ISSN 1731-982X

LIBRA
TOWARZYSTWO NAUKI I KULTURY

# WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY

TOM XI ROK 2015



Lublin - Radzyń Podlaski 2015

WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

# Ekologiczne postrzeganie świata

Leszek Gawor
Artur Górak
Jacek Lejman

Pod patronatem
Wydziału Humanistycznego
Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej

# WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY

TOM XI ROK 2015

## Ekologiczne postrzeganie świata



Lublin - Radzyń Podlaski 2015

WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
http://www.tonik-libra.pl/wrh/

Rada Naukowa:
prof. dr hab. Rolf Fieguth, Uniwersytet we Fryburgu, Szwajcaria;
ks. dr Hieronim Fokciński SJ, rektor Papieskiego Instytutu Studiów Kościelnych w Rzymie, Włochy;
prof. dr hab. Artur S. Korobowicz, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie;
prof. dr Siergiej Walentinowicz Lubiczankowskij, Orenburski Uniwersytet Państwowy, Rosja;
prof. dr hab. Sigistas Narbutas, Biblioteka Naukowa im. Wróblewskich w Wilnie, Litwa;
dr Janusz Nowak, Kierownik Archiwum i Zbioru Rękopisów Biblioteki xx Czartoryskich w Krakowie;
prof. dr hab. Mirosław Piotrowski, Katolicki Uniwersytet Lubelski im. Jana Pawła II;
prof. dr hab. Marek Plewczyński, Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach;
doc. dr Ludmiła Posochowa, Charkowski Uniwersytet Narodowy im. W.N. Karazina, Ukraina;
dr hab. Krzysztof Skupieński, prof. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie;
dr hab. Maria Starnawska, prof. Akademi im. J. Długosza w Częstochowie;
prof. dr Walerij Leonidowicz Stiepanow, Instytut Ekonomiki Rosyjskiej Akademii Nauk, Moskwa, Rosja;
dr hab. Tadeusz M. Trajdos, prof. Instytutu Historii Polskiej Akademii Nauk;
prof. dr hab. Marek Wagner, Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach.

Kolegium Redakcyjne i Redakcja: Dariusz Chemperek (dział: historia literatury),
Artur Górak (redaktor naczelny), Jacek Lejman (dział: filozofia), Krzysztof Latawiec (dział: historia),
Dariusz Magier (z-ca redaktora naczelnego), Jerzy Ternes (sekretarz).

Redakcja naukowa tomu pt. Ekologiczne postrzeganie świata:
Leszek Gawor, Artur Górak, Jacek Lejman

Recenzent prac zamieszczonych w tomie:
prof. dr hab. Lech Zdybel

Opracowanie graficzne, skład i łamanie: Przemysław Tytus Krupski

Tłumaczenia: Jacek Lejman i Artur Górak

Wydawca Towarzystwo Nauki i Kultury „Libra"
© ToNiK „Libra"

ISSN 1731-982X

Druk: ELPIL, Siedlce, ul. Artyleryjska 11; www.elpil.com.pl

# Spis treści

**Leszek Gawor, Jacek Lejman**
Wstęp. Ekologiczne postrzeganie świata ..... 7

*Część I. Ekologizm*

**Zdzisława Piątek** (Uniwersytet Jagielloński)
Ekologiczny pakt z biosferą, jego uwarunkowania i konsekwencje ..... 11

**Dariusz Liszewski** (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski)
Ekologiczna wizja świata ..... 33

**Piotr Skubała** (Uniwersytet Śląski)
Wokół tajemnicy życia na Ziemi ..... 49

**Andrzej Kuczumow** (Katolicki Uniwersytet Lubelski)
Ekologia a katastrofy ..... 61

**Zbigniew Hull** (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski)
Paradygmat ekologiczny a idea zrównoważonego rozwoju ..... 71

**Artur Pawłowski** (Politechnika Lubelska)
Zasada, czy zasady, zrównoważonego rozwoju ..... 88

**Andrzej Papuziński** (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego)
Bezpieczne środowisko jako przedmiot sprawiedliwości.
Przyczynek do koncepcji zrównoważonego rozwoju ..... 97

**Wiesław Sztumski** (Uniwersytet Śląski)
Podstawowe zagadnienia sozofilozofii ..... 119

**Krzysztof Bochenek** (Uniwersytet Rzeszowski)
Ekologia w kontekście filozofii chrześcijańskiej ..... 139

**Włodzimierz Tyburski** (Uniwersytet Mikołaja Kopernika)
Problem ekologiczny w myśli protestanckiej ..... 155

**Krzysztof Karski** (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)
Ekoterroryzm: ideologiczne i filozoficzne podstawy
radykalnego enwironmentalizmu, od teorii do praktyki ..... 167

*Część II. Varia ekologiczne*

**Ignacy St. Fiut** (Akademia Górniczo-Hutnicza)
Od etyki pozytywnej do etyki ekologicznej.
Poglądy etyczne Tadeusza Garbowskiego ..... 181

**Stanisław Jedynak** (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)
Konstanty Ciołkowski o naturze życia ..... 197

**Leszek Gawor** (Uniwersytet Rzeszowski)
Oblicza polskiej sozologii: Walery Goetel i Julian Aleksandrowicz ..... 203

**Сергей Павлович Щавелев** (Курский государственный медицинский университет)
Как преподают экологию российским студентам-гуманитариям,
или некоторые философские проблемы экологии в современной России ..... 217

**Елена Сергеевна Кравцова** (Курский государственный медицинский университет)
Проблема «Человек – Природа» на страницах дореволюционной
российской периодики ..... 225

**Justyna Tymieniecka-Suchanek** (Uniwersytet Śląski)
Problemy ekologiczne w literaturze rosyjskiej.
Od Antona Czechowa do Andrieja Bitowa ..... 233

**Альфия Исламовна Смирнова**
(Московский городский педагогический университет)
Экофилософия литературы: от охраны природы к экологической
космологии в русской прозе конца XX века ..... 245

## *Część III. Animal Studies*

**Honorata Korpikiewicz** (Uniwersytet Adama Mickiewicza)
Zwierzę cierpiące. O potrzebie etyki patocentrycznej ..... 259

**Dominika Dzwonkowska** (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)
Kulturowe i etyczne implikacje relacji człowiek-zwierzę ..... 273

**Jacek Lejman** (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)
Człowiek a zwierzę. Biologiczne i kulturowe źródła antropocentryzmu ..... 283

**Dariusz Gzyra** (Warszawa)
Teda Bentona krytyka Reganowskiej koncepcji praw zwierząt ..... 295

**Karolina Durka, Julia Sikorska, Maciej Trojan** (Uniwersytet Warszawski)
Postrzeganie oraz przestrzeganie dobrostanu zwierząt laboratoryjnych,
hodowlanych oraz przetrzymywanych w ogrodach zoologicznych
w kontekście obowiązującego prawa ..... 313

**Barbara Grabowska** (Uniwersytet Mikołaja Kopernika)
Czy wszyscy powinniśmy zostać wegetarianami? ..... 331

**Инна Анатольевна Швед** (Брестский государственный университет)
Птица и человек: некоторые сценарии взаимоотношений
в мифопоэтической традиции белорусов (на общеславянском фоне) ..... 345

*Wstęp*

# Ekologiczne postrzeganie świata

Jednym z istotniejszych wyróżników naszych czasów, od końca XIX wieku, a szczególnie ostatnich sześćdziesięciu lat, jest narastające w tempie lawinowym poczucie zagrożenia ekologicznego. Jest ono spowodowane rabunkową gospodarką człowieka surowcami naturalnymi, rozpasanym konsumpcjonizmem o charakterze globalnym, nie mającego ograniczeń dążeniem do ciągłego wzrostu gospodarczego i uczynienia z tego zasadniczego celu globalnej cywilizacji ludzkiej, gdzie pomija się problemy nie tylko naszego stosunku do świata, ale szczególnie do zwierząt. Zagrożenie ekologiczne jest najbardziej złowieszczym megatrendem współczesnej ludzkość[1].

Megatrend ten składa się z szeregu, spowodowanych aktywnością gospodarczą człowieka, zjawisk w rodzaju: kończenia się zasobów środowiska naturalnego, skażenia atmosfery, globalnego ocieplenia, nieprawidłowości w gospodarce wodnej, kłopotów ze składowaniem cywilizacyjnych odpadów, podważonego bezpieczeństwa energetycznego, które wskazują na bezpośrednie niebezpieczeństwa dla dalszej egzystencji cywilizacji ludzkiej. W tym też kontekście dostrzegamy głosy tych, którzy zauważają dysproporcje między działaniami cywilizacyjnymi, a tym, co dostrzega współczesna naukowa refleksja na temat trwania ekosystemów i zachowania gatunków zagrożonych zwierząt. Ogólnym terminem, używanym obecnie jest zatem „biodiversity" - różnorodność życia, którą należy chronić. Niestety, ochrona bioróżnorodności napotyka na opór ze strony różnych środowisk, które nadal podejmują działania pod hasłem „dobro człowieka jest najważniejsze". Efektem takiego krótkowzrocznego sposobu myślenia jest degradacja środowiska naturalnego. Zjawiska te narastając, skutkują zmianami ekosystemowymi (np. klimatycznymi) i w obrębie środowiska naturalnego (np. biodegradacja wielu różnych środowisk), które radykalnie przekształcają na znacznie gorsze warunki ludzkiego i nie tylko ludzkiego bytowania. A nawet więcej - stawiają one pod znakiem

[1] Megatrend to określenie ogólnoświatowych zjawisk, które w fundamentalny sposób wpływają na przeobrażenia współczesnej cywilizacji człowieka. Najważniejsze z nich i najbardziej wyraźne to: 1. eksplozja demograficzna powiązana z gigantycznymi, na skalę światową, ruchami migracyjnymi; 2. globalizacja gospodarki i komunikacji; 3. postęp naukowy oraz jego wpływ na światopogląd współczesnego człowieka; 4. nowa rewolucja przemysłowa, oparta na informatyce i automatyzacji; 5. nadchodzący koniec tradycyjnego państwa narodowego i przesunięcie obszaru głównych konfliktów na sferę międzycywilizacyjnych (międzykulturowych) konfrontacji; oraz zagrożenie ekologiczne; por.: P. Kenedy, *U progu XXI wieku*, Kielce 1994; J. Naisbitt, *Megatrendy. Dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie*, Poznań 1997; J. Muszyński, *Magatrendy a polityka*, Wrocław 2001, s. 15-36.

zapytania przetrwanie gatunku ludzkiego[2]. Jak przekonuje Richard Leakey, świat jest u progu kolejnej katastrofy. Tym razem jednak jej przyczyną nie będzie żaden meteoryt, ale my sami[3].

Świadomość rosnącego niebezpieczeństwa ekologicznego wybitnie sprzyjała w ostatnim półwieczu wykształcaniu nowego podejścia w określaniu relacji człowiek - przyroda. Początki refleksji nad nieodpowiednią relacją człowiek - przyroda, z akcentowaniem zagrożeń stąd wynikających dla ludzkiego bytowania, datuje się już na koniec XIX stulecia, od wystąpienia amerykańskich myślicieli Ralpha W. Emersona i Henry'ego D. Thoureau, głoszących potrzebę ochrony przyrody i zmiany nastawienia człowieka do natury: z idei panowania nad przyrodą na regułę równoprawnego współistnienia. Dodajmy, że obecnie owo równouprawnienie coraz częściej dotyczy kwestii zwierząt.

Jedną z zasadniczych przesłanek zmiany tradycyjnego stosunku człowieka do przyrody było sformułowanie w 1869 roku przez Ernsta Haeckle'a koncepcji ekologii - nauki o środowisku. Pomyślana jako subdyscyplina biologiczna, zajmująca się relacjami między zwierzętami a ich środowiskiem, w ciągu XX wieku ekologia wyewoluowała do rangi interdyscyplinarnej nauki podejmującej refleksję nad wzajemnym oddziaływaniem organizmów żywych (w tym ludzi) i środowiska zarówno przyrodniczego jak i społecznego[4]. Szerokie, z uwzględnieniem perspektywy humanistycznej, rozumienie ekologii stało się zaczynem powstania, występującej w rozlicznych wersjach, ekofilozofii (filozofii ekologii), badającej obszary ludzkiej aktywności w sposób szczególny związanej z środowiskiem przyrodniczo-społecznym[5]. Ważna, choć niekoniecznie bezpośrednio związana z tym tematem, stanie się dyskusja, sprowokowana odkryciami etologii i socjobiologii, na temat statusu zwierząt, ich statusu nie tylko ontologicznego, ale także etycznego. Interdyscyplinarne badania na ten temat noszą dziś nazwę „Animal Studies", łącząc w sobie elementy badań biologicznych i refleksji filozoficznej.

Poczucie ekologicznego zagrożenia wraz konceptualizacjami tego stanu rzeczy wykształciły we współczesnym społeczeństwie powszechną świadomość ekologiczną oraz praktyczne postawy proekologiczne. Ich wspólnym spektakularnym wyrazem jest powstanie nowego paradygmatu rozumienia świata społecznego, akcentującego jego nierozerwalną więź, określaną relacjami zwrotnymi, ze środowiskiem przyrodniczym, szczególnie zaś ze zwierzętami. Podstawowym elementem nowego sposobu widzenia

[2] Przy zachowaniu tylko aktualnego w skali globalnej poziomu konsumpcji, w tempie zastraszającym kurczą się wyczerpywalne i nieodnawialne zasoby surowców naturalnych, na których wspiera się współczesna cywilizacja ludzka. Przykładowo, szacuje się, że w światowym wymiarze ropy naftowej wystarczy na około 50 lat, gazu naturalnego na 70 lat, węgla na 150 lat. Z istotnych dla przemysłu metali przewiduje się, że z rud miedzi można będzie korzystać jeszcze przez 60 lat, z cynku przez 20, ołowiu przez 60 a z rtęci przez 50 lat; dane za: A. Pawłowski, L. Pawłowski, *Zrównoważony rozwój we współczesnej cywilizacji*. Cz. I: *Środowisko a zrównoważony rozwój*, „Problemy Ekorozwoju", vol. 3, no 1, 2008, s. 56-58.

[3] Zob.: R. Leakey, R. Lewin, *Szósta katastrofa. Historia życia a przyszłość ludzkości*, tłum. J. Prószyński, , Warszawa 1999, s. 266-283

[4] Do najbardziej znanych i interesujących autorskich koncepcji ekofilozoficznych zalicza się rozważania Aldo Lepolda, Johna B. Callicota, Holmesa Rolstona III, Johna Lavelocka, reprezentantów tzw. nurtu ekocentrycznego (holistycznego lub systemowego); A. Schweitzera, Paula W. Taylora, Petera Singera, przedstawicieli tzw. tendencji biocentrycznej; Johna Passmore'a, Georga Pichta, Hansa Jonasa, zwolenników tzw. antropocentryzmu ekofilozoficznego oraz Arne Naessa i Georga Sessions'a, autorów tzw. ekologii głębokiej; por.: S. Zięba, *Historia myśli ekologicznej*, Lublin 2004.

[5] Zob.: M. Dołęga, *Ekofilozofia - nauka XXI wieku*, „Problemy ekorozwoju", 2006, vol.1, No 1, s. 17-22.

świata jest radykalne przewartościowanie miejsca człowieka w świecie i jego relacji z naturą. Tradycyjny antropocentryzm w tym ujęciu ustępuje zasadzie ekocentryzmu (biocentryzmu). Zasada ta unaocznia nową lokację człowieka w świecie. Antropocentryzm zostaje zastąpiony tu przekonaniem, iż człowiek nie egzystuje wbrew, ponad, czy obok przyrody. Z jednej strony człowiek i natura są jednością w tym sensie, że socjosfera jest szczególnym przypadkiem biosfery i stąd nie można tych dwóch elementów rzeczywistości rozpatrywać opozycyjnie. Z drugiej zaś strony, środowisko naturalne jest tu ujmowane bardzo szeroko. Składa się ono nie tylko z biosfery, ale i wszystkich innych elementów przyrody nieożywionej. To nowe spojrzenie na relację człowiek - przyroda nakazuje stosowanie holistycznego podejścia do rzeczywistości, w którym przyroda i świat człowieka są traktowane jako integralna i nierozerwalna całość, co wymaga dokonującej się redefinicji tradycji chrześcijańskiej („czyńcie sobie ziemię poddaną") i scjentystycznej (z utylitarystyczną aksjologią).

Tak nakreślony nowy, ekologiczny paradygmat rozumienia świata jest ponadto uzupełniany treściami aksjologicznymi. Są więc formułowane tu wskazania odnoszące się do moralnego poczucia odpowiedzialności za stan przyrody aktualnej i dziedziczonej przez przyszłe pokolenia (to tzw. zasada ekologicznego egalitaryzmu pokoleniowego). W zakresie filozoficzno-antropologicznym feruje się zasadę równości biocentrycznej zdecydowanie oprotestowującej tradycyjną postawę antropocentryzmu. Inne podstawowe wartości ekofilozofii, takie jak: egalitaryzm, godność, sprawiedliwość i umiar, także wyrażają nowy stosunek człowieka do natury.[6]

Owe najogólniejsze zasady stanowią aksjologiczne podstawy ekologizmu - zdobywającej współcześnie coraz liczniejsze grono zwolenników intelektualno-kulturowej postawy (ideologii) ewokującej problemy ochrony środowiska oraz refleksji nad miejscem człowieka w jego relacji z naturą, w szczególności zaś nad zwierzętami. Na jej gruncie akcentuje się wzajemne zależności między człowiekiem a przyrodą, które decydują o jakości życia, w dalszej zaś perspektywie — o warunkach przeżycia populacji ludzkich i pozaludzkich. W tym sensie ekologizm stanowi o „przyrodniczym sumieniu" człowieka współczesnego i trosce o jego przyszłość. Określa on także idee wyznaczające ramy koniecznych działań ekonomicznych, politycznych i społecznych, których istotą jest przeciwdziałanie zagrożeniom związanym z industrializacją oraz niszczeniu środowiska naturalnego człowieka. W tym znaczeniu jest on podstawą programów różnych ugrupowań politycznych (partie zielonych) i społecznych (organizacje „ochroniarskie" czy proekologiczne), które stawiają kwestie ekologiczne w centrum problematyki społecznej[7].

Mając na uwadze znaczny rezonans społeczny wzbudzany przez problematykę ekologiczną, korzystając z gościnności i możliwości wydawniczych „Wschodniego Rocznika Humanistycznego" zaprojektowaliśmy profilowany tom, który zatytułowaliśmy *Ekologiczne postrzeganie świata*. Jako autorów zaprosiliśmy zarówno renomowanych już, jak i mniej jeszcze znanych badaczy problematyki ekologicznej, prezentujących różnorodne podejścia tematyczne i metodologiczne do tej kwestii. Nadesłane teksty ułożyły się nam w trzy grupy problemowe.

[6] Por.: L. Gawor, *Filozofia zrównoważonego rozwoju - preliminaria*, „Problemy Ekorozwoju", vol. 5, nr 2, 2010, s. 69 - 76.

[7] Por.: Ekologizm, [hasło w:] *Encyklopedia*, PWN, www.encyklopedia.pwn.pl

Pierwsza z nich to reprezentacja tych płaszczyzn myślenia, które w sposób ogólny traktują o ekologii jako pewnej wizji, perspektywie postrzegania świata współczesnego. Szczególnie interesujące są tu różne podejścia do ekologii jako takiej (i różnie nazywanej). Nacisk kładziony jest na dyskusję w kwestii swoistego „paktu z naturą", który zdaje się być możliwy, zdaniem niektórych autorów, w aspekcie koncepcji zrównoważonego rozwoju.

Druga część naszego tomu opisuje myśl ekologiczną w „konkretnym wydaniu". Składają się na nią teksty opisujące różne (varia) aspekty funkcjonowania myśli ekologicznej, poglądy różnych myślicieli na temat pojmowania problemów naszego stosunku do świata przyrody, natury, zwierząt. Prezentacja tych poglądów ma na celu unaocznienie czytelnikowi, że przedstawione w pierwszej części rozważania znajdują swe źródła w tekstach myślicieli niekoniecznie kojarzonych z ekologią.

Trzecia zaś część tomu, nazwana „Animal Studies" (studia nad zwierzętami) dotyczy coraz szerzej dyskutowanej kwestii naszego stosunku do - jakby powiedzieli zwolennicy ochrony zwierząt, ale i socjobiolodzy - zwierząt nie będących ludźmi. Temat ten jest obecnie przedmiotem interdyscyplinarnych analiz. Przedstawiamy tylko ich niewielki fragment, mając nadzieję, że dyskusja na ten temat może być impulsem do dalszego rozwoju badań i dyskusji.

Na koniec, chcielibyśmy gorąco podziękować Wydawcom „Wschodniego Rocznika Humanistycznego" za udostępnienie swych łam dla projektu przez nas opracowanego. Wschodnioeuropejski akcent zawiera się nie tylko w afiliacjach autorów, ale też w tematyce, bowiem wiele artykułów zostało poświęconych zjawiskom zachodzącym w tej części świata.

L. Gawor, J. Lejman

# CZĘŚĆ I.
# EKOLOGIZM

WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Zdzisława Piątek
(Uniwersytet Jagielloński)

# Ekologiczny pakt z biosferą, jego uwarunkowania i konsekwencje

## Uwagi wstępne

W moim rozumieniu, ekologiczny pakt z biosferą polega na określeniu warunków umożliwiających zrównoważony rozwój ludzkiego świata (antroposfery) ze światem przyrody oraz na mozolnym realizowaniu tego rozwoju. Naczelną zasadą, która funkcjonuje jako drogowskaz i określa zarówno kierunek rozwoju jak i wszystkie inne wartości realizowane w ramach tego paktu jest nakaz dostosowania struktur i sposobu funkcjonowania ludzkiego świata do wydolności środowiska, czyli trwała kohabitacja gatunku ludzkiego z biosferą. Przymiotnik „ekologiczny" jest wyrazem przemian, które się obecnie dokonują w ludzkich relacjach ze środowiskiem pod wpływem wiedzy dostarczanej przez nauki przyrodnicze. Z kolei zwrócenie uwagi na mozolne realizowanie tego współistnienia określonego przez nadrzędną zasadę zrównoważonego rozwoju, wskazuje na złożoność ludzkiego świata i na jego niezwykle skomplikowane związki ze środowiskiem, które - na dodatek, są obarczone licznymi błędami wobec Natury popełnionymi w trakcie jego tworzenia. Dlatego ekologiczny pakt z biosferą, który ma naprawiać popełnione błędy nie może być zrealizowany za jednym zamachem, lecz przez stopniowe udoskonalanie już istniejących, globalnych warunków tej koegzystencji.

Istotne przemiany, które będą przedmiotem moich rozważań, dotyczą ekologicznego przebudzenia świadomości i dążenia do ograniczenia dominującej roli gatunku ludzkiego w przyrodzie oraz programowanie działań zmierzających do tego, aby zasada ochrony przyrodniczego środowiska stała się zasadą organizacyjną funkcjonowania wszystkich społeczeństw zamieszkujących Ziemię.

Sądzę, że w ramach pojęciowych nowego paktu z biosferą można lepiej rozumieć współczesne kontrowersje dotyczące odpowiedzi na pytania o to, które przesłanki rozwoju filozoficznego, naukowego i społeczno-gospodarczego należy zrewidować, aby

zbudować społeczeństwo przetrwania, czyli po to, aby docelowo osiągnąć zrównoważony rozwój antroposfery z biosferą. Dlatego ekologiczny pakt z biosferą oprócz przebudowy światowego systemu społeczno-gospodarczego wymaga także nowego rodzaju świadomości, czyli nowego ekologicznie oświeconego humanizmu skierowanego ku przyszłości. Przewodnią myślą moich rozważań jest twierdzenie, że jego główne idee są obecnie rozwijane zarówno w ramach pojęciowych ekologii i pokrewnych nauk ewolucyjnych, jak i przy udziale nauk humanistycznych, które jednak pod wpływem wiedzy przyrodniczej ulegają głębokim przeobrażeniom.

Przedstawię więc wiodące idee tradycyjnego humanizmu, które stanowiły filozoficzne podłoże podboju świata Natury przez gatunek ludzki, a następnie przedstawię przemiany, które się dokonały i nadal się dokonują we wszystkich dziedzinach życia społeczno-gospodarczego pod wpływem nowego, ekologicznie oświeconego humanizmu. Niezależnie od kontrowersji jakie budzą te przemiany, faktem jest, że od połowy ubiegłego wieku ochrona przyrody staje się dominującym problemem w sferze publicznej, czyli w polityce, a to niewątpliwie jest nowa jakość polityki. Na zakończenie rozważę czy nowy humanizm poszukujący przymierza z Naturą może być urzeczywistniony, jak o tym przekonuje wielu współczesnych filozofów przyrody, takich jak Arne Naess, Al. Gore, J. Lovelock, N. Eldredge, E.O.Wilson, i jeszcze wielu innych zjednoczonych w nurcie tzw. ekologii głębokiej, czy też jest nową utopią ekologiczną, jak głosi równie liczne grono filozofów, ekonomistów i polityków, takich jak Vaclav Klaus, Leszek Kołakowski, Luc Ferry, Bruno Latour i cała rzesza krytyków zrównoważonego rozwoju.

## Wiodące idee tradycyjnego humanizmu

Żeby zrozumieć przemiany, które doprowadziły do poszukiwania ekologicznego paktu z biosferą przedstawię główne idee zawarte w tradycji zachodnioeuropejskiego humanizmu[1] i dokonam ich konfrontacji z ideami nowego, ekologicznie oświeconego humanizmu skierowanego ku przyszłości. Jest to humanizm, który asymilując wiedzę oraz myślenie ekologiczne dokonuje pojednania człowieka z przyrodą i jednocześnie zasypuje przepaść między humanistyką a przyrodoznawstwem.

Zarówno tradycyjny humanizm, jak i nowy humanizm stawiają w centrum uwagi godność oraz wolność człowieka i kładą nacisk na jego wszechstronny rozwój, różnica polega na tym, że zwolennicy każdego z nich inaczej rozumieją wolność i człowieczeństwo oraz miejsce gatunku ludzkiego we wspólnocie życia. Tradycyjny humanizm uznaje, że człowiek z istoty swojej jest bytem antynaturalnym i podkreśla, że uczłowieczenie dokonuje się poprzez budowę w obrębie przyrody ludzkiego świata, w którym następuje zastępowanie porządku przyrodniczego, porządkiem ustanowionym przez ludzi w sposób wolny i autonomiczny. Bieg ludzkich dziejów jest tu postrzegany jako narastanie wolności, gdyż człowiek nie tylko sam wytwarza warunki swojego bytowania, ale (a może przede wszystkim) posiada swobodę ustanawiania celów swojego działania i dlatego jest wolny od ograniczeń swojej biologicznej natury. Nakaz zerwania z Naturą i przekraczania przyrodniczych ograniczeń odnosi się zarówno do środowiska, gdzie jest realizowany jako podbój przyrody, jak i do natury ludzkiej, gdyż

[1] Analiza tradycyjnego humanizmu nie ma na celu podważenie tego, co stanowi jego osnowę czyli odniesienie do człowieka oraz do ludzkiej wolności i autonomii. Konfrontacja ma prowadzić do skorygowania idei tradycyjnego humanizmu w duchu współczesnej wiedzy o świecie.

istota uczłowieczenia czyli powinności moralne są oparte na pohamowaniu naturalnych skłonności. Przekonywali o tym jednomyślnie twórcy zachodnioeuropejskiego humanizmu od Protagorasa poczynając, poprzez Sokratesa, Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu, Kartezjusza i Kanta do czasów współczesnych. Jak trafnie zauważył Hans Jonas,[2] „Gwałt zadawany naturze i cywilizowanie się człowieka, szły ręka w rękę", a cywilizacja była tym doskonalsza im bardziej oddalała się od Natury. Ludzki Demiurg spełniał się w podporządkowaniu sobie całego świata przyrody i w degradowaniu tego co naturalne do roli środków służących do zaspokajania swoich potrzeb. Mając na uwadze jedynie dobro własne, człowiek - podobnie jak inne gatunki istot żywych, nie tylko wykorzystuje środowisko po to aby przeżyć, ale na dodatek, nie zachowując umiaru dokonuje podboju przyrody i rozwija cywilizację nie zważając na koszty środowiskowe tych przemian. Wszak zgodnie z wiodącą ideą humanizmu, człowiek z racji swojej rozumności, samoświadomości i odpowiedzialności jest „tytularnym Panem Przyrody" i ustanawia ład swojego świata w sposób wolny, czyli niezależny od ograniczeń przyrodniczych. Systemy kulturowe rozwijane w duchu tradycyjnego humanizmu uznają, że przyroda uczłowieczona jest doskonalsza od wrogiej człowiekowi przyrody dzikiej, a świat kreowany przez człowieka ma większą wartość, aniżeli świat przyrody dzikiej i jej moce twórcze, które przecież (zgodnie z duchem ewolucjonizmu) powołały do istnienia zarówno człowieka, jak i wszystkie inne gatunki istot żywych.

W ramach pojęciowych tradycyjnego humanizmu nie tylko ludzkie wytwory były cenione wyżej aniżeli wytwory przyrody, także hierarchia w obrębie istot żywych, które zostały pozbawione ich przyrodzonej wartości wewnętrznej była ustalana antropomorficznie, w zależności od ich większego lub mniejszego podobieństwa do człowieka. Hanna Arendt[3], która śledziła przemiany dokonujące się w sposobach rozumienia humanizmu i jego wpływ na kondycję ludzką zwróciła uwagę na to, że w czasach antycznych biologiczne potrzeby wspólne człowiekowi i zwierzętom w ogóle nie wchodziły do zakresu pojęcia człowieczeństwa. Człowieczeństwo spełniało się w sferze publicznej, czyli w świecie wolnych ludzi, którzy tworzyli ludzki świat i stanowili prawo kierując się wartościami, takimi jak wolność, dzielność, odwaga, sława, itp. Cechy i wartości specyficznie ludzkie nie miały nic wspólnego z potrzebami biologicznymi i w tym sensie człowieczeństwo odseparowane od „zwierzęcości" spełniało się poza dziedziną tego co biologiczne, a człowiek był nie tylko poza przyrodą ale także ponad przyrodą. Dlatego trud pracy fizycznej związanej z utrzymaniem biologicznych procesów życia był domeną niewolników, kobiet i rzemieślników. Był więc ograniczony do sfery gospodarstwa domowego i nie był przedmiotem zainteresowania w sferze publicznej, czyli politycznej. Życie niewolników skierowane jedynie na podtrzymywanie biologicznych procesów życia było nieludzkie. Było dla wolnych ludzi epoki antycznej niegodne życia i świadczyło o specyficznej naturze niewolników. Być może dlatego nawet Arystoteles uważał, że są oni „mówiącymi narzędziami" wykluczonymi ze wspólnoty wolnych ludzi, czyli po prostu, ze wspólnoty ludzi.

Przyroda, jak to potem określił M. Heidegger, była zdegradowana do roli „składu", albo „zestawu" sił i środków, którymi człowiek może swobodnie zarządzać. W atmosferze epoki tradycyjnego humanizmu ludzie byli dumni z tego, że wykorzystu-

[2] H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności, Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Kraków 1996, s.23.
[3] H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Warszawa 2000.

jąc w sposób rabunkowy zasoby naturalnego środowiska doświadczają swojej mocy, a właściwie przemocy w stosunku do przyrody. Ta idea przemocy w stosunku do przyrody bardzo głęboko przenika ludzkie myślenie o relacjach ze środowiskiem[4]. Dzikie ekosystemy budziły strach i były traktowane jako „bezkresne nieużytki" oczekujące na udoskonalające zagospodarowanie przez ludzi. Jednakże już w czasach nowożytnych nastąpiła pierwsza istotna zmiana w rozumieniu humanizmu, dowartościowano bowiem pracę fizyczną nie tylko jako sposób wytwarzania dóbr potrzebnych do utrzymania życia, ale także dostrzeżono, że praca fizyczna może być sposobem samoafirmacji człowieka. Podział pracy i procesy wytwarzania dóbr nie tylko wtargnęły do sfery publicznej, ale stały się dominującym przedmiotem polityki. Jednakże przyroda nadal była poza zasięgiem polityki i była traktowana jako tworzywo, jako zasobnik surowców dla inwencji twórczej człowieka, który dzięki podbojom kolonialnym uczynił przedmiotem swojej eksploatacji cały świat. Potrzeba było jeszcze prawie trzech stuleci, żeby przyroda wtargnęła do polityki i żeby ochrona naturalnego środowiska stała się dominującym przedmiotem troski w sferze publicznej.

Jak zatem wyjaśnić i zrozumieć opamiętanie w rabowaniu przyrody, które nastąpiło w połowie ubiegłego wieku i które doprowadziło do istotnej przemiany w relacjach gatunku ludzkiego ze środowiskiem. Co sprawiło, że została zakwestionowana i poddana krytyce owa głęboko zakorzeniona postawa panująco-niszczycielska charakteryzująca ludzi cywilizacji zachodnioeuropejskiej, która umożliwiła im podbój i grabież niemal wszystkich ekosystemów na kuli ziemskiej? Co sprawiło, że stała się ona źródłem kryzysu środowiskowego i obecnie wymaga przeciwdziałania? Nie ma prostej i jednoznacznej odpowiedzi na te trudne pytania, ale samo poszukiwanie odpowiedzi pozwala sobie wyobrazić długą i wyboistą drogę, którą pokonał tradycyjny humanizm. Drogę, która wiodła od wykluczenia biologicznych procesów życia z rozumienia człowieczeństwa, do współczesnej postaci humanizmu uznającego jego biologiczne uwarunkowania i dostrzegającego, że całkowita autonomia ludzkiego świata jest niebezpiecznym mitem. Okazało się, że trwanie gatunku ludzkiego nie jest z góry zagwarantowane przez żadne immanentne zasady ewolucji ani też przez zasadę postępu historycznego, a to znaczy, że o przetrwanie gatunku ludzkiego trzeba mozolnie zabiegać. Co więcej, w sytuacji zagrożenia kryzysem, trwanie gatunku ludzkiego staje się przedmiotem odpowiedzialności moralnej. Badania kondycji ludzkiej wykazały, że ludzkość może istnieć jedynie w ziemskiej wspólnocie życia, a to znaczy, że trwanie tej wspólnoty oraz jej dobro jest zbieżne z dobrem własnym gatunku ludzkiego. Jeżeli uznamy, że przetrwanie gatunku ludzkiego jest naturalnym i nadrzędnym celem rozwoju ludzkości, to dobro biosfery staje się nadrzędnym dobrem, o które ludzie muszą zabiegać. Muszą zabiegać po to, żeby istnieć oraz realizować swoje człowieczeństwo i właśnie po to jest potrzebny ekologiczny pakt z biosferą.

Jak zauważyła H. Arendt ludzkie dzieje mają zbiorowy podmiot działania, czyli są tworzone przez wielość ludzi działających w przestrzeni publicznej i dlatego przemiany historyczne mają niezamierzone i nieprzewidziane skutki. W niezwykle skomplikowanej sieci powiązań i zależności międzyludzkich „[...] ten kto działa, nigdy do

[4] Najpiękniejsze utwory literackie opisują te zmagania i przemoc jako istotny element naszego człowieczeństwa. Pamięć podsuwa mi opowiadanie E. Hemingwey'a *Stary człowiek i morze*, czy *Moby Dick* H. Merwilla, wszystkie powieści J.Londona i wiele innych.

końca nie wie co robi". Dlatego wielu współczesnych filozofów przyrody uważa, że kryzys środowiskowy jest ubocznym skutkiem ludzkich sukcesów w podboju przyrody. Twierdzą oni, że jest on niezamierzonym skutkiem podboju i dominacji tych wszystkich ludzi czynu[5], którzy posługiwali się swoją mocą nie tylko w celu zdobywania środków koniecznych do przeżycia, ale bez umiaru rabowali bogactwa naturalne planety. W trakcie podbojów kolonialnych najeźdźcy niszczyli zastane kultury tubylców i przyczynili się do naruszenia równowagi naturalnych ekosystemów przez wprowadzanie do nich nowych (obcych) gatunków roślin i zwierząt. Jednakże podboje kolonialne, oprócz destrukcji zastanych kultur i terenów przyrodniczych miały także i nieprzewidzianą pozytywną konsekwencję - poszerzyły horyzonty poznawcze ludzi nastawionych na wykorzystywanie wiedzy w celu panowania nad światem.

**Narodziny ekologii i rozpoznanie kryzysu środowiskowego**

Odbywając podróż na statku Beagle, Karol Darwin „zobaczył ewolucję" i sformułował teorię, która umożliwiła dostrzeżenie nieinstrumentalnej wartości przyrody a także odkrycie jej stwórczej mocy i odsłoniła pokrewieństwo człowieka ze wszystkimi istotami żywymi. Z kolei entuzjasta Darwinizmu Ernst Haeckel, zaproponował nie tylko badanie ewolucji istot żywych, ale także położył nacisk na badanie powiązania istot żywych z warunkami ich życia. W roku 1866 Haeckel utworzył termin „ekologia"[6] odnoszący się do określenia nauki badającej warunki i wzajemne powiązania pomiędzy organizmami a środowiskiem, w którym one żyją. Nieco później, bo w roku 1869, Haeckel wprowadził jeszcze inne rozumienie ekologii, jako nauki badającej krążenie materii i energii w naturalnych ekosystemach, nazywanej także ekonomią Natury. Te badania odsłoniły wielorakie związki organizmów żywych z otoczeniem i umożliwiły przedstawienie odkrywanych zależności w postaci praw ilościowych. Odkrywano skomplikowane łańcuchy pokarmowe (troficzne), które były rezultatem wzajemnego dostosowania organizmów w ich środowisku, dostosowania będącego rezultatem procesów ewolucji trwających od milionów lat.

Wbrew antropocentrycznym przekonaniom tradycyjnego humanizmu, okazało się, że przyroda nie jest składem sił i surowców, które ludzie mogą swobodnie wykorzystywać i przestawiać elementy składowe naturalnych ekosystemów jak meble w pokoju. Okazało się, że ekosystemy takie jak np. ekosystemy leśne, rafy koralowe, ekosystemy rzek oraz wszystkie inne, stanowią funkcjonalne całości. Zostały bowiem ukształtowane w procesach ewolucyjnych przez wzajemne dostosowanie różnorodnych organizmów, które tworzą w nich wspólnoty systemowe, powiązane energetycznie za pośrednictwem niezwykle skomplikowanych łańcuchów pokarmowych. Ekosystemy funkcjonują w konkretnym środowisku nieorganicznym, to znaczy w otoczeniu gleby, powietrza i zasobów wodnych. Stanowią więc funkcjonalne całości w obrębie których działają mechanizmy homeostatyczne, które regulują przepływ materii i energii zabezpieczając w ten sposób ich stabilność.

[5] Używając określenia „ludzie czynu" korzystam z analiz H.Arendt, która pokazuje, że w nowożytności myślenie i poznanie podporządkowane działaniu, straciły bezinteresowny charakter.

[6] Haeckel utworzył termin „ekologia" przez połączenie greckiego *oikos*, czyli „dom", albo *habitat* rozumiany jako siedlisko życia z wyrażeniem *logos* oznaczającym „słowo" ale też i „wiedzę". To właśnie wiedza o siedlisku organizmów żywych przyczyniła się do głębszego rozumienia mechanizmów życia.

Wiodące idee tradycyjnego humanizmu, a szczególnie przekonanie o ludzkim powołaniu do panowania nad światem przyrody i o potrzebie wyzwolenia człowieka od biologicznych zależności sprawiły, że narodziła się cywilizacja, która w szybkim tempie zmieniła oblicze Ziemi. W kontekście podbojów kolonialnych warto zwrócić uwagę na to, że stanowiły one spektakularne przykłady grabieży bogactw ziemskiego świata, zarówno tych bogactw, które zostały wypracowane przez inne cywilizacje jak i zasobów naturalnego środowiska. Kolonizatorzy w pogoni za zdobywaniem dóbr prowadzili w podbijanych rejonach świata gospodarkę rabunkową nastawioną na doraźne korzyści. Niszczenie przyrody było podyktowane nie tylko potrzebą zaspokojenia ludzkich elementarnych potrzeb, takich jak zdobywanie pożywienia ale także wynikało z nieskrępowanego zaspokajania ludzkich upodobań. W krótkim czasie wytępiono wiele endemicznych gatunków traktując je jako zasoby świeżego mięsa. Mam na myśli żółwie na Galapagos, miliony gołębi wędrownych zamieszkujących tereny Ameryki Północnej, stada bizonów oraz tysiące innych gatunków na wyspach Oceanu Spokojnego. Równie wielkie zniszczenia były wynikiem zaspokojenia ludzkich upodobań i zachcianek. Ich przejawem było sprowadzenie lisów na Tasmanię przez angielskich gentelmanów, polowanie na zwierzęta drapieżne - takie jak lwy i tygrysy, które było podyktowane przyjemnością polowania i zdobywania trofeów. Równie barbarzyńskie było zabijanie słoni dla zdobycia kości słoniowej, wykorzystywanej jako surowiec do artystycznej obróbki. Na wszystkich kontynentach odbywało się polowanie na zwierzęta futerkowe, oraz zabijanie ptaków (w tym rajskich ptaków) w celu zdobycia ozdobnych piór potrzebnych do zaopatrzenia wielkich rynków handlu piórami w europejskich stolicach mody (szczególnie w Paryżu i w Londynie). Jean Dorst[7] opisując liczne przykłady zachłannego i bezmyślnego plądrowania Ziemi przez człowieka w XVII, XVIII i XIX wieku zauważa

> [...] Można było osłupieć na widok setek tysięcy najrozmaitszych skór ptasich, zapakowanych w skrzynkach przed ich ostateczną przemianą w zbytki elegancji. Znajdowały się tam niezliczone ilości kolibrów, metalicznie połyskujących kosów, afrykańskich kukułek, rajskich ptaków, papug, a nawet ptaków o upierzeniu nieefektownym, nie mogącym wydawałoby się zainteresować żadnego projektanta mody.

To prawda, że ptaki - od niepamiętnych czasów, były także zabijane przez tubylców w celu zaspokojenia różnorodnych potrzeb, np. w celu sporządzania strojów rytualnych. Ale dopiero światowy handel ozdobnymi piórami oraz skórami dzikich zwierząt, który rozwinął się intensywnie w czasie kolonizowania „dzikich" terenów i trwał do połowy ubiegłego wieku, przyczynił się do całkowitego wytępienia licznych gatunków zwierząt. Są to przykłady nieodpowiedzialnych zachowań, których rozumny człowiek powinien się wstydzić[8], gdyż nie wynikały one z potrzeby zaspokajania elementarnych ludzkich potrzeb warunkujących przeżycie, lecz były wyrazem ludzkiej zachłanności i arogancji. Alfred W. Crosby[9] wnikliwie analizuje biogeograficzne konsekwencje podbojów kolonialnych, które następowały w ciągu tysiąca lat ekspansji

[7] J. Dorst, *Zanim zginie przyroda*, Warszawa 1971, s. 83.

[8] Piszę o tym dlatego, że jeszcze nie dawno nakręcono film *Pożegnanie z Afryką*, w którym bohater tego filmu (Europejczyk, którego grał Robert Redford) zatrzymał pociąg, do którego załadował sterty (cały wagon) kości słoniowej i był to pozytywny bohater! kochał zwierzęta i zwierzęta także jego kochały, o czym miało świadczyć kiczowate zakończenie tego filmu.

[9] A.W. Crosby, *Imperializm biologiczny, Biologiczna ekspansja Europy 900 - 1900*, Warszawa 1999.

cywilizacji zachodnioeuropejskiej niemal we wszystkie zakątki świata. Przywołuję tę literaturę dlatego, że w moim przekonaniu podboje kolonialne są cierpkim owocem wiodących idei tradycyjnego humanizmu przekonujących o czysto instrumentalnej, czyli użytkowej wartości przyrody, oraz o tym, że podbój i udoskonalanie przyrody stanowią posłannictwo gatunku ludzkiego. Było tak w przeszłości niezależnie od tego, że współczesna egzegeza tekstów biblijnych koryguje pojęcia „panowania „ i „dominowania" używając metafory współdziałania z Bogiem w doglądaniu ogrodu Eden.

**Ekologiczna wizja przyrody i jej naukowe oraz światopoglądowe konsekwencje**

Ekologia powstała i rozwinęła się jako nauka, która miała być wzorcem unaukowienia biologii przez zastosowanie aparatu matematycznego w badaniach zależności dotyczących krążenia materii i energii w naturalnych ekosystemach. Dokonano tej reformy działając według maksymy, że „ tyle jest prawdy w nauce, ile w niej matematyki". Zatem w wymiarze metodologicznym powstanie i rozwój ekologii były inspirowane przez tendencje redukcjonistyczne zawarte w neopozytywistycznym postulacie jedności nauk. Jednakże, wbrew redukcjonistycznym założeniom, badanie „ekonomii Natury" odsłoniło holistyczne zależności w funkcjonowaniu naturalnych ekosystemów. Okazało się, że organizmy żywe tworzące wspólnoty ekosystemowe są do siebie dostosowane i są powiązane funkcjonalnie ze swoim nieorganicznym podłożem. Poszczególne ekosystemy tworzą współzależne wspólnoty (całości) wyższego rzędu, gdyż pomiędzy nimi przepływa energia, która je integruje w systemy zorganizowane na zasadzie „matrioszki". Nadrzędną wspólnotą jest biosfera jako hierarchicznie zorganizowany globalny system organizmów otwarty na oddziaływanie ze swoim nieorganicznym otoczeniem. Okazało się, że skład i struktura ekosystemów tworzących biosferę decyduje o procesach asymilacji energii przez rośliny zielone, które stanowią życiodajne podstawy wszystkich łańcuchów troficznych.

Badania ekologiczne wykazały, że te życiodajne cykle obiegu materii i energii można podzielić na trzy etapy; pierwszy etap polega na asymilacji energii przez rośliny dla których *światło słoneczne jest pożywne*, drugi na konsumpcji energii przez zwierzęta niezdolne do fotosyntezy i trzeci etap zamykający skomplikowany cykl tych przemian, polega na rozkładzie niewykorzystanych związków organicznych przez grzyby i bakterie. Te trzy fazy obiegu materii i energii (producenci, konsumenci, reducenci) są tak zharmonizowane, że w zdrowych ekosystemach takich jak np. lasy czy jeziora nie ma zanieczyszczeń. Okazało się także, że zdrowe ekosystemy są stabilne i zdolne do podtrzymywania dynamicznej równowagi z otoczeniem, a to znaczy, że w razie zakłóceń wywołanych przez katastrofy, jakimi są pożary, powodzie, susze, czy inwazja szkodników, potrafią one samorzutnie powrócić do stanu równowagi. Im bardziej różnorodne są ekosystemy nazywane przez Aldo Leopolda [10] wspólnotami życia (land), tym bardziej są odporne na zakłócenia i tym łatwiej powracają do stanu równowagi.

Tak więc, ekologiczne badania „ekonomii Natury" odsłoniły zupełnie nowy obraz biosfery jako całości i umożliwiły zrozumienie, że ludzkość jest zaledwie jednym z wielu milionów gatunków, i na dodatek jest gatunkiem, który bardzo niedawno włączył się w skomplikowane procesy ewolucji życia. Gatunek ludzki nie tylko włączył się w system biosfery, który nas stworzył w ostatniej minucie ewolucji, ale także niezwykle

[10] A. Leopold, *Zapiski z piaszczystej krainy, A Sand County Almanac*, Bystra k. Bielska-Białej 2004.

gwałtownie oddziałujemy na wiele elementów tego skomplikowanego makrosystemu. Co zatem zrozumieliśmy badając ekologiczne mechanizmy zgodnie z którymi toczy się życie na Ziemi?

Po pierwsze zrozumieliśmy, że lekkomyślna ingerencja polegająca na zmianie składu naturalnych ekosystemów, bądź też radykalne zmiany czynników nieorganicznych w ich otoczeniu, powodują rozchwianie dynamicznego rytmu życia ustalonego w ciągu milionów lat ewolucji. Rozpoznanie natury tych mechanizmów przyczyniło się do krytycznej oceny radykalnych zmian w środowisku takich jak np. osuszanie bagien, regulacja i zawracanie biegu rzek, budowa wielkich tam oraz wielu innych zmian, których ludzie dokonali wykorzystując zdobycze cywilizacji technicznej i byli z nich niezwykle dumni. Po drugie, wiedza o funkcjonowaniu biosfery, której dostarczyły także inne nauki biologiczne (nie tylko ekologia) przyczyniła się do radykalnej przemiany w sposobach wartościowania organizmów żywych i do podważenia tradycyjnych poglądów na miejsce człowieka w przyrodzie. Okazuje się - z ekologicznego punktu widzenia, że o wartości organizmów żywych decyduje rola jaką one pełnią w funkcjonowaniu ziemskiej wspólnoty życia, a nie ich większe lub mniejsze podobieństwo do człowieka. Holistyczne spojrzenie na sposób funkcjonowania biosfery pokazuje, że najwyższą wartość, czyli wartość podstawową ze względu na trwanie ziemskiego życia mają organizmy zdolne do fotosyntezy, a zwłaszcza fitoplankton żyjący w oceanach, gdyż to rośliny dostarczają energii, która krąży w ekosystemach i podtrzymuje wszystkie procesy życiowe. Ponadto w procesach fotosyntezy organizmy autotroficzne (rośliny) nie tylko wiążą energię słoneczną, ale także wydzielają do atmosfery tlen i włączają do procesów metabolizmu węgiel obecny w atmosferze, stanowią więc „płuca Ziemi". Równie ważne są grzyby i bakterie, które dokonują rozkładu związków organicznych i uwalniają do środowiska bioelementy wykorzystywane w życiowych cyklach obiegu materii, jak np. magnez, sód, potas, wapń i wiele innych. Bez grzybów i bakterii środowisko byłoby zanieczyszczone przez sterty nierozłożonych resztek organicznych, a skutkiem tego zanieczyszczenia byłoby magazynowanie związanych biopierwiastków bez których życie nie mogłoby trwać, gdyż gleby szybko uległyby wyjałowieniu. Także konsumenci, a więc organizmy roślinożerne i drapieżniki oraz gatunek ludzki, spełniają swoją pozytywną rolę w funkcjonowaniu ekosystemów, ale ich skład i natura nie są tak istotne jak natura organizmów autotroficznych i reducentów. Pragnę zwrócić uwagę, że ekologia oraz nauki ewolucyjne umożliwiają nam spoglądanie na biosferę z punktu widzenia wszystkich istot żywych a nie tylko z punktu widzenia człowieka, i to są narodziny nowej duchowości wyznaczającej nową erę w ludzkich relacjach z przyrodą.

Tak więc wprowadzone przez ekologię holistyczne ujęcie ziemskiej wspólnoty życia wpłynęło na detronizację człowieka, a „kazanie o pokorze", głoszone przez nauki przyrodnicze przedstawia gatunek ludzki, jako jeden z wielu milionów gatunków w biosferze, który nie jest poza przyrodą, lecz w przyrodzie i w kulturze. I to włączenie człowieka w przyrodę ma dalekosiężne konsekwencje filozoficzne, które wymagają przemyślenia. Oznacza bowiem, że gatunek ludzki, mimo dominacji na obecnym etapie ewolucji, podlega jednak ograniczeniom przyrodniczym. Nauki ewolucyjne rozpoznały, że człowiek nie jest „koroną stworzenia", jak o tym przekonywali twórcy tradycyjnego humanizmu, bo ewolucja nie zmierza do żadnego określonego celu, a więc pojęcie „korony stworzenia" jest bezprzedmiotowe. Także uzurpacje gatunku ludzkiego do statusu „Pana Przyrody" z racji swojej dominacji okazały się nieuzasadnione. Nie

istnieją bowiem, żadne ewolucyjne mechanizmy, które gwarantowałyby dominowanie, a nawet trwanie gatunku ludzkiego w ewolucji ziemskiego życia[11]. Dominowanie gatunku ludzkiego może być równie epizodyczne jak dominowanie dinozaurów 150 milionów lat temu. Jednakże w przeciwieństwie do dinozaurów gatunek ludzki jest świadomy istniejących zagrożeń, gdyż uprawiając naukę coraz dokładniej rozpoznajemy mechanizmy, które warunkują trwanie życia, a także coraz dokładniej rozumiemy nasz wpływ na funkcjonowanie biosfery. Dzięki temu mamy możliwość przeciwdziałania groźbie samozagłady. Groźbie, która przejawia się w postaci kryzysu środowiskowego i jest niezamierzonym skutkiem naszych sukcesów w podboju przyrody. Wiemy zatem co należałoby uczynić aby trwale współistnieć z innymi gatunkami istot żywych we wspólnocie biosfery i dysponujemy odpowiednio zaawansowaną cywilizacją techniczną, umożliwiającą stosowanie technologii przyjaznych życiu. Jednakże w celu realizacji tych możliwości jest potrzebna środowiskowa mądrość (ekozofia) w rozumieniu Arne Naessa, czyli umiarkowanie w korzystaniu z zasobów środowiska, o którym pisze także E.F. Schumacher[12], oraz odpowiednie reformy w funkcjonowaniu struktur społeczno-gospodarczych, zawarte w światowym programie Agenda 21.

Po trzecie, nauki ekologiczne badające „ekonomię Natury" i jej funkcjonowanie w postaci zintegrowanego makrosystemu przyczyniły się do zmiany hierarchii wartości, która obowiązywała na gruncie tradycyjnego humanizmu, przyczyniły się bowiem do dowartościowania biologicznych procesów życia i ich potencjału ewolucyjnego. Te zjawiska wyjaśnię w dalszym toku rozważań, omawiając rolę bioróżnorodności jako magazynu zmienności genetycznej, która stanowi zabezpieczenie potencjału ewolucyjnego ziemskiej wspólnoty życia.

Z punktu widzenia metafizyki ewolucyjnej gatunek ludzki może być rozpatrywany jako nowy eksperyment Natury w testowaniu kulturowych mechanizmów dostosowania do środowiska. Sądzę, że ewolucyjny sukces działania tych nowych mechanizmów adaptacyjnych, czyli wiedzy przekazywanej drogą pozabiologiczną zależy od tego, czy doprowadzą one do rzetelnego rozpoznania natury ludzkiej oraz niezwykle złożonych mechanizmów ziemskiego życia i czy ludzie potrafią tę wiedzę wykorzystać w swoich działaniach. To znaczy, czy uznając biologiczne ograniczenia potrafią za pośrednictwem mechanizmów wypracowanych na poziomie ewolucji kulturowej (takich jak np. zasada zrównoważonego rozwoju) dostosować ekonomię ludzkiego świata do ekonomii Natury.

Tak więc istotna przemiana, która się dokonuje pod wpływem ekologii w ludzkich relacjach z przyrodą polega na tym, że po rozpoznaniu natury ziemskiego życia odrzucamy jako bezpodstawne przekonanie o tym, że posłannictwem gatunku ludzkiego jest podbój przyrody i poszukujemy warunków umożliwiających współistnienie (kohabitację) antroposfery z biosferą. Oczywiście owa kohabitacja nie może się dokonywać jedynie poprzez zmianę przekonań i rozpoznanie warunków umożliwiających jej urzeczywistnienie, zależy bowiem od tego, czy potrafimy się odpowiednio zorganizować i wcielać w życie rozpoznane zasady współistnienia zawarte w ekologicznym pakcie z

[11] W tym kontekście polecam znakomitą książkę Alana Weismana (2008), *Świat bez nas*, CK w Gliwicach, zawierającą intrygujący opis ziemskiego życia przed pojawieniem się gatunku ludzkiego oraz hipotetyczny scenariusz ewolucji życia bez nas, po dokonaniu samozagłady. Są to rozważania głęboko osadzone w rzeczywistości i pobudzają do myślenia.

[12] E.F. Schumacher, *Małe jest piękne*, Warszawa 1981.

biosferą Wiele wskazuje na to, że w przypadku istot rozumnych dysponujących kulturowymi mechanizmami adaptacji to właśnie wiedza i sposób wartościowania świata, a zwłaszcza wielkie idee wpływają na bieg historii rozumianej jako zbiór otwartych możliwości. Jak podkreśla wielu historyków, podbój przyrody przez gatunek ludzki dokonał się dzięki „okcydentalizacji" świata. Dzięki temu, że wiodące idee tradycyjnego humanizmu, a szczególnie idea postępu, którego motorem miał być rozwój nauki i techniki oraz idee demokracji rozprzestrzeniły się na cały świat. Oświeceniowy humanizm zawierał także przeświadczenie o tym, że postępy w rozwoju cywilizacji doprowadzą do moralnego doskonalenia ludzkości. Postęp ducha ludzkiego poprzez dzieje był sprzężony z postępem naukowo-technicznym i miał zapewnić obfitość dóbr. Sztafetowy bieg tego postępu miał się przyczynić do likwidacji rażących nierówności, zapewniając powszechne szczęście ludzkości. Jednakże wbrew oczekiwaniom okazało się, że doprowadził do dwóch okrutnych wojen światowych i do kryzysu środowiskowego sprzężonego z narastającą polaryzacją świata na bogatych i biednych, która sprzyja narastaniu konfliktów o podłożu etnicznym, gospodarczym i politycznym.

W obliczu istniejących zagrożeń wielki zachodni paradygmat postępu załamał się pod naporem rzeczywistości i od połowy ubiegłego wieku nasila się krytyczny stosunek do cywilizacji zachodniej. Zostaje podważony nie tylko mit postępu sprzężonego z moralnym doskonaleniem ludzkości ale także mit naukowej wszechmocy, czyli przekonanie o tym, że wszystkie ludzkie problemy mają rozwiązanie techniczne. Na forum Narodów Zjednoczonych w roku 1969 zostaje ogłoszony raport U Thanta o stanie świata, a następnie w roku 1987 Gro Harlem Brundtlandt ogłasza deklarację *Nasza wspólna przyszłość*. Jeszcze wcześniej powstaje Klub Rzymski, założony w roku 1968 przez Aurelio Peccei jako forum niezależnych intelektualistów, którzy mieli się zajmować analizą i oceną ogólnoświatowych problemów związanych z kryzysem oraz przeciwdziałać jego niszczącym skutkom rozwijając etykę odpowiedzialności globalnej. Wielką i niedocenianą zasługą tego Klubu było opublikowanie kilku raportów dotyczących najistotniejszych kwestii związanych z kryzysem. Autorzy tych raportów starali się odpowiedzieć na pytanie jakie zmiany należy wprowadzić aby to, co obecnie robimy sprzyjało tworzeniu lepszego jutra. Pierwszy raport Meadowsów[13] ujawnił, na podstawie przeprowadzonych analiz, że wzrost gospodarczy nie może być kontynuowany bez ograniczeń, gdyż Ziemia o ograniczonej przestrzeni i ograniczonych zasobach surowcowych nie udźwignie nieograniczonego wzrostu gospodarczego ani nieograniczonego przyrostu naturalnego. Autorzy raportu wykazali (przedstawiając odpowiednie symulacje komputerowe, których niestety nie mogę tutaj bliżej omawiać), że światowy rozwój społeczno- gospodarczy zmierza w kierunku załamania i opracowali model tzw. społeczeństwa przetrwania. Mimo że raport został zinterpretowany fatalistycznie (moim zdaniem zupełnie bezpodstawnie) i poddany ostrej krytyce, to jednak spełnił niezwykle ważną rolę, gdyż uświadomił ludziom, że budując swój ludzki świat nie są jednak całkowicie wolni od przyrodniczych ograniczeń, a to jest niezwykle ważna korekta światopoglądowa idei tradycyjnego humanizmu.

Drugi raport opracowany przez Mesarovića i Pestela[14] jest poświęcony analizie

[13] D.H. Meadows, D.L. Meadows, W.W. Behrens, *The Limits to Growth*, New York 1992.

[14] M. Mesarović, E. Pestel, *Ludzkość w punkcie zwrotnym, Drugi Raport dla Klubu Rzymskiego*, Warszawa 1997.

źródeł kryzysu i zawiera model organicznego rozwoju systemu światowego. Ten model organicznego rozwoju systemu światowego uwzględnia podział świata na współzależnie zróżnicowane regiony i w tym sensie ma przezwyciężać wady metodologiczne opracowania Meadowsów, którzy w swoich analizach badali pięć czynników rozwoju (inwestycje, liczbę ludności, zanieczyszczenie środowiska, zasoby naturalne i żywność) i potraktowali je globalnie, nie uwzględniając zróżnicowania poszczególnych regionów świata pod tym względem. Mihajlo Mesarović i Eduard Pestel wykazali, że w zróżnicowanym świecie nie istnieje jedna granica wzrostu dla całego systemu, że różne części systemu mogą napotykać swoje granice wzrostu w różnym czasie, w zależności od swoich uwarunkowań społeczno-kulturowych. Jednakże mimo zróżnicowania systemu światowego Autorzy tego raportu, proponują ogólnoświatową strategię współistnienia z przyrodą i gospodarowania jej zasobami w sposób zrównoważony. Zrównoważony rozwój rozumiany przez nich jako wzrost organiczny jest traktowany jako mechanizm przetrwania gatunku ludzkiego i ma prowadzić do trwałej równowagi zróżnicowanych regionów, które w wyniku procesów globalizacji stają się jednak coraz mocniej powiązane. Jest to zatem wyższy poziom rozwoju realizującego jedność w różnorodności na poziomie ewolucji społeczno-kulturowej.

Trzeci raport opracowany przez przedstawicieli trzech różnych kultur, Jamesa W. Botkina, Mahdi Elmandjra i Mircea Maltiza[15] jest poświęcony analizie nieograniczonych możliwości rozwoju wiedzy. Obok raportów analizujących granice wzrostu gospodarczego, Autorzy tego raportu argumentują, że rozwojowi edukacji nie należy stawiać żadnych granic, a wiedzę i zasoby umysłowe ludzkości należy eksploatować bez ograniczeń. Zakładają oni, że w samych ludziach istnieją niewykorzystane moce twórcze i ogromne zasoby energii intelektualnej, które można wykorzystać do uruchomienia mechanizmów umożliwiających wyjście z kryzysu. Jest to zasadnicza idea budowy społeczeństwa opartego na wiedzy[16]. Raport wzywa do naprawy świata przez wiedzę, a jego Autorzy proponują nowy rodzaj uczenia się tzw. uczenie się innowacyjne, czyli uczenie się wymuszane zaskakującym biegiem wydarzeń wynikającym z tego, że przeszłość - ze względu na szybkie tempo przemian, jest coraz mniej podobna do przyszłości. Dlatego uczenie innowacyjne i antycypacyjne zarazem, kładzie większy nacisk na tworzenie nowych wartości aniżeli na wartości dotychczas akceptowane „...Dzięki uczeniu się innowacyjnemu i antycypacyjnemu przyszłość może wkraczać w nasze życie jak przyjaciel, nie zaś jak włamywacz."[17] Z antycypacji wynika bowiem umiejętność kształtowania przyszłości a także odpowiedzialność za nią. Autorzy raportu wyjaśniają dlaczego osiemnastowieczna idea postępu, czyli rozwój nauki i techniki były tylko przez pewien czas optymalną drogą przemian zapewniających eksploatację świata przez człowieka za pomocą coraz to doskonalszych narzędzi. Jest bowiem faktem, że rewolucja naukowo techniczna i rozwój przemysłu zapewniły intensywną eksploatację przyrody i umożliwiły wytwarzanie coraz większej ilości dóbr dla coraz liczniejszej populacji ludzkiej. Jednakże zasadniczą wadą tych przemian i źródłem powstającego zagrożenia był brak umiaru i marnotrawstwo wynikające z braku obecności mechanizmów ograniczа-

[15] J.W. Botkin, M. Elmandjra, M. Maltiza, *Uczyć się bez granic, Jak zewrzeć "lukę ludzką"?*, Warszawa 1982.

[16] Istnieje bogata literatura dotycząca społeczeństwa opartego na wiedzy, patrz red. B. Poskrobko, *Zrównoważony rozwój gospodarki opartej na wiedzy*, Białystok 2009.

[17] Tamże, s. 58.

jących nadmierną eksploatację środowiska, czyli brak rozpoznania kiedy "dużo znaczy za dużo". Autorzy raportu zwracają uwagę na to, że człowiek, podobnie jak wszystkie inne gatunki heterotroficzne, od zarania dziejów musiał czerpać środki do życia ze środowiska i co za tym idzie musiał wykorzystywać i przekształcać środowisko, ale przed nastaniem ery przemysłowej, na etapie zbieracko-łowieckim, eksploatacja przyrody nie naruszała jej zdolności regeneracyjnych. Łowiąc ryby ludzie nie przekraczali wydolności łowisk, nie zawracali biegu rzek, ani nie osuszali bagien. Wprawdzie zawsze wytwarzali zanieczyszczenia, ale przed wynalazkiem tworzyw sztucznych, miały one charakter organiczny, wchodziły więc w przyrodnicze cykle przemiany materii i nie przekraczały zdolności samooczyszczenia środowiska. Jak podkreśla przywołany już Hans Jonas, działania człowieka nie zmieniały porządku naturalnego, nie naruszały dynamicznej równowagi ekosystemów, gdyż przy niskim poziomie techniki nie naruszały trwale ich „mocy rodzenia". Wbrew temu o czym przekonuje liczne grono filozofów i krytyków zrównoważonego rozwoju, nie ma nieuchronnego antagonizmu pomiędzy rozwojem ludzkiego świata (antroposfery) a środowiskiem przyrodniczym. Dopiero pełny rozkwit cywilizacji technicznej, czyli wzrost ludzkiej mocy w przekształcaniu środowiska przyczynił się do nadmiernego zanieczyszczenia środowiska i umożliwił szybkie tempo przyrostu naturalnego sprawiając, że ekspandująca ludzka populacja nie tylko ogranicza innym gatunkom pozaludzkim dostęp do zasobów środowiska, ale także pozbawia je przestrzeni życiowej. Na skutek antropopresji z powierzchni Ziemi, w zastraszającym tempie znikają różnorodne gatunki dziko żyjących roślin i zwierząt, zarówno te, które znamy, jak i liczne gatunki jeszcze nie poznane zamieszkujące lasy tropikalne, czy rozległe rafy koralowe.

Warto także zwrócić uwagę na to, że Autorzy omawianego raportu (Uczyć się bez granic, Jak zewrzeć „lukę ludzką") nie tylko wyjaśniają naturę i źródła kryzysu środowiskowego wskazując na wzrost mocy ludzkiego działania, ale także analizują zjawisko tzw. *luki ludzkiej*, która polega na istnieniu rozziewu pomiędzy narastającymi zdolnościami przekształcania świata, a zdolnością panowania nad skutkami tych przekształceń. Niepokojącym rezultatem tych rozbieżności jest nie nadążanie z rozwiązywaniem problemów, które sami stwarzamy.

Okazuje się, że owa niebezpieczna „ luka ludzka" wynika stąd, iż postępy nauki i techniki stwarzają znacznie więcej problemów aniżeli te, które dzięki nim rozwiązujemy wykorzystując nowe możliwości techniczne. I co więcej, wygenerowane problemy okazują się trudniejsze do rozwiązania, gdyż ewolucja nie wykształciła w nas ani strachu przed zagrożeniami, które są odległe w czasie, ani też skłonności do poświęceń w imię dobra przyszłych pokoleń. Natomiast uznanie i respektowanie dobra przyszłych pokoleń jest jednym z istotnych czynników warunkujących powstanie społeczeństwa przetrwania. W rezultacie narastania tych trudności związanych z „luką ludzką" nasza sytuacja społeczno-polityczna staje się coraz bardziej złożona, gdyż nie rozumiejąc zmian wywoływanych w środowisku oraz we własnym położeniu coraz bardziej oddalamy się od realnego świata, i w sposób niezamierzony pogłębiamy tę rozbieżność.

Autorzy raportu argumentują, że innowacyjne uczenie się, połączone z powszechną edukacją może się przyczynić do zmniejszenia „luki ludzkiej", czyli tego niebezpiecznego dystansu między zdolnością przekształcania świata, a zdolnością rozumienia dokonywanych przemian. Raport wzywa więc do naprawy świata przez wiedzę (wiedza to podstawowy kapitał w tym systemie) i podkreśla potrzebę edukacji bez gra-

nic. W przedmowie do wspomnianego Raportu Aurelio Peccei wyjaśnia, że społeczeństwo oparte na wiedzy może realizować postęp wyższego rzędu, postęp unikający błędów osiemnastowiecznej wizji postępu i może to czynić przez wykorzystanie wiedzy w kształtowaniu jakości ludzi przekształcających świat. Podobnie jak postęp naukowo techniczny kładł nacisk na wykorzystanie wiedzy do tworzenia coraz doskonalszych narzędzi używanych do przekształcania świata, to społeczeństwo oparte na wiedzy, dzięki powszechnej edukacji ma zmieniać jakość ludzi. Peccei stwierdza że „[...]Z rozważań tych wynika banalna prawda, iż wszelkich rozwiązań kwestii „luki ludzkiej", jak też wszelkich gwarancji przyszłości człowieka trzeba szukać nie gdzie indziej, jak w nas samych. Musimy więc wszyscy uczyć się, jak rozbudzić drzemiący w nas potencjał i korzystać z niego od tej chwili celowo i inteligentnie."[18] Sądzę, że wskazany przez Peccei potencjał twórczy, który umożliwia doskonalenie ludzi przez wiedzę, stanowi podstawową różnicę pomiędzy mitem naukowej wszechmocy zrodzonym przez osiemnastowieczne idee postępu, a współczesnymi wizjami zrównoważonego rozwoju umożliwiającymi trwałe współistnienie gatunku ludzkiego z przyrodą. Sądzę bowiem, że nowa era ekologiczna wymaga nowej jakości ludzi (a zwłaszcza polityków!), podobnie jak era przemysłowa wymagała nowej jakości narzędzi i zapewne dlatego edukacja ekologiczna jest jednym z istotnych elementów zawartych w programach zrównoważonego rozwoju.

Ów raport stanowiący wezwanie do naprawy świata przez wiedzę i zawierający program kształcenia bez granic został przedstawiony na konferencji Klubu Rzymskiego w Salzburgu w roku 1979 i został uznany za utopię pedagogiczną. O ile pozostałe Raporty były krytykowane za przecenianie wagi czynników zewnętrznych (zarzucano im fatalizm), to raport Botkina, Elmandjra i Maltiza został skrytykowany za niedocenianie wagi czynników zewnętrznych podtrzymujących funkcjonowanie zarówno świata ludzkiego jak i rozwój biosfery. Ożywione dyskusje wokół wspomnianych przeze mnie Raportów Klubu Rzymskiego[19] uświadomiły jednak ludziom, że rozwiązanie globalnych problemów współczesnego świata może być podjęte tylko po przekroczeniu granic tradycyjnego humanizmu i tradycyjnej etyki. W toczących się dyskusjach, nie chodzi o odrzucenie tradycyjnego humanizmu, lecz o taką jego przebudowę, żeby mógł sprostać wyzwaniom, które stawia współczesność. Istotnym elementem tej korygującej przebudowy jest nowe ekologiczne oświecenie, którego krótki zarys przedstawiłam powyżej.

### Główne idee nowego, ekologicznie oświeconego humanizmu

Nowy ekologicznie oświecony humanizm włącza się w poszukiwanie warunków umożliwiających symbiotyczne współistnienie gatunku ludzkiego z biosferą. Doskonalenie człowieka i rozwijanie ludzkiego świata w duchu nowego humanizmu ma polegać na współdziałaniu z Naturą, a nie na podboju Natury ani na zrywaniu więzi ze wszystkim co naturalne. W ramach pojęciowych nowego humanizmu, który asymiluje wiedzę zgromadzoną dzięki badaniom w dziedzinie ekologii i pokrewnych dyscyplin

[18] Tamże, s. 34.

[19] Wiele ważnych wątków zrównoważonego rozwoju w kontekście etyki odpowiedzialności globalnej analizuje Helena Ciążela w książce stanowiącej przedmiot rozprawy habilitacyjnej: *Problemy i dylematy etyki odpowiedzialności globalnej*, Warszawa 2006r.

ewolucyjnych twierdzenie, że posłannictwem gatunku ludzkiego jest „ podbój przyrody" okazuje się nieporozumieniem, podobnie jak twierdzenie o tym, że gatunek ludzki jest „ponad przyrodą". Rozpoznanie holistycznej natury ziemskiej wspólnoty życia oraz humanizacja ekologii[20] połączona z naturalizacją humanistyki pozwala rozpoznać i uzasadnić dwie ważne prawdy o nas samych. Pierwsza o tym, że człowiek jest spokrewniony ze wszystkimi istotami żywymi za pośrednictwem uniwersalnych mechanizmów przekazywania informacji i druga, że gatunek ludzki ma swój udział w procesach krążenia materii i energii w biosferze.

Pierwsza prawda utwierdza ludzi w przekonaniu, że „wszystkie istoty żywe są braćmi" w sensie dosłownym (potrafimy bowiem obliczyć pokrewieństwo), a nie tylko w sensie metaforycznym, jak to głoszą niektóre koncepcje religijne i filozoficzne przyjazne istotom żywym. Nowe rozpoznanie nieinstrumentalnej wartości wewnętrznej pozaludzkich istot żywych uzasadnia włączenie ich do ludzkiej wspólnoty moralnej i to jest wielka przemiana w ludzkich relacjach z przyrodą. Rozwijając poczucie braterstwa ze wszystkimi istotami żywymi, ekologicznie oświecony humanizm dokonuje przewartościowania tradycyjnych hierarchii wartości unikając antropomorfizmu i czysto instrumentalnego traktowania pozaludzkich istot żywych. Jak już o tym wspominałam, dokonując tego przewartościowania, nowy humanizm koncentruje się na funkcjach jakie one pełnią w procesach obiegu materii i energii podtrzymujących trwanie ziemskiego życia. Zatem druga rozpoznana prawda o uczestnictwie człowieka i jego świata w procesach krążenia materii i energii w biosferze pociąga za sobą uznanie, że specyficznie ludzka zdolność dostosowania środowiska do ludzkich potrzeb podlega przyrodniczym ograniczeniom i powinna się zatrzymywać w tym punkcie, w którym „dużo znaczy za dużo". Ekologicznie oświecony humanizm uznaje więc, że ludzka autonomia i wolność przekształcania świata nie są nieograniczone, lecz mimo dużej swobody działania wymagają zrozumienia przyrodniczych ograniczeń i dostosowania się do nich. W tym kontekście pragnę zwrócić szczególną uwagę na to, że nowy humanizm nie odrzuca idei tradycyjnego humanizmu o wyróżnionej pozycji gatunku ludzkiego w biosferze, ani przekonania o ludzkiej wolności i dostojeństwie. Ekologicznie oświecony humanizm koryguje jedynie te idee zgodnie z wiedzą, której dostarcza nauka. Ludzkie dostojeństwo spełnia się tu nie poprzez zerwanie z Naturą, lecz poprzez współdziałanie z nią dla wspólnego dobra. Nowy humanizm uznaje więc, że stosunków z przyrodą nie można zrozumieć zrywając z tradycją humanizmu, lecz jednocześnie zwraca uwagę na to, że trzeba tę tradycję skorygować. Używając terminologii Kanta, należy przezwyciężyć niemowlęctwo ludzkiego rozumu w relacjach ze środowiskiem i wejść w fazę dojrzałości stymulowaną przez wiedzę dostarczaną przez interdyscyplinarne badania w dziedzinie ekologii i przez pokrewne nauki przyrodnicze, które rozwijając się przekształcają także nauki humanistyczne.

Przywołany już Jean Dorst [21] rozważa stopniowe dojrzewanie gatunku ludzkiego do zdrowych relacji ze światem przyrody. Twierdzi on, że we wcześniejszych fazach rozwoju historycznego ludzie, którzy byli bezbronni wobec żywiołów utwierdzali się w

[20] Konsekwencje humanizacji ekologii przedstawia K. Łastowski w artykule *Ekologiczna wizja Ziemi a imperatywy moralne*, w popularnonaukowym opracowaniu *Zaproszenie do filozofii*, red. K. Łastowski, P. Zeidler, Poznań 2001.

[21] J. Dorst, *Zanim zginie przyroda*, dz. cyt.

przekonaniu, iż otacza ich wroga Natura (Natura *devorans*), którą muszą ujarzmić i zdominować. Jednakże Dorst zauważa, że był to przejściowy „etap jaskiniowy" w historii ludzkości i potrzeba było kilkanaście wieków destrukcyjnego ujarzmiania Natury po to, żeby ludzie mogli sobie uświadomić, co jest w ich interesie, a co nie jest. Uważa on, że przedstawiciele gatunku ludzkiego zjawili się w biosferze jak robaki w owocach i pożerają swoje naturalne środowisko od środka. Zatem ochrona przyrody na zasadach określonych paktem z biosferą, to nie tylko ochrona naturalnego środowiska przed ludzką destrukcyjną działalnością, ale także ochrona ludzi przed nimi samymi[22]. W ramach pojęciowych nowego humanizmu, rezygnacja z podboju przyrody nie oznacza utraty dostojeństwa ani wyjątkowości człowieka, oznacza bowiem, że w przyrodzie i razem z nią dzielimy jej wielkość i dostojeństwo.

Nowy humanizm ekologicznie oświecony nie przeczy także i temu, że człowiek ma zdolność transcendowania przyrodniczych ograniczeń, lecz odsłania ograniczony charakter tego transcendowania i na tym polega zasadnicza różnica pomiędzy tradycyjnym humanizmem a nowym humanizmem skierowanym ku przyszłości. Ponieważ ze względu na temat moich rozważań wspomniana różnica odgrywa istotną rolę w przedstawionej argumentacji, to w celu jej wyjaśnienia odwołam się do znakomitej książki Nilesa Eldredge'a[23], w której Autor przekonuje, że mimo uprawy roślin i hodowli zwierząt jesteśmy ciągle zależni od odnawialnych zasobów środowiska, które bezmyślnie niszczymy.

Zgodnie z duchem tradycyjnego humanizmu, porzucenie zbieracko łowieckiego trybu życia jest traktowane jako przejaw uwalniania się ludzi od przyrodniczych ograniczeń i jednocześnie jako przykład oddalania się od przyrody, a nawet jako przykład zerwania więzi z Naturą. To prawda, że dzięki procesom udomowienia, czyli dzięki procesom udoskonalania roślin i zwierząt poprzez dobór sztuczny, ludzie czuli swoją twórczą moc i manifestowali swobodę przekształcania świata przyrody. Jednakże bliższa znajomość procesów doboru sztucznego ujawnia, że hodując zwierzęta i uprawiając rośliny ciągle korzystamy z biologicznej różnorodności organizmów dziko żyjących, czyli z „banku genów" wyselekcjonowanych w procesach doboru naturalnego. Eldredge analizując sytuację gatunku ludzkiego w biosferze zwraca uwagę na to, że wbrew popularnym opiniom o ludzkiej autonomii względem przyrody jesteśmy ciągle zależni od zasobów dziko żyjących roślin i zwierząt, gdyż w miarę upływu czasu zwierzęta i rośliny hodowlane potrzebują odnowienia puli genowej przez krzyżowanie z dziko żyjącymi protoplastami. I nawet biotechnologia nie zmienia tej zależności, podkreśla Eldredge. Biotechnolodzy dokonując transgenizacji pokonują wprawdzie bariery gatunkowe, ale **nie kupują genów w laboratorium** biologii molekularnej. Biologia molekularna nie ma takiego magazynu genów, **pożądane geny trzeba znaleźć w Naturze,** poddać je obróbce i „[...] dzięki cudownym osiągnięciom nowoczesnej techniki biotechnologicznej wprowadzić je do organizmów"[24]. Dziko żyjące organizmy, a także chwasty

[22] Bardzo trafnie i wzruszająco opisuje tę sytuację Joanna Pociask-Karteczka, profesor nauk hydrologicznych w Instytucie Geografii UJ, w wierszu zatytułowanym: *modlitwa na koniec 2002*, którego ostatnia zwrotka brzmi: *Boże/ uchroń planetę Ziemię/ przed dwunożnym ssakiem/ zwanym człowiekiem.* s. 42, zamieszczonym w tomiku *Ocalenia.*

[23] N. Eldredge, *Życie na krawędzi, Rozwój cywilizacji i zagłada gatunków*, Warszawa 2003.

[24] Tamże, s. 148.

(pragnę podkreślić, że ekologia dowartościowała i sprzyja ochronie chwastów[25]), to są cenne zasoby genów warunkujących wiele cech, które dopiero w przyszłości mogą się okazać przydatne. Dlatego nowy humanizm, który asymiluje myślenie ekologiczne jest nastawiony ku przyszłości. Z myślą o przyszłości tworzymy banki genów zamrażając nasiona roślin zarówno dziko żyjących, jak i ginących gatunków roślin hodowlanych, które są wypierane przez coraz nowsze odmiany uzyskane drogą selekcji. Nie wiemy jeszcze jakie bogactwo niewykorzystanych własności jest zgromadzone w dziko żyjących chwastach i nie możemy naszych potomków pozbawiać możliwości wykorzystania tych zasobów. Ciągle jeszcze zależymy od tej zmienności i różnorodności genetycznej, chociaż wydaje nam się, że zerwaliśmy więzi z przyrodą, bo potrafimy manipulować genami a także innymi żyjącymi organizmami, i wykorzystujemy je zarówno do zaspokajania naszych potrzeb jak i upodobań.

Tak więc ekologicznie oświecony humanizm, nie przeczy wyróżnionej pozycji gatunku ludzkiego, nie przeczy naszej wolności ani wielkim możliwościom dostosowania naturalnego środowiska do zaspokajania ludzkich potrzeb w procesach udomowienia, jego osobliwością jest rozpoznanie ograniczonej natury tej wolności. Podważa on i koryguje przeświadczenie tradycyjnego humanizmu, że budując ludzki świat zerwaliśmy więzi z przyrodą, gdyż w świetle zdobytej wiedzy, to twierdzenie okazuje się wielkim uproszczeniem. Okazuje się, że nawet produkując organizmy genetycznie modyfikowane nadal pozostajemy na uwięzi, ponieważ wykorzystujemy geny wyselekcjonowane w procesach doboru naturalnego i bez tego nieustannego czerpania z naturalnych źródeł nasza cywilizacja uległaby załamaniu. Ogłaszając niezależność od środowiska, po prostu nie zastanawiamy się skąd pochodzi nasza żywność i lekarstwa. Eldredge podaje, że wykorzystujemy około 40 tysięcy gatunków roślin i zwierząt[26], które dostarczają nam pożywienia oraz leków i w sposób istotny wpływają na krążenie w biosferze pierwiastków niezbędnych dla życia, a to znaczy, że bez nich nie moglibyśmy przetrwać. I tylko niebywała arogancja połączona z ignorancją jest źródłem twierdzenia, że ludzki świat jest całkowicie niezależny od Natury.

Obecnie, pod wpływem ekologicznego oświecenia następuje przebudowa ludzkiego świata polegająca na zmianie zastanych hierarchii wartości, gdyż nie tylko chwasty zostały dowartościowane, jako zasobniki genetycznej różnorodności i potencjału ewolucyjnego. Także rozpoznanie życiodajnych mechanizmów krążenia materii i energii w biosferze, przyczyniło się do dowartościowania roślin, które w Arystotelesowskiej hierarchii bytów zajmowały najniższy poziom. Z tych samych powodów okazało się, że grzyby i bakterie uczestniczące w procesach recyklingu zajmują wysokie miejsce w funkcjonalnej hierarchii wartości, czyli w systemach wartości wywierających wpływ na podtrzymywanie ziemskiego życia, mimo że niektóre z nich mają negatywny wpływ na ludzkie życie. Tak więc, mimo że człowiek mierzy, to jednak nie człowiek jest miarą wszechrzeczy, tą miarą są zasady zgodnie z którymi toczy się życie na Ziemi. Nauka i nowy humanizm uczą ludzi pokory, zdrowej pokory, która stanowi przeciwwagę dla ludzkiej pychy.

[25] Oczywiście nie chodzi tu o chwasty w ogródku, czy na polach uprawnych, lecz o chwasty dziko żyjące, choćby na obrzeżach pól, na miedzach, w zaroślach i wielu innych naturalnych ekosystemach.

[26] W dodatku zamieszczonym w książce *Życie na krawędzi*, jest załączona lista 400 z nich.

Ekologiczne oświecenie nie ma jedynie charakteru teoretycznego, dowartościowanie bioróżnorodności jest wcielane w życie przez konwencję o ochronie bioróżnorodności, która została ratyfikowana niemal przez wszystkie państwa na świecie. Respektowanie tej konwencji sprawia, że ogromne nakłady finansowe są przeznaczone na ochronę gatunków zagrożonych wyginięciem, i są wydatkowane przy korzystaniu z wiedzy, gdyż chronimy je w ich naturalnym środowisku, czyli w nowopowstających parkach narodowych, a nie tylko w ogrodach zoologicznych. Również zakaz handlu dzikimi zwierzętami w znacznym stopniu wpłynął na ograniczenie bezmyślnego niszczenia naturalnych ekosystemów. Jednakże jako dominujący czynnik destrukcyjny działa nadal antropopresja, czyli pozbawianie dzikich zwierząt przestrzeni życiowej przez ekspandującą ludzka populację oraz zwierzęta i rośliny hodowlane. Antropopresja zagraża przede wszystkim liczebności wielkich ssaków, które potrzebują rozległych przestrzeni życiowych. Ekologiczny pakt z biosferą obejmuje także i ten problem, próbuje bowiem zainteresować mieszkańców terenów cennych przyrodniczo do współistnienia z dzikimi ekosystemami i do czerpania środków finansowych niezbędnych do przeżycia z ruchu turystycznego. Zadaniem paktu jest określenie warunków współpracy ludzi ze środowiskiem w taki sposób, żeby działania dla dobra pozaludzkich istot żywych były zbieżne z działaniami na korzyść dobrostanu ludzi zamieszkujących te tereny i to się czasami udaje (np. na terenach Serengeti). Na szczególne podkreślenie zasługuje także i to, że dowartościowanie bioróżnorodności i ochrona gatunków zagrożonych wyginięciem przestaje być przywilejem naukowców i staje się udziałem wszystkich ludzi[27], a to znaczy, że na obecnym etapie rozwoju historycznego nie jest jeszcze za późno na to, żeby mogła powstać cywilizacja przyjazna środowisku. Cywilizacja, która może się rozwijać stopniowo w miarę jak ludzie uczą się wyznaczać sobie granice wynikające z rozpoznania wydolności naturalnego środowiska. Ekologiczny pakt z biosferą domaga się aby ludzie dobrowolnie i w imię nadrzędnych wartości, ograniczyli swobodę własnego działania i nie czynili wszystkiego co potrafią, czyli tego wszystkiego na co pozwala im rozwinięta cywilizacja techniczna. Chodzi na przykład o to żeby przedłużyli moratorium zakazujące eksploatacji surowców na Antarktydzie, mimo że postęp techniczny umożliwia obecnie taką eksploatację, żeby ograniczyli emisję gazów cieplarnianych do atmosfery rezygnując z eksploatacji bardzo głębokich i niebezpiecznych pokładów węgla, żeby zaprzestali niszczenia lasów tropikalnych i nie stosowania technologii zanieczyszczających środowisko tylko dlatego, że są tańsze i przynoszą doraźne korzyści. Idea zrównoważonego rozwoju, która stanowi element składowy tego paktu, określa granice gospodarowania w zgodzie z wydolnością środowiska. Jednakże postulat aby ochrona środowiska stała się naczelną zasadą społeczno-gospodarczych systemów w skali globalnej wymaga pokonania jeszcze wielu innych trudności natury organizacyjnej. Wymaga bowiem aby ludzie nauczyli się nowych sposobów współdziałania w skali międzynarodowej. Tego jeszcze nie było w ludzkich dziejach i jak pokazują obrady na tzw. Szczytach Ziemi jest to wielkie wyzwanie.

[27] W przewodniku po królewskich szklarniach w Laeken (Belgia) adresowanym do turystów można przeczytać, że zgromadzone tam imponujące zbiory różnych odmian storczyków, azalii, kamelii, fuksji i wielu innych gatunków roślin stanowiących tę najstarszą na świecie kolekcję roślin szklarniowych przedstawiają, oprócz walorów historycznych i kulturowych wielką wartość naukową ... z powodu zawartego w nich materiału genetycznego (*en raison de leur materiel héréditaire*).

Tak więc, ekologicznie oświecony humanizm uznaje, że człowiek jest wolny, bo może swobodnie ustanawiać cele swojego działania, i jednocześnie zwraca uwagę na to, że ta sama wolność i swoboda ustanawiana celów działania, która była wykorzystywana do podboju przyrody może zostać wykorzystana do odbudowania zerwanych więzi ze środowiskiem przyrodniczym. Uznaje, że mechanizmy kulturowe, które były wykorzystywane do podboju przyrody, mogą być wykorzystane do naprawy szkód dokonanych w przeszłości. Świadczą o tym próby reintrodukcji wielu wytępionych gatunków do ich naturalnego środowiska, renaturalizacja rzek, oraz liczne działania na rzecz ochrony gatunków zagrożonych wyginięciem. Podobnie jak pod koniec dziewiętnastego i na początku dwudziestego wieku w atmosferze epoki było wychwalanie i propagowanie działań zmierzających do zapanowania człowieka nad światem przyrody (do uczłowieczenia przyrody) tak w drugiej połowie dwudziestego wieku pojawia się coraz wyraźniej fascynacja dzikością[28] (wilderness w terminologii angielskiej). Na całym świecie są podejmowane działania na rzecz zachowania systemów cennych przyrodniczo, świadczą o tym coraz liczniejsze rezerwaty dzikiej przyrody, a także działania na rzecz odbudowy zniszczonych ekosystemów takich jak np. rafy koralowe, czy likwidacja zanieczyszczeń w rzekach oraz szelfach przybrzeżnych itp. Okazuje się, że osobliwość gatunku ludzkiego nie musi polegać na zawracaniu kierunku rzek i osuszaniu bagien. Osobliwość gatunku ludzkiego może bowiem polegać na przyjmowaniu ograniczeń zarówno w korzystaniu z zasobów surowcowych planety, jak i ze zdobyczy cywilizacji technicznej[29], czyli na działaniach mających na celu nie tylko dobro człowieka, ale także dobro pozaludzkich istot żywych. Jak to pokazały raporty dla Klubu Rzymskiego, rozwój ludzkiego świata może także polegać na nieograniczonych możliwościach rozwoju wiedzy i na duchowym doskonaleniu ludzkości, które nie zna granic. Trzeba tylko zmienić jakość ludzi przez powszechną edukację i ewolucja stworzyła nam takie możliwości ponieważ jako jedyny gatunek istot żywych mamy zdolność uczenia się trwającą aż do śmierci.

**Czy pakt z biosferą jest nową utopią ekologiczną?**

Zarysowana powyżej, ekologiczna wizja przyrody, w której człowiek ewoluuje w ziemskiej wspólnocie życia współdziałając z innymi gatunkami istot żywych na zasadzie zrównoważonego rozwoju, ma zarówno wielu zwolenników jak i nieprzejednanych przeciwników. Ci drudzy, a należy do nich znany czeski polityk Vaclav Klaus, uważają, że jest to propozycja nie tylko utopijna ale także zgubna. Klaus przekonuje[30], że...*społeczeństwo opętane ekologią*, działając w imię ochrony naturalnego środowiska podważa

[28] Fascynacja „dzikością" nie oznacza powrotu ludzkości do stanu barbarzyństwa, lecz na odkrywaniu stabilności i piękna naturalnych ekosystemów, przy rozbudzeniu drzemiącej w ludziach biofili, czyli potrzeby kontaktu z przyrodą i doznawania przyjemności na widok jej walorów estetycznych. Sądzę, że zamiłowanie do uprawiania ogródków działkowych przez mieszkańców miast jest cywilizowanym przejawem biofili.

[29] Te ograniczenia rozumiem, jako rezygnację z budowy tak szybkich samochodów, że można się nimi poruszać jedynie na dnie jeziora słonego, tak potężnych supertankowców, że grożą katastrofą ekologiczną, tak potężnych trawlerów rybackich, że grożą spustoszeniem łowisk przez nadmierne połowy nie tylko ryb, ale także morskich ssaków. Jednym słowem rozumiem je jako umiar w korzystaniu ze zdobyczy techniki o czym świadczą międzynarodowe regulacje dotyczące ograniczenia mocy połowowej regulowane przez tzw. limity połowu ryb.

[30] V. Klaus, *Błękitna planeta w zielonych okowach, Co jest zagrożone: klimat czy wolność?* Przedsiębiorstwo Warszawa 2008.

fundamenty cywilizacji zachodnioeuropejskiej, narzuca bowiem na liberalne systemy demokratyczne „zielone okowy", ograniczające zarówno rozwój gospodarczy, jak i indywidualną wolność[31]. Krytyczny stosunek Vaclava Klausa do propozycji budowania cywilizacji przyjaznej środowisku, czyli cywilizacji, której ideą przewodnią byłoby dostosowanie ludzkich potrzeb do wydolności naturalnego środowiska, nie jest odosobniony. Równie sceptyczne stanowisko zajmuje Leszek Kołakowski[32], który wprawdzie dostrzega konieczność ograniczenia ludzkich potrzeb w celu mniejszego zużywania zasobów środowiskowych i sugeruje, że w tym celu niezbędna jest wewnętrzna przemiana ludzkich przekonań, czyli zmiana mentalności, którą określa terminem *metanoia*, ale nie widzi on nikogo, kto mógłby tego dokonać. Twierdzi bowiem, że nie uczyni tego żadna partia polityczna bez samounicestwienia jakim groziłoby oświadczenie ludziom, że mają już za dużo i muszą żyć ograniczając konsumpcję. Co więcej, każdy ruch polityczny składa obietnice, że jeżeli go poprzemy, to będziemy mieli coraz to więcej dóbr w bliżej nieokreślonej przyszłości. Zbudowanie ideologii propagującej samoograniczanie ludzkich potrzeb wydaje się Kołakowskiemu niewykonalne z powodów praktycznych. W innym eseju[33] powołując się na filozofię Kanta i na tradycję chrześcijańską, Kołakowski rozwija argumenty teoretyczne na rzecz swojego sceptycyzmu i twierdzi, że Natura sama w sobie, bez względu na jej użyteczność dla człowieka na żaden szacunek nie zasługuje. Zatem przedstawiony w mojej argumentacji szacunek dla przyrody ze względu na to, czym ona jest sama w sobie jest z jego punktu widzenia, oszustwem. Podobną argumentację przedstawia wspomniany już francuski filozof z Caen Luc Ferry, a jego rodak Bruno Latour[34] rozwija wprawdzie ekologię polityczną i docenia wartość wprowadzenia problemów ochrony naturalnego środowiska do polityki, ale czyni to w ramach pojęciowych postmodernizmu. Zatem obiektywnie istniejąca Natura (przez duże N), zostaje w jego koncepcji zastąpiona przez wspólny świat natury (przez małe "n"), który jest konstrukcją kultury. W jego terminologii konstruowanie natury dokonuje się w obrębie kolektywu, czyli wspólnoty ludzi i pozaludzkich istot żywych. Ekologia polityczna ma określać reguły konstruowania tych kolektywów przy wsparciu nauki i naukowców. Dlatego na Szczytach Ziemi, w imieniu lasów tropikalnych, słoni, białych niedźwiedzi, czy raf koralowych, przemawiają naukowcy czyli „białe kitle", w terminologii Latoura. To oni ustanawiają reguły współistnienia podmiotów żyjących w kolektywie, a postulat pogodzenia człowieka z Naturą, to jest utopia i filozoficzny absurd, twierdzi Latour, gdyż nie istnieje nic takiego jak obiektywna Natura, wolna od społecznych reprezentacji i ustaleń. Jest bardzo dużo podobnych zastrzeżeń pod adresem budowy cywilizacji przyjaznej środowisku, i opartej na zasadach głoszonych przez nowy pakt z biosferą, który jako element składowy zawiera ekologicznie oświecony humanizm i zasady zrównoważonego rozwoju. Po to żeby je wszystkie przedstawić powinna bym napisać opasłe tomy. Jednakże te problemy nie stanowią zadanego przedmiotu moich rozważań. Ostatni punkt moich rozważań dotyczy próby odpowiedzi

[31] Obszerną analizę argumentacji V. Klausa przedstawiłam w artykule: *Czy społeczeństwo opętane ekologią stanowi zagrożenie ludzkiej wolności i demokracji?* „Problemy Ekorozwoju, Problems of Sustainable Development", Vol. 6, No 1, 2011.

[32] Argumentacja Kołakowskiego jest zawarta w krótkim artykule zamieszczonym w czasopiśmie *Dialogue and Universalism*, Vol.5/1995, No 1.

[33] L. Kołakowski, *O szacunku do Natury*, [w:] *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 1999.

[34] B. Latour, *Polityka natury*, Warszawa 2009.

na pytania: Czy nowy humanizm, który odrzuca hasło zerwania z Naturą i zastępuje je poszukiwaniem harmonijnego współistnienia gatunku ludzkiego ze środowiskiem przyrodniczym jest mrzonką? Czy ekologiczny pakt z biosferą jest mrzonką? Sądzę, że w świetle przeprowadzonych rozważań negatywna odpowiedź na tak sformułowane pytania jest dobrze uzasadniona.

Jerzy Szacki[35] w znakomitej książce na temat utopii sformułował twierdzenie, że tylko z perspektywy historycznej można odróżnić twórcze idee od mrzonek. Jeżeli ekologiczny pakt z biosferą okaże się mrzonką, to stanie się tak za sprawą zaniechania wysiłków zmierzających do jego realizacji. Społeczeństwo „opętane ekologią" nie jest mrzonką ani utopijną wizją cudownej przemiany, która ma się zrealizować za pośrednictwem czarodziejskiego zaklęcia. Jest bowiem faktem, że we współczesnym świecie działają zarówno mechanizmy sprzyjające realizacji tego paktu, jak i mechanizmy, które mu przeciwdziałają. Istotnym mechanizmem sprzyjającym realizacji ekologicznego paktu z biosferą są działania zmierzające w kierunku osiągnięcia zrównoważonego rozwoju, czyli próby zintegrowania trzech sektorów ludzkiego świata: sektora gospodarczego, społeczno-politycznego i środowiskowego. Mimo wieloznaczności pojęcia „zrównoważonego rozwoju"[36] wynikającej z tego, że odnosi się ono zarówno do niezwykle złożonych procesów poznawczych (do przebudowy tradycyjnego humanizmu w zgodzie z ekologiczną wizją świata), jak i do zintegrowanego rozwoju sektorów gospodarczych, to jednak wiele wskazuje na to, że we współczesnym świecie istnieją jeszcze warunki i siły zdolne do jego realizacji. Świadczą o tym różne strategie zrównoważonego rozwoju poszukujące mechanizmów jego stopniowej realizacji, a podstawą tych poszukiwań jest zastany stan świata. Zdzisław Sadowski[37] wskazując mechanizmy sprzyjające strategii zrównoważonego rozwoju, zwraca uwagę na to, że obok strategii wymagających wielkich inwestycji istnieją także i takie, które nie wymagają wielkich nakładów finansowych. Twierdzi on, że w wielu przypadkach wystarczyłoby ograniczyć marnotrawstwo surowców w krajach wysoko rozwiniętych i ograniczyć poziom konsumpcji, a to znaczy, że wystarczyłoby zmienić styl życia i akceptowane hierarchie wartości. Czasami jednak łatwiej znaleźć pieniądze na inwestycje aniżeli zmienić ludzkie przekonania. Krytycy zrównoważonego rozwoju i pesymiści w kwestii realizacji paktu z biosferą nie dostrzegają jednak zachodzących zmian pozytywnych i koncentrują swoją uwagę na procesach negatywnych. Argumentują, że skoro niszczycielska postawa gatunku ludzkiego wobec przyrody jest nieuchronnym kosztem rozwoju cywilizacji, to nie możemy uniknąć zanieczyszczania środowiska i nie możemy się angażować w jego ochronę kładąc na szali takie wartości jak wolność i sprawiedliwość, oraz ograniczenia w zaspokajaniu nawet najbardziej wyrafinowanych potrzeb. Podkreślają, że skoro pakiet klimatyczny nie został ratyfikowany przez najpotężniejsze kraje czyli Stany Zjednoczone, Rosję oraz Chiny, to działania podejmowane przez pozostałe kraje nie mają większego znaczenia, gdyż zmiany klimatyczne mają charakter globalny. Pesymiści głoszą zasadę, że skoro nie można całkowicie zahamować narastania efektu cieplarnianego, bo wśród bardzo licznych czynników wpływających na jego przyspie-

[35] J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980.

[36] Zrównoważony rozwój jest rozumiany jako: ekorozwój, rozwój samopodtrzymujący się, trwały rozwój.

[37] Z. Sadowski, *Ekonomiczne i społeczne warunki trwałego rozwoju*, [w:] *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, red. A. Pawłowski, Lublin 2004.

szenie są także i takie czynniki na które nie mamy żadnego wpływu, to możemy nie robić nic. Nie mamy obowiązku redukować tych czynników, które jednak od nas zależą. Natomiast optymiści, do których należy Al. Gore[38] zwracają uwagę na to, że mimo iż rząd USA nie podpisał protokołu z Kioto o redukcji emisji dwutlenku węgla, to kilkadziesiąt dużych miast amerykańskich poparło traktat we własnym zakresie i prowadzi politykę dotyczącą zarówno ograniczenia emisji dwutlenku węgla, jak i redukcji innych zanieczyszczeń. Bardzo często w dyskusjach wokół problemów ekologicznych są przeceniane działania w skali globalnej a zdecydowanie niedoceniane są działania oddolne w skali gospodarstwa domowego, gdzie jest wytwarzana ogromna ilość zanieczyszczeń. Zatem redukcja wielu zanieczyszczeń na które mamy wpływ, wymaga jedynie naszej indywidualnej, oddolnej inicjatywy i zmiany nawyków. Dlatego poczucie bezsilności, które odczuwamy wobec zagrożeń globalnych nie zawsze jest uzasadnione, gdyż w wielu przypadkach od naszych indywidualnych decyzji zależy bardzo dużo. Okazuje się, że większość zanieczyszczeń wytwarzamy w gospodarstwach domowych, wobec tego segregacja śmierci, oszczędne zużywanie wody pitnej i oszczędzanie energii oraz ograniczenie marnotrawstwa surowców naturalnych przez długotrwałe używanie np. sprzętu gospodarstwa domowego, przyczynia się do globalnego zmniejszenia zanieczyszczeń. Wymienione działania są zgodne z „drogowskazem", czyli z naczelną zasadą ochrony naturalnego środowiska. Wiele wskazuje na to, że coraz więcej ludzi uwierzyło, iż „przyszłość jest w naszych rękach" i na naszych oczach dokonuje się przebudowa niszczycielskich sposobów funkcjonowania ludzkiego świata. Te zmiany dokonują się stopniowo i są nie dostrzegane przez pesymistów, którzy te przemiany traktują jako wyraz „ekologicznej pokuty" albo krótkotrwałej mody na zachowania pro- ekologiczne i w duchu tradycyjnego humanizmu głoszą nieuchronny antagonizm między Naturą a kulturą.

Sądzę jednak, że współczesny człowiek a więc i ludzkość, ma wszystko co jest potrzebne po to, aby przebudować swój świat w kierunku harmonijnego współistnienia ze środowiskiem przyrodniczym, obejmującym ziemską wspólnotę życia. Ma bowiem do swojej dyspozycji rozbudowane systemy edukacji, które można poszerzyć na wszystkie społeczeństwa, ma także rozbudowane systemy komunikacji, oraz ponadnarodowe struktury organizacyjne, które mogą koordynować funkcjonowanie lokalnych systemów gospodarowania. Jeżeli pakt z biosferą jest utopią z punktu widzenia pesymistów, to jest on taką utopią, która odgrywa niezwykle ważną rolę jako jeden z czynników decydujących o budowie lepszego świata opartego na wiedzy i rozumnym, czyli umiarkowanym korzystaniu z jego zasobów, które są do dyspozycji wszystkich istot żywych. Historia życia na ziemi, podobnie jak historia ludzkości jest procesem twórczym i otwartym na nowe możliwości. Być może te przemiany, które się obecnie dokonują będą miały jakieś niezamierzone i nieoczekiwane konsekwencje, ale właśnie na tym polega główna idea ekologicznie oświeconego humanizmu, skierowanego ku przyszłości.

[38] Al. Gore, *Niewygodna prawda, Apel o ratowanie naszej planety przed katastrofalnymi skutkami globalnego ocieplenia*, Katowice 2007. Jest to pięknie wydana i bogato ilustrowana przeszło 300 stronicowa książka, dowodząca wpływu ludzkiej działalności na wzrost tempa globalnego ocieplenia.

Резюме

**Экологический пакт с природой, его условия и последствия**

Объектом рассуждений является анализ условий, регулирующих осуществление экологического пакта с биосферой. Это условия создающие возможности устойчивого развития антропосферы с миром природы. Лейтмотивом этой статьи является утверждение, что источником значительных ошибок в отношении к природы, которые привели к экологическому кризису, были идеи традиционного гуманизма. Таким образом, урегулирование кризиса, в дополнение к реконструкции мировой социально-экономической системы, требует также нового вида сознания в виде экологически просвещенного гуманизма направленного в будущее. Характеристика основных идей такого гуманизма, препровождена при столкновении с идеями традиционного гуманизма, является содержанием этих соображений.

Summary

**Ecological pact with nature, its conditions and consequences**

The present paper analyses the conditions determining the implementation of the ecological pact with the biosphere. These conditions are essential for the sustainable development of the anthroposphere together with the world of Nature. The main thesis of the paper is the claim that the main errors committed by man in his relation with Nature which have led to the environmental crisis result from the ideas of traditional humanism. In order to avert the crisis, we need not only to restructure the world social and economic systems, but also to change the mentality in the direction of ecologically enlightened humanism directed to the future. In this paper I characterize the main ideas of such enlightened humanism and confront them with traditional humanism.

WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Dariusz Liszewski
(Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)

# Ekologiczna wizja świata

Ponad pół wieku temu w kulturze europejskiej pojawiły się pierwsze zalążki myśli, refleksji, które dziś nazwalibyśmy ekologiczną wizją świata albo bardziej formalnie - światopoglądem ekologicznym. Obecnie przymiotnik ekologiczny jest tak mocno oswojony kulturowo, tak popularny, że aż stał się swego rodzaju sloganem, lecz jeszcze kilkadziesiąt lat temu jedynie nieliczni specjaliści wiedzieli, co on oznacza. Dziś, na początku XXI w., wyrazy ekologia, ekologiczny stały się nierzadko wyświechtanymi frazesami, co ostro kontrastuje z tym, że obecnie problemy ekologiczne naszej cywilizacji nie są wcale mniejsze niż w połowie XX w. Przeciwnie, rozprzestrzeniają się i pogłębiają, a przy tym - paradoksalnie - zainteresowanie kwestiami ekologicznymi opinii publicznej maleje, a bywa nawet, że aktywiści ekologiczni postrzegani są jako hamulcowi, a wręcz sabotażyści postępu i rozwoju ekonomicznego - zwłaszcza w tak biednym i infrastrukturalnie zaniedbanym kraju jak Polska. Spór o dolinę Rospudy, którą miała przebiegać obwodnica Augustowa, fiasko powołania Mazurskiego Parku Narodowego, veto lokalnego samorządu wobec planów powiększenia Białowieskiego Parku Narodowego, pokazują, że tzw. ekolog i jego racje wydają się abstrakcyjne i niezrozumiałe dla przeciętnego obywatela. Podejrzewam, że nie tylko dla tzw. zwykłego człowieka. Wielu przedsiębiorców, urzędników, polityków, dziennikarzy chyba już zapomniało, dlaczego społeczny ruch ochrony środowiska w ogóle powstał, jakie są jego ideowe założenia i praktyczne cele. Sądzę, że w tym kontekście warto przypomnieć, o co właściwie chodzi tym dziwnym „zielonym ludzikom" potocznie zwanym ekologami.

## Wprowadzenie

Na wstępie warto wyjaśnić pewne utrwalone nieporozumienie terminologiczne. Źle się stało, że aktywiści społecznego ruchu na rzecz ochrony środowiska, a tym bardziej obrońcy praw zwierząt, zostali nazwani w Polsce „ekologami". To bardzo niezręczne, wręcz błędne, określenie, ponieważ ekologia to konkretna gałąź (subdyscyplina) biologii naukowej badająca interakcje organizmów z ich środowiskiem życia oraz między nimi samymi. Definicji ma wiele, lecz wszystkie wskazują na wielką wagę

zależności mieszkańców od danego środowiska życia (rozważanego w skali od niszy ekologicznej gatunku do całej biosfery). Ekologia to nauka, która traktuje zjawisko życia na ziemi systemowo, dynamicznie, holistycznie i właśnie dlatego w pewnym momencie historycznym, kiedy pojawiły się pierwsze kłopoty naszej cywilizacji związane z zatruciem, degradacją i wyeksploatowaniem środowiska, stała się inspiracją i wsparciem intelektualnym dla ludzi zatroskanych o kondycję przyrody, a nawet całej biosfery.

W Polsce utarło się takich ludzi oraz innych - nieobojętnych na cierpienie i krzywdę zwierząt - nazywać ekologami, choć w sensie ścisłym nimi nie są. Przede wszystkim dlatego, że rzadko są biologami, a jeszcze rzadziej prowadzą badania ekologiczne, zaś miłośników zwierząt mogą problemy ochrony środowiska w ogóle nie interesować[1].

Na świecie częściej i trafniej polskich „ekologów" nazywa się environmentalistami, reprezentują oni tzw. *environmental movement*, a zespół idei, którym hołdują określa się zbiorczo mianem environmentalizmu. Niestety nie funkcjonuje w języku polskim dobre spolszczenie tych nazw[2]. Uważam, że notoryczne i błędne stosowanie na określenie takich osób słowa ekolog tylko pogłębia problem i mnoży nieporozumienia. Sądzę, że lepiej używać nazw: społeczny ruch ochrony środowiska zamiast „ruch ekologiczny" oraz działacz, aktywista, przedstawiciel tego ruchu zamiast „ekolog". Mniej popularne w Polsce określenie „ruch zielonych", „zieloni", będące oczywistą kalką z angielskiego, nie jest takie złe, bo jednak poprawnie kojarzone i proste oraz mniej mylące niż pochodne naukowego terminu ekologia.

Przymiotnika „ekologiczny" z dyskursu publicznego wyrugować już chyba nie sposób, ponieważ został za mocno utrwalony, nawet w oficjalnych dokumentach[3]. W języku potocznym ten przymiotnik funkcjonuje powszechnie jako swego rodzaju synonimu obowiązku dbania o stan środowiska tudzież czegoś przyjaznego naturze, zdrowiu, mniej toksycznego, szkodliwego i oszczędnego energetycznie. Skoro oficjalnie, nawet w języku urzędowym lub naukowym, używa się określeń: edukacja ekologiczna, świadomość ekologiczna i polityka ekologiczna, to chyba nie będzie większym nadużyciem semantycznym sformułowanie - ekologiczne postrzeganie świata. Mam tu na myśli rodzaj światopoglądu, który podzielają i propagują environmentaliści. Składają się nań pewna historycznie ukształtowana wiedza, preferowane wartości oraz postawy.

## Korzenie ekologicznego światopoglądu

Nowożytne idee ochrony środowiska narodziły się spontanicznie i mają charakter oddolny, mam tu na myśli okoliczności pojawienia się współczesnego przekonania, że przyrodę należy chronić jako dobro wspólne i wartość samą w sobie. Dawniej różnego rodzaju edykty królewskie lub magnackie rozporządzenia obejmowały ochroną fragmenty lasów czy akwenów, ale chodziło zawsze o egoistycznie pojętą ochronę własnych interesów np. miejsc polowań dla rozrywki lub innych obszarów przynoszących znaczny dochód. Na przykład Puszcza Białowieska w XVI w. zgodnie z wolą Zygmunta I Starego stała się obszarem specjalnie chronionym ze względu na zamieszkujące ją cenione zwierzęta łowne m.in. żubry i niedźwiedzie. Została podzielona na 137 ostępów

[1] Por. D. Liszewski, *Czy etyka ochrony zwierząt należy do etyki środowiskowej?*, [w:] *Etyka wobec współczesnych dylematów*, red. K. Kalka i A. Papuziński, Bydgoszcz 2006, s. 319-330.

[2] Chociaż spotkać można analogiczne terminy: ekologizm, zielona polityka itp.

[3] *Polityka ekologiczna państwa*, http://www.mos.gov.pl/artykul/ 328_polityka_ekologiczna/338_polityka_ekologiczna_panstwa.html [dostęp 06.12.14]

(obwodów ochronnych). Powołana została służba leśna (osoka) i odpowiednie akty prawne regulujące prawa i obowiązki ówczesnych leśników (zwanych osocznikami). Ich głównym obowiązkiem było zahamowanie „dzikiej" kolonizacji lasu, nadzór nad eksploatacją lasu przez miejscową ludność (zapobieganie kłusownictwu i kradzieżom) i, co najważniejsze, pilnowanie terenów przeznaczonych na wyłączne użytkowanie króla[4]. Chyba jedynym historycznym wyjątkiem są edykty króla Asioki (304-232 p.n.e.)., które nakazywały ochronę przyrody z innych niż egoistyczne pobudek - mianowicie z religijnie motywowanego (buddyzm) szacunku dla wszelkich istot żywych, także pozaludzkich i pozostających w stanie dzikości[5].

Dzisiaj z kolei ochrona przyrody ma w dużej mierze charakter odgórny, instytucjonalny, realizowany w ramach polityki międzynarodowej i ekologicznej państwa oraz systemu administracyjnego i prawnego państwa. Warto jednak przypomnieć, że początki były zgoła inne.

We wczesnych latach 60. poziom zanieczyszczenia i degradacji środowiska w krajach uprzemysłowionych, a szczególnie w USA i Japonii[6], osiągnął dramatyczny poziom. Było to skutkiem wzmożonej powojennej industrializacji i boomu gospodarczego przejawiającego się w nieumiarkowanym konsumpcjonizmie. Ówczesne władze państwowe nie dostrzegały problemu, traktowały dewastację przyrody jako nieuniknione zjawisko towarzyszące uprzemysłowieniu i wzrostowi gospodarczemu, które były nadrzędnym celem rozwoju.

Wtedy też pojawiły się pierwsze radykalne głosy stanowiące wyzwanie dla obowiązującego paradygmatu społecznego. Zaczęto wskazywać na konkretne ekonomiczne, polityczne i ideologiczne korzenie kryzysu ekologicznego.

Jeden z pionierów takiego myślenia, biolog Paul Erlich w swojej książce[7], która wywarła duży wpływ na ówczesną opinię publiczną, odniósł się do głośnego artykułu[8] Lynn T. White'a pisząc: „W jakiś sposób musimy dokonać zmiany eksploatatorskiego zorientowanego na wzrost systemu na nastawiony na stabilność i ochronę. Musimy zrewolucjonizować całe nasze podejście do przyrody. Ta rewolucja będzie niezwykle trudna do przeprowadzenia, ponieważ odniesienia zachodniej kultury do przyrody są głęboko zakorzenione w tradycji judeochrześcijańskiej. W odróżnieniu od ludzi wielu innych kultur, widzimy człowieka w podstawowej roli, jako tego, który raczej dominuje nad przyrodą niż żyje w harmonii z nią" [9]. Wspomniany przez Erlicha historyk Lynn T. White dowodził, że tradycyjnie antropocentryczne chrześcijaństwo musi wziąć na siebie przynajmniej część odpowiedzialności za problemy ekologiczne z powodu upowszechnienia światopoglądu wynoszącego człowieka ponad świat przyrody i oddzielającego go od niej oraz ogólnej desakralizacji przyrody, która znacznie ułatwiła jej eksploatację. Ponadto twierdził, że nawet humanistyczne i świeckie ideologie, takie jak pozytywizm Comte'a, pragmatyzm Dewey'a czy marksizm nie zdołały uwolnić się od antropocentrycznych idei chrześcijaństwa. Na koniec skonkludował: „Wszystko co czynimy w spra-

[4] Dzieje ochrony Puszczy Białowieskiej patrz: S. Kossak, *Saga Puszczy Białowieskiej*, Warszawa 2001.

[5] Por. *Orędzia króla Asioki*, Warszawa 1964.

[6] Masowe zatrucie rtęcią mieszkańców Zatoki Minamata w Japonii, szczegóły: *Minamata Disease Archives*, http://www.nimd.go.jp/archives/english/index.html [dostęp 2014-12-06].

[7] P. Ehrlich, *The population Bomb*, New York 1968, ss. 169-172.

[8] L. T. White, *The Historian Roots of Our Ecologic Crisis*, „Science" 155 (10 III 1967), s.1203-1207.

[9] Tamże, vol.155, s. 1205.

wach ekologii zależy od naszych idei relacji człowiek — natura. Więcej nauki i więcej technologii nie uwolni nas od obecnego kryzysu ekologicznego, dopóki nie znajdziemy nowej religii lub nie przemyślimy naszej dawnej. [...] W związku z tym będziemy w dalszym ciągu pogłębiać kryzys ekologiczny dopóki nie odrzucimy chrześcijańskiego aksjomatu, że natura nie ma innej racji bytu poza służeniem człowiekowi"[10]. Artykuł White'a wzbudził wiele kontrowersji. Był krytykowany za zbyt pochopne wnioski i naciąganą argumentację[11], niemniej jednak spełnił pozytywną rolę, inicjując dyskusję nad filozoficznymi aspektami problemów ekologicznych.

Kolejnym myślicielem, który wsparł rodzący się enviromentalizm był ceniony akademicki biolog i rzeczywisty ekolog Barry Commoner. W książce *The Closing Circle: Nature, Man and Technology* [12] sformułował cztery prawa ekologii:

1. „Wszystko jest połączone ze wszystkim. Jest jedna ekosfera dla wszystkich żywych organizmów, jeżeli coś wpływa na jeden organizm, w jakiś sposób wpływa też na wszystkie.

2. Wszystko musi się gdzieś się podziać. W naturalnym środowisku nie ma czegoś takiego jak odpady. To, co jeden organizm wytwarza jako odpad jest wykorzystywane (lub jak kto woli recyklingowane) przez inny. Na przykład dwutlenek węgla uwalniany przez zwierzęta jest niezbędny dla roślin, zaś tlen uwalniany przez rośliny jest niezbędny dla życia zwierząt.

3. Natura wie najlepiej. Pomimo ludzkiej fascynacji techniką poprawiającą naturę większość zmian poczynionych przez człowieka w środowisku naturalnym jest prawdopodobnie bardzo szkodliwa dla ekosystemu. Ten punkt dobrze ilustruje powszechne używanie chemikaliów chloropochodnych [np. DDT - D.L.] niewystępujących nigdzie naturalnie w środowisku.

4. Nie ma niczego za darmo. W naturze wszystko jest zbilansowane, każdy zysk kosztuje. Problemem jest, kiedy ta cena zostanie zapłacona — teraz czy później [...]".

Commoner przypomniał, że idee zawarte w „czterech prawach ekologii" były od dawna głoszone i podzielane przez wielu ludzi, którzy obywali się bez naukowych analiz czy potwierdzenia specjalistów. W sposób jasny i piękny zawarł je w swojej poezji Walt Whitman, odnaleźć je można również w *Moby Dicku* Hermana Melville'a i powieściach Marka Twaina. Zapoznanych prekursorów ochrony przyrody odnalazł także krytyk literacki Leo Marx, który udowodnił, że amerykańska literatura tzw. pastoralna, wywodząca się z Romantyzmu, krytykowała od dawna miejsko-przemysłowy paradygmat społeczny, tworząc podwaliny współczesnej świadomości ekologicznej[13]. Stwierdził, że: „ktokolwiek dobrze zaznajomiony z dziełami amerykańskich klasyków (mam na myśli takich pisarzy jak [James - D.L.] Cooper, [Ralf Waldo - D.L.] Emerson, [Henry Dawid - D.L.] Thoreau, [Herman - D.L.] Melville, [Walt - D.L.] Whitman i Mark Twain) prawdopodobnie rozwijał zainteresowania, które obecnie nauczyliśmy się nazywać ekologią"[14].

[10] Tamże, s. 1207.

[11] Por. H. Skolimowski, *Technika a przeznaczenie człowieka*, Warszawa 1995, s. 41 i nn.

[12] B. Commoner, *The closing circle: nature, man, and technology*, [w:] *Thinking About The Environment* , red. M. A. Cahn, R. O'Brien, New York 1971, s. 161-166. Tłumaczenie własne, te które można znaleźć na s. 119 [w:] B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka*, Warszawa 1994, wydało mi się nazbyt uproszczone.

[13] Por. L. Marx, *The Machine in the Garden*, Oxford, 1964 oraz *Pastoral Ideals and City Troubles*, [w:] *Western Man and Environmental Ethics*, ed. I. G. Barbour, Addison-Wesley 1973.

[14] L. Marx, *American Institutions and Ecological Ideals*, *Science*, vol. 170, 1970, s. 945-952.

Co najmniej od końca XIX wieku naturaliści, geografowie, poeci oraz kilku filozofów i historyków próbowało ostrzec społeczeństwo przed zbliżającym się kryzysem ekologicznym. Na przykład już w 1864 roku w pracy *Man i Nature* George Perkins Marsh, najprawdopodobniej jako pierwszy, zwrócił uwagę, że ludzka działalność może doprowadzić do wymierania gatunków[15]. W 1911 roku filozof i poeta George Santayana w znanym wykładzie w Berkeley[16] zaatakował antropocentryzm chrześcijańsko-pragmatycznej tradycji filozoficznej dominującej w Ameryce. Jednak najwybitniejszym i zarazem najbardziej znanym prekursorem ekofilozofii, który już w latach 20-tych wyraził potrzebę poszukiwania nowej „ekologicznej" metafizyki i etyki dla świata zachodniego, był leśnik i pisarz Aldo Leopold (1887-1948). Swoje główne przemyślenia zawarł w zbiorze esejów *Zapiski z Piaszczystej Krainy*[17]. Położył w nim podwaliny pod koncepcję nowej etyki tzw. *land ethic* (etyki ziemi), w ramach której tradycyjnie wyróżniony status człowieka wśród istot żywych został zakwestionowany. Ponadto A. Leopold po raz pierwszy zwrócił uwagę na to, że procesualne systemy filozoficzne Wschodu, takie jak taoizm czy buddyzm mogą być pomocne w tworzeniu nowej „ekologicznej perspektywy". W podobnym duchu w latach 70-tych, argumentowali pisarze Allan Watts, Gary Snyder, George Sessions i inni. Kolejne dekady obfitowały w liczne publikacje, konferencje i sympozja, na których dyskutowano i rozwijano wspomniane powyżej koncepcje. Należy pamiętać, że te przemyślenia współgrały z żywiołowo rosnącą aktywnością społecznego ruchu obrońców środowiska, wywodzącego się w dużej mierze z ruchów kontrkulturowych lat 60., której pokłosiem są współczesne organizacje typu Greenpeace, WWF, Earth First! itp.[18] W rezultacie tego społecznego i intelektualnego fermentu ukształtowały się trzy zasadnicze nurty ekologicznego postrzegania świata: estetyczny, etyczny, ekonomiczny.

### Estetycznie motywowana ochrona przyrody

Najważniejszym, wręcz ikonicznym, przedstawicielem nurtu estetycznego jest amerykański naturalista, pisarz i podróżnik John Muir (1838-1914), zwany ojcem idei amerykańskich parków narodowych. Urodził się w Szkocji, ale wraz z rodziną wyemigrował do USA, gdzie jeszcze wtedy nieomal dziewicza przyroda tego kraju, przez kontrast z rodzimym Glasgow, wywarła na młodego Muira ogromny wpływ. Zachwycony nią porzucił studia na University of Wisconsin-Madison i udał się w podróż po kontynencie. W drodze imał się dorywczych zajęć, przeżywał rozmaite perypetie, wyniku wypadku w fabryce stracił nawet na miesiąc wzrok. Po jego odzyskaniu z tym bardziej docenił uroki natury, w końcu dotarł do Kalifornii, udał się w Góry Sierra Nevada, gdzie w miejscu zwanym Yosemite[19], doznał wręcz mistycznego objawienia w obliczu piękna dzikiej, nienaruszonej ręką człowieka przyrody. Zachwycony doliną Yosemite, rozpoczął badania - dzisiaj nazwalibyśmy ekologiczne - tego miejsca, napisał serię artykułów, a później książek, w których uzasadniał potrzebę ochrony tej i podobnych

[15] Więcej przykładów wypowiedzi prekursorów ekologii można znaleźć w pracy Joanny Durczak, *Rozmowy z ziemią. Tradycja przyrodopisarska w literaturze amerykańskiej*, Lublin 2010.

[16] Opublikowanym później jako *The Genteel Tradition of American Philosophy*, [w:] *In Winds od Doctrine*, Scribner's 1926.

[17] A. Leopold, *Zapiski z Piaszczystej Krainy*, Bystra 2004.

[18] W Polsce np. stowarzyszenie *Pracownia na Rzecz Wszystkich Istot*.

[19] Dzisiaj Park Narodowy Yosemite.

„świątyń natury". Muir pisał niestrudzenie, podkreślając surowe piękno gór Sierra Nevada. Rzadko odwoływał się przy tym do racjonalnych argumentów na rzecz ochrony przyrody np. jej walorów rekreacyjnych i zdrowotnych, głosił raczej romantyczne manifesty opiewające piękno natury, będące wyrazem podziwu dla mocy boskiej kreacji[20]. Ponownie podjął podróże po kraju i swoją charyzmatyczną osobowością „zarażał" rodaków ideą ochrony przyrody. Jego wieloletnia działalność publicystyczna i naukowa, w sumie napisał 10 książek i setki artykułów, spotkała się z żywym odzewem i poparciem społecznym. W 1892 roku w San Francisco powstał Sierra Club - pierwsza organizacja ochrony przyrody w USA. J. Muir został jej pierwszym prezesem i funkcję tę sprawował do końca życia. W 1903 roku oprowadzał po dolinie Yosemite ówczesnego prezydenta Stanów Zjednoczonych Theodore Roosevelta, który pod wpływem tej wycieczki, argumentów i osobistego uroku przewodnika stał się orędownikiem idei ochrony przyrody i tworzenia parków narodowych.

Dziedzictwo Muira przetrwało próbę czasu, rezerwaty i parki narodowe są uznaną i niekwestionowaną formą ochrony przyrody, chociaż obecnie ich wartość uzasadnia się częściej walorami biologicznymi, przede wszystkim ochroną bioróżnorodności, lecz postawa nieuwarunkowanego zachwytu nad przyrodą jest podnoszona i badana przez ekoestetykę, stosunkowo nową dziedzinę refleksji filozoficznej i nie tylko. Ekoestetyka traktuje estetyczne wartości przyrody jako niezależne od sztuki, bardziej pierwotne i posiadające swoje własne kryteria. Istotną kwestią dotyczącą refleksji nad tak rozumianą estetyczną percepcją natury są motywacje i warunki, które sprzyjają uaktywnieniu się postaw estetycznych wobec niej[21]. M. Gołaszewska wyróżnia w tym zakresie przynajmniej dwie możliwości.

Pierwsza to stanowisko o proweniencji religijnej: celowym zamiarem stwórcy jest, aby natura była wykorzystywana nie tylko praktycznie, ale także stanowiła źródło przeżyć natury estetycznej. To właśnie stanowisko chyba najbliższe poglądom Johna Muira i daje najszersze możliwości rozważań nad estetycznym doświadczaniem natury.

Drugie możliwość jest ma podłoże biologicznie, w jej ramach zakłada się, że w ramach doboru płciowego wykształciły się pewne mechanizmy przyciągania cielesną atrakcyjnością osobników płci przeciwnej, co mogło przyczynić się do ewolucyjnego utrwalenia się określonych preferencji estetycznych. W przypadku człowieka, w historii jego rozwoju gatunkowego (ale również osobniczego), mógł się rozwinąć pewien skomplikowany system funkcjonalny, w którym określone podniety warunkują nie tylko jego reakcje biologiczne, ale także potrzeby duchowe, w tym potrzeby natury estetycznej[22].

Ze zbliżonych, silnie naturalistycznych przesłanek wychodzi także koncepcja biofilii Edwarda O. Wilsona, którą definiuje on, jako: „[...] wrodzone emocjonalne powinowactwo człowieka do innych organizmów żywych. Wrodzone oznacza dziedziczne, a zatem fundamentalną część natury ludzkiej"[23] lub „wrodzone poczucie pokrewieństwa istot ludzkich wobec innych form życia, ta afiliacja wywołana jest, sto-

[20] J. M. Martinez, *American Environmentalism. Philosophy, History, and Public Policy*, 2014, s. 165-171.
[21] Por. M. Gołaszewska, *Estetyka pięciu zmysłów*, Warszawa-Kraków 1997.
[22] Por. Z. Piątek, *Pawi ogon czyli o biologicznych uwarunkowaniach kultury*, Kraków 2007.
[23] E. O. Wilson, *Biophilia and the Conservation Ethics*, [w:] *The Biophilia Hipothesis*, red. S. Kellert, E. O.Wilson, Washington D.C. 1993, s. 31.

sownie do okoliczności, przez przyjemność lub poczucie bezpieczeństwa, lub podziw, a nawet fascynację pomieszaną ze wstrętem"[24] albo „wrodzona tendencja do skupiania się na życiu i życiopodobnych procesach"[25]. Hipoteza biofilii, jak nazywa swoje odkrycie E. Wilson, nie jest ostatecznie udowodnioną teorią naukową, podobnie jak młodsze dziecko Wilsona, mianowicie socjobiologia, ale odwołuje się tych samych co ona przesłanek: prawdziwości i powszechności teorii ewolucji oraz jej przemożnego wpływu na ukształtowanie nie tylko ludzkiego ciała (anatomii, fizjologii), lecz przede wszystkim form życia społecznego i naszej psychiki. Następstwem popularyzacji tez socjobiologii było powstanie psychologii ewolucyjnej oraz koncepcji koewolucji genetyczno-kulturowej (znanej też jako *Dual inheritance theory*, DIT), które z kolei dostarczają argumentów na rzecz słuszności hipotezy biofilii, która jest interesującą, zwłaszcza w kontekście problemów środowiskowych koncepcją antropologii filozoficznej, wedle której człowiek jest nierozłącznie związany z przyrodą, nie jedynie egzystencjalnie - co oczywiste, ale łaknie kontaktu z nią przede wszystkim psychicznie, a estetyczne wartościowanie tworów natury może być tego wyrazem.

W obu tych kontekstach, tak religijnym, jak i biologicznym, zarówno cała przyroda, jak i jej konkretne zjawiska i wytwory, posiadają właściwości mogące oddziaływać estetycznie na człowieka. W ten sposób natura inspiruje i kształtuje zarówno postawy estetyczne, jak i dostarcza estetycznych przeżyć. Niektóre zjawiska i twory przyrody mają tak silną ekspresję, że samoistnie pobudzają człowieka do wytwarzania postaw estetycznych w kontakcie z nimi.

Estetyczna postawa w stosunku do natury może być również wynikiem świadomych wyborów człowieka, których podstawą jest jego wrodzona wrażliwość na wartości estetyczne lub postawa estetyczna wypracowana w toku filozoficznej refleksji nad sobą i światem.

### Etycznie motywowana ochrona przyrody

Pionierem nurtu etycznego jest niewątpliwie, wspomniany wyżej, Aldo Leopold, który już w latach 40-tych pisał: „Najpoważniejszą chyba przeszkodą w ewolucji prowadzącej do wykształcenia się etyki ziemi jest to, że nasz system oświatowy i gospodarczy nie tylko nie zbliżają się do silnej świadomości ziemi, na której żyjemy, ale wręcz się od niej oddalają. Człowieka prawdziwie nowoczesnego oddzielają od ziemi liczni pośrednicy i niezliczone materialne gadżety."[26]

Aldo Leopold wypowiadał się w języku literackim, nie naukowym, najczęściej w formie eseju i nie miał ambicji stworzenia uporządkowanego systemu etycznego. Stąd precyzyjne zrekonstruowanie jego poglądów nie jest łatwe. Tego zadania podjął się akademicki etyk John Baird Callicott, a z czasem jego prace stały się obowiązującą wykładnią poglądów A. Leopolda. Co więcej, pionierskie idee i intuicje Leopolda zostały przez Callicotta na tyle rozwinięte i wzbogacone, że obecnie często omawia się obu myślicieli łącznie jako twórców jednego nurtu etycznego zwanego etyką ziemi (*land*) lub wspólnot[27] (*biotic community*).

[24] E. O. Wilson, *Naturalist*, Washington D.C., 1994, s. 360.

[25] Tenże, *Biophilia, the Human Bond With Other Species*, Cambridge (Massachusetts) 1984, s. 1.

[26] A. Leopold, *Zapiski...*, dz. cyt., s. 275.

[27] Leopold używa na przemian terminów: ziemia, kraina (*land*) i wspólnoty biotyczne (*biotic community*), których odpowiednikiem w języku biologii jest ekosystem.

Etyka ta odwołuje się do wiedzy z zakresu nauk biologicznych, chodzi tu zwłaszcza o założenia i poglądy dotyczące teorii ewolucji i wewnętrznej organizacji biosfery. A. Leopold, nawiązując bezpośrednio do Darwina uważał, że moralność jest oparta na genetycznie uwarunkowanych wzorach zachowań, których funkcją we wszystkich społecznościach zwierzęcych jest zapewnienie optymalnej współpracy w grupie, chroniącej ją przed destabilizacją i sprzyjającej ochronie wszystkich jej członków. Warunkiem i źródłem moralności jest przede wszystkim uczucie sympatii, które jest u człowieka i innych zwierząt społecznych wrodzone. Niezależnie od predyspozycji genetycznych, dla ujawnienia się poczucia moralnej powinności niezbędne jest dostrzeżenie przez indywidua, że są członkami jednej grupy. Spostrzeżenie to niejako automatycznie rozbudza uczucie szacunku, współczucia i afirmacji dla innych członków wspólnoty, a nawet całej wspólnoty. To poczucie więzi jest po części wrodzone, a po części nabyte w historycznym procesie rozwoju świadomości, która - według Leopolda - ewoluuje od moralności wewnątrz klanowej, plemiennej, rasowej, religijnej, narodowej aż do uniwersalnej moralności obejmującej swoim zasięgiem nie tylko gatunek ludzki, lecz także naturalne wspólnoty ziemskiej biosfery. Holistycznie zorientowana etyka ziemi ma wspomóc proces rozszerzania świadomości granic wspólnoty moralnej. Istota tej etyki zawiera się w często przytaczanym fragmencie eseju pt. *Etyka Ziemi* (*The Land Ethic*) Leopolda: „Słuszne jest to, co sprzyja zachowaniu spójności, stabilności i piękna wspólnoty biotycznej. Niesłuszne jest to, co temu nie sprzyja."[28] W interpretacji Callicotta jest to imperatyw naczelny etyki wspólnot, która z natury swojej jest holistyczna[29]. Postuluje, że dobrem najwyższym *(summum bonum)* jest dobro ekosystemu, wyrażające się w jego stabilności, integralności i pięknie.

Propozycja etyczna Leopolda wypływa z dogłębnej i bezpośredniej (nie książkowej) znajomości przyrody oraz znakomitego zmysłu obserwacji i niebywałej umiejętności wczucia się w położenie innych stworzeń, którymi obdarzony był autor *Zapisków z Piaszczystej Krainy*. To decyduje o jej rzeczowym i chciałoby się rzec „przyziemnym" charakterze. Aldo Leopold, w przeciwieństwie do wielu egzaltowanych i idealizujących naturę „ekologów" doskonale zdaje sobie sprawę, że: „Jedyną pewną rzeczą jest to, że jej stworzenia muszą mocno ssać, szybko żyć i często umierać"[30]. Rozwijając tę myśl Callicott[31] konstatuje, że jedyną walutą wymienną w przyrodzie jest energia, która przechodzi, nie z rąk do rąk, jak w ludzkim świecie, ale z żołądka do żołądka tworząc łańcuchy troficzne będące spoiwem ekosystemu. Zatem dobrostan (*summum bonum*) ekosystemu jest bezpośrednio uzależniony od cyklu życia i śmierci - ktoś jest drapieżnikiem chwytającym zdobycz, aby za chwilę stać się ofiarą. Pomyślność poszczególnych indywiduów tworzących wspólnotę, zależy bezpośrednio od śmierci innych jednostek. Jak mawiał Albert Schweitzer życie jest „życiem pośród życia, które chce żyć" [32]. Życie musi żywić się śmiercią i nie ma w tym nic etycznie nagannego, ale nie oznacza to bynajmniej, że każdy akt niszczenia życia jest moralnie obojętny. Ocena zależy od tego,

[28] Aldo Leopold, *Zapiski...*, dz. cyt., s. 276

[29] Por. J. Baird Callicott, *The Land Ethic: key philosophical and scientific challenges*, 1998, http://liberalarts.oregonstate.edu/sites/liberalarts.oregonstate.edu/files/history/ideas/callicott_landethic.pdf [dostęp 06.12.14].

[30] A. Leopold, *Zapiski...*, dz. cyt., s. 140.

[31] Patrz. J. Baird Callicott, *The Land Ethic...*, dz. cyt.

[32] A. Schweitzer, *Civilization and Ethics*, rozdz. 21, s.253, reprint: tenże, *The Philosophy of Civilization*, Buffalo 1987.

kto, kiedy, dlaczego i w jakich okolicznościach odbiera życie. Kryterium wedle, którego należy dokonać ostatecznej oceny jest szacunek (*respect*) okazywany współobywatelom wspólnoty biotycznej w odwiecznym cyklu przemian konstytuujących życie. Tradycyjna moralność Indian amerykańskich może stanowić przykład moralności pełnej wzajemnego szacunku, lecz zarazem akceptującej nieuniknioną przemoc i gwałtowne zadawanie śmierci.

Słowa A. Leopolda najlepiej wyrażają przesłanie jego etyki. „Mija stulecie, od kiedy Darwin dał nam pierwsze mgliste wyobrażenie o pochodzeniu gatunków. Teraz wiemy coś, o czym nie miała pojęcia cała karawana pokoleń przed nami: że człowiek jest tylko towarzyszem drogi innych istot w odysei ewolucji. Ta nowa wiedza powinna była nam dać poczucie wspólnego losu z innymi stworzeniami; pragnienie, aby żyć i dawać życie innym; poczucie zadziwienia rozmachem i trwałością biotycznego przedsięwzięcia. Nade wszystko powinniśmy byli, w ciągu stu lat, jakie minęły od czasów Darwina, uświadomić sobie, że człowiek, choć u steru okrętu mknącego w nieznane, raczej nie jest jedynym powodem jego wyprawy, i że jeśli wcześniej tak właśnie zakładał, to z prostej przyczyny dodania sobie animuszu w obliczu przerażającej ciemności. Wszystko to, powiadam, powinno było już do nas dotrzeć. Obawiam się, że do niewielu dotarło."[33]

Godnym kontynuatorem myśli Aldo Leopolda był norweski filozofii Arne Naess (1912-2009), który w końcu lat 60. m.in. pod wpływem radykalnych poglądów Rachel Carson wyrażonych w książce pt. *Silent spring*[34] oraz prac A. Leopolda zaczął tworzyć podwaliny teoretyczne dla nurtu ekofilozofii nazwanego później „głęboką ekologią", a w jego autorskiej wersji *Ekozofią T.* Z filozoficznego punktu widzenia „ekologia głęboka" A. Naessa jest ujętą w spójny system ideą nienatropocentrycznego bądź biocentrycznego podejścia do problemów ekologicznych oraz sytuacji człowieka w świecie w ogóle. W przeciwieństwie do „płytkiej ekologii", która jest antropocentryczna, nawet jak głosi potrzebę ochrony przyrody, to zawsze ze względu na je pożytek i wartość dla człowieka: ekonomiczną, naukową, rekreacyjną, estetyczną itd. „Ekologia głęboka" postuluje uznanie samoistnej wartości pozaludzkich istot żywych, wyraża to jej naczelny imperatyw etyczny - Samorealizacji dla wszystkich istot żyjących! (Self-realisation for all living beings!). Imperatyw *Samorealizacji!* jest wezwaniem do umożliwienia szans rozwoju wszystkim istotom żywym, zamieszkującym wspólnie z ludźmi Ziemię, co z kolei jest nierozłącznie związane ze uświadomieniem sobie związków z innymi formami życia, co prowadzi do troski o nie. „Jedną z podstawowych zasad ekologii głębokiej jest to, iż każda forma życia ma zasadnicze prawo do życia i rozwoju. To, w jaki sposób urządzony jest ten świat, powoduje oczywiście, że aby jeść, trzeba zabijać, ale u podstaw głębokiej ekologii tkwi zasadnicze przeczucie, iż bez wystarczającego powodu nie mamy prawa niszczyć innych żyjących istot"[35]. W praktyce oznacza to apel o radykalne zmniejszenie antropopresji, która jest skutkiem naszego szowinizmu gatunkowego.

W 1938 r. A. Naess zbudował skromną górską chatę w miejscu zwanym Tvergastein. Było to jego ulubione miejsce rozmyślań z dala od cywilizacji. Od tego miej-

[33] A. Leopold, *Zapiski...*, dz. cyt., s. 143-4

[34] R. Carlson, *Silent Spring*, Houghton Mifflin 1962; Mariner Books 2002 - przełomowa praca kwestionująca bezkrytyczną wiarę w dobroczynny wpływ postępu technicznego, zwłaszcza masowe zastosowanie pestycydów.

[35] A. Naess, *Skromne środki, bogate cele*, „Droga Zen" 5/87, s. 14-15.

sca przybrał nazwę jego własny system filozoficzny - *Ekozofia T*. Litera T pochodzi od nazwy góry Tvergastein i podkreśla osobisty charakter tej ekozofii. Własna definicja ekozofii Naessa brzmi: „Przez ekozofię rozumiem filozofię ekologicznej harmonii i równowagi. Filozofia jako rodzaj sophi (lub) mądrości jest otwarcie normatywna, zawiera ona zarówno normy, prawidła, postulaty, deklarację hierarchii wartości, jak i hipotezy dotyczące poglądów na stan rzeczy we wszechświecie. Mądrość jest mądrością ukierunkowaną, nakazem, nie jedynie naukowym opisem i przewidywaniem"[36]. Tak jak celem tradycyjnej filozofii jest dążenie do mądrości (sophi), tak celem ekofilozofii wg A. Naessa jest dążenie do ekozofii, inaczej mądrości ekologicznej. Misją ekozofii jest rozwijanie głębszych i bardziej harmonijnych relacji między samym sobą (umysłem i ciałem), światem przyrody, społecznością i miejscem, w którym żyjemy. Jak pisał A. Naess, *Ekozofia T* nie powstała się w drodze filozoficznej czy logicznej argumentacji, — „jest w pierwszym rzędzie intuicyjna", a intuicje, które ją zrodziły, rozwijały się przez długi czas spędzony na łonie natury. Tak A. Naess wspomina początki tego procesu: „Od wieku około czterech lat, aż do okresu dojrzewania, mogłem stać lub siedzieć godzinami, dniami, tygodniami w płytkiej wodzie wybrzeża, badając i podziwiając przytłaczające bogactwo i różnorodność życia w morzu. Maleńkie przepiękne formy, o które »nikt« nie dbał lub których nie można było nawet zobaczyć, były częścią pozornie nieskończonego świata, niemniej jednak mojego świata. Czując oddzielenie w wielu międzyludzkich relacjach, identyfikowałem się z Naturą"[37].

A. Naess rozwijał swoje ekologiczne idee od końca lat 60., lecz nie od razu znalazły one szerszy oddźwięk. Dopiero pod koniec lat siedemdziesiątych zostały docenione przez Billa Devalla, socjologa z Uniwersytetu im. Humboldta w Kalifornii i Georga Sessionsa, filozofa z Sierra College w Kalifornii, którzy się nimi zainspirowali i zaczęli energicznie rozwijać i popularyzować. W kwietniu 1984 r. doszło do ważnego wydarzenia, w symbolicznych okolicznościach, wiosną, na łonie przyrody, w kalifornijskiej Dolinie Śmierci, w rocznicę urodzin ojca duchowego amerykańskich ekologów, wspomnianego już Johna Muira, została oficjalnie ogłoszona przez Arne Naessa i Georga Sessionsa „Platforma głębokiej ekologii". Był to etyczny, a zarazem biocentryczny manifest programowy - podsumowanie piętnastoletnich przemyśleń autorów dotyczących założeń „ekologii głębokiej", wyrażony w formie ośmiu punktów - tzw. Podstawowych zasad:

1. „Pomyślność oraz rozwój ludzkiego i pozaludzkiego życia na Ziemi są wartościami same w sobie (wartościami immanentnymi, przyrodzonymi) niezależnie od użyteczności pozaludzkich form życia dla człowieka.

2. Bogactwo i różnorodność form życia przyczyniają się do urzeczywistnienia tych wartości i same w sobie są wartościami.

3. Ludzie nie mają prawa ograniczania tego bogactwa i różnorodności, z wyjątkiem szczególnych sytuacji życiowych.

4. Rozwój pozaludzkich form życia wymaga zahamowania wzrostu liczebności populacji ludzkiej. Rozkwit życia i kultury człowieka daje się pogodzić z takim obniżeniem.

[36] Tenże, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary, Inquiry* 16, Oslo 1973, s. 95-100.

[37] A. Naess, *How my philosophy seemed to develop*, [w:] *Philosophers on their Own Work*, vol. 10. New York 1982, s. 270.

5. Oddziaływanie człowieka na inne formy życia jest obecnie zbyt duże, a sytuacja ta gwałtownie się pogarsza.

6. Wymaga to poważnych zmian, szczególnie ekonomicznych, technologicznych i ideologicznych. Nowa sytuacja będzie całkowicie odmienna od obecnej.

7. W sferze ideologicznej chodzi przede wszystkim o ograniczenie wzrostu materialnego standardu życia na rzecz *jakości życia*. Wytworzy się głęboka świadomość różnicy między tym, co ważne i najważniejsze.

8. Ci, którzy zgadzają się z powyższymi zasadami, powinni czuć się zobowiązani do podjęcia pośrednich i bezpośrednich działań na rzecz wprowadzenia w życie tych niezbędnych zmian."[38]

Dokument został wzbogacony obszernym komentarzem rozwijającym poszczególne punkty. Zawierał także apel do czytelników o samodzielnie przemyślenie i ewentualne rozwinięcie zaprezentowanych tez, od początku był to projekt otwarty i jako taki spotkał się dużym odzewem, dzięki któremu zwolennicy „ekologii głębokiej" do dzisiaj stanowią jeden z najsilniejszych odłamów społecznego ruchu ochrony środowiska.

### Ekonomia planety Ziemia

Współcześnie, gatunkiem, który ma decydujący wpływ na kształt i funkcjonowanie życia na Ziemi jest człowiek, który dzięki cywilizacji w dużej mierze wyrwał się z okowów biologii, zamieniając je na okowy kultury. Dominującym dzisiaj modelem kultury jest kultura konsumpcyjna, która zakuła ludzkość w okowy tzw. ekonomii wolnorynkowej albo kapitalistycznej[39]. Obecnie ekonomia (rozumiana szerzej, nie tylko jako tzw. wolny rynek) decyduje o tym, jaki jest nasz świat. Do niedawna wydawało się, że w kwestii funkcjonowania systemu gospodarczego biologia ma niewiele do powiedzenia, lecz ekologicznie inspirowana świadomość ograniczoności ziemskich zasobów w ostatnich dekadach zmieniła ten pogląd.

„P. Ehrlich porównuje obecną sytuację cywilizacji do sytuacji człowieka, który wyskoczył z najwyższego piętra Empire State Building i będąc na wysokości 10 kondygnacji krzyczy, że wszystko jest w porządku. Natomiast zwolennicy przeciwnego poglądu twierdzą, że postęp techniczny jest w stanie zniwelować każdy niedobór w warunkach gospodarki rynkowej"[40].

Niestety wydaje się to mało prawdopodobne. Analizy ziemskich zasobów i możliwości technologicznych są bezlitosne - obecny kierunek rozwoju cywilizacji jest nie do utrzymania na dłuższą metę. Nastawiona na rosnącą konsumpcję wolnorynkowa gospodarka kapitalistyczna może się rozwijać i trwać jako taka tylko w systemie otwartym. Tu pojawia się pierwsza i najistotniejsza sprzeczność między immanentnie wzrostowym, otwartym charakterem takiej gospodarki, a ograniczonym środowiskiem ziemskim, w którym funkcjonuje.

„Rozmiary Ziemi są skończone. Toteż wzrost jakichkolwiek przedmiotów fizycznych, łącznie z populacją ludzką, jej samochodami, budynkami czy kominami, nie może trwać wiecznie. Jednakże to nie populacja, samochody, budynki czy kominy

[38] B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka*, Warszawa 1994, s. 99.

[39] Por. D. Liszewski, *Kultura konsumpcji a kryzys ekologiczny*, [w:] *Ekologia i społeczeństwo. Polityka i etyka wobec zagadnień ekologicznych*, red. A. Delorme, Wrocław 2001, s. 131 i nn.

[40] S. Czaja, B. Fiedor, Z. Jakubczyk, *Ekologiczne uwarunkowania wzrostu gospodarczego w ujęciu współczesnej teorii ekonomii*, Białystok-Kraków 1993, s. 234

wyznaczają — przynajmniej nie w sposób bezpośredni — istotne granice wzrostu. Są nimi granice *przepływów energii i materii*, niezbędnych do właściwego funkcjonowania ludzi, samochodów, budynków itp. Trwanie ludzkiej cywilizacji jest uzależnione od niezakłóconego funkcjonowania jej planetarnego „metabolizmu", na który składa się m.in. ciągłe czerpanie: powietrza, wody, biomasy, surowców oraz zasobów energetycznych z Ziemi i jej atmosfery oraz wydalanie: zarówno ludzie, jak i gospodarka zanieczyszczają Ziemię ściekami, odpadami produkcyjnymi, toksynami, śmieciami i gazami cieplarnianymi. Bariery wzrostu gospodarczego sprowadzają się do wyliczenia granic, jakie wyznacza z jednej strony zdolność planetarnych *źródeł* do dostarczania tego strumienia materii i energii, z drugiej zaś strony zdolności planetarnych *zlewów* do wchłonięcia zanieczyszczeń i odpadków"[41].

Jest to sprzeczność dostrzegana i na gruncie nauk ekonomicznych wielokrotnie rozważana. Problem wyczerpywania się *źródeł* w ekonomii klasycznej opisują stosowne teorie optymalizacji wykorzystania zasobów. Głoszą one, że do sytuacji całkowitego wyczerpania zasobów właściwie nigdy nie dojdzie. Ogólnie rzecz biorąc, dlatego, że cena malejących zasobów musi rosnąć wykładniczo, co stymuluje ich coraz racjonalniejsze i oszczędniejsze wykorzystanie z jednej strony, a z drugiej strony, dzięki postępowi technicznemu, możliwe będzie sięganie po wcześniej nieosiągalne zasoby, a w końcu przejście do korzystania z substytutów[42]. Dla ekonomistów i polityków obiecujących wyborcom nieprzerwany wzrost konsumpcji dóbr materialnych to wygodne, lecz groźne w skutkach uproszczenia, bowiem należałoby realistycznie przyjąć, że: „Gospodarka światowa przekroczyła już dopuszczalną pojemność ekosystemu — ten punkt, od którego dalszy wzrost niszczy jej żywiciela. Gdyby nasza planeta ze swymi lądami, atmosferą i oceanami rosła corocznie o 2 procent, moglibyśmy ustalić wzrost gospodarczy na podobnym poziomie. Ale Ziemia nie rośnie. Także dopływ energii słonecznej pozostaje stały, a tymczasem wiele uzyskanych dzięki niej bogactw, magazynowanych przez miliony lat w postaci paliw kopalnych zostało już skonsumowanych w ciągu niespełna dwustu lat. Żadna technologia na świecie nie jest w stanie obalić tego równania"[43].

Już teraz produkcja żywności, energii, wydobywanie kopalin oraz nieustannie rosnąca populacja ludzka[44] powoduje spustoszenia zagrażające stabilności ekosystemu planetarnego, od którego wszyscy jesteśmy biologicznie uzależnieni[45]. Mam tu na myśli m.in. takie fakty jak: między rokiem 1970 a 2007 liczba gatunków kręgowców zmalała o 30%, a nasze czasy określa się mianem „szóstego okresu największego wymierania", którego główną przyczyną jest antropopresja; w ciągu ostatnich 30 lat zużycie zasobów naturalnych, tzw. ślad ekologiczny wyrażany w globalnych hektarach (gha) w przeliczeniu na jednego mieszkańca planety, podwoił się i półtorakrotnie przekracza powierzchnię Ziemi - najkrócej rzecz ujmując, zużywamy już nie tylko coroczny

[41] D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, *Przekraczanie granic. Globalne załamanie czy bezpieczna przyszłość?*, Warszawa 1995, s. 6.

[42] Teoria malejącego współczynnika zwrotu energii zainwestowanej (EROI) przeczy tym mrzonkom. Por. *Will Fossil Fuels Be Able to Maintain Economic Growth? A Q&A with Charles Hall*, http://www.scientificamerican.com/article/eroi-charles-hall-will-fossil-fuels-maintain-economic-growth/ [dostęp 06.12.14]

[43] P. Hawken, *Przez zielone okulary. Jak prowadzić interesy nie szkodząc sobie i innym*, Warszawa 1996, s. 55.

[44] Ziemię zamieszkuje ok. 7,300 mln ludzi, a co sekundę ludność świata powiększa się o trzy osoby.

[45] Por. G. Barry, *Terrestrial ecosystem loss and biosphere collapse*, "Management of Environmental Quality: An International Journal", vol. 25 iss: 5, s. 542-563.

przyrost pierwotnej biomasy w skali całej planety, ale także biologiczny kapitał, który ją wytwarza, a mimo tego i tak na świecie głoduje stale ponad miliard ludzi[46].

Jeżeli weźmiemy pod uwagę także problem ograniczonej w końcu asymilacji zanieczyszczeń i odpadów przez środowisko, zobaczymy, że w ekonomii traktuje się go równie nieodpowiedzialnie. Przede wszystkim, dlatego, że skutki zatruwania środowiska rozważa się i opisuje w kategoriach inżynieryjno-technicznych, zupełnie nieprzystających do ich biologicznego charakteru. Na przykład, zakłada się, że środowisko biotyczne można dowolnie przekształcać, odtwarzać, nieomal produkować od nowa, a procesy w nim zachodzące odwracać. Wiedza ekologiczna podkreśla nieodwracalności pewnych procesów biologicznych - ewolucja nie działa wstecz. Zniszczonych ekosystemów nie sposób odtworzyć, a wymarłych gatunków przywrócić do życia, utraconej bioróżnorodności nie da się odzyskać za żadne pieniądze.

**Podsumowanie**

Światowy społeczny ruch ekologiczny niedługo będzie obchodził półwiecze istnienia. Pierwszy masowo obchodzony „Dzień Ziemi" odbył się w 1970 roku, ale jeśli uznać za jego początek rok wydania pracy Rachel Carlson *Silent Spring*, która była kamieniem milowym na drodze budowania świadomości ekologicznej, to 50-lecie ma już za sobą. Niestety bilans minionego półwiecza nie napawa optymizmem. Udało się jedynie załagodzić najostrzejsze problemy, głównie w postaci zatrucia środowiska wprost zagrażającego zdrowiu i życiu ludzi, choć i to nie do końca. Katastrofa w elektrowni atomowej w Fukushimie (2011 rok) jest tego najjaskrawszym przykładem. Inne problemy, jak: wciąż rosnąca populacja ludzka, utrata bioróżnorodności, wyczerpywanie zasobów czystej wody, degradacja gleb, deforestacja, zmiany klimatu, przekraczanie środowiskowych granic wzrostu gospodarczego, wszędobylskie plastikowe śmieci[47] nadal pozostają nierozwiązane[48], przy czym paradoksalnie „zieloni" są coraz słabiej słuchani. Kolejne „Szczyty Ziemi" kończą się fiaskiem[49]. Społeczność międzynarodowa nie jest w stanie wynegocjować i przyjąć radykalnego programu naprawczego, partykularne interesy są wciąż ważniejsze niż stan środowiska i przyszłość gatunku ludzkiego. Mam wrażenie, że problemy ekologiczne próbuje się rozwiązać, może jeszcze nie zabijając przysłowiowych posłańców przynoszących złe nowiny, lecz na pewno ignorując ich istnienie i nie słuchając tego co mają do powiedzenia światu. Od pół wieku powtarzają nieprzerwanie, wciąż to samo:

1. Wielu ludziom podoba się świat przyrody w swym naturalnym, nie przekształconym przez ludzką ingerencję, pięknie, które stanowi samoistną i unikalną wartość.
2. Wielu ludzi darzy sympatią pozaludzkie formy życia, lubi je, otaczają troską, współczuciem i pragnie, żeby wciąż żyły obok Nas.
3. Wszystkie istoty żywe też mają własne dobro, interesy, chcą żyć i chyba mają

[46] Por. *Global Footprint Network*, http://www.footprintnetwork.org oraz *Living Planet Report 2014* http://www.footprintnetwork.org/ar/index.php/GFN/page/living_planet_report2/ [dostęp 06.12.2014].

[47] P. Goettlich, *Plastic in the Sea*, [w:] „Living Nutrition", v. 17, 5 oct. 2005, http://www.mindfully.org/Plastic/Ocean/Sea-Plastic-LN-PG5oct05.htm [dostęp 06.12.2014].

[48] Por. M. Popkiewicz, *Świat na rozdrożu*, 2012.

[49] Por. G. Monbiot, *After Rio, we know. Governments have given up on the planet*, http://www.theguardian.com/commentisfree/2012/jun/25/rio-governments-will-not-save-planet [dostęp: 06.12.2014].

do tego prawo (choć rozmaicie filozoficznie motywowane)[50].

4. Jeśli nie podzielimy się zasobami Ziemi z innymi jej mieszkańcami to one zwyczajnie wyginą.

5. Wyginą, ponieważ dominująca we współczesnej kulturze wizja szczęścia uczyniła z gromadzenia rzeczy i wrażeń wartość samą w sobie, a gromadzenie dóbr kosztuje (zużycie materii i energii) i można to obliczyć.

6. Przekonanie, że im mam więcej od innych, tym lepszy się czuję, spowodowało, że globalny rozwój cywilizacyjny przyjął postać nieprzerwanie rosnącej spirali produkcji i konsumpcji, która jest nie do pogodzenia ze skończonością i ograniczonością zasobów Ziemi.

7. Ludzie aby zaspokoić swoje konieczne i wyimaginowane potrzeby zajmują coraz więcej przestrzeni i zużywają coraz więcej zasobów,

8. Dla zamieszkujących obok człowieka na tej planecie innych istot pozostaje coraz mniej miejsca i coraz mniej zasobów.

9. Udawanie, że problemu nie ma, nie jest dobrym rozwiązaniem.

10. Jeszcze gorszym, etycznie zupełnie nie do zaakceptowania, jest uciszanie „ekologów" totalitarnymi metodami i ostateczne zawłaszczenie całej planety poprzez eksterminację wszystkich poza ludźmi gatunków z wyjątkiem użytecznych „niewolników".

11. Ludzkość czeka wtedy egzystencjalna samotność i smutek - o ile hipoteza biofilii jest słuszna.

11. Najprawdopodobniej spowoduje to także załamanie planetarnych systemów podtrzymywania życia opartych na harmonijnej koegzystencji milionów gatunków ukształtowanych przez 4.5 mld lat ewolucji.

Żeby ta pesymistyczna wizja się nie urzeczywistniła należy:

1. Wypracować i upowszechnić odmienną koncepcję szczęścia dobrobytu - zdecydowanie mniej materialistyczną, energo- i zasobożerną.

2. Podzielić się Ziemią z innymi jej mieszkańcami zmieniając lub ograniczając na drodze ewolucji kulturowej ludzkie potrzeby - mniej mieć, więcej być.

Powyższe punkty tworzą zręby ekologicznego postrzegania świata, które dla racjonalnie myślących ludzi na początku XXI w. nie powinny być niczym osobliwym, niestety mimo wieloletnich wysiłków aktywistów społecznego ruchu ochrony przyrody, wydaje się, że nadal dla większości ludzi są jednak obce. Nie wróży to dobrze przyszłości przyrodniczego bogactwa, którym dziś jeszcze możemy się cieszyć.

[50] Por. Z. Piątek, *Ekofilozofia*, Kraków 2008.

Резюме
**Экологический взгляд на мир**
Кажется, что, несмотря на существование в культуре уже более полувека, идеи общественного экологического движения теряют влияние на общественное мнение. Возможно, что это связано с их повседневном характером и процессом смещения в общественном дискурсе источниковых аргументов в пользу сохранению окружающей среды - банальностями. Для напомнения, к чему стремятся, все чаще и чаще непонятные, экологи, эта статья реконструирует основные идеи, образующие ядро экологического мировоззрения в трех областях: эстетики, этики и экономики.

Summary
**The ecological worldview**
It seems that despite of asserting its presence in the culture for more than half a century, the environmental movements' ideas lose their power to influence public opinion. Perhaps the ecological ideas become too common and therefore banal, because solid arguments for nature conservation have been replaced with slogans which people do not take seriously. To remind what is it about more and more often misunderstood environmentalists, this work reconstructs the core concepts of ecological worldview in three areas: aesthetics, ethics and economics.



WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Piotr Skubała
(Uniwersytet Śląski w Katowicach)

# Wokół tajemnicy życia na Ziemi

Zagadka życia na Ziemi fascynuje ludzkość od zarania dziejów. Niezliczone rzesze mędrców i filozofów, szamanów i naukowców, pasjonatów i specjalistów poświęciły życie, zdrowie i umysły, aby ją rozwikłać. Jaki jest efekt tych starań? Czy rozumiemy funkcjonowanie naszej biosfery? Czy rozumiemy związek pomiędzy różnorodnością biologiczną a funkcjonowaniem ekosystemów? Co wiemy o gatunków żyjących wraz z nami na tej planecie? Zgromadzana przez ludzkość wiedza wydaje się być imponująca. Znamy masę elektronu, liczbę gwiazd w drodze mlecznej, ilość informacji zgromadzonej w genomie człowieka, czy sposoby porozumiewania się roślin. O wielu tych, wydawałoby się trudnych rzeczach, uczą się dzieci w szkole. Trudnym do pojęcia paradoksem jest to, że nie potrafimy, nawet w przybliżeniu określić liczby gatunków żyjących z nami na Ziemi. Tymczasem poznanie gatunków żyjących na planecie jest warunkiem sine qua non zrozumienia przyrody. Co więcej, nie potrafimy nawet podać kompletnej listy już poznanych i opisanych już gatunków. Norman Myers, brytyjski ekolog, uważa, że nie jesteśmy świadomi rozmiarów naszej ignorancji. Nie wiemy niemal nic o działalności ziemskiego ekosystemu i dopiero zaczęliśmy pojmować charakter planetarnego życia jako całości[1].

Nauka której celem jest poznanie funkcjonowania naszej planety, odkrycie tajemnicy życia na Ziemi w ujęciu globalnym jest ekologia. Ekologia jest słowem, które zrobiło niezwykłą karierę w świecie. Dla niektórych oznacza ono wszystko co najlepsze, jest wyrazem troski i odpowiedzialności za świat przyrody. Dla innych jest wyrazem pewnej przesady w podejściu do spraw środowiskowych, czasem oznacza nawet oszołomstwo. Warto jednak pamiętać, że ekologia oznacza przede wszystkim dyscyplinę biologiczną. Jest nauką, która może i powinna odegrać niezwykle ważną rolę w życiu każdego z nas. Odkrywa ona dla nas prawdę o świecie wokół z nas i staje się wskazówką jak mamy postępować w świecie, w którym przyszło nam żyć.

[1] *What ails the globe?* 1994. Top ecologist Norman Myers offers his list of the Earth's top 10 environmental problems. Earth Times. San Diego, Apr'94, www.sdearthtimes.com/et0494/et0494s0.html; [dostęp: 21.09.2013].

## Czym zajmuje się ekologia?

Ekologia to nauka o zależnościach w świecie przyrody. Po raz pierwszy termin ekologia został użyty przez niemieckiego biologa Ernesta Haeckla w 1869 roku dla określenia nauki, której przedmiotem zainteresowania jest całokształt oddziaływań między organizmami i ich środowiskiem, zarówno ożywionym, jak i nieożywionym[2]. Eugene Odum (czołowy amerykański ekolog XX wieku) określał ekologię jako naukę o strukturze i funkcjonowaniu przyrody[3]. Ekologia próbuje zrozumieć i opisać funkcjonowanie biosfery i wszystkich składających się nań zespołów życia, począwszy od szczebla organizmu, kończąc na poziomie biosfery. Ekologia jest dziedziną wiedzy, która pojawiła się stosunkowo późno. Czy rzeczywiście nikt wcześniej nie zwracał uwagi na ten ważny aspekt życia, jakim są zależności? Z jednej strony w historii nauki do tego okresu niemal nie było badaczy, którzy zwracali uwagę na zależności w przyrodzie. Z drugiej jednak strony, jak pisał John Halifax (pisarz brytyjski), plemiona pierwotne żyły wplecione w tkaninę życia do tego stopnia, że filozofowanie i roztrząsanie Prawdziwej Natury, byłoby czymś podobnym do ryby opisującej naturę wody[4].

## Dlaczego ekologia jest ważna?

W historii Ziemi pięciokrotnie wystąpiło zjawisko zwane masowym wymieraniem, które oznacza gwałtowne (w skali geologicznej) wyginięcie wielu gatunków roślin i zwierząt w wyniku zadziałania globalnych czynników środowiskowych. Za każdym razem około 10 milionów lat trwała odbudowa różnorodności biologicznej na naszej planecie. Obecnie na Ziemi trwa szóste wielkie wymieranie, nazywane plejstoceńsko-holoceńskim. Jest ono pierwszym spowodowanym przez jeden z żyjących gatunków[5]. Na ile skala postępującej utraty różnorodności biologicznej jest dzisiaj groźna? W 2009 roku Johan Rockström ze Stockholm Resilience Center w Szwecji oraz grupa badaczy z Europy, Stanów Zjednoczonych i Australii wytyczyli bezpieczne wartości dla kluczowych czynników środowiskowych[6]. Przeprowadzili wiele interdyscyplinarnych badań nad procesami fizycznymi i biologicznymi decydującymi o stabilności środowiska. Wybrali dziewięć czynników, których zaburzenie, ich zdaniem, zniszczy środowisko bezpowrotnie. Określili zakres bezpieczeństwa dla każdego z tych procesów. Ich przekroczenie może zachwiać ekosystemem, prowadząc do zagłady. Z ocen badaczy wynika, że trzy spośród analizowanych procesów - zanieczyszczenie azotem, zmiana klimatu i spadek różnorodności biologicznej, nie mieszczą się już w granicach bezpieczeństwa. Przy czym, przekroczenie progu bezpieczeństwa dla pierwszego z nich jest niewielkie, w przypadku azotu 3-krotne, a w odniesieniu do różnorodności biologicznej zakres bezpieczeństwa został przekroczo-

[2] Ch. J. Krebs, *Ekologia. Eksperymentalna analiza rozmieszczenia i liczebności*, tłum. A Kozakiewicz, M. Kozakiewicz, J. Szacki, Warszawa 2011, s. 5.

[3] E. P. Odum, *Podstawy ekologii*, tłum. pod red. W. Matuszkiewicz, A. Wasilewski, Z. Wójcik, Warszawa 1977, s. 18.

[4] B. Devall, G. Session, *Ekologia głęboka*, tłum. E. Margielewicz, Warszawa 1994, s. 112.

[5] K. N. **Lee,** *Sustainability, Concept and Practice of*, **[w:]** *Encyclopedia of Biodiversity*, red. **S. Levin,** San Diego 2001, vol. **5, s. 554.**

[6] J. Rockström, W. Steffen, K. Noone, Å Persson, F. S. Chapin, i in., *A safe operating space for humanity*, "Nature" 2009, vol. 461, s. 472-475.

ny 10-krotnie[7]. Utrata różnorodności biologicznej powinna stać się dzisiaj kluczową częścią debaty na temat dobrobytu ludzi i możliwości utrzymania naszego stylu życia.

Ekologia próbuje zrozumieć i opisać funkcjonowanie biosfery i wszystkich składających się nań zespołów życia. Zmierza do opisania tajemnicy życia na naszej planecie. Czy może być coś istotniejszego dla ludzkości, niż zadanie zbadania planety, na której się zrodzili i od której funkcjonowania zależy dalszy los ludzkości? Czy istnieje dzisiaj wiele problemów badawczych ważniejszych niż poznanie funkcjonowania naszej planety? Ekologia pozwala także zrozumieć naukowe przesłanki ochrony życia na naszej planecie. Łączy wszystkie dziedziny badań biologicznych i pomaga w podejmowaniu decyzji środowiskowych. Czy istnieje dzisiaj wiele problemów badawczych ważniejszych niż zastosowanie skutecznych sposobów ochrony przyrody?

Kamieniem milowym w zastosowaniu danych ekologicznych do rozwiązywania problemów środowiskowych była działalność Rachel Carson (amerykańska biolog), a szczególnie jej książka „Silent Spring" („Milcząca wiosna"), wydana w 1962 roku. Carson, mając świadomość złożonych powiązań istniejących w przyrodzie, przestrzegała przed skutkami stosowania pestycydów, w tym DDT. Jako jedna z pierwszych zwróciła ona uwagę społeczeństwa na sprawy ekologii i ochrony środowiska, a także znacząco przyczyniła się do powstania ruchu ekologicznego w świecie. Carson sformułowała w tej książce przesłanie godne przypomnienia: „«Kontrola nad Naturą » jest sformułowaniem pełnym arogancji, które zostało wprowadzone do biologii i filozofii w najbardziej prymitywnym etapie rozwoju nauki, gdy uważano powszechnie, że Natura istnieje jedynie dla wygody człowieka"[8].

Patrząc na to co dzieje się we współczesnej nauce, które z dyscyplin biologicznych są popularne, można by dojść do wniosku, że ekologia nie wnosi ważnych informacji, albo też wiedza o funkcjonowaniu ekosystemów jest już pełna. Obserwujemy obecnie ekspansję dyscyplin biotechnologicznych, a tymczasem badania taksonomiczno-systematyczne i ekologiczne uznawane są za „niemodne". Edward Wilson broni pozycji ekologii podkreślając, że „Tak jak biologia molekularna służy zdrowiu człowieka, ekologia gwarantuje zdrowie planety"[9].

### Co wiemy o różnorodności życia na Ziemi?

Czy ekologia, nazwana przez Eugene Oduma „supernauką", należy do tych dziedzin, w których wiedza jest już bardzo obszerna? Dzisiaj ekolodzy obserwują środowisko używając znacznie precyzyjniejszych narzędzi, niż miała do dyspozycji wspomniana Rachel Carson. Badamy zmiany w ekosystemach sięgając z jednej strony do narzędzi genetycznych, z drugiej strony obserwujemy biosferę z kosmosu. A jednak stan naszej wiedzy o przyrodzie jest niezwykle skromny. January Weiner (ekolog z Uniwersytetu Jagiellońskiego) uważa, że chemia w XVIII wieku była prawdopodobnie na takim etapie rozwoju, w jakim dziś znajduje się ekologia[10].

[7] Tamże, s. 473.
[8] B. Devall, G. Session, *Ekologia głęboka* ..., s. 127.
[9] E. O. Wilson, *A Global Biodiversity Map*, "Science" 2000, vol. 289, s. 2279.
[10] J. Weiner, *Życie i ewolucja biosfery. Podręcznik ekologii ogólnej*, Warszawa 1999, s. 22.

Jest niemal pewnym, że nigdy nie będziemy w stanie opisać i nazwać wszystkich gatunków żyjących na Ziemi, przedstawić niezliczonej liczby interakcji je łączących. Ziemia jest cudem i życie na niej pozostaje dla nas wciąż tajemnicą. Pragnąc udokumentować powyższą tezę, przyjrzyjmy się jaki jest aktualny stopień poznania różnorodności biologicznej, ile gatunków czeka jeszcze na odkrycie. Następnie zwrócimy uwagę na współczesną wiedzę o zależnościach łączących poszczególne gatunki. Tylko znając wszystkie gatunki bakterii, grzybów, roślin i zwierząt występujące w danym ekosystemie oraz interakcje zachodzące pomiędzy nimi, a także pomiędzy nimi a środowiskiem abiotycznym, jesteśmy w stanie zrozumieć funkcjonowanie tej części przyrody.

Od czasów Linneusza opisano około 1,9 miliona gatunków[11]. Wielu naukowców uważa jednak, że 20% to synonimy, co oznaczałoby, że znamy około 1,5 miliona gatunków. „Ojciec bioróżnorodności" Edward Osborne Wilson (amerykański ekolog) zwraca uwagę, że 99% opisanych gatunków znamy tylko z nazwy, z paru okazów w muzeum i strzępków anatomicznych opisów w czasopismach naukowych. Muzea są dzisiaj zawalone nowymi gatunkami. Brak nam czasu i specjalistów, którzy mogliby opisać tę wielką bioróżnorodność[12].

Mimo kilkuset lat wytężonej pracy botaników i zoologów nawet w przybliżeniu nie wiemy, ile gatunków żyje obecnie na Ziemi. Szacowana liczba gatunków, podawana przez różnych autorów, jest bardzo zróżnicowana. Sceptycy mówią o 3 milionach. Paul Ehrlich i Edward Wilson w artykule pt. Biodiversity Studies: Science and Policy, który ukazał się w Science, sugerują, że potencjalna liczba gatunków na Ziemi to 90-100 mln[13]. Jedne z pierwszych tego badań przeprowadził w 1982 roku Terry Erwin z Narodowego Muzeum Historii Naturalnej. Ocenił on, że w samym tylko lesie równikowym żyje 30 mln gatunków stawonogów[14]. W ostatnim okresie w prestiżowym czasopiśmie PLoS ONE ukazała się praca międzynarodowej grupy naukowców, pod kierownictwem Camilo Mora (Uniwersytet na Hawajach). Autorzy w oparciu o analizę 1,2 miliona gatunków z baz danych Catalogue of Life oraz World Register of Marine Species doszli do wniosku, że na Ziemi żyje 8,7 miliona gatunków[15]. Czy powyższe oszacowania są wiarygodne? Niewątpliwie mają kilka słabych punktów. Naukowcy oparli się na najbardziej znanych taksonach, takich jak ptaki i ssaki. Zatem jeśli liczba gatunków w tych grupach nie jest dokładna, obliczenia również będą błędne. Robert May z Oxfordu (były przewodniczący brytyjskiego Royal Society) tę próbę oszacowania różnorodności biologicznej na Ziemi nazwał „niezwykłym testamentem ludzkiego narcyzmu, który każe wierzyć, iż wiemy, że 1 lutego 2011 roku w bibliotece amerykańskiego Kongresu znajdowało się 22 194 656 książek, ale który nie umie powiedzieć, z iloma gatunkami roślin i zwierząt dzielimy świat, ani nawet podać rzędu ich wielkości"[16].

---

[11] A. D. Chapman, *Numbers of Living Species in Australia and the World*, (2nd ed.), Canberra, Australian Biological Study, http://www.environment.gov.au/node/13875, [dostęp 11.09.2014].

[12] E. O. Wilson, *Różnorodność życia*, tłum. J. Weiner, Warszawa 1999, s. 168.

[13] P. R. Ehrlich, E. O. Wilson, *Biodiversity Studies: Science and Policy*, "Science" 1991, vol. 253, s. 759.

[14] T. L. Erwin, *Tropical forests: their richness in Coleoptera and other arthropod species*, "Coleopterists' Bulletin" 1982, vol. 36, s. 74-75.

[15] C. Mora, D. P. Tittensor, S. Adl, A. G. B. Simpson, B. Worm, *How Many Species Are There on Earth and in the Ocean?*, "PLoS Biology" 2011, vol. 9(8): e1001127. doi:10.1371/journal.pbio.1001127, [dostęp 4.11.2013].

[16] *Naukowcy: Ziemię zamieszkuje 8,7 mln gatunków*, Nauka w Polsce, serwis PAP poświęcony polskiej nauce http://www.naukawpolsce.pap.pl/aktualnosci/news,384210,naukowcy-ziemie-zamieszkuje-87-mln-gatunkow.html, [dostęp 4.11.2013].

Wciąż na naszej planecie w XXI wieku, po setkach lat badań, można odnaleźć niezwykłe miejsca, obfitujące w nowe dla nauki gatunki. W latach 1999-2009 naukowcy zidentyfikowali w Puszczy Amazońskiej 1200 nowych gatunków roślin i kręgowców (rośliny - 637 gatunków, ryby - 257, płazy - 216, gady - 55, ptaki - 16 i ssaki - 39). Wynika z tego, że na każde trzy dni w ciągu tego okresu przypadało odkrycie jednego nowego gatunku[17]. W 2005 roku grupa 11 naukowców z Australii, Indonezji i USA zorganizowała wyprawę w rejon gór Foja w północno-zachodniej części Nowej Gwinei. Wyprawa trwała 30 dni, zbadano tylko malutki fragment lasu, który zajmuje obszar większy od Luksemburga. Efektem wyprawy było poznanie ponad 40 nowych, nieznanych nauce gatunków roślin i zwierząt[18].

Jeżeli skromnie założymy, że na naszej planecie występuje od 5-30 milionów, to przy obecnym tempie opisywania gatunków potrzebowaliśmy kilku stuleci, aby je wszystkie opisać i nazwać[19]. Camilo Mora i współautorzy obliczyli, że trzeba jeszcze około 1200 lat, około 303 tysięcy taksonomów, i 252 miliardy euro, aby opisać gatunki dotychczas niepoznane[20]. Warto zwrócić uwagę, że prawdopodobnie większym problemem, niż kłopoty finansowe, przy próbie opisania bioróżnorodności naszej planety, jest brak specjalistów, którzy mogą się podjąć tego zadania. Taksonomia to nauka w poważnym kryzysie, naukowców opisujących nowe gatunki jest coraz mniej. Osoby decydujące o finansowaniu tego typu badań, pozostają pod wrażeniem, że bioróżnorodność Europy została już opisana w XIX wieku. Na uczelniach modne są dzisiaj inne kierunki, kształcenie studentów w zakresie taksonomii ulega systematycznemu zmniejszaniu. Tymczasem bez poprawnej identyfikacji gatunku, bez odkrywania nowych, bez porządkowania sporego bałaganu w systematyce, rozwój takich dziedzin wiedzy jak ekologia, biologia ewolucyjna, ochrona przyrody i środowiska, a także biotechnologia, pozostaje pod znakiem zapytania.

Do jakiego stopnia poznaliśmy różnorodność biologiczną w naszym kraju? Czy wiele gatunków czeka u nas na odkrycie? Okazuje się, że i w naszym kraju wiele gatunków czeka na odkrycie. Stopień poznania bogactwa gatunkowego takich grup jak pierwotniaki, nicienie, owady bezskrzydłe czy wszoły ocenia się na 10 do 50%. Długa jest lista grup organizmów, w obrębie których znamy od 50 do 90% gatunków. Na temat potencjalnej liczby gatunków bakterii, grzybów i glonów w Polsce w ogóle brak danych[21]. Kiedy poznamy faunę i florę naszego kraju? Niech odpowiedzią będzie poniższy przykład. Wyobraźmy sobie niepozorny trawnik pod moim wydziałem biologii. Byłby ogromny kłopot ze sporządzeniem kompletnej listy gatunków zasiedlających ten trawnik. Osobiście byłbym w stanie sporządzić spis gatunków jednej z grup roztoczy - mechowców (Oribatida). Prawdopodobnie znalazłbym ich tam od 30 do 40 gatunków. Miałbym ogromny problem ze znalezieniem specjalistów, którzy mogliby oznaczyć wszystkie pozostałe grupy roztoczy. Prof. January Weiner pisze o tym następują-

[17] *Amazon Alive!: A Decade of Discoveries 1999-2009*, WWF Living Amazon Initiative, WWF-Brazil, http://www.wwf.se/source.php/1310817/Amazon%20Alive_2010.pdf, [dostęp 11.09.2014].

[18] B. M. Beehler, *The Foja Mountains of Indonesia: Exploring the Lost World*, "ActionBioscience" 2007, http://www.actionbioscience.org/biodiversity/beehler.html, [dostęp 23.01.2014].

[19] B. Fontaine, K. van Achterberg, M. A. Alonso-Zarazaga, R. Araujo, M. Asche, i in., *New Species in the Old World: Europe as a Frontier in Biodiversity Exploration, a Test Bed for 21st Century Taxonomy*, "PLoS ONE" 2012, Vol. 7(5): e36881. doi:10.1371/journal.pone.0036881, [dostęp 10.09.2014].

[20] C. Mora, i in., *How Many Species* ...

[21] *Polskie studium różnorodności biologicznej*, red. R. Andrzejewski, A.Weigle, Warszawa 1994.

co: „Problem polega na tym, że specjalistów potrafiących odróżnić gatunki w obrębie poszczególnych grup systematycznych, w kraju takim jak Polska można policzyć na palcach jednej - a co najwyżej dwóch rąk"[22].

Jaka skromna jest nasza wiedza o różnorodności życia na Ziemi, jak nikłe jest wyobrażenie każdego z nas o bogactwie życia wokół nas, pozwoli zrozumieć kolejny przykład. Wyobraźmy sobie, że bierzemy między dwa palce szczyptę gleby leśnej (około 1 grama). Ile komórek bakteryjnych znajduję się pomiędzy dwoma palcami? Liczby, jakie podają zapytane osoby są bardzo zróżnicowane. Od kilku tysięcy do kilkuset milionów. Tymczasem 1 gram gleby leśnej zawiera około 10 mld komórek bakteryjnych[23]. Większość z nas nie zdaje sobie sprawy, jak bogate jest życie, szczególnie to pod naszymi stopami, jak nasycona życiem jest cienka warstwa kuli ziemskiej zwana biosferą. Zastanówmy się teraz, ile gatunków bakterii znajdować się może w naszej szczypcie gleby leśnej? Podręcznik Bakteriologii Systematycznej według Bergeya zawiera 4000 gatunków[24]. A ile mieści się w szczypcie gleby leśnej? I tutaj spore zaskoczenie. Norwescy uczeni zbadali metodami genetycznymi populacje bakterii w próbkach gleby z lasu bukowego i w płytkich osadach morskich. W 1 gramie gleby, czy osadu, stwierdzili obecność właśnie czterech tysięcy odmiennych genetycznie form, a więc mniej więcej tyle, ile poznaliśmy do tej pory na całej kuli ziemskiej[25]. Kilka lat później inni badacze podają, że potencjalna liczba gatunków bakterii w 1 gramie gleby to 50 tysięcy[26].

## Co wiemy o interakcjach w przyrodzie?

Czy nasza wiedza o zależnościach, będących istotą badań ekologicznych, jest równie skromna? W podręcznikach znajdziemy wiele różnych terminów określających wzajemne interakcje, takie jak: mutualizm, protokooperacja, komensalizm, drapieżnictwo, pasożytnictwo i inne. O tych zależnościach uczą się już uczniowie w szkołach poczynając od szkoły podstawowej. Z pozoru wydawać by się mogło, że wiedza o nich powinna być spora. Okazuje się jednak, że nasza wiedza o zależnościach jest fragmentaryczna. W podręcznikach ekologii możemy znaleźć opisy struktury I (troficzna), II (konkurencyjna) i III (paratroficzna) rzędowej, które odzwierciedlają wyłącznie interakcje typu pokarmowego i konkurencję. Zaczęto dopiero opracowywać sieci pokarmowe dla zespołów obejmujących 100 gatunków, co jest liczbą nad wyraz skromną, jak na bogactwo gatunkowe przeciętnej biocenozy, obejmującej tysiące gatunków[27]. O wielu grupach organizmów, do dnia dzisiejszego nie wiemy podstawowej rzeczy; co one jedzą. Żaden ekosystem nie został jeszcze opisany w pełni nawet w odniesieniu do jednej, wydaje się fundamentalnej zależności, jaką jest drapieżnictwo/roślinożerstwo. Robert D. Holt z University of Florida zwraca uwagę, że aby ocenić i znaleźć środki zaradcze na postępującą utratę różnorodności biologicznej i degradację funkcji ekosystemów,

[22] J. Weiner J., *Kłopoty z bioróżnorodnością*, „Wszechświat" 2007, vol. 108(7-9), s. 94.

[23] V. Torsvik, J. Goksøyr, F. L. Daae, *High diversity in DNA of soil bacteria*, "Applied and Environmental Microbiology" 1990, vol. 56, s. 783.

[24] E. O. Wilson, *Różnorodność* ..., s. 180.

[25] V. Torsvik, i in., *High diversity* ..., s. 786.

[26] L. F. W. Roesch, R. R. Fulthorpe, A. Riva, G. Casella, A. K. M. Hadwin i in., *Pyrosequencing enumerates and contrasts soil microbial diversity*, "The ISME Journal" 2007, vol. 1 (4), s. 283-290, doi:10.1038/ismej.2007.53, [dostęp: 10.09.2014].

[27] J. Weiner, *Życie i ewolucja* ..., s. 250.

niezbędna jest wiedza, o tym, kto kogo zjada w przyrodzie[28]. Pozostałe interakcje, jak np. mutualizm, protokooperacja, komensalizm, amensalizm, drapieżnictwo, pasożytnictwo, nie doczekały się nawet takich opracowań jak dla drapieżnictwa.

Jak skomplikowany jest świat zależności w przyrodzie pozwoli nam zrozumieć poniższy przykład. Odbędziemy wędrówkę ze świata makro do mikro. Wybierzmy się do Australii i zajrzyjmy do wnętrza termitiery, gdzie żyje Mastotermes darwiniensis. We wnętrzu tego gniazda żyje kilkaset tysięcy osobników tego gatunku termita, doskonale współpracujących, tworzących jeden „superorganizm". Sprawdźmy teraz co znajduje się we wnętrzu jednego z osobników, w jego jelicie tylnym. W tej części ciała termita żyje $10^{12}$ bakterii oraz 10 milionów przedstawicieli Protista. Jeden z gatunków Protista został opisany jako Mixotricha paradoxa. Okazał się on być w istocie organizmem złożonym z pięciu różnych form prokariotycznych. Jest on swoistym konsorcjum 5 różnych gatunków Protista[29]. Mówi się o nim „bestia z 5 genomami". Profesor Lewis Thomas (dyrektor nowojorskiego Ośrodka Badań nad Rakiem) w eseju The Lives of a Cell pisze o nim: „Odłóżmy rozpoczęcie wojen nuklearnych do czasu, gdy choćby jeden organizm żywy, np. Mixotricha paradoxa zostanie do końca poznany"[30].

**Przyroda "red in tooth and claw" czy „green in root and flower"?**

Jak dzisiaj postrzegamy naturę? Czy traktujemy ją jako nam przyjazną czy wrogą? Co uważamy za główną siłę napędową w przyrodzie - walkę czy symbiozę? Starożytni Grecy interpretując zjawiska przyrodnicze, uznawali istnienie harmonii w przyrodzie za podstawową zasadę jej funkcjonowania. Koncepcje tak zwanej „ekologii opatrznościowej", według której przyroda jest skonstruowana tak, by każdy gatunek mógł żyć w harmonii z innymi, pojawia się w dziełach Herodota i Platona. Przez wieki pojmowanie przyrody niewiele odbiegało od platońskiej „harmonii natury". Jednak z końcem XVIII wieku, „ekologia opatrznościowa" i „harmonia natury" zostały zastąpione przez takie pojęcia jak dobór naturalny i walka o byt.

Karol Darwin w swojej teorii ewolucji tajemnicę życia na Ziemi opisywał mniej więcej tak: zmienność (przypadkowe powstawanie odmiennych osobników) i selekcja („przeżywanie najstosowniejsze") to dwie fundamentalne cechy życia na naszej planecie i one prowadzą do powstawania nowych gatunków. „Przeżywanie najstosowniejsze" było zwykle postrzegane jako walka albo przynajmniej okrutna konkurencja. Neo-darwiniści twierdzą, że organizmy podlegają ewolucji, gdy mutacje genetyczne sprawiają, że organizm staje się wydajniejszym we współzawodnictwie i dzięki temu jego geny zostają przekazane następnym pokoleniom. Postrzegają oni przyrodę jako dżunglę, w której organizmy walczą przeciwko sobie, aby przetrwać. Według neo-darwinistów w przyrodzie nie ma miejsca na współpracę, kooperację. Zależności przynoszące obustronne korzyści są traktowane jako wyjątek. Lord Alfred Tennyson, XIX-wieczny poeta angielski, jest autorem słynnego powiedzenia, będącego metaforą ewolucji darwinowskiej: „Nature, red in tooth and claw"[31].

[28] *2020 Visions*, "Nature" 7 January 2010, vol. 463(7), s. 32.

[29] L. Margulis, *Symbiotyczna planeta*, tłum. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2000, s. 91.

[30] T. Lewis, *The Lives of a Cell: Notes of a Biology Watcher*, New York 1974, s. 27.

[31] A. Tennyson, *Memoriam A.H.H.* 1849, http://en.wikisource.org/wiki/In_Memoriam_A._H._H.; [dostęp 10.05.2013].

Do niedawna ignorowaliśmy rolę zależności symbiotycznych w ekosystemach. Traktowaliśmy je jako ciekawostki (porosty, mikoryza, bakterie brodawkowe). Współczesne badania ekosystemów wskazują, że stosunki między organizmami żywymi są w większości oparte na współpracy, zasadzie współistnienia i wzajemnych zależnościach oraz, że stosunki te mają mniej lub bardziej symbiotyczny charakter. Interakcje symbiotyczne przenikają współczesne ekosystemy[32]. Pogląd ujmujący symbiozę jako zjawisko typowe i o podstawowym znaczeniu dla istot żywych powoli toruje sobie drogę we współczesnej nauce. Przyjrzyjmy się kilku wybranym zjawiskom na Ziemi i zobaczmy jaką rolę odgrywa w nich symbioza.

Uczymy się w szkole o mikoryzie (symbioza korzeni roślin z grzybami), ale ilu z nas zdaje sobie sprawę ze skali tego zjawiska i jego znaczenia. Okazuje się, że większość lądowych roślin naczyniowych (90%), a także część mszaków i paprotników żyje w związkach symbiotycznych z grzybami[33]. Wynika z tego, że gdyby w przeszłości nie doszło do współpracy grzybów i glonów, nie nastąpiłaby inwazja roślin na ląd, a dzisiaj bez tej kooperacji trudno życie na lądzie by nie istniało. Kolejny proces bez którego trudno wyobrazić sobie życie na lądzie i naszą egzystencję to zoogamia - zapylenie roślin przez zwierzęta, głównie owady. Około 80% roślin, w tym 70% roślin uprawnych, jest zapylana z udziałem zwierząt[34]. Zapylenie jest więc gwarantem wyżywienia ludzkości.

Jednym z podstawowych praw przyrody jest prawo obiegu materii. Niezwykle ważną rolę w tym procesie spełniają destruenci (bakterie i grzyby), którzy rozkładają substancje organiczne do prostych związków nieorganicznych. Degradacja materii organicznej byłaby jednak praktycznie niemożliwa gdyby nie współpraca mikroorganizmów z bezkręgowcami. Podobnie rozkład martwego drewna dokonuje się jako efekt symbiozy owadów z mikroorganizmami. Większość owadów kambio- i ksylofagów, zasiedlających martwe drewno i przyczyniających się do jego rozkładu, posiada liczne symbiotyczne mikroorganizmy[35]. Kolejną ważną symbiozą, ułatwiająca życie wielu organizmom, jest obecność bakterii wiążących azot atmosferyczny. Zjawisko to dotyczy nie tylko roślin motylkowych (17,5 tys. gatunków), ale odkryto je u innych roślin naczyniowych, a nawet u niektórych zwierząt (termitów i małży *Teredo*). Celuloza jest najobfitszym surowcem energetycznym na Ziemi. Korzystanie z tego zasobu energii przez roślinożerców jest możliwe dzięki licznym mikroorganizmom obecnym w ich ciele[36]. Jakikolwiek proces przyrodniczy wzięlibyśmy pod lupę, okazuje się, że kluczową rolę odgrywa w nim symbioza.

Lynn Margulis (biolog amerykańska) w jednej ze swoich książek pisze: „Życie na ziemi rozwinęło się nie w wyniku walki, ale współpracy"[37]. Pełne zrozumienie roli symbiotycznych interakcji w kształtowaniu ekosystemów i ich roli w procesie ewolucji dopiero przed nami. Może przyszłe pokolenia będą postrzegały przyrodę jako wielką

[32] J. Weiner: *Życie i ewolucja...*, s. 589.

[33] B. Wang, Y. L. Qiu, *Phylogenetic distribution and evolution of mycorrhizas in land plants*, "Mycorrhiza" 2006, vol. 16 (5), s. 299.

[34] J. Ollerton, R. Winfree, S. Tarrant, *How many flowering plants are pollinated by animals?*, "Oiko" 2011, vol. 120, s. 321.

[35] A. Walczyńska, *Życie we wnętrzu drzewa*, „Wszechświat" 2003, vol. 104, s. 281.

[36] J. Weiner, *Życie i ewolucja ...*, s. 382-384.

[37] L. Margulis, D. Sagan, *Microcosmos: Four Billion Years of Evolution from Our Microbial Ancestors*, New York 1986, s. 15.

wspólnotę „green in root and flower", jak określił ją Boucher, proponując alternatywny opis przyrody w stosunku do zaproponowanego przez Tennysona[38].

**Co wnosi współczesna ekologia do naszego pojmowania świata?**

Efektem badań ekologii jest obraz świata niezwykle skomplikowany, w którym wszystkie jego elementy (rośliny, zwierzęta, mikroorganizmy, woda, powietrze, gleba) są powiązane na najprzeróżniejsze sposoby. Barry Commoner (amerykański biolog) w The Closing Circle z 1971 tak formułuje I prawo ekologii: „Każda rzecz jest powiązana z wszystkimi innymi rzeczami"[39]. Uważnie studiując zależności w świecie wokół nas, dochodzimy do wniosku, że każdy gatunek, niezależnie od szczebla rozwoju ewolucyjnego, jest potrzebny, ważny, ma do spełnienia niezwykłą rolę. Każdy byt żyje tylko dzięki innym bytom. Istotą życia na Ziemi są zależności, one w pewnym sensie tworzą i warunkują funkcjonowanie biosfery. Tylko zaakceptowanie tego podstawowego prawa ekologicznego, planowanie wszelkich działań w przyrodzie zgodnie z nim, pozwoli nam na rozwiązanie problemów ekologicznych na naszej planecie.

Często przyrównujemy życie na Ziemi do sieci pajęczej. W sieci pajęczej nie ma nitek mniej lub bardziej ważnych, podobnie w przyrodzie, każdy gatunek jest ważny, ma do spełnienia, określoną, pożyteczną rolę w ekosystemie jako całości. W pięknych słowach pisze o tym Lewis Thomas (lekarz, poeta):"...nie ma istot prawdziwie samotnych. Wszystkie stworzenia są, w pewnym sensie, związane z całą resztą i od niej zależne"[40]. Oznacza to, że świat jest przyjazny. Nic nam na dobrą sprawę nie zagraża. Każda istota spełnia wobec nas służebną rolę, jest w pewnym sensie naszym przyjacielem. Zapewne większości z nas taka perspektywa wydaje się podejrzana, a może dla wielu z nas nie jest ona radosną (?). Wszystko zależy od tego, czy jesteśmy w stanie spojrzeć szerzej i dalej, niż sięga nasza (ograniczona zwykle) ludzka perspektywa. Ekologia dowodzi bezsprzecznie, że każdy drapieżnik, pasożyt czy organizm chorobotwórczy (a więc te, które nam tak trudno określić mianem sprzymierzeńca czy przyjaciela), odgrywa niezwykle ważną rolę dla funkcjonowania ekosystemu, jest gwarantem utrzymania homeostazy, a więc gwarantem istnienia innych form życia.

Paul Sears nazywa ekologię wywrotową dziedziną[41]. Co pozwala tak mówić o ekologii? Biolog Neil Everndon (1978) w eseju „Beyond Ecology" tak ową ideę ujmuje: „Prawdziwie wywrotowym elementem w ekologii nie jest żadna z jej wyrafinowanych koncepcji, lecz jej podstawowe założenie: Wzajemne powiązanie wszystkiego"[42]. Przyjęcie tego założenia oznacza całkowitą zmianę perspektywy dla badacza, ale też dla zwykłego zjadacza chleba. Przyjęcie i pełne zrozumienie tego podstawowego założenia oznacza „rewolucję", zupełną zmianę w podejściu do przyrody i jest tym czego dzisiaj najbardziej potrzebujemy.

[38] A. Fausto-Sterling A. 1993, *Is Nature Really Red in Tooth and Claw?*, "Discover" 1993, vol. 14, s. 27.
[39] B. Commoner, *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*, New York 1970, s. 126.
[40] M. Dowd, *Earthspirit. A Handbook for Nurturing an Ecological Christianity*, Connecticut 1991, s. 16.
[41] B. Devall, G. Session, *Ekologia głęboka...*, s. 117.
[42] Tamże, s. 76.

Резюме

**О тайне жизни на Земле**

Состояние наших знаний о функционировании биосферы является чрезвычайно скромным. Экология это наука, которая пытается разгадать тайну жизни на Земле и позволяет понять научное обоснование для ее защиты. Ее называют «супер-наукой», объединяет все сферы биологических исследований и помогает в принятии экологических решений. Несмотря на сотни лет напряженной работы ботаников и зоологов, даже приблизительно не знаем, сколько видов живет на Земле. Со времени Линнея познакомились ок. 1,9 милл. видов, в то время как по оценкам число видов достигает до 100 милл.. Тем не менее на планете можем найти необычные места, богатые неизвестными видами. Кроме того, даже в Польше, многие виды ждут, чтобы быть обнаруженными. Наше знание отношений в природе является неполном. Изменяются наши знания о роли отдельных взаимодействий в природе. До недавнего времени, мы игнорировали роль симбиотических зависимости в экосистемах. Современные исследования экосистем показывают, что отношения между живыми организмами, в большинстве построены на основе сотрудничества, принципе сосуществования и взаимозависимости, и что эти отношения имеют более или менее симбиотический характер. Полное понимание роли симбиотических взаимодействий в формировании экосистем и их роль в процессе эволюции еще впереди. Тщательно изучая зависимости в мире вокруг нас, мы приходим к выводу, что каждый вид, независимо от уровня эволюционного развития, важен и ему приходит выполнять уникальную роль. Сутью жизни на Земле являются взаимные зависимости, это они, в некотором смысле, создают и определяют функционирование биосферы. Земля является чудом и жизнь на ней по-прежнему остается для нас загадкой.

Summary

**The mystery of life on Earth**

The state of our knowledge on the functioning of the biosphere is limited. Science, which is trying to unravel the mystery of life on Earth is ecology. It is a science that allows us to understand the scientific evidence to protect life on our planet. Called "super science", combines all areas of biological research and helps in making environmental decisions. Despite hundreds of years of hard work of botanists and zoologists we still do not know how many species live on Earth. Since the time of Linnaeus about 1.9 million species were described, while the estimated number of species is as high as 100 million species. Still on the planet in the twenty-first century, after hundreds of years of research, you can find unusual places, rich in species new to science. Also in Poland, many species waiting to be discovered. If you simply assume that there are about 5 to 30 millions of species, we need several centuries to describe them all. Our knowledge about the relationships in nature is fragmentary. Our knowledge about the importance of different interactions in nature is changing. Until recently, the role of symbiotic interactions in ecosystems was ignored. Modern studies of ecosystems have shown that the relationships between living organisms are mostly based on cooperation, the principle of co-existence and mutual dependency, and that these relations are more or less symbi-

otic. Full understanding of the role of symbiotic interactions in establishing ecosystems and their role in the process of evolution is yet to come. Carefully studying the relationships in nature, we come to the conclusion that each species, regardless of the level of evolutionary development, is important, it has to fulfill a unique role. The essence of life on Earth are interactions, they in a sense, create and determine the functioning of the biosphere. It is almost certain that we will never be able to describe all living species on Earth, recognised countless interactions between them.



WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Andrzej Kuczumow
(Katolicki Uniwersytet Lubelski
Wydział Zamiejscowy Prawa i Nauk o Społeczeństwie w Stalowej Woli)

# Ekologia a katastrofy

## Wstęp

Ekologia wydaje się na pierwszy rzut oka dziedziną o współistnieniu organizmów w środowisku, więc nasze wrażenie jest pozytywne i dalekie od myślenia o katastrofach. Podświadomie oczekujemy, że organizmy i owszem, współzawodniczą, konkurują, walczą o byt, ustępują sobie miejsca w różnych niszach, ale przy tym znajdują sobie swoje unikalne miejsca w przyrodzie. Całość jest w rezultacie jakby utkana w jeden wielki „patchwork". Ziemia jest wielka i pojemna, a jej historia ogromnie długa, więc już przy odrobinie szczęścia wszystko może być złożone w całkiem miłą całość z niszą dla każdego. W takim ujęciu nie ma jakoś miejsca na katastrofy i z trudem sobie możemy wyobrazić, że szykuje się coś złego. Ani ze strony Natury ani z naszej inicjatywy. Przecież nie lubimy much czy komarów, myszy czy szczurów. Chcemy je wytępić. Jesteśmy w tym konsekwentni i pełni pomysłów. I co? Widzimy jakąś katastrofę po stronie komarów?

## Rozwinięcie

A jednak katastrofy są immanentnie wpisane w ekologię. Tylko że należy problem ustawić właściwie i na różnych płaszczyznach. Katastrofa ma różne znaczenie. Czasem jest to tylko przewrotny trik semantyczny, mówimy, że włożyliśmy nowy mało elegancki krawat i to jest „katastrofa". Po prostu coś nie wyszło w drobnej skali a my z właściwą sobie przesadą mówimy o katastrofie. Może przy tym zbłaźniliśmy się z tym krawatem i dla nas osobiście jest to katastrofa, ale w miniskali, dla innych nie liczy się to. Nic wielkiego nie zawaliło się.

Inny rodzaj katastrofy to zniknięcie gatunku. Znamy gatunek a potem go nie ma. Tak w Polsce XVII w. zniknął nieodwracalnie tur, przedtem zwierzę dobrze znane. Taka katastrofa oznacza zaburzenie ekologiczne na mniejszą lub większą skalę, ale inne gatunki mogą się mieć całkiem dobrze. Może to dodatkowo oznaczać rozpanoszenie się w miejsce wyplenionych innych gatunków, nie zawsze pożądanych. Skądinąd po-

dobne znaczenie ma sztuczne wprowadzenie (albo przywleczenie) przez ludzi gatunków pożądanych przez nich. Przykładem jest sprowadzenie wielbłądów i królików do Australii, które wyjadają dzisiaj zasoby roślinne pastwisk i konkurują z kangurami czy owcami, czyli zwierzętami jak najbardziej pożytecznymi. Albo przywleczenie szczurów za osadnikami z Europy do różnych części świata. I tutaj kontr-uwaga - nikt nie narzeka na przywleczenie z Ameryk kukurydzy, ziemniaków, kakao, indyków. Równowaga jest subtelna - raz się uda, raz nie. Ogólnie rzecz biorąc, znikanie lub sztuczne wprowadzanie gatunków ma charakter zaburzenia w przyrodzie, korekty a czasem lokalnej katastrofy.

Na drugim końcu możemy znaleźć prawdziwe katastrofy. Do nich należą po stronie Natury tzw. wielkie ekstynkcje, uderzenia meteorytów, także wielkie zaśnieżenia Ziemi a po stronie ludzkich działań potencjalnie wielka wojna nuklearna i termonuklearna. Takie wydarzenia mają charakter globalny i wpływają na los całych populacji. Wtedy to los bardzo wielu, a bywa że i wszystkich organizmów jest po prostu zagrożony. W największej ze znanych ekstynkcji, tej z przełomu permu i triasu wyginęło ok. 90% znanych wtedy organizmów morskich. Również inne wielkie ekstynkcje zakończyły się powszechną hekatombą organizmów.

W świetle nawet tych krótkich wstępnych uwag można sobie wyrobić dość zadziwiający pogląd - oto życie na Ziemi to cykl katastrof różnej skali, od katastrof małych, prawie indywidualnych, które zachodzą bardzo często i które czasami możemy obserwować gołym okiem po wielkie, globalne, które zachodzą rzadko, raz na dziesiątki czy nawet setki milionów lat i które byśmy mogli zaobserwować tylko, gdybyśmy mieli pecha i żyli nie w tym czasie i miejscu, kiedy i gdzie żyć należy. Przy tym to, o czym mówiliśmy leży w zasadzie po stronie Natury. Jednak w ostatnich stuleciach człowiek zaczyna dokładać swój udział i też powoduje katastrofy ekologiczne. Są to najczęściej katastrofy małe. Czasem bez większych konsekwencji. Często jednak drobne działania jednego człowieka są powielane przez miliony innych osób i skala zjawiska zaczyna się gwałtownie powiększać. Tak jest z oddrzewianiem. Jeden człowiek nie jest zapewne w stanie wyciąć lasu, ale wielu ludzi jest w stanie wyciąć ogromne obszary lasów, puszcz i dżungli. Co prowadzi w konsekwencji do przekształcenia wielkich konsumentów $CO_2$ i producentów tlenu, jakimi są obszary zalesione w obszary upraw jadalnych bądź przemysłowych, ale w ubocznej konsekwencji bardzo często w obszary stepowiejące bądź pustynniejące. Następuje wtedy zmiana stosunków wodnych i zmiana klimatu. W ogóle, niezwykle istotnymi dla Ziemi są jej dwie ciekłe otoczki - wodna, głównie reprezentowana przez światowy ocean i gazowa - atmosfera[1] i ingerencja człowieka ich mocno dotyczy. A przecież człowiek nie użył na pełną skalę arsenałów broni jądrowej i termojądrowej, kiedy to mógłby spowodować prawdziwą katastrofę, na miarę największych ekstynkcji.

Również stała skorupa Ziemi podlega zmianom, niekiedy bardzo gwałtownym. Do największych zmian należą powstawanie i ruchy płyt kontynentalnych. Tego rodzaju zjawiska przeczą naszemu intuicyjnemu przekonaniu o stałości lądów. Jednakże wiele odkryć z ostatnich 100 lat mówi nam, że to prawda. Jednym z nich jest uderzające podobieństwo zachodnich brzegów Afryki i wschodnich Ameryki południowej i budowa dna Oceanu Atlantyckiego z grzbietem śródoceanicznym. Na dnie oceanów

[1] H.D. Holland, *The chemical evolution of the atmosphere and oceans*, New Jersey 1984.

w miejscach ryftów wytwarza się nowa powłoka bazaltowa. W innych miejscach stara powłoka zapada się w strefach subdukcyjnych. Z materii pogrążonej, z jej wymieszania z materiałem osadowym powstaje lżejszy od bazaltu granit. Z niego tworzyły się najpierw wyspy wulkaniczne, potem kontynenty. Te też potrafiły się albo łączyć albo dzielić. Takie wydarzenia są bardzo powolne, ale w skali dziesiątek i setek milionów lat ważne. Co więcej, dryfujące kontynenty mogą przewędrować w okolice biegunów i przenieść stopniowo istoty żyjące do obszarów bardzo niewygodnych do wegetacji. To też element katastroficznych zmian na Ziemi.

Należy tu wspomnieć jeszcze o lądach wirtualnych. Takimi są tereny położone wokół Hawajów i wokół Wysp Kerguelena. Są to wyspy położone nad plamami gorąca. I tak na przykład Wyniesienie Kergueleńskie[2] jest olbrzymim zgrubieniem dna oceanicznego, powstałym z wylewów lawy, które 3 razy w historii geologicznej Ziemi prowadziły do wyłonienia się małego kontynentu (110, 85 i 35 mln lat temu), który to kontynent za każdym razem zapadał się w wyniku obkurczenia i zerodowania zastygłej lawy. Trzy razy szansa i trzy razy katastrofa. A o tym, że szansa była realna świadczą skamieliny.

Niektóre ze zmian powłoki ziemskiej wynikają ze zmian klimatu. Będziemy później mówili o zlodowaceniach. Tutaj tylko wspomnimy, że uwięzienie części wody w postaci wielkich czap lodowych odbiera tę wodę z oceanu światowego. To oznacza obniżenie poziomu oceanu i pojawienie się nowych połaci lądu albo nowych połączeń międzykontynentalnych, jak przejście z Azji do Ameryki Północnej poprzez obecną Cieśninę Beringa. O ile zlodowacenie jest zawsze niewątpliwą katastrofą, to nowe kawałki lądu, nowe połączenia są wielkimi bonusami dla rozwoju przyrody. Uważa się, że duża część przyspieszonej ewolucji zrodziła się z takich możliwości migracyjnych umożliwionych przez katastrofy.

Sekwencja katastrof układa się dość przypadkowo, szczególnie tych małych. Ale uczeni od dość dawna zastanawiali się, czy można sytuację grożącą katastrofą tak opisać, aby w rezultacie przewidzieć jej skutki i termin. Przy czym szczególnie przydatne okazały się badania D.M. Raupa i J.J. Sepkosky'ego Jr.[3] Ten drugi spędził wiele lat w bibliotekach[4], aby zliczyć populacje różnych organizmów znajdywanych w skamielinach. Doszedł do bardzo interesujących wyników, ale najbardziej interesujące okazały się wyniki uzyskane dla wielkich taksonów roślinnych i niektórych zwierzęcych, na poziomie mniej więcej gromady. Profile chronologiczne tych taksonów roślinnych były dość podobne do siebie[5]. Każdy wielki takson wykazywał okres wielkiego wzrostu, potem następowało coś w rodzaju plateau, okres wzrostu liniowego o słabej dynamice i potem gwałtowny spadek w dół[6], odpowiadający masowej ekstynkcji[7,8]. Co więcej,

[2] L.K. Könnecke, M.F. Coffin, P. Charvis, *Early development of the Southern Kerguelen Plateau (Indian Ocean) from shallow wide-angle ocean bottom seismometer and multichannel seismic reflection data*, "J. Geophys. Res" 103 (1998), s. 24085-24108.

[3] D.M. Raup, J.J. Sepkoski, *Mass extinctions in the marine fossil record*, "Science" 215 (1982), s. 1501-1503.

[4] J.J. Sepkoski Jr., *Ten years in the library: new data confirm paleontological patterns*, "Paleobiology" 19 (1993), s. 43-51.

[5] *The fossil record* 2, ed. M.J. Benton, London 1993.

[6] A. Lipowski, D. Lipowska, *Long term evolution of an ecosystem with spontaneous periodicity of mass extinctions*, "Theory in Biosciences" **125** (2006), s. 67-77.

[7] A. Hallam, P. Wignall, *Mass extinctions and their aftermath*, Oxford 1997.

[8] D.M. Raup, J.J. Sepkoski, Jr., *Periodicity of extinctions in the geological past*, "PNAS" 81 (1984), s. 801-805.

lewą i prawą część krzywej można było opisać perfekcyjnie za pomocą krzywej Gaussa. To miało poważne implikacje filozoficzne - obserwując przebieg pierwszej części krzywej, czyli dotyczącej okresu ekspansji danego wielkiego taksonu roślinnego można było przewidzieć jego schyłek, łącznie z przewidywaną datą. Takie zjawisko było zdumiewające, bo przecież organizmy, na skalę gatunków, rodzajów czy innych jednostek taksonomicznych nie mogą znać swojego końca. Jednakże, istnieje ścisła analogia pomiędzy krzywymi rozkładu taksonomicznego[9,10] a krzywymi konsumpcji ditlenku węgla. Te drugie są niezależne od pierwszych. Dane dotyczące szybkości konsumpcji ditlenku węgla muszą wynikać z bilansu emisji ditlenku węgla i jego pochłaniania[11]. Tak więc, to dostępność i konsumpcja ditlenku węgla limitują powstanie i zagładę gatunków roślinnych. Za dostępnością ditlenku węgla w powietrzu postępuje ocieplenie, z grubsza wprost proporcjonalne do zawartości tego gazu. Z punktu widzenia wielkich taksonów roślinnych, ich rozwój jest nieodwołalnie związany z konsumpcją ditlenku węgla. W konsekwencji z jego „wyżarciem". W konsekwencji z oziębieniem. Czyli - im bardziej dynamiczny rozwój wielkiego taksonu roślinnego, tym bardziej robi się głodno i chłodno. Aż do kolejnej wielkiej ekstynkcji. Co więcej, te wielkie taksony mają tylko jedną okazję do dominacji. Jeżeli nawet przetrwają masowe wymieranie, nigdy potem nie odgrywają już takiej roli. Wydaje się, że powstają wtedy nowe wielkie taksony lepiej przystosowane do aktualnej dostępności ditlenku węgla. Za taksonami roślinnymi idą wielkie taksony zwierzęce. Odpowiednikiem psylofitów były ryby, pterydofitów płazy, nagonasiennych gady, okrytonasiennych ssaki i ptaki.

Obok silnych okresowych wahań ditlenku węgla spowodowanych przez prosperity jakiegoś wielkiego taksonu roślinnego widoczna jest ogólna tendencja do spadku zawartości ditlenku węgla przez cały eon fanerozoiczny i to spadku kilkunastokrotnego w stosunku do poziomu wyjściowego. Obecne poziomy tego gazu tylko dwukrotnie przekraczają poziom przy którym procesy asymilacji i oddychania roślinnego zrównają się. Takie zrównanie doprowadzi do zerowej wydajności netto asymilacji i ustania rozwoju życia roślinnego. Będzie to wielka katastrofa świata organizmów żywych.

Z procesów asymilacji prowadzonych szczególnie przez organizmy wielokomórkowe wynika wytworzenie wielkich ilości materii organicznej. Ta materia jest z kolei konsumowana przez inne organizmy albo, po ich śmierci poddawana procesom utleniania, odwrotnym do procesów asymilacji. Jednakże niewielka część materii organicznej, która nie została ani skonsumowana ani utleniona uległa karbonizacji w wyniku pogrzebania bądź innym formom przerobienia na paliwa kopalne. Tak utworzone paliwa kopalne (75% wszystkich z nich powstało w okresie 380-230 mln lat wstecz) są dzisiaj podstawowym źródłem energii dla ludzkości. W ciągu mniej więcej 250 lat rewolucji przemysłowej ludzie skonsumowali już bardzo poważny ułamek odłożonych przez Naturę paliw kopalnych. Porównajmy - ok. 450 mln lat odkładania paliw kopalnych i 250 lat szalonej ich konsumpcji. Niewiele zostało, mimo nowych odkryć gazu i ropy łupkowej. I to jest groźne. Bo nie globalne ocieplenie, którym nas straszą. Takie ocieplenia i oziębienia Ziemia nieraz już przeżywała. Ale totalne skonsumowanie paliw

[9] M. Benton, *Biodiversity on land and in the sea*, "Geol. J." 36 (2001), s. 211-230.

[10] P. Signor, *The geologic history of diversity*, "Ann. Rev. Ecol. Syst." 21 (1990), s. 509-539.

[11] G.J. Retallack, *Carbon dioxide and climate over the past 300 myr*. "Phil. Trans. Royal Soc. London Series" A 360 (2002), s. 659-673.

kopalnych to ogromna katastrofa. Nie będziemy mieli podstawowych surowców energetycznych. Wszelkie nasze próby wykorzystania paliw alternatywnych jak na razie zawodzą. Najbliżsi byliśmy do poprawienia bilansu energetycznego przez wykorzystanie paliwa nuklearnego. Ale katastrofy w Czarnobylu i Fukushimie nauczyły nas ostrożności i spowodowały dość paniczny lęk przed energią nuklearną. Zaś postęp w pokojowym użyciu energii termonuklearnej jest prawie żaden.

Zużycie paliw kopalnych ma i inną, może poważniejszą konsekwencję. Znamy tylko dwa znaczące źródła związków organicznych. Są to paliwa kopalne i aktualna produkcja roślinna i zwierzęca. Jeżeli pozbędziemy się paliw kopalnych, to możliwości chemii organicznej i produkcji związków organicznych ulegną drastycznemu ograniczeniu. Ilość i dostępność tworzyw sztucznych oraz produkcja materiałów kompozytowych ulegną zmniejszeniu. Produkty te staną się bardzo drogie. Także możliwości taniego otrzymywania metali zostaną ograniczone. Skoro koks, węglowodory i wodór nie będą mogły być użyte w większej ilości do procesów redukcji połączeń metali, to metale i ich stopy, w tym stal staną się rzadkie. Cały postęp w dziedzinie inżynierii materiałowej bez tworzyw sztucznych i metali będzie ogromnie zahamowany. Pytanie, czy inżynieria materiałowa jest ważna? Zamiast odpowiedzi przypomnijmy sobie jak historycy najogólniej dzielą dzieje cywilizacji - epoka kamienia łupanego, gładzonego, miedzi, brązu, żelaza...

Katastrofy typu ekstynkcji są możliwe do przewidzenia i w przypadku dobrego modelu opisującego cykl rozwojowy taksonów możemy je datować w sposób probabilistyczny. Znane są jednak katastrofy innego typu, jak uderzenia meteorytów. Są one zresztą czasem kojarzone też z tym samym okresem, kiedy ginęły wielkie taksony, np. tak jest dla ostatniej wielkiej ekstynkcji z przełomu kredy i kenozoiku 65 mln lat temu. Ten ostatni przypadek jest dość wątpliwy, ponieważ ostatnio udowodniono rozseparowanie czasu samego uderzenia i czasu wymarcia dinozaurów o przynajmniej kilkaset tysięcy lat. No a przy tym jak pogodzić z takim wydarzeniem fakt, że ptaki przeżyły katastrofę rozgrywającą się głównie w powietrzu, a dinozaury nie? Znane są jednak przypadki, gdzie za katastrofę jest odpowiedzialne uderzenie meteorytu. Na Ziemi możemy znaleźć wielkie kratery po takich wydarzeniach, chociaż ze względu na zachodzącą intensywną erozję znacznie gorzej zachowane niż na księżycu czy Marsie. Nie ulega przy tym wątpliwości, że rozmiar tego typu katastrofy zależy od średnicy i masy obiektu niebieskiego. Oprócz wyzwolenia ogromnej energii kinetycznej przy samym upadku notujemy jeszcze wielką i gorącą falę uderzeniową, wyrzucenie do atmosfery ogromnej liczby większych i mniejszych okruchów, częściowo stopionych, uwolnienie dużej liczby popiołów, wyrzucenie dużej ilości gorących gazów. Jest to ogromne wydarzenie z dalekosiężnymi skutkami ekologicznymi. Jest bardzo ważna różnica pomiędzy takim wydarzeniem a poprzednio omówionymi katastrofami wynikającymi z wahań ilości ditlenku węgla. Tamte katastrofy zachodzą powoli i na zimno. Katastrofy z udziałem meteorytów szybko i na gorąco. Mówiliśmy o periodyczności wahań ditlenku węgla i wynikających stąd ekstynkcji. Wydaje się, że trudno o takiej periodyczności mówić w przypadku upadku meteorytów. Na pierwszy rzut oka wydaje się takie wydarzenie całkowicie przypadkowe. Jednak są opinie, że i upadki meteorytów podlegają periodyczności, przy czym może to wynikać z obrotów tzw. pasa Kuipera i obłoku Oorta. W ostatnich latach narasta świadomość niebezpieczeństw z Kosmosu. Dlatego podjęto poważne projekty wykrycia i śledzenia obiektów przelatujących w pobliżu Ziemi.

NASA ustanowiła w 1998 r. projekt „Near Earth Object Program"[12]. Na razie możemy tylko obserwować, co się dzieje wokół nas i prasa alarmuje co pewien czas o obiektach przelatujących w pobliżu naszej planety. Są to dość małe w skali kosmicznej ciała niebieskie, o średnicach kilkudziesięciu czy kilkuset metrów i o trajektoriach zbliżających się do Ziemi na odległości nie mniejsze niż duży ułamek orbity Księżyca. Czyli to jest bezpieczne, jak to zresztą wynika ze statystyk prowadzonych w ramach w/w projektu NASA. Chociaż nie zawsze tak będzie. W dodatku, w ostatnich latach mieliśmy lekcję poglądową, co stałoby się z Ziemią po potężnym uderzeniu. W latach 1993-1994 kometa Shoemaker-Levy w niezwykle spektakularny sposób uderzyła w powłokę Jowisza, wzbudzając efektowne odrzuty materii planetarnej.

Jeżeli jesteśmy przy bombardowaniu ze strony meteorytów, to musimy powiedzieć, że było to nic w porównaniu z epizodem związanym z powstaniem Księżyca. Było to jakieś 20-50 mln lat po powstaniu Ziemi. W nasz, świeży jeszcze glob uderzyło ciało niebieskie krążące po zbliżonej orbicie i o masie równej ok. 30-40 % masy Ziemi. To spowodowało wytworzenie się w niewielkiej odległości od Ziemi nowego ciała niebieskiego, z początku niewiele oddalonego od Ziemi i zbierającego resztki wyrzuconej materii, teraz już położonego w znacznie większej odległości.

Inny jeszcze typ katastrof, o którym głośno, to emisje wulkaniczne. Znamy to z wielu wydarzeń każdego roku. Takie katastrofy są katastrofami lokalnymi, ale bywa, że czasem przeradzają się w zdarzenia globalne. Tak było z wybuchem wulkanu Tambora z 1815 roku, który spowodował rok bez lata, trzyletnie zacienienie i oziębienie globu. Wydarzenie na większą jeszcze skalę obserwowano na Santorini w XVI w. p.n.e., gdzie efektem było też zniknięcie części wyspy.

Przy czym nasze wulkany, chociaż wydają nam się groźne bądź bardzo groźne, są niczym w porównaniu z superwulkanami. Co ciekawsze, te superwulkany nie są łatwe do wykrycia. Z reguły nie ma nad nimi górskiej czapy z kraterem. Mogą leżeć na terenach całkiem płaskich. To pod spodem i na stosunkowo niewielkiej głębokości jest ogromny zbiornik lawy. Jeżeli nastąpi eksplozja, to może być o trzy rzędy wielkości bardziej intensywna niż eksplozja konwencjonalnego wulkanu. Ilość wyrzuconej lawy jest ogromna, ilość stowarzyszonej siarki też, ochłodzenie wynikające z zapylenia atmosfery może doprowadzić do zlodowaceń. Zanieczyszczenie środowiska jest ogromne. Na szczęście, podobno taki wybuch następuje raz na 50000-80000 lat. Jak na historię ludzkości to dużo, jednak po pierwsze zjawisko to jest dość przypadkowe, a od ostatniego wybuchu superwulkanu upłynęła już prawie połowa okresu międzywybuchowego, więc wielkiej pewności nie możemy mieć. Najściślej obserwowanym miejscem takiego potencjalnego wybuchu jest kaldera Yellowstone, za to w Europie Campi Flegrei koło Neapolu.

To jednak nie jest największy efekt działalności wulkanicznej. Na terenach Syberii i osobno Dekanu w Indiach, wykryto wielkie pola lawy (trapy), pochodzące z długotrwałych wylewów. Takie wydarzenia są już ogromnymi katastrofami, porównywalnymi z upadkiem ogromnych meteorytów - może zresztą gorszymi, bo długotrwałymi[13].

[12] http://neo.jpl.nasa.gov/

[13] A. Grard, L.M. Francois, C. Dessert, B. Dupre, Y. Godderis, *Basaltic volcanism and mass extinction at the Permo-Triassic boundary: Environmental impact and modeling of the global carbon cycle*, "Earth Planet. Sci. Lett." 234 (2005), s. 207-221.

Charakteryzują się przy tym ogromną ilością trujących wyziewów gazowych zawierających związki azotu, siarki, chloru - rozprzestrzeniających się na cały świat. Chociaż doraźnie ogromnie szkodliwe, w długiej perspektywie wydarzenia takie mogą być bardzo pożyteczne - są to działania lądotwórcze. Ślady trapu syberyjskiego sprzed 260 mln lat dzisiaj pokrywają obszar 1.5 mln km$^2$, a zasięg przypuszczalny był prawdopodobnie do 5 razy większy. Trapy dekańskie sprzed 66 mln lat pokrywają dziś obszar 0.5 mln km$^2$, ale ich przypuszczalny rozmiar mógł być 3 razy większy. Miąższość nowej pokrywy wynosiła do 3 i 2 km, odpowiednio. Jakżeż małym i łagodnym wydarzeniem jest przy tym wybuch superwulkanu. Ale za to na nowych lądach organizmy mają ogromną szansę do ekspansji, kolonizacji a także przyspieszonej ewolucji. Mówiliśmy już o związkach wulkanizmu i trzęsień Ziemi z powstawaniem i dynamiką kontynentów. A tutaj o konsekwencjach dla życia.

Przy okazji omawiania wulkanów trzeba wspomnieć, że istnieją też wulkany podwodne. Te też powodują katastrofy, bo jak inaczej nazwać wylewy lawy do wody oceanicznej i olbrzymią kotłowaninę, jaka tam zachodzi. Pod ciśnieniem panującym na dnie oceanów woda nagrzewa się do prawie 400°C i jest prawdziwym kompotem zawierającym ogromne ilości ciężkich metali. Ale to środowisko, typowo katastroficzne okazało się całkiem płodnym ekosystemem, gdzie wiele organizmów morskich, w tym ryb znajduje swoją szansę na szybki i bujny rozwój, korzystając z niesłonecznego ciepła i obfitości minerałów i odżywek.

Mówiliśmy już o katastrofach gorących, ale były i są katastrofy zimne. Takie katastrofy znamy dobrze z nie tak dawnych czasów. Prawdę mówiąc, było to u początku czasów historycznych. Przed 20 mln lat pojawiły się zlodowacenia, które nasiliły się w ciągu ostatnich 3 milionów lat, kiedy to nastąpiło co najmniej 8 zlodowaceń, które sprawiały, że obszary w zwykle umiarkowanych strefach klimatycznych przekształcały się w płyty lodowe, grube na kilkaset metrów. Takie środowiska nie są w ogóle przyjazne dla ludzi i wszelkich organizmów. Ostatni okres lodowcowy zakończył się jakieś 11.5 tys. lat temu. Powtórzenie się epoki lodowej obecnie oznaczałoby wielką katastrofę dla ludzkości - miliardy ludzi musiałyby się przenieść w rejony tropikalne, ale te przecież nie są z gumy. W rezultacie doszłoby do desperackich wojen o żywność i paliwa połączonych z zagładą miliardów ludzi. Nie mamy gwarancji, że kolejne zlodowacenie nie pojawi się, nawet wkrótce. Nie znamy w pełni mechanizmów i periodyzacji zlodowaceń i możemy tylko domniemywać, że następne zlodowacenie nastąpi. Oby nie szybko. Ale musimy mieć świadomość, że żyjemy w przyjemnym interglacjale.

Tyle, że i w interglacjale mamy lepsze i gorsze momenty. Mniej więcej wtedy, kiedy powstawało państwo polskie, w niektórych rejonach naszego kraju (Ziemia Lubuska, Ziemia Sandomierska) uprawiano winorośl. Był to czas bardzo łagodnego klimatu. W innych częściach Europy Wikingowie kolonizowali Islandię a później Grenlandię, którą nazwali właśnie tak. Ale w XVI w. nastąpiło ochłodzenie. Trwało do początków XIX w. i czasem jest nazywane małą epoką lodową. Mimo, że zapewne uciążliwe i utrudniało życie ludziom, to nie było katastrofą. Tutaj więc mamy do czynienia z pewną gradacją procesów na drodze do pełnej katastrofy. Czyli mamy tutaj pełne spektrum katastrof, od takich jakby wyłaniających się aż do takich gigantycznych, w pełni obejmujących cały glob.

Takie zlodowacenia, o których mówiliśmy dają jednak pewną szansę. W rejonach równikowych można będzie przeżyć, nawet jeżeli dalece nie wszystkie organizmy i lu-

dzie przetrwają. Było jednak inaczej[14]. Ok. 2.32 mld lat temu a potem 740 mln lat temu na skutek sprzężonego działania geologicznego (intensywne wietrzenie) z biologicznym (intensywny rozkwit sinic) nastąpiło ogromne pochłonięcie $CO_2$ z atmosfery ziemskiej, która została pozbawiona gazów cieplarnianych i gwałtownie się ochłodziła. Nastąpiły zlodowacenia, które objęły całą kulę ziemską, łącznie z obszarami okołorównikowymi. Powierzchnia lodu odbijała bardzo wydajnie promieniowanie słoneczne i efekt zlodowacenia pogłębiał się. Ostatecznie, średnia warstwa lodowa osiągnęła grubość ok. 1.5 km. Życie mogło przetrwać tylko w kominach hydrotermalnych w niektórych strefach oceanu pod lodem bądź w jakichś szczelinach lodowych sąsiadujących z wulkanami, przy czym było to życie prymitywnych organizmów.

Ze wszystkich katastrof na Ziemi te były chyba najpoważniejsze, oczywiście po tej związanej z powstaniem Księżyca. Że Ziemia potrafiła ożyć było kwestią prawie cudowną. Prawie, gdyż to jednak wewnętrzna, podlodowa tektonika lądów i oceanów doprowadziła do uwolnienia się ogromnych ilości $CO_2$ do atmosfery i spowodowania efektu cieplarnianego na wielką skalę. Czyli odwrócenia się sytuacji. A potem nastąpił eon fanerozoiczny, z wielkim rozwojem organizmów wielokomórkowych i jednak z ciągłymi zagrożeniami.

## Konkluzje

Katastrofy na Ziemi są jakby wpisane w jej rozwój. Różnią się niezmiernie rodzajem, rozmiarem, konsekwencjami. Niektóre są gwałtowne, jak upadek meteorytów, inne trwają miliony lat, jak okres upadku wielkiego taksonu, jeszcze inne dziesiątki czy setki milionów lat, jak wielki spadek poziomu ditlenku węgla. Obejmują czasem cały glob, a czasem tylko jakąś niszę ekologiczną (tutaj należy np. pojedyncza eksplozja bomby atomowej). Jednakże, po ich zakończeniu dane terytorium bądź cała Ziemia są już przystosowane do innego typu wegetacji. Tak na przykład po wielkiej ekstynkcji perm-trias pterydofity straciły dominację na rzecz roślin nagozalążkowych a płazy na rzecz gadów. To wynikało z dostępności $CO_2$. Z kolei uważa się, że ssaki, które istniały od bardzo dawna, nie miałyby jednak szans na dominację, gdyby nie zagłada gadów 65 mln lat temu. Ogólnie, rozkwit po katastrofie czeka takie organizmy, które najlepiej dostosują się do nowych warunków, zazwyczaj gorszych niż przed katastrofą. Za to organizmy są bardziej wyszukane i bardziej różnorodne. Ogół żyjących organizmów roślinnych i zwierzęcych stara się w optymalny sposób wykorzystać wszelkie zasoby i wszelkie nisze ekologiczne. Tak więc katastrofy stają się motorami przyspieszonej ewolucji. Przyroda jakby się niecierpliwiła ślamazarnym rozwojem konserwatywnego wielkiego taksonu, wytraciła go w części lub w całości i dała szanse bardziej dynamicznym i wyspecjalizowanym populacjom.

Co w czasie katastrof dzieje się z materią organiczną? Część jej jest intensywnie spalana, jeżeli wydarzenia są wydarzeniami gorącymi. Jeżeli wydarzenia są zimne, materia jest dostępna do intensywnego biologicznego przerobu, głównie przez organizmy niższe. Prawie w każdym przypadku większych kataklizmów część materii zostaje pogrzebana, w dłuższej perspektywie czasowej przekształcając się w paliwa kopalne. Ten punkt stoi w pozornej sprzeczności z tezą z poprzedniego akapitu, gdyż mówi

[14] P.F. Hoffman, A.J. Kaufman, G.P. Halverson, D.P. Schrag, *A Neoproterozoic Snowball Earth*, "Science" 281 (1998), s. 1342-1346.

się tu o dużym naruszeniu dostępu do materii organicznej a ułatwienia są tylko dla organizmów niższych ewolucyjnie. Ale to może te utrudnienia w dostępie są właśnie motorem większej zmyślności organizmów wyższych, które wyłaniają się po kolejnych katastrofach.

Co więc nastąpi po najbliższej naprawdę wielkiej katastrofie? A przecież w tym tekście zapewne nie wymieniliśmy wszystkich możliwości.

Резюме

**Экология и катастрофы**

В статье обсуждено различные аспекты подхода к экологии, как науки о прохождение Земли через последовательные стадии катастроф, от совсем небольших и отдельных по могучие в глобальном масштабе. С этой точки зрения, катастрофа воспринимается как натуральное состояние мира, ведущие к достижению нового равновесия в природе, а также динамического ускорения процессов эволюции. Возможно, было бы трудно представить себе Землю без катастрофических последствий, потому что это означало бы полный застой и отсутствие динамизма.

Summary

**Ecology and catastrophes**

Passing of Earth through the steps of consecutive catastrophes is considered. In reality, this passing is described in ecology. The disasters are of different scale, from very small to huge ones covering the planet as a whole. The series of catastrophes belong to the normal status of a globe. The catastrophes lead to new equilibria in the environment. The dynamical acceleration of evolution of organisms is another result of the damage caused by disasters. If the catastrophes are missing the Earth probably would be lifeless globe.

WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Zbigniew Hull
(Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)

# Paradygmat ekologiczny a idea zrównoważonego rozwoju

Niniejsze rozważania będą z konieczności miały charakter skrótowy i tezowy: materia ukazanej w tytule problematyki jest tak złożona i słabo jeszcze rozpoznana, że szczegółowe rozważania i analizy gubiłyby istotę omawianych zagadnień i zaciemniały obraz całości; jest też na tyle wieloznaczna i nieostro zakreślona, iż dopuszcza różne sposoby jej rozumienia i interpretacji podstawowych pojęć używanych do jej analizy. Wymusza to wręcz konieczność dokonywania określonych wstępnych ustaleń terminologicznych i wyraźnego formułowania wyjściowych założeń. A przy tym jest to problematyka światopoglądowo i społecznie „gorąca", zaangażowana ideologicznie i ściśle powiązana z życiem codziennym oraz praktyką polityczną i społeczno-gospodarczą, dotyczy bowiem zarówno rozumienia świata i wartości (zinterioryzowanych, uznawanych czy realizowanych) jak i egzystencjalnych potrzeb wszystkich ludzi oraz partykularnych interesów politycznych i ekonomicznych. I choć o kryzysie ekologicznym i konieczności ochrony środowiska przyrodniczego mówi i pisze się już od końca lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, to kwestie te - ujmowane w kontekście społeczno-politycznym i ekonomicznym - są teoretycznie i praktycznie jeszcze mało rozpoznane. I dopiero postępujące (w efekcie stale zwiększających się emisji tzw. gazów cieplarnianych w ostatnich latach) zmiany klimatyczne, wyczerpywanie się zasobów naturalnych, gwałtowne zmniejszenie się bioróżnorodności, ciągły wzrost zaludnienia Ziemi i perspektywa zbliżającej się globalnej katastrofy ekologicznej zwróciły uwagę niektórych środowisk naukowych oraz dalekowzrocznych praktyków gospodarczych i polityków na konieczność nowego przemyślenia kwestii gospodarowania przyrodą przez człowieka. Tym bardziej, że

> Ekonomiści mierzą efektywność w kategoriach pieniężnych i dochodzą do przedziwnych wniosków... Ekolodzy mierzą efektywność w kategoriach termodynamiki i zachowania zasobów, i także dochodzą do niezwykłych wniosków stających w wyraźnym konflikcie z wnioskami ekonomistów[1].

[1] P. Hawken, *Przez zielone okulary*, Warszawa 1996, s. 219.

***

1. Użyte w tytule określenie „paradygmat ekologiczny" może być różnie rozumiane zarówno z powodu wieloznaczności składających się na nie nazw „paradygmat" i „ekologiczny" (od „ekologia"), jak i z racji niejednoznaczności złożonej z nich nowej nazwy.

a) Słowo „paradygmat" (z gr. *paradeigma* = przykład, wzór) wprowadzone zostało do języka filozofii nauki przez Ch. Lichtenberga w połowie XVIII w., który „za paradygmaty uważał pewne fundamentalne wzorce wyjaśniania w naukach fizykalnych, na których nadbudowane są sieci wyjaśnień"[2]. Termin ten upowszechnił się w filozofii nauki dzięki pracom T. Kuhna, a później stał się modny i stosowany nie tylko w sferze nauki i filozofii lecz także w dyskursie społeczno-politycznym, krytyce literackiej itp.. Jeśli w koncepcji Kuhna „paradygmat" oznaczał powszechnie uznawane przez badaczy założenia teoretyczne, wartości i metody badawcze współtworzące wzorcowe rozwiązanie jakiegoś problemu, na którym oparte są rozwiązania innych problemów w danej dziedzinie, to obecnie w świecie nauki dominuje szerokie rozumienie paradygmatu: jako zespołu przekonań, założeń, wartości i wzorców podzielanych przez grupę ludzi (badaczy, specjalistów) i przekonań kierujących ich myśleniem, pracą czy postepowaniem w trakcie badań. Tutaj będę posługiwał się pojęciem paradygmatu w tym właśnie, wprawdzie nieostrym i niewyraźnym, ale intuicyjnie dobrze treściowo uchwytnym, szerokim rozumieniu tego terminu. Bliskie mu jest, choć zdecydowanie bardziej rozmyte, spotykane dziś często w publicystyce społeczno-politycznej a także w języku potocznym użycie słowa „paradygmat" dla oznaczenia dominujących/obowiązujących w jakiejś społeczności, grupie czy środowisku przekonań i wartościowań dotyczących określonych kwestii czy pól problemowych.

b) Określenie „ekologiczny" wywodzi się od słowa „ekologia" wprowadzonego do nauk biologicznych przez E. Haeckla w latach 60-tych XIX w. Kilkanaście lat temu, przytaczając i analizując różne znaczenia nazwy „ekologia", wyróżniłem pięć zasadniczych sposobów rozumienia tego słowa funkcjonujących w rozważaniach teoretycznych, publicystyce społeczno-politycznej i języku potocznym[3]. Obecnie można by ten wykaz rozszerzyć o kolejne znaczenia w jakich jest ono używane. Tak więc przez słowo „ekologia" rozumie się dziś:

- naukę przyrodniczą (dyscyplinę biologiczną) badającą zależności zachodzące między organizmami oraz między nimi a ich środowiskiem, zależności i powiązania, które decydują o strukturze i funkcjonowaniu życia na Ziemi[4]. Tak rozumiana ekologia posiada ściśle określony przedmiot, własną aparaturę pojęciową, odrębne metody badawcze oraz formułuje własne prawa i teorie naukowe. Jest to wyjściowe i podstawowe rozumienie terminu „ekologia", do którego w jakimś stopniu nawiązują wszystkie inne;
- środowisko, biosferę, to co przyrodnicze i naturalne - w odróżnieniu od tego co sztuczne, wytworzone przez człowieka. W tym kontekście używa się też słowa *ekologia*

[2] K. Jodkowski, *Paradygmat*, [w:] *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1987, s. 456. Tam też analizuje autor funkcjonowanie pojęcia paradygmatu we współczesnej filozofii i nauce.

[3] Z. Hull, *Problemy filozofii ekologii*, [w:] *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, red. A. Papuziński, Bydgoszcz 1999, s. 66-67.

[4] P. Trojan, *Ekologia ogólna*, Warszawa 1977, s. 11; por. też podobne określenia ekologii jako nauki zawarte w podręcznikach E. Oduma (*Podstawy ekologii*, Warszawa 1982), Ch. J. Krebsa (*Ekologia*, Warszawa 1996.), J. Weinera (*Życie i ewolucja biosfery*, Warszawa 2003) i in.

dla zwrócenia uwagi na aktualny stan tego środowiska, stopień jego zanieczyszczenia, zdegradowania itp.;

- wszystko to, co w ludzkiej działalności i jej wytworach (pożywieniu, odzieży, budownictwie, środkach transportu, lecznictwie itp.) jest zgodne z naturą, zdrowe i bezpieczne, nie szkodzi człowiekowi i zarazem jest przyjazne przyrodzie, zharmonizowane z nią;
- teorię i praktykę ochrony i kształtowania środowiska, czyli respektującą zasady ekologii jako nauki przyrodniczej i ich stosowanie w działaniach ludzkich inżynierię środowiska, sozologię (naukę o zanieczyszczeniach i ochronie środowiska), sozotechnikę (dział nauk technicznych);
- wszelakie programy i działania zmierzające do zahamowania degradacji ekosystemów, regionów czy biosfery;
- swoiste „wyznanie wiary" i sposób myślenia, światopogląd, ideologię ruchów społecznych, partii „zielonych" itp. odwołujące się zwykle do wewnętrznej wartości Natury, zasady świętości wszelkiego życia i równości wszystkich istot żywych oraz idei spełnienia się i szczęścia człowieka w harmonii z przyrodą;
- właściwy, „przyjazny" stosunek do środowiska przyrodniczego przejawiający się w codziennym postepowaniu, trwałych nawykach i postawie życiowej;
- sferę relacji człowieka ze środowiskiem przyrodniczym;
- współczesną wersję i sposób uprawiania filozofii przyrody;
- ruch społeczny zmierzający do takich zmian w gospodarce i życiu społeczno-politycznym, które postulat ochrony środowiska czy/i ideę „zielonego ładu cywilizacyjnego" wprowadzą, do codziennej praktyki gospodarowania, kultury, działalności politycznej. Tak rozumianą ekologię utożsamia się z polityka ekologiczną czy „polityką natury"[5].

I z pewnością nie są to wszystkie rozumienia słowa *ekologia*, ale już to wystarczy, by uświadomić sobie jak wielkie zamieszanie pojęciowe ma tu miejsce. Dodatkowo nakłada się na to swoista moda na tworzenie różnych szczegółowych *ekologii*. Mamy więc ekologię głęboką, pogłębioną i płytką, kosmoekologię, ekologię środowiska, ekologię wiary, ekologię ducha, ekologię ludzką, ekologię strachu, ekologię globalną, ekologię polityczną, ekologię przemysłową, ekologię ciszy, ekologię przestrzeni i pewnie z czasem dojdą jeszcze kolejne ekologie ... - takiego czy innego fragmentu rzeczywistości, który zostanie uznany za ważny z punktu widzenia relacji człowieka ze środowiskiem. Często też używane są takie twory językowe jak: świat ekologiczny, człowiek ekologiczny, prawda ekologiczna, dobro ekologiczne, duchowość ekologiczna, działalność ekologiczna, potencjał ekologiczny, imperializm ekologiczny, samoregulacja ekologiczna, edukacja ekologiczna, norma ekologiczna, rodzina ekologiczna i inne pojęcia z przymiotnikiem *ekologiczny*, wskazujące na nowy zakres i konotacje nazw zapożyczonych z innych pól semantycznych. Ujawnia się tu wyraźnie wpływ terminologii społeczno-politycznej, ekonomicznej i biologicznej na język publicystyki i szeroko rozumianej ekofilozofii, co często prowadzi do semantycznej niejasności, niedookreśloności i braku precyzji w formułowaniu i rozpatrywaniu jej problemów. Zwracają na to uwagę (w kontekście szeroko rozumianej ekologii) ekolingwiści:

[5] Por.: *Ekologia. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. M. Sutowski, J. Tokarz, Warszawa 2009; oraz: B. Latour, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, Warszawa 2009.

> Przykładem może być właśnie przymiotnik <ekologiczny>, który - jak wynika z prezentowanych haseł, a także z uzusu językowego (ekologiczna może być zarówno pralnia jak i histeria) - służy do określania różnych pod względem jakościowym, nie powiązanych ze sobą zjawisk. Leksem ten staje się więc bardzo operatywny, ale traci zawartość znaczeniową (w sensie denotacji), co ułatwia manipulację jego znaczeniem. Te zjawiska językowe dotyczą także przedrostka „eko"[6]

Przymiotnik „ekologiczny" jest też często łączony z przedrostkami „pro-" i „anty-", z czym zwykle wiąże się wartościowanie (pozytywne i negatywne) rzeczy, zjawisk, działań ludzkich, procesów przez ten przymiotnik charakteryzowanych i określanych.

Ta swoboda w używaniu (i nadużywaniu) nazwy „ekologia" i przedrostka „eko" prowadzi często do ich niepoprawnego stosowania i deprecjacji, co sprawia, że z tym słowem wiąże się coraz mniej wymiernych treści, bądź też wkłada się w nie dowolne (dopasowane do aktualnych interesów i działań) treści. Praktyka ta prowokuje do zadania retorycznego pytania: czy jest jeszcze coś, co nie ma swojej ekologii, bądź mogłoby nie być ekologiczne?

Uogólniając niektóre z ukazanych wyżej sposobów rozumienia terminu „ekologia", w niniejszym tekście słowo to będę odnosił tylko do tych kwestii, które wiążą się ze stanem i funkcjonowaniem biosfery, relacjami, współzależnościami i interakcjami między człowiekiem (społeczeństwem, zglobalizowaną ludzkością) a środowiskiem przyrodniczym oraz rozumieniem ich przez ludzi. I zgodnie z takim rozumieniem ekologii używać będę przymiotnika „ekologiczny".

c) Stosownie do przyjętych wyżej sposobów pojmowania terminów „paradygmat" i „ekologiczny", przez określenie „paradygmat ekologiczny" należałoby rozumieć społecznie znaczący i funkcjonujący we wszystkich sferach życia społecznego, gospodarczego i politycznego zbiór/system przekonań, założeń, wartości, wzorców i dyrektyw postepowania dotyczących funkcjonowania ziemskiej biosfery oraz relacji, współzależności i interakcji między ludźmi (społeczeństwem) a środowiskiem przyrodniczym, system scalający i przenikający wszystkie sfery ludzkiej aktywności.

Piszę „należałoby rozumieć", gdyż jako liczący się i odgrywająca istotną rolę komponent życia społecznego w zdominowanej przez myślenie rynkowo-konsumpcyjne przestrzeni społecznej, paradygmat ekologiczny jeszcze nie istnieje i nie funkcjonuje. Owszem, istnieją w niej i są rozpowszechniane różne „ekologie", „zielone" idee, koncepcje i światopoglądy ekologiczne rozmaicie artykułowane jak ideologie ochroniarskie (enwironmentalizm), ekologia głęboka, ekohumanizm, ekologia społeczna, ekopragmatyzm, idea praw i wyzwolenia zwierząt, polityka ekologiczna, różne ekofilozofie, ekoetyki itd., jednak o żadnej z tych idei czy koncepcji nie można powiedzieć, że stanowi w miarę kompletny system paradygmatyczny. I dlatego to, co niżej charakteryzuję jako paradygmat ekologiczny stanowi pewną konstrukcję intelektualną, propozycję nowego, holistycznego myślenia o miejscu i roli człowieka (antroposfery) w świecie przyrody czy też uproszczony model teoretyczny zestawiający i porządkujący różne wątki i treści dotyczące tych kwestii. Łączy je odwoływanie się do wiedzy przyrodniczej, do określonych wartości przyrodniczych, moralnych i społecznych oraz uznanie konieczności podjęcia zdecydowanych i wszechstronnych działań zmierzających do uniknięcia globalnej katastrofy ekologicznej.

[6] M. Steciąg, *Słowa-klucze w ekologii i ich krytyka z perspektywy ekolingwistycznej*, „Problemy Ekorozwoju", vol. 4. No 2, 2009, s. 64.

Tak szeroko definiowany paradygmat ekologiczny jest zakresowo i treściowo bliski takim określeniom jak „myślenie ekologiczne" i „świadomość ekologiczna" (przy normatywno-aksjologicznym rozumieniu świadomości ekologicznej) - przy czym należałoby doń włączyć także treści składające się na funkcjonujący w ekologii jako dyscyplinie biologicznej paradygmat poznawczy (paradygmat ekologiczny w wąskim, naukowym rozumieniu w biologii). Bowiem w sferze podstawowych założeń teoretycznych do tego właśnie, przyjętego w biologii ekologicznego paradygmatu poznawczego, odwołują się - w różnym, zależnym od posiadanej wiedzy przyrodniczej zakresie - zwolennicy szeroko rozumianego paradygmatu ekologicznego: stanowi on naturalny punkt wyjścia dla formułowania treści składających się na zawartość poznawczej płaszczyzny (założeń i przekonań ontologicznych, antropologicznych i historiozoficznych) tego paradygmatu. Obok tej sfery (warstwy, płaszczyzny) w ramach paradygmatu ekologicznego można wyróżnić także formułowane na jej gruncie postulaty metodologiczne (styl, sposób myślenia o rzeczywistości) oraz uznawane i propagowane wartości i normy postępowania (warstwa aksjologiczno-normatywna) a także sferę postulowanych zaleceń i działań praktycznych.

2. W sferze podstawowych założeń teoretycznych, dotyczących rozumienia przyrody i człowieka, miejsca w niej człowieka oraz jego relacji i interakcji z biosferą w procesie tworzenia przez niego swoiście ludzkiego świata - kultury i cywilizacji - paradygmat ekologiczny opiera się na następujących twierdzeniach:

- wszystkie istoty żywe, zasoby biosfery[7], procesy geologiczne i obiegi biogeochemiczne umożliwiające i warunkujące istnienie i ewolucję organizmów i ekosystemów współtworzą dynamiczny i ewoluujący system życia na Ziemi w którym „Każda rzecz jest powiązana z wszystkimi innymi rzeczami, [...] Każda rzecz musi się gdzieś podziać i nie istnieje .taka rzecz jak odpady, [....] nie istnieje coś takiego jak obiad za darmo"[8] zaś „[...] gwarancją trwania przyrody jest różnorodność"[9]. Zasoby życia na Ziemi są skończone i ograniczone i wszyscy mają prawo z nich korzystać;

- świat przyrody i społeczności ludzkie współtworzą dynamiczną, ewoluującą całość, jedność bytową. Człowiek i antroposfera zajmując dziś wyróżnione miejsce w biosferze i wywodząc się z niej nadal pozostają integralnym elementem przyrody i podlegają jej prawom;

- socjosfera ukształtowała się i funkcjonuje w ramach biosfery, przy czym powiązania obu tych sfer cechuje genetyczna i funkcjonalna asymetria: jest to relacja części (socjosfera) do całości (biosfera). Stąd też istnienie i funkcjonowanie społeczności ludzkich i wszelkie procesy rozwoju cywilizacyjnego są integralnie związane z całokształtem procesów przyrodniczych i w istotny sposób od nich zależne;

- uniwersalne zasady przyrody wyznaczają egzystencjalny wymiar stosunku człowieka (społeczeństwa) do pozostałych elementów biosfery oraz w istotny sposób wpły-

[7] Określane też mianem zasobów życia. Rozumie się przez nie wszystko to, co warunkuje istnienie, funkcjonowanie i ewolucję istot żywych na Ziemi, a więc energię, pierwiastki chemiczne i substancje organiczne występujące w biotopie i w pokarmie, wodę oraz przestrzeń określającą pojemność biotopów i wyznaczającą granice istnienia organizmów żywych. Są to obiektywne warunki istnienia życia na Ziemi i nie należy ich utożsamiać z surowcami mineralnymi czy zasobami naturalnymi wykorzystywanymi przez ludzi w procesie rozwoju cywilizacyjnego.

[8] B. Commoner, *Zamykający się krąg*, Warszawa 1974, s. 52-67.

[9] P. Hawken, *Przez zielone okulary*, Warszawa 1996, s.32.

wają na zakres i możliwości ludzkich działań, reguły postępowania oraz proces rozwoju cywilizacyjnego;

- wyrastając z przyrody i będąc w nią „uwikłane", społeczeństwo nie może istnieć poza ziemską biosferą. Będąc układem dążnościowym z wbudowanym weń dodatnim sprzężeniem zwrotnym, gatunek ludzki współtworzy przyrodę i jednocześnie zależy od niej. Przetwarzając i zarazem, dzięki pracy, przekraczając przyrodę, tworzy struktury działania, układy rzeczy i formy istnienia nie występujące w samej przyrodzie (antroposfera), a jednocześnie wywiera na nią coraz bardziej znaczący (a dzisiaj już i niszczący) wpływ. Te dwa momenty współkonstytuują „ekologiczny status" człowieka (społeczeństwa) ukazując, iż przyroda w dwójnasób jest potrzebna człowiekowi: do życia w sensie biologicznym i do życia swoiście ludzkiego – do tworzenia cywilizacji i kultury;

- podstawową i określającą całą historię społeczności ludzkich formą więzi człowieka z Ziemią jest dynamiczne sprzężenie transformacyjne: człowiek - informacja - technologia - ekonomia - przyroda[10];

- proces rozwoju cywilizacyjnego ma charakter otwarty i może doprowadzić zarówno do „uzgadniania" ludzkich działań z ekologicznymi uwarunkowaniami i możliwościami przyrody i symbiozy ludzkości z nią jak i do samozagłady ludzkich cywilizacji[11];

- obecny kierunek rozwoju cywilizacyjnego oparty na modelu nieograniczonego wzrostu produkcji i konsumpcji wyczerpał już swoje możliwości twórcze i adaptacyjne, zaś istota tej „logiki" wzrostu prowadzi także do deficytu zasobów niezbędnych dla dalszego rozwoju i istnienia obecnego modelu cywilizacji. Jego dalsze kontynuowanie może doprowadzić ludzkość do samozagłady zarówno w wyniku narastania i zaostrzania się globalnych konfliktów politycznych i społecznych jak i realnej perspektywy globalnej katastrofy ekologicznej;

- człowiek (jako gatunek i społeczeństwo) jest „skazany" na rozwój, jest podmiotem i siłą sprawczą rozwoju cywilizacyjnego. Rozwój ten ma charakter autokatalityczny, przy czym głównym stymulatorem tego procesu jest struktura myślowa żyjącej populacji, w której decydującą rolę odgrywają dominujące systemy wartości[12]. Dziś zglobalizowana ludzkość stoi przed koniecznością wyboru nowych kierunkowych wartości dalszego rozwoju cywilizacyjnego;

- między przyrodniczymi i społeczno-kulturowym wymiarami natury ludzkiej zachodzi proces koewolucji. Jego przebieg w istotnym stopniu zależny dziś od człowieka, może on bowiem doprowadzić do modyfikacji „[...]i być może doskonalenia biologicznie określonych skłonności natury ludzkiej";[13]

- człowiek potrafi przekraczać ograniczenia biologiczne i działać wbrew naturze, potrafi też, dzięki swym możliwościom poznawczym, sytuować się niejako „poza światem" w celu poznania zasad jego funkcjonowania i własnego w nim miejsca[14]. Tylko

[10] Szczegółowa analiza tego sprzężenia (bez wyróżnienia i uwzględnienia w nim roli informacji) zawarta jest w książce: J. Pajestka, *Prolegomena globalnej racjonalności człowieka*, Warszawa 1990, s. 90-130.

[11] Liczne przykłady upadku lokalnych cywilizacji nie respektujących uwarunkowań ekologicznych dostarcza książka Jareda Diamonda pt. *Upadek. Dlaczego niektóre społeczeństwa upadły a innym się udało*, Warszawa 2005.

[12] J.M. Szymański, *Życie systemów*, Warszawa 1992, ss. 90-130.

[13] Z. Piątek, *Ekofilozofia*, Kraków 2008, s. 156.

[14] Holmes Rolston III, *Environmental Ethics: Duties to and Values in The Natural World*, Philadelphia 1988, s. 71.

człowiek tworzy metafizykę i będąc istotą etyczną ujmuje swe powiązanie z innymi ludźmi i przyrodą nie tylko w sferze faktów, lecz także na płaszczyźnie powinności i odpowiedzialności.

3. W warstwie podstawowych postulatów metodologicznych paradygmat ekologiczny charakteryzuje:

- podejście holistyczne i systemowe w pojmowaniu biosfery i społeczeństwa oraz ich wzajemnych interakcji i współzależności. Pociąga to za sobą konieczność myślenia globalnego i uniwersalistycznego, odejście od dzielenia świata na niezależne od siebie fragmenty, zaś w sferze życia społecznego odrzucenie nacjonalizmów i partykularyzmów;
- przekonanie, iż objaśnianie rzeczywistości ma charakter „holograficzny" i winno zakładać oraz respektować kilka ujęć tej samej rzeczy badanej z różnych stron, z różnych punktów widzenia. Wiąże się to ściśle z respektowaniem zasady komplementarności, dopełniania się różnych opisów i działań. Oznacza to także współistnienie, przenikanie się i dopełnianie porządku rozumu (teorii, objaśnienia, opisu), serca (emocji, zaangażowania, wartościowania) i postępowania (w prywatnym i publicznym życiu);
- świadomość faktu, iż człowiek jako podmiot jest integralną częścią poznawanej rzeczywistości i swym istnieniem, teoretyzowaniem i działaniem współtworzy ją, stąd też wszelkie objaśnienia i teorie winny uwzględniać „współczynnik ludzki" - zarówno w toku współkształtowania przedmiotu poznania jak i w procesie analizy własnego aparatu poznawczego, oceny jego wiarygodności i znaczenia dla konstruowanego obrazu świata a także wartościowania rzeczywistości i ludzkiego postępowania;
- interdyscyplinarność, umiejętność kojarzenia i integrowania elementów pochodzących z różnych dziedzin wiedzy i praktyki, zdolność uwalniania się od „tyrani dyscyplinarności"[15] zawężającej pole widzenia i działania oraz prowadzącej do dzielenia świata na niezależne od siebie elementy (rzecz - obok - innych rzeczy);
- perspektywiczność i przezorność, ujmowanie rzeczywistości w długookresowej perspektywie czasowej pozwalającej dostrzegać zarówno konflikty jak i jedność dynamicznej równowagi (homeostazy) z procesami tworzenia się nowych form i struktur rzeczywistości (rozwój);
- uznanie, iż ludzkie myślenie jest „programowo aksjologiczne". Nie jest w stanie uwolnić się od ocen i wartościowania, gdyż każdy realny człowiek jest integralną całością poznania i działania. Wiąże się z tym postulat respektowania ekologiczno-społecznie zorientowanego systemu wartości;
- dążenie do poszukiwania i osiągania mądrości, a nie tylko przyrostu wiedzy (informacji). Mądrość bowiem jest umiejętnością dostrzegania i osiągania takiej wiedzy, która umożliwia właściwe postępowanie, rozpoznawanie i realizowanie dobra. Tak rozumiana mądrość „łączy znajomość wartości ze znajomością samego siebie"[16] i zwykle wiąże się z wyobraźnią, przenikliwością, dalekowzrocznością, cierpliwością i ostrożnością.

4. Charakteryzując aksjologiczno-normatywną zawartość paradygmatu ekologicznego należy mieć na uwadze fakt, iż akceptacja i realizacja ukazywanych wartości i norm może być motywowana i uzasadniana różnymi racjami: biocentrycznymi, przy-

[15] J. Cairns, Jr., *Will integrative science develop with sufficient rapidity to mitigate global environmental degradation?*, „Speculations in Science and Technology", Vol. 15, No 1/1992, p.56.

[16] B. Borowiecka, *Pojęcie mądrości w kulturze współczesnej*, [w:] *Aksjologiczne dylematy epoki współczesnej*, red. T. Szkołut, Lublin 1994, s. 165; por.: Z. Pietrasiński, *Mądrość czyli świetne wyposażenie umysłu*, Warszawa 2001.

znającymi przyrodzie (biosferze) status autotelicznej „wartości samej w sobie", religijnymi, uznającymi, iż przyroda jest dobra z natury, gdyż jest tworem Boga, czy też antropocentryczno-utylitarnymi, ukazującymi, że przyrodę należy cenić, chronić i dbać o nią gdyż od niej zależy ludzkie istnienie, jest użyteczna oraz niezbędna dla zwiększania materialnego poziomu i jakości życia. Niezależnie jednak od przyjętej motywacji punktem wyjścia jest tu przekonanie, iż przyroda jest podstawą życia, posiada wartość wewnętrzną i nie może być traktowana wyłącznie instrumentalnie. Stąd też wartości ekologiczne winny być rozpoznawane, respektowane i realizowane w życiu jednostki i społeczeństwa.

Najogólniej mówiąc, przez wartości ekologiczne rozumiem tu wszystko to, co w przyrodzie, postępowaniu człowieka i jego działalności we wszystkich sferach życia społecznego, gospodarczego, politycznego i jej wytworach sprzyja utrzymywaniu dynamicznej równowagi ekosystemów i biosfery oraz harmonizowaniu relacji społeczności ludzkich ze środowiskiem przyrodniczym. Lista tych wartości nie jest ostateczna i zmienia się: w zależności od konkretnych warunków, miejsca i czasu; określone, dotąd neutralne z punktu widzenia interakcji człowieka z przyrodą przedmioty, relacje i wartości mogą stać się znaczące i ważne (w pozytywnym bądź negatywnym sensie). Z czasem mogą też pojawić się wartości, których istnienia i znaczenia dziś jeszcze nie dostrzegamy i nie przeczuwamy. Tym niemniej można pokusić się o ukazanie takich wartości, które dzisiaj należałoby włączyć do aksjologicznej warstwy paradygmatu ekologicznego,

W sferze relacji człowieka (społeczeństwa) z przyrodą stanowi je wszystko to, co sprzyja utrzymaniu dynamicznej równowagi ekosystemów i biosfery i co cenimy w środowisku przyrodniczym ze względu na znaczenie dla naszego istnienia, zdrowia, dobrostanu oraz co jest niezbędne dla zaspakajania ludzkich potrzeb i rozwoju cywilizacyjnego. Określa się je zwykle jako „przyrodnicze" wartości ekologiczne i są one stosunkowo dobrze rozpoznane dzięki postępowi w rozwoju wiedzy ekologicznej oraz kryzysom i katastrofom ekologicznym, które coraz częściej wywołujemy (nie dostrzegając i nie ceniąc tych wartości w porę). Dzisiaj do takich podstawowych przyrodniczych wartości można zaliczyć dynamiczną równowagę i trwałość ekosystemów oraz biosfery, bioróżnorodność, stabilność i nietoksyczność cykli biogeochemicznych, stabilny klimat, warstwę ozonową, czyste powietrze, nieskażoną (zdrową) wodę, zasoby naturalne, odnawialność zasobów, naturalny krajobraz itp..

W sferze działalności gospodarczej i tzw. biznesu, wartościowe z ekologicznego punktu widzenia będą te wszystkie elementy i formy działalności gospodarczej (gospodarowania przyrodą i tzw. „zasobami ludzkimi"), prowadzenia biznesu itp., które w długookresowej perspektywie czasowej sprzyjają ciągłości i trwałości rozwoju cywilizacyjnego w zgodzie z możliwościami (produktywnością, wydolnością) ekosystemów i biosfery, umożliwiają odnawialnie jej zasobów oraz stwarzają warunki i możliwości dla samorealizacji człowieka, sprzyjając przekierowaniu jego orientacji życiowych z „mieć" na „być". Czyli będą to takie wartości jak gospodarność, powściągliwość i umiarkowanie materialnej konsumpcji, współmierność skali produkcji, konsumpcji, rekreacji z możliwościami ekosystemów, racjonalność ekologiczna w prowadzeniu działalności gospodarczej itp.. Zaś w dziedzinie techniki i technologii, za pośrednictwem których przetwarzanie przyrody się dokonuje, ważne i pożądane jest wszystko to, co w strukturach technicznych jest „przyjazne" wobec przyrody, nie niszczy jej, umożliwia i ułatwia

jej ochronę, a więc materiało- i energooszczędność urządzeń technicznych, technologii produkcji, i produktów recykling, „bezodpadowość", „czystość energetyczna", trwałość i in..

Wyodrębnienie wartości ekologicznych w sferze społeczno-politycznej jest w dzisiejszym, wewnętrznie skonfliktowanym świecie szczególnie trudne. Nie wdając się w szczegóły idzie tu o takie wartości jak istnienie gatunku ludzkiego z jego wielokulturowością i cywilizacją (antroposferą), rozwój cywilizacyjny jako swoiście ludzka forma transcendowania natury, sprawiedliwość wewnątrz i międzypokoleniowa w dostępie i możliwościach korzystania ze środowiska przyrodniczego i jego zasobów, bezpieczeństwo ekologiczne i bytowe ludzi, prawo do osiągnięcia wysokiej jakości życia i tworzenie warunków do jego realizacji i egzekwowania, wiedza o granicach wydolności ekosystemów i biosfery, umiejętność „uzgadniania" ludzkiej ingerencji w przyrodę z możliwościami ekosystemów oraz potrzebami i oczekiwaniami społecznymi, umiejętność myślenia systemowego i całościowego, integrującego różne struktury społeczne i interesy polityczne z możliwościami lokalnego środowiska przyrodniczego i biosfery.

Dążenie do wdrażania wartości ekologicznych w codziennym życiu ludzi przejawia się w ramach paradygmatu ekologicznego w postulacie rozszerzenia sfery moralności na przyrodę (biosferę) i relacje i interakcje człowieka z nią oraz propozycjach sformułowania zasad etyki środowiskowej (ekologicznej), a więc postrzegania kwestii stosunku człowieka (społeczeństwa) do przyrody a także związanych z tym relacji międzygrupowych i międzypokoleniowych w kategoriach dobra i zła moralnego, obowiązku i odpowiedzialności oraz respektowania reguł tej etyki[17] we wszystkich sferach życia społecznego. Leżąca u jej podstaw zasada czci dla życia nie oznacza oczywiście zakazu korzystania ze środowiska. Stwierdza natomiast, iż powinnością moralną każdego człowieka jest czynienie tego z szacunkiem dla każdego bytu. Dobre jest więc to, co sprzyja życiu; każde (nie tylko ludzkie) życie jest niepowtarzalne i dlatego należy dbać o utrzymywanie środowiska w stanie umożliwiającym istnienie i rozwój wszystkich istot żywych jako bytów posiadających „wartość wewnętrzną". Etyka środowiskowa zakłada więc także dążenie do wykształcenia i upowszechnienia swoistego etosu korzystania ze środowiska i gospodarowania przyrodą oraz ustanowienia odpowiedniej równowagi między wartościami naturalnymi a będącymi tworem człowieka „wartościami kulturowymi"[18].

5. Ostatnią grupę twierdzeń współkonstytuujących paradygmat ekologiczny stanowią zalecenia i dyrektywy o charakterze praktycznym, dotyczące strategicznych kierunków myślenia i działań zmierzających do realizacji uznawanych na jego gruncie wartości. Myślę, że za najważniejsze można tu uznać następujące postulaty:

- konieczna jest zasadnicza zmiana dotychczasowych trendów rozwoju cywilizacyjnego. Należy odejść od fascynacji techniką i traktowania jej jako wartości samej w sobie, odrzucić ideę nieograniczonego ilościowego wzrostu produkcji i konsumpcji, przejść od racjonalności *instrumentalnej* (nastawionej na wyszukiwanie środków skutecznego działania i koncentrującej się na pytaniach „jak?", „w jaki sposób?") do racjonalności spo-

[17] Szczegółowo o różnych propozycjach etyki środowiskowej piszą M. Bonenberg w książce: *Etyka Środowiskowa*, Kraków, 1992, Z. Piątek, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kraków 1998; W. Tyburski, *Etyka i ekologia*, Toruń 1995; tenże, *Etyka środowiskowa - przedmiot, stanowiska i propozycje*, [w:] *Meandry etyki*, Olecko 2001; tenże, *Dyscypliny humanistyczne i ekologia*, Toruń 2013.

[18] Holmes Rolston III, *Conserving Natural Value*, New York 1994, s. 228.

łecznej i *eko-humanistycznej* (ujmującej wszelkie działania z punktu widzenia wartości: ekologicznych, etycznych, społecznych, estetycznych i koncentrującej się na pytaniach „po co?", „w jakim celu?");

- niezbędne są przede wszystkim działania zmierzające do przekształcenia sposobu ludzkiego myślenia o przyrodzie, społeczeństwie i „dobrostanie człowieka", tworzenie swoistej kultury ekologicznej (włączenie wartości ekologicznych we wszystkie sfery życia społecznego) oraz nowego, opartego o zasady solidarności ogólnoludzkiej i sprawiedliwości międzygeneracyjnej etosu życia społecznego i w tym kontekście - modyfikacja potrzeb i pragnień ludzkich, wzorów życia i postępowania;

- niezmiernie ważną kwestią jest intensyfikacja działań zmierzających do powszechnego wprowadzenia i pogłębienia edukacji ekologicznej. Szczególną rolę w tej edukacji winna pełnić edukacja aksjologiczna, podejmująca umiejętną krytykę wartości konsumpcyjnych i ukazująca wartości pożądane, skłaniająca do ich akceptacji oraz interioryzacji, a także kształtująca motywację i wolę działania prowadzącego do ich realizacji;

- pilnym zadaniem jest wypracowanie nowej, „zielonej" wizji rozwoju cywilizacyjnego, przede wszystkim w wymiarze gospodarczym i społecznym, ponieważ obecne teorie ekonomiczne i ideologie społeczne w zbyt małym stopniu (bądź jednostronnie czy „ozdobnikowo") uwzględniają przyrodnicze i etyczne wymiary rozwoju cywilizacyjnego[19];

- konieczne jest przyjęcie zasady głoszącej, iż w kwestiach dotyczących skali, sposobów i granic użytkowania dóbr i usług przyrody winni decydować ekolodzy[20], natomiast w sprawach alokacji tych dóbr i usług kompetentni są politycy i ekonomiści. W sytuacjach konfliktowych między „ekonomią" a „ekologią" należy uznać prymat kryteriów ekologicznych, bowiem gospodarowanie powinno być zorientowane na podtrzymywanie dynamicznej równowagi ekosystemów niezbędnych do funkcjonowania biosfery w obecnej postaci oraz takie zaspokajanie potrzeb, które prowadzi do podnoszenia jakości życia, zapewniając taki poziom „mieć" aby móc „być więcej";

- droga zmierzająca do zrealizowania idei ekologicznego rozwoju cywilizacyjnego w skali globalnej prowadzi przez projektowanie i realizowanie zoperacjonalizowanych programów działania w skali regionalnej i krajowej i ich społeczną koordynację oraz uzgadnianie, harmonizowanie na płaszczyźnie międzynarodowej i w obrębie globalizującej się „zielonej" gospodarki oraz tworzenia nowych instytucji i struktur społecznych i politycznych - również w skali globalnej[21].

6. Realizacja propagowanych na gruncie paradygmatu ekologicznego idei i wartości zakłada więc konieczność dokonania radykalnych zmian w naszym myśleniu o sobie i przyrodzie, o miejscu i roli człowieka (antroposfery) w biosferze, o perspektywach i kierunku dalszego rozwoju cywilizacyjnego zglobalizowanej ludzkości, i - w konsekwencji - wręcz rewolucyjnych zmian w strukturach i mechanizmach życia społecznego, gospodarczego i politycznego. Ale też problemy i zagrożenia, na które idea ta jest odpowiedzią, mają dramatyczny, egzystencjalny charakter i muszą być rozwiązane. „Pozostaje tylko pytanie, czy zostaną rozwiązane w sposób dla nas przyjemny

[19] T. Sedlaczek, *Ekonomia dobra i zła*, Warszawa 2012.

[20] Określenie to odnoszę do badaczy-ekspertów zajmujących się ekologią jako nauką przyrodniczą.

[21] L. Gawor, *Szkice o cywilizacji*, Rzeszów 2009.

i przez nas wybrany, czy w sposób dotkliwy, niewybrany przez nas, na przykład w wyniku wojny, ludobójstwa, głodu, epidemii lub upadku społeczeństw."[22]

7. Czy idea/koncepcja zrównoważonego rozwoju i podejmowane obecnie działania zmierzające do wprowadzenia jej do praktyki gospodarczej, polityki i różnych sfer życia społecznego stanowi zapowiedź takich przemian? Moim zdaniem nie. Nie, ponieważ zarówno założenia teoretyczne jak i działania podejmowane w celu wdrożenia zasad zrównoważonego rozwoju mieszczą się w logice teoretycznych założeń i praktyki „jedynie słusznej" ideologii społeczno-gospodarczej, ideologii wzrostu, będącej dziś niezbywalną częścią „globalnej religii", jaką jest kapitalizm rynkowy. Jest tak gdyż:

a). W najbardziej rozpowszechnionej (standardowej) wersji[23], w warstwie podstawowych założeń teoretycznych, idea zrównoważonego rozwoju w dalszym ciągu i w zgodzie z antropocentrycznym punktem widzenia zakłada swoistą „zewnętrzność" i autonomię antroposfery w stosunku do biosfery oraz jej instrumentalne traktowanie. W analizach podstawowych „filarów zrównoważonego rozwoju" (ekologicznego, ekonomicznego i społeczno-politycznego) przyroda i środowisko przyrodnicze traktowane są jako podsystem gospodarki; ciągły wzrost gospodarczy (produkcji, konsumpcji, dobrobytu, innowacji kreujących nowe rynki, zysków), utożsamiany z rozwojem cywilizacyjnym i mierzony wskaźnikiem PKB, jest tu ostatecznym celem ludzkich działań. Zasoby biosfery traktowane są jako dane człowiekowi, praktycznie nieskończone; dominuje przekonanie, iż ograniczenia i zagrożenia ekologiczne dadzą się przezwyciężyć poprzez doskonalenie rynkowych mechanizmów kapitalistycznego wzrostu/rozwoju cywilizacyjnego: wzrost wiedzy, informatyzację gospodarki, postęp techniczny i technologiczny umożliwiający substytucję „bogactw naturalnych", rynkową wycenę „kapitału przyrodniczego" i państwowe regulacje uprawnień do korzystania z zasobów biosfery, ustanowienie globalnie obowiązujących i funkcjonujących regulacji dotyczących środowiska przyrodniczego itp. Myślę, że z punktu widzenia paradygmatu ekologicznego, podstawowy błąd tak rozumianej idei/koncepcji zrównoważonego rozwoju polega na założeniu, iż proces rozwoju społecznego i samozachowawcza logika kapitalizmu rynkowego dopełniają się wzajemnie, że istnieje między nimi ujemne sprzężenie zwrotne, pozwalające przezwyciężać kolejne kryzysy i osiągać ciągły wzrost wszystkiego i maksymalizować PKB, zachowując stan dynamicznej równowagi między człowiekiem i środowiskiem przyrodniczym. Rzecz jednak w tym, że dominujące dziś w skali globalnej struktury/instytucje społeczno-gospodarcze i polityczne cywilizacji kapitalistycznej i społeczeństwa rynkowego w pogoni za coraz większym zyskiem kieruje się logiką sprzężenia zwrotnego dodatniego, obciążając kosztami wzrostu przyrodę i nieposiadające grupy społeczne.[24]

b). W sferze praktycznych przedsięwzięć, zmierzających do realizacji idei zrównoważonego rozwoju, obserwujemy rzucającą się w oczy gołosłowność składanych deklaracji i nieskuteczność podejmowanych działań. Niby wszyscy się zgadzają, iż należy wdrażać zasady zrównoważonego rozwoju, ale *de facto* niewiele się robi w tym kierunku - nawet w tak istotnej dla przyszłości kwestii jaką jest zmiana klimatu brak jest zgody i

[22] J. Diamond, *Upadek. Dlaczego niektóre społeczeństwa upadły a innym się udało*, Warszawa 2008, s.441-443.

[23] A. Papuziński, *Zrównoważony rozwój w polityce ONZ - narodziny i ewolucja idei politycznej*, [w:] *Ku przyszłości*, Warszawa 2008.

[24] I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, Warszawa 2004, rozdz. 5, s. 107 - 118.

woli politycznej rządzących dla podjęcia stosownych działań, zaś w szerokich kręgach społecznych nie ma zrozumienia zagrożeń i brak jest akceptacji dla koniecznych ograniczeń i zmian sposobów życia. Fiasko tzw. protokołu z Kioto jest tego wymownym przykładem, politycy i decydenci gospodarki nadal koncentrują się na zadaniach i celach krótkoterminowych, ignorując długoterminowe i środowiskowe „skutki uboczne", nadal dążenie do wzrostu i zysku kieruje ludzkim postepowaniem i determinuje decyzje ekonomiczne i społeczno-polityczne.

I dlatego rynkowo zorientowana idea zrównoważonego rozwoju i obecne sposoby jej wdrażania we współczesnym świecie nie są w stanie skutecznie przeciwstawić się i przeciwdziałać ekologicznym zagrożeniom. Dennis Meadows, lider zespołu MIT, który na zlecenie Klubu Rzymskiego opracował w 1972r. słynny raport pt. *Granice wzrostu* oraz kolejne dotyczące wzrostu raporty w latach 1992, 2004 i 2012, w ostatnich swych wypowiedziach twierdzi wręcz, że granice wzrostu cywilizacji ludzkiej zostały już przekroczone:

> W rzeczywistości zrównoważona przyszłość - zgodna z wyobrażeniami większości ludzi - nie jest już możliwa. Nie zredukowaliśmy strumieni populacji, zanieczyszczeń, zużycia energii i surowców. Ze względu na to, że dominujące wartości i cele są krótkoterminowe, egoistyczne i skoncentrowane na wskaźnikach ekonomicznych nie ma żadnego sposobu na uniknięcie upadku[25].

Czy ma rację - czas pokaże, pokaże też na ile paradygmat ekologiczny będzie w stanie sprostać wyzwaniom, w obliczu których stoi dziś ludzkość.

[25] Fragmenty wywiadów z Dennisem Meadowsem opublikowanych na stronie *Exignorant's Blog* 6.09.2014 r.

Резюме
**Экологическая парадигма и идея устойчивого развития**
Данная статья представляет собой разное понимание терминов «парадигмы» и «экология», а затем определяет экологическую парадигму, как соединяющую и проникающую все сферы систему человеческой деятельности, убеждений, предположений, ценностей и бразцов практики, связанных с функционированием биосферы Земли, и отношений, взаимозависимости и взаимодействия, между людьми (обществом) и природной средой. Затем автор сформулировал тезис, что идея устойчивого развития, как в ее теоретических предположениях, а также практических мерах, принятых для ее реализации, не отражает сути экологической парадигмы.

Summary
**The Ecological Paradigm And The Idea Of Sustainable Development**
In the article, after presentation of different meanings terms "paradigm" and "ecology" I put the thesis that the ecological paradigm integrates and penetrates all areas of human activity, i.e. system of beliefs, assumptions, values and patterns behaviours concerning the biosphere and relations, correlations and interactions between human beings (society) and natural environment. After description of basic areas of the paradigm I put the thesis that the idea of the sustainable development, both in its theoretical foundations and practical operations made to realize the idea of sustainable development, does not show the essence of the ecological paradigm



WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Artur Pawłowski
(Politechnika Lubelska)

# Zasada, czy zasady, zrównoważonego rozwoju?

## Wprowadzenie

Choć dyskusja o zrównoważoności jako takiej ma bardzo długa tradycję, jednak w przypadku rozwoju zrównoważonego jej właściwy początek miał miejsce stosunkowo niedawno. Punktem przełomowym był raport ONZ „Nasza wspólna przyszłość" z 1987 r., w którym wprowadzono zasadę rozwoju zrównoważonego. Dziś, niemal 30 lat później, koncepcja rozwoju zrównoważonego stanowi jedną z najczęściej dyskutowanych idei współczesnego świata, bardzo mocno podkreśloną w dokumentach ONZ i prawodawstwie Unii Europejskiej. Pojawia się coraz więcej definicji rozwoju zrównoważonego, publikowane są nowe zbiory zasad, strategie, zarazem nadal wiele kwestii teoretycznych nie zostało w satysfakcjonujący sposób rozstrzygniętych. Istotne problemy można napotkać już nawet na poziomie definiowania tej nowej wizji rozwoju.

## Definicja rozwoju zrównoważonego

Obecnie w literaturze można odnaleźć już setki definicji rozwoju zrównoważonego koncepcji. W swojej pracy Rozwój zrównoważony - idea, filozofia, praktyka" z 2008 r. przedstawiłem 50 takich definicji[1]. Szczególną uwagę warto zwrócić na te propozycje, które uwzględniają szerszy kontekst:

- określenie rozwoju zrównoważonego jako integracji ładów (T. Borys),
- wskazanie jako celu rozwoju zrównoważonego samodoskonalenia jednostki, a nie rozwoju cywilizacyjnego (M.K. Byrski, R. Constanza),
- postulatu ponownego zdefiniowania relacji pomiędzy człowiekiem a naturą (C. Cuello Nieto, A. Papuziński),
- uwzględnienie w definicji uwarunkowań etycznych nie tylko w kontekście zasady sprawiedliwości międzygeneracyjnej (m.in. C. Cuello Nieto, K. Dubel, D. Szaniawska, A.R. Szaniawski), ponadto wyróżnienie w grupie systemów związanych z tym rozwojem także systemu etycznego (E. Barbier) oraz pojmowanie rozwoju zrównoważonego

[1] A. Pawłowski, *Rozwój zrównoważony - idea, filozofia, praktyka*, Lublin 2008, s. 81-90.

jako idei nie tylko społecznej, ale i filozoficznej (B. Poskrobko).

Mimo tej pozornej różnorodności aspekt definicyjny rozwoju zrównoważonego nie jest jednak skazany na porażkę. Definicji jest wprawdzie wiele, ale tylko jedna jest powszechnie przyjęta - to tzw. zasada zrównoważonego rozwoju (Sustainable Development Principle) przyjęta w we wspomnianym już raporcie ONZ „Nasza wspólna przyszłość" z 1987 r. Głosi ona, że „rozwój zrównoważony to taki typ rozwoju, który zaspokaja teraźniejsze potrzeby, nie zagrażając zdolności przyszłych pokoleń do zaspokajania własnych potrzeb"[2]. To ogólne sformułowanie stało się punktem wyjścia w tworzeniu konkretnych programów działań i zostało mocno nagłośnione, szczególnie po Szczycie Ziemi w Rio de Janeiro (to właśnie wtedy przyjęto globalny program działań o nazwie „Agenda 21"). Mówiąc o ludzkich potrzebach uwzględniono w nich nie tylko aspekty środowiskowe, ale także kwestie ekonomiczne i społeczne.

W swoich pracach[3] proponuję rozszerzenie tej listy o kilka innych grup, a także ich hierarchizację - uwzględniającą trzy poziomy (por. tab. 1).

| | | | |
|---|---|---|---|
| Poziom I | | Płaszczyzna etyczna | |
| Poziom II | Płaszczyzna ekologiczna | Płaszczyzna społeczna | Płaszczyzna ekonomiczna |
| Poziom III | Płaszczyzna techniczna | Płaszczyzna prawna | Płaszczyzna polityczna |

Poziom pierwszy, będący podstawą dla pozostałych, to refleksja etyczna. Jest to wszak całkowicie odmienna sytuacja, jeżeli człowiek podejmuje jakieś decyzje, ponieważ wynikają one z jego własnych przekonań i przyjmowanego systemu wartości, a zupełnie inna, gdy decyzja uwarunkowana jest jedynie nakazami i zakazami obowiązującego systemu prawnego. To właśnie etyczne uzasadnienie ważnych pytań: jakie wartości należy przyjąć, czy też: dlaczego należy postępować tak, a nie inaczej - stanowi „fundament" ludzkiego działania, a zarazem fundament dyskusji o rozwoju zrównoważonym. Należy tu podkreślić, że powszechnie cytowana zasada tego rozwoju, umieszczająca dyskusję w kontekście praw obecnych i przyszłych pokoleń, ma charakter imperatywu o etycznym właśnie charakterze. Jest on przedmiotem filozoficznej dyskusji zarówno w gronie antropocentrystów, jak i biocentrystów. Poziom drugi to traktowane równorzędnie kwestie ekologiczne, społeczne i ekonomiczne. Poziom trzeci, równie istotny, wypełnia analiza zagadnień szczegółowych: technicznych, prawnych i politycznych.

Tradycyjna dyskusja wokół rozwoju zrównoważonego koncentruje się na poziomie drugim. Bez zakorzenienia w etyce (poziom pierwszy) będzie ona jednak niepełna. Natomiast bez poziomu trzeciego naszej uwadze mogą umknąć konkretne rozwiązania praktyczne.

[2] WCED, *Our Common Future*, New York 1987, s. 43.

[3] A. Pawłowski, *Sustainable Development as a Civilizational Revolution. Multidisciplinary Approach to the Challenges of the 21st Century*, Oxford 2011, s. 45-46.

## Rozwój trwały czy zrównoważony?

Koncepcję rozwoju zrównoważonego wprowadzono w literaturze anglojęzycznej. Przyjęty w niej termin *sustainable development* jest jednak wieloznaczny.

W Polsce przyjęto kilka wersji tego pojęcia, oprócz rozwoju zrównoważonego, rozwój trwały, samopodtrzymujący się, czy też ekorozwój[4]. W niektórych opracowaniach terminy te traktuje się jako równoważne i wymienne, w innych wyraźnie rozdziela i przyporządkowuje węższym grupom problematycznym. Uwzględniając jednak wszystkie płaszczyzny rozwoju zrównoważonego, można powiedzieć, że dyskutowany typ rozwoju jest w istocie zarówno zrównoważony, samopodtrzymujący się, jak i trwały.

Zrównoważoność wyraża się m.in. w aspekcie strukturalnym danego systemu i oznacza osiągnięcia stanu równowagi pomiędzy jego poszczególnymi elementami, a więc np. działania podejmowane w ramach poszczególnych płaszczyzn rozwoju zrównoważonego nie mogą prowadzić do degradacji systemu biospołecznego.

W przypadku trwałości jej główną cechą jest aspekt czasu. Jeżeli dany system funkcjonował już w przeszłości, działa obecnie i nic nie wskazuje, aby mógł zostać uszkodzony - oznacza to, że jest on trwały w czasie. Czas to także istotny czynnik w kontekście konsekwencji zniszczeń dokonywanych przez człowieka w przyrodzie. W niektórych przypadkach są one widoczne niemal natychmiast, jednak często - szczególnie w aspekcie zdrowotnym - stają się one możliwe do zaobserwowania dopiero po dłuższym okresie tzw. „uśpienia". Należy jednak podkreślić, że nie każdy rozwój trwały musi być zarazem zrównoważony[5], trwała może być bowiem także tendencja negatywna.

Z kolei samopodtrzymywanie się rozwoju związane jest z dynamizmem życia. To zabezpieczanie rezerw (m.in. energetycznych), które umożliwiają nie tylko podtrzymanie stanu obecnego, ale również zmierzenie się z nowymi wyzwaniami, a także ułatwiają kreatywność, czyli tworzenie bodźców dla dalszego rozwoju.

Natomiast węższym znaczeniowo terminem jest „ekorozwój". Przedrostek eko- wskazuje na jednoznaczne powiązanie jedynie z płaszczyzną ekologiczną dyskutowanej problematyki. Zarazem słowo „ekologia" używane jest obecnie w tak wielu znaczeniach (mówi się nawet o ekologicznym trybie życia), że odniesienie go również do rozwoju zrównoważonego wydaje się być dopuszczalne.

Najczęściej jednak mówi się o rozwoju zrównoważonym - i taki właśnie termin znalazł się w Konstytucji i w polskim prawodawstwie.

## Zasady rozwoju zrównoważonego

Wokół rozwoju zrównoważonego powstało wiele zasad normatywnych, które tworzą zbiór cech konstytutywnych tej koncepcji[6]. Część z nich podejmuje problema-

[4] Por. G. Zabłocki, *Rozwój zrównoważony, idee, efekty, kontrowersje*, Toruń 2005, s. 46-56; G. Dobrzański, *Dylematy trwałego rozwoju*, [w:] *Sterowanie ekorozwojem, tom I: teoretyczne aspekty ekorozwoju*, red. B. Poskrobko, Białystok 1998, s. 158-159; T. Borys, *Wskaźniki zrównoważonego rozwoju*, Warszawa, Białystok 2005, s. 43-46; S. Kozłowski, *Przyszłość ekorozwoju*, Lublin 2005, s. 49.

[5] T. Borys, dz. cyt., s. 69-70.

[6] Por. T. Borys, *Rola zasad w realizacji koncepcji zrównoważonego rozwoju*, [w:] *Zarządzanie jakością i środowiskiem, t. 1*, red. T. Borys, Z. Przybyła, Jelenia Góra 2003, s. 115-129; A. Skowroński, *Ekofilozoficzny wymiar koncep-*

tykę szczegółową (jak np. „Zasady odpowiedzialnego biznesu"[7]), ale większość z nich odnosi się ogólnie do całości zagadnień związanych z rozwojem zrównoważonym.

Najbardziej znany zbiór zasad zrównoważonego rozwoju sformułowano w „Deklaracji z Rio" z 1992 r. Jego szczególna rola polega na tym, że został on ogłoszony na forum ONZ, a więc tej samej organizacji, która w 1987 r. zaproponowała powszechnie dziś przyjętą zasadę zrównoważonego rozwoju. Ponadto przygotowano ją na wczesnym etapie formułowania tej koncepcji, nadal stanowi więc punkt odniesienia dla następnych strategii i opracowań. Wystarczy wspomnieć, że gdy w 2002 r. odbył się w Johannesburgu następny Szczyt Ziemi, to w kolejnej Deklaracji już w punkcie 1 potwierdzono dalszą wolę wprowadzania rozwoju zrównoważonego, a w punkcie 8 skonkretyzowano, że chodzi tu o zasady z Rio. Zostały one zebrane w tabeli 2.

Tabela 2. Omówienie zasad „Deklaracji z Rio w sprawie środowiska i rozwoju" przyjętych podczas Szczytu Ziemi ONZ „Środowisko i Rozwój" w czerwcu 1992 r.

| Zasada | Treść |
|---|---|
| Preambuła | Potwierdza znaczenie Deklaracji Sztokholmskiej z 1972 r., sugerując jednak konieczność jej rozszerzenia. Za cel Deklaracji z Rio uznano ustanowienie nowego i sprawiedliwego światowego partnerstwa poprzez stworzenie nowych form współpracy na poziomie państw, narodów, a także podstawowych grup społecznych. Partnerstwo to ma być oparte na międzynarodowych porozumieniach służących zachowaniu integralności światowego systemu środowiska i rozwoju. |
| Zasada 1 | Zapewnia o szczególnej roli istot ludzkich w procesie wprowadzania zrównoważonego rozwoju. Potwierdza także prawa ludzi do zdrowego i twórczego życia w harmonii z przyrodą. |
| Zasada 2 | Przyznaje państwom prawa do korzystania z własnych zasobów naturalnych, zastrzegając jednak, aby działania te nie powodowały szkód środowiskowych na terytoriach innych państw. |
| Zasada 3 | Stwierdza, że prawo do rozwoju musi być tak wypełnione, aby sprawiedliwie połączyć tak rozwojowe, jak i środowiskowe potrzeby obecnych i przyszłych pokoleń. |
| Zasada 4 | Podkreśla, że ochrona środowiska stanowi integralną część procesu rozwoju zrównoważonego, który bez niej nie może być osiągnięty. |
| Zasada 5 | Domaga się wykorzenienia nędzy i stwierdza, że jest to niezbędny wymóg zrównoważonego rozwoju. W realizacji tego celu mają uczestniczyć wszyscy ludzie i wszystkie państwa. |
| Zasada 6 | Zaznacza, że działania na rzecz ochrony środowiska i rozwoju powinny uwzględniać interesy wszystkich krajów, a w szczególności najbiedniejszych. |
| Zasada 7 | Potwierdza wspólną odpowiedzialność wszystkich państw za degradację środowiska. Wszystkie kraje powinny podjąć współpracę na rzecz ochrony środowiska. Ponadto zasada ta podkreśla, że odpowiedzialność za Ziemię jest zróżnicowana, gdyż zróżnicowany jest także wpływ, jaki na światowy ekosystem wywierają poszczególne państwa. |

*cji zrównoważonego rozwoju*, [w:] *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne zrównoważonego rozwoju. Monografie Komitetu Inżynierii Środowiska PAN, vol. 26*, red. A. Pawłowski, Lublin 2004, s. 140-141; G. Zabłocki, dz. cyt., s. 39-45.

[7] B. Rok, *Odpowiedzialny biznes w nieodpowiedzialnym świecie*, Warszawa 2004, s. 18-19.

| | |
|---|---|
| Zasada 8 | Wskazuje na powiązanie rozwoju zrównoważonego z problematyką jakości życia. Barierami koniecznymi do przezwyciężenia na drodze do osiągnięcia wyższego jej poziomu są: nadmierna konsumpcja, niezrównoważony system produkcji, a także nadmierny wzrost liczebności populacji. |
| Zasada 9 | Ukazuje znaczenie transferu naukowego i technologicznego dla budowania zrównoważonego rozwoju. |
| Zasada 10 | Narzuca obowiązek przyjęcie przez władze publiczne zapewnienia każdej jednostce dostępu do informacji odnoszących się do środowiska (a także dostępu do środków prawnych i administracyjnych). Jest to także postulat jak najszerszego włączenia w procesy decyzyjne społeczeństw i wszystkich zainteresowanych obywateli. |
| Zasada 11 | Domaga się przyjęcia efektywnego prawa środowiskowego. Ustalone w jego ramach standardy nie mogą przy tym przyczyniać się do powstawania niesprawiedliwych kosztów ekonomicznych w innych krajach (w szczególności w krajach rozwijających się). |
| Zasada 12 | Stwierdza, że konieczna jest współpraca poszczególnych krajów w celu promowania wspierającego i otwartego międzynarodowego systemu ekonomicznego, który ma prowadzić zarówno w kierunku wzrostu gospodarczego, jak i lepszego rozwiązywania problemów odnoszących się do degradacji środowiska. |
| Zasada 13 | Podnosi kwestię znaczenia tak prawa międzynarodowego, jak i krajowego w kontekście odpowiedzialności i odszkodowań dla ofiar degradacji środowiska. |
| Zasada 14 | Odnosi się do zapobiegania transferowi substancji szkodliwych dla środowiska i zdrowia ludzkiego na terytorium innych krajów. |
| Zasada 15 | Postuluje przyjęcie zapobiegawczego podejścia do ochrony środowiska, szczególne w aspekcie działań mogących przynieść poważne (lub wręcz nieodwracalne) szkody. Brak pewności naukowej nie jest w tych przypadkach wystarczającą przesłanką dla opóźniania działań zaradczych. |
| Zasada 16 | Zaznacza, że narodowe władze powinny odnośnie kosztów zapobiegania degradacji środowiska promować wewnętrzne sposoby zdobywania niezbędnych środków. Wskazuje się zarazem na zasadę „zanieczyszczający płaci". |
| Zasada 17 | Domaga się stosowania przez kompetentne władze narodowe ocen oddziaływania na środowisko wobec aktywności, które mogą wywierać na nie znaczący, niekorzystny wpływ. |
| Zasada 18 | Domaga się, aby w przypadku katastrofy (lub innego niebezpieczeństwa) poszczególne państwa natychmiast przekazywały informację innym krajom, które mogą odnieść w wyniku tych zdarzeń szkodę. |
| Zasada 19 | Podnosi kwestię obowiązku przekazywania informacji (już na wczesnym etapie) o działaniach, które mogą mieć niekorzystne skutki wykraczające poza terytorium kraju podejmującego te działania. |
| Zasada 20 | Potwierdza, że kobiety odgrywają istotną rolę w zarządzaniu środowiskiem i rozwoju. |
| Zasada 21 | Zwraca uwagę na ludzi młodych, których twórczość i ideały mogą odegrać ważną rolę w budowaniu światowego partnerstwa. |
| Zasada 22 | Postuluje konieczność podtrzymywania tożsamości i kultury społeczności lokalnych, których wiedza i tradycja mają wpływ na zarządzanie środowiskiem i rozwój. |

| | |
|---|---|
| Zasada 23 | Ukazuje, że środowisko powinno być chronione we wszystkich krajach, niezależnie od uwarunkowań politycznych. |
| Zasada 24 | Zwraca uwagę, że działania wojenne zawsze prowadzą do niszczenia środowiska i nie są możliwe do pogodzenia ze zrównoważonym rozwojem. |
| Zasada 25 | Stwierdza, że pokój, rozwój i ochrona środowiska są współzależne i nierozdzielne. |
| Zasada 26 | Zaznacza, że państwa powinny rozwiązywać środowiskowe kwestie sporne na drodze pokojowej, w oparciu Kartę Narodów Zjednoczonych. |
| Zasada 27 | Zawiera ogólny postulat konieczności współpracy międzynarodowej w celu wypełniania wszystkich zawartych w Deklaracji zasad i takiego rozwijania prawa międzynarodowego, które służyłoby wprowadzaniu rozwoju zrównoważonego. |

Źródło: polska wersja dokumentu, [w:] S. Kozłowski, *Przyszłość ekorozwoju*, Lublin 2005, s. 552-554.

„Deklaracja z Rio" umieszcza dyskusję w kontekście zacieśniania szerokiej współpracy międzynarodowej, prowadzonej na forum ONZ. Jest to słuszne podejście, gdyż globalne problemy środowiskowe nie są możliwe do rozwiązania w ramach danego kraju, czy nawet grupy krajów. Ta współpraca oznaczać ma nie tylko przyjmowanie wspólnych rozwiązań prawnych, ale zarazem wspomóc wolny transfer nauki i technologii, które we wdrażaniu zrównoważonego rozwoju mogą okazać się potrzebne.

Deklaracja zawiera także pewne założenia etyczne. Zasada 3 stanowi powtórzenie ogólnego sformułowania rozwoju zrównoważonego z raportu „Nasza Wspólna Przyszłość", a więc potwierdza istotne znaczenie zasady sprawiedliwości wewnątrz- i międzygeneracyjnej. Zasada 1 wskazuje na szczególną rolę istot ludzkich we wdrażaniu dyskutowanej drogi rozwoju. Dokument wprowadza także pojęcie odpowiedzialności w aspekcie międzynarodowym (Zasada 7) i indywidualnym (Zasada 8, kwestia konsumpcjonizmu oraz ogólniejsze pojęcie jakości życia).

„Deklaracja z Rio", choć najważniejsza, nie wyczerpuje zbiorów praw normatywnych, które są proponowane w odniesieniu do wprowadzania rozwoju zrównoważonego. Wskażmy jeszcze na trzy wybrane propozycje:

- „Kartę Ziemi" z 2000 r. (4 grupy problematyczne i 16 zasad),
- „Założenia ery ekologicznej" prof. S. Kozłowskiego (12 zasad),
- oraz zasady przyjęte w polskich „Politykach ekologicznych państwa" (począwszy od 2000 r., gdy przyjęto 12 zasad).

Tabela 3. podsumowuje dyskusję prowadzoną wokół „Karty Ziemi", nadzorowaną przez niezależną komisję (World Charter Commission), a w ostatecznej formie przyjętą przez wiele ważnych organizacji, w tym ONZ.

| Tabela 3Karta Ziemi z 2000 r. | |
|---|---|
| Lp. | Zasada |
| Preambuła<br>Karta Ziemi odnosi się do zagrożeń dla różnorodności form życia i kultur ludzkich, które powinny podlegać ochronie. Celem jest powstanie odpowiedzialnego i zrównoważonego społeczeństwa już teraz, dla dobra przyszłych pokoleń. | |

| | |
|---|---|
| Grupa: Szacunek i ochrona dla życia i jego bioróżnorodności | |
| 1. | Respektowanie Ziemi i wszelkiego życia. Wszystkie istoty żywe posiadają wewnętrzną wartość, niezależnie od ich użyteczności dla ludzi. |
| 2. | Dbanie o Ziemię, rosnąca wiedza i siła człowieka pociąga za sobą konieczność przyjęcia odpowiedzialności za wprowadzanie wspólnego dobra. |
| 3. | Budowanie demokratycznych społeczeństw, które są sprawiedliwe (społecznie i ekonomicznie), zaangażowane, zrównoważone i pokojowe. |
| 4. | Zabezpieczenie piękna Ziemi. |
| Grupa: Ochrona i odtwarzanie integralności ziemskich systemów ekologicznych | |
| 5. | Chronienie i restauracja integralności ekosystemów Ziemi, ze zwróceniem szczególnej uwagi na bioróżnorodność i procesy naturalne podtrzymujące życie. |
| 6. | Zapobiegać powstawaniu szkód – to najlepsza metoda dla ochrony środowiska. Gdy wiedza jest ograniczona, należy wprowadzać właśnie podejście zapobiegawcze i powstrzymać się od potencjalnie niebezpiecznego działania. |
| 7. | Wprowadzanie wzorców produkcji i konsumpcji, które nie zagrażają możliwościom regeneracyjnym Ziemi i zabezpieczają prawa człowieka, a także pomyślność społeczeństw. |
| 8. | Wsparcie badań nad ekologiczną zrównoważonością i wprowadzenie wolnej międzynarodowej wymiany niezbędnej wiedzy i technologii. |
| Grupa: Sprawiedliwość ekonomiczna i społeczna | |
| 9. | Zwalczenie biedy jako imperatyw etyczny, społeczny i środowiskowy. |
| 10. | Zapewnienie, że instytucje i działania o charakterze ekonomicznym na wszystkich poziomach wspierają rozwój człowieka w sprawiedliwy i zrównoważony sposób. |
| 11. | Potwierdzenie, że równość płci jest zasadniczym warunkiem zrównoważonego rozwoju. |
| 12. | Równy udział wszystkich (niezależnie od rasy, płci, wyznawanej religii) w dostępie do zasobów naturalnych i zdrowego środowiska. |
| Lp. | Zasada |
| Grupa: Demokracja, zapobieganie przemocy, promocja tolerancji i pokoju | |
| 13. | Wzmocnienie procesów demokratycznych, dających ludziom możliwość efektywnego uczestniczenia w podejmowaniu decyzji we wszystkich sektorach społeczeństwa. |
| 14. | Rozwijanie i wprowadzanie wartości i umiejętności, które promują zrównoważone modele życia i chronią środowisko. |
| 15. | Traktowanie wszystkich stworzeń ze współczuciem i ich ochrona przed okrucieństwem i bezpodstawną destrukcją. |
| 16. | Promowanie pozbawionej przemocy kultury tolerancji i pokoju. |

Źródło: *Strona internetowa Inicjatywy na rzecz Karty Ziemi*, http://www.earthcharter.org.

Zasady Karty zasadniczo są zgodne z „Deklaracją z Rio". Warto jednak szczególnie wyróżnić zasadę 7, w której pojawia się ważne sformułowanie „imperatyw etyczny". Co ciekawe, umieszczono go jedynie w kontekście zwalczania biedy.

Inną argumentację przyjmuje się w polskich opracowaniach odnoszących się do zasad zrównoważonego rozwoju. Wyróżniają się tu ogólne założenia ery ekologicznej (por. tabela 4), dyskutowane z perspektywy uwarunkowań ekorozwoju, a ogłoszone przez prof. Stefana Kozłowskiego tuż co po zakończeniu Szczytu Ziemi ONZ w 1992 r.

Tabela 4. Założenia ery ekologicznej

| Lp. | Reguła |
|---|---|
| 1. | Uznanie rozwoju psychicznego (a nie materialnego) człowieka za główny cel życia. |
| 2. | Określenie nieprzekraczalnego poziomu zaspokajania własnych potrzeb materialnych, a więc odwrócenie negatywnego trendu ciągle rosnącej konsumpcji. |
| 3. | Przyjęcie przeciętnej dzietności w rodzinie na dwoje dzieci. |
| 4. | Zaakceptowanie koncepcji zrównoważonego rozwoju. |
| 5. | Dążenie do ochrony głównych ekosystemów Ziemi. |
| 6. | Opanowanie wiedzy o zarządzaniu zasobami przyrody tak, aby powstrzymać degradację środowiska. |
| 7. | Przyjęcie koncepcji wspierającego otwartego systemu ekonomicznego (w miejsce bezwzględnego dążenia do zysku partner silniejszy wspierałby słabszego. |
| 8. | Przyjęcie zasady sprawiedliwego handlu i oparcie się na optymalnej dystrybucji dóbr w skali światowej. |
| 9. | Opodatkowanie krajów uprzemysłowionych na rzecz państw rozwijających się. |
| 10. | Przyjęcie obowiązku kreowania narodowych polityk ekologicznych. |
| 11. | Rozwijanie praw i aktywności obywateli, tak aby włączyć ich w procesy decyzyjne. |
| 12. | Tworzenie nowych proekologicznych struktur organizacyjnych, w tym m.in.: Światowej Policji Ekologicznej, Światowego Trybunału Ekologicznego, Światowego Banku Ekologicznego i pozarządowej Rady Ziemi. |

Źródło: S. Kozłowski, *Założenia ery ekologicznej*, „Problemy" 4-5/1993, s. 2-9.

Zasady te koncentrują się na aspektach środowiskowych, w kontekście których wspomniane są także uwarunkowania ekonomiczne, społeczne i polityczne. Podkreślić należy regułę 1, która przyznaje prymat rozwojowi duchowemu człowieka. Zauważyć także należy, że koncepcja rozwoju zrównoważonego jako taka została umieszczona dopiero na 4 miejscu. Potwierdza to tezę, że ekorozwój jest pojęciem węższym znaczeniowo od rozwoju zrównoważonego.

Propozycja prof. Kozłowskiego była szeroko dyskutowana w literaturze naukowej. W przyjmowanych oficjalnie strategiach zaproponowano jednak nieco odmienne zbiory zasad. Przykładem może być „Polityka ekologiczna państwa" z 2000 r. (por. tabela 5). Proponowanych zasad jest tu także 12. Choć umieszczono je w szerszym kontekście zrównoważonego rozwoju (a nie ekorozwoju), to mają one w dużej mierze charakter jedynie techniczny. Brak jest innych odniesień takich, jak choćby te z zasady 1 ery ekologicznej w ujęciu prof. S. Kozłowskiego, zakładającej prymat rozwoju duchowego nad materialnym. Jeszcze gorzej wygląda przyjęta w 2008 r. „Polityka ekologiczna państwa w latach 2009-2012 z perspektywą do roku 2016", w którym zlikwidowano punkt mówiący o zasadach, na których ta strategia ma się opierać w tekście jedynie wspominając o konieczności respektowania zasad zrównoważonego rozwoju, ochrony środowiska i ochrony przyrody, żadnych konkretnych zasad jednak nie wymieniając.

Problemem pozostaje ocena zbiorów zasad zrównoważonego rozwoju. Ponieważ odnoszą się one do różnorodnych powinności człowieka, mają więc przynajmniej pośrednio charakter etyczny (czy szerzej filozoficzny). Zarazem jednak nie zostały opracowane przez filozofów, dlatego też aspekty te nie zostały w nich właściwie wyartykułowane. Sformułowania w stylu „powinno się", czy „należy" - to jednak zbyt mało, aby mówić o etyce, czy filozofii. Dodatkowo ocenę utrudnia fakt, że naukowcy powołujący się na zasady zrównoważonego rozwoju zwykle nawet nie precyzują, które dokładnie zasady (czy też zbiory zasad) mają na myśli.

Tabela 5. Zasady przyjęte w polskiej „Polityce ekologicznej państwa".

| Lp | Zasada |
|---|---|
| 1. | Zasada zrównoważonego rozwoju. |
| 2. | Zasada przezorności - działania zapobiegawcze należy podjąć już wtedy, gdy istnieje uzasadnione podejrzenie, że dana aktywność ludzka może szkodzić środowisku, nawet gdy nie ma jeszcze pełnego naukowego potwierdzenia. |
| 3. | Zasada integracji polityki ekologicznej z politykami sektorowymi. |
| 4. | Zasada równego dostępu do środowiska dla wszystkich podmiotów (obecnych, ale także w kontekście praw przyszłych pokoleń) |
| 5. | Zasada regionalizacji, a więc prawo do modyfikowania ogólnokrajowych narzędzi polityki ekologicznej na poziomie wojewódzkim oraz jednostek samorządu terytorialnego. |
| 6. | Zasada uspołeczniania, a więc tworzenia warunków do włączenia obywateli w procesy decyzyjne (jednocześnie zakłada się rozwój programów edukacji ekologicznej). |
| 7. | Zasada „zanieczyszczający płaci", a więc ponosi koszty ochrony środowiska i eliminacji zagrożeń (PPP - Polluter Pays Principle). |
| 8. | Zasada prewencji - podejmowanie działań przeciwdziałających degradacji środowiska już na etapie planowania danych przedsięwzięć, w oparciu o wdrożone procedury ocen oddziaływania na środowisko oraz prowadzony monitoring. |
| 9. | Zasada stosowania najlepszych dostępnych technik (BAT - Best Available Technology). |
| 10. | Zasada subsydiarności (Subsidiarity Principle) - w przypadku każdego rodzaju zanieczyszczenia działania muszą być dostosowane do skali zagrożenia, a więc podejmowane bezpośrednio na poziomie lokalnym, regionalnym lub - gdy to jest konieczne - także krajowym czy międzynarodowym. |
| 11. | Zasada klauzul zabezpieczających - państwa członkowskie mają prawo do stosowania w uzasadnionych przypadkach ostrzejszych norm, szczególnie na terenach silnie zdegradowanych. |
| 12. | Zasada skuteczności ekologicznej i efektywności ekonomicznej zakładająca minimalizację nakładów na jednostkę danego efektu. |

Źródło: *II polityka ekologiczna państwa*, rozdział I, p. 1.1., Warszawa 2000, s. 3-6.

Jest prawdą, że szereg z wymienionych powyżej zasad można wzbogacić o argumentację etyczną, czy szerzej filozoficzną. Zarazem jednak wszystkie te zbiory (łącznie z zasadami z Rio) są w swej istocie „zestawem" imperatywów, które jako całość nie są spójne, a zarazem są nieklasyfikowalne i nieweryfikowalne. Ponadto, nawet te zestawione obok siebie są często formułowane na różnym poziomie zakresu treściowego, a w porównaniu z innymi zbiorami zasad w niektórych aspektach nawet sprzeczne. Owszem, tworzą one pewien „pejzaż etyczny", ale nic więcej.

Rozwiązaniem może być próba tworzenia kolejnych, być może lepszych, zbiorów, jednak moim zdaniem już teraz jest ich zbyt wiele (powyżej podano tylko kilka przykładów z obszernej listy dyskutowanej w literaturze).

Alternatywą jest oparcie dyskusji na prostszej, a zarazem bardziej wyrazistej podstawie. Taka podstawa już istnieje. Wprawdzie - jak już wspomniano - zasad rozwoju zrównoważonego jest wiele, jednak powszechnie uznawana jest tylko jedna - to cytowana już w tej pracy zasada z raportu ONZ „Nasza wspólna przyszłość" z 1987 r.

## Zakończenie

Rozwój zrównoważony to program interdyscyplinarny zakładający myślenie integralne, uwzględniający interesy wszystkich pokoleń. Tak szeroki program może okazać się w dziejach ludzkości rewolucją porównywalną z przełomami dokonanymi przez rewolucje rolniczą, naukową i przemysłową. Wymusza on bowiem zmianę odnoszącą się do sposobu, w jaki człowiek kształtuje swoją relację wobec środowiska: wspólna koegzystencja zamiast dotychczasowej arogancji wobec Ziemi. Czy jednak tak się stanie? Czy przyszłość świata będzie więc zrównoważona? Czy *homo sapiens* ma szansę stać się *homo sustinens*[8]?

Nie ma jednoznacznej odpowiedzi na te pytania. Niezależnie jednak, w jakim stopniu obecna sytuacja spełnia nasze oczekiwania (czy też jak bardzo od nich dobiega) wiele udało się osiągnąć. Problematyka rozwoju zrównoważonego z jednej strony na dobre weszła do dyskursu naukowego, z drugiej stała się także stałym elementem każdej praktycznej strategii rozwojowej.

Problemy metodologiczne odnoszące się do niejednoznacznych zasad zrównoważonego nie powinny nas zniechęcać. Najlepiej po prostu mówić o jednej zasadzie zrównoważonego rozwoju - tej mówiącej o prawach obecnych i przyszłych pokoleń. W niej zawarte są cztery podstawowe cele rozwojowe:

- utrzymanie jakości środowiska,
- bezpieczeństwo ludzi,
- dobrobyt ludzi (w kontekście materialnym, a poprzez kontekst społeczny - także duchowym),
- sprawiedliwość (wewnątrz- i międzygeneracyjna, ale także na poziomach lokalnym, krajowym i globalnym)[9].

Cele te odnoszą się do konkretnych wartości, które celnie scharakteryzowano w „Deklaracji Milenijnej" przyjętej na Szczycie Milenijnym ONZ w Nowym Jorku we wrześniu 2000 r. Wskazano wtedy na: - wolność, - równość, - solidarność, - tolerancja, - szacunek dla przyrody, - wspólna odpowiedzialność za pokój i właściwy rozwój społeczno-ekonomiczny[10].

I właśnie dyskusja o wartościach (a nie o zasadach) dla zrównoważonego rozwoju wydaje się być najbardziej sensowna. Słusznie zauważa A. Skowroński, że „za zadanie etyki zrównoważonego rozwoju należałoby uznać „wyselekcjonowanie ta-

[8] B. Sienenhuner, *Homo sustinens - Towards a New Conception of Humans for the Science of Sustainability*, „Ecological Economics" 32/2000, s. 15-25.

[9] T. Borys, *Wskaźniki zrównoważonego rozwoju*, Warszawa, Białystok 2005, s. 78.

[10] *Strona internetowa Szczytu Milenijnego*, http://www.un.org/millenium/declaration/area552e.htm.

kich wartości, pochodzących z różnych systemów etycznych, które zgadzałyby się z ogólna filozofią tego rozwoju"[11]. Zadanie to jeszcze nie w pełni zostało wykonane.

[11] A. Skowroński, *Wartości ekologiczne dla zrównoważonego rozwoju*, [w:] *Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju, Monografie Komitetu Inżynierii Środowiska PAN vol. 16*, red. A. Pawłowski, Lublin 2003, s. 29.

Резюме
**Принцип - или принцупы - устойчивого развития?**
Принцип устойчивого развития, касающиеся прав текущих и будущих поколений на пользование окружающей средой, была введена в польскую конституцию. Он также очень сильно подчеркивается в документах Организации Объединенных Наций и законодательстве и Европейской Унии.
Во многих современных научных публикациях авторы ссылаются, однако не на принципи, а на принципа устойчивого развития. Собрания таких правил существуют, и наиболее известным является «Декларация Рио», принятая ООН в 1992. Тем не менее, в то время как принцип устойчивого развития широко признается, то этого не можна сказать о каким-либо известным собрании правил. Ситуация осложняется тем, что ученые, опираясь на принципы устойчивого развития в целом не указывают, какие именно правила они имеют в виду. Это серьезная методологическая проблема. Устойчивое развитие стало модным паролей, но впрочем, с точки зрения содержания оно через некоторое время размывается. Если ему прадназнечо быть новым направлением для развитья человечества, то проблема требует неотложного упорядочения.

Summary
**The principle – or principles – of sustainable development?**
Sustainable development principle is referring to fulfillment of needs of present and future generations. It is included in the Polish Constitution, it is also visible in UN's documents, and in EU's legislation. Contemporary scientists however are referring not to the principle, but to the principles of sustainable development. Such sets of principles exists and one of the most widely recognized is „Rio Declaration", introduced by the UN in 1992. Unfortunately, none of these sets is so much widely accepted as the basic sustainable development principle. What's more, scientists mentioning sustainable development principles usually do not specify, which principles they have in mind. It is a methodological challenge. Sustainable development become popular term, however more and more fuzzy. At the same time it is also perceived as new vison of development. If so, the above mentioned problem must be solved.



WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Andrzej Papuziński
(Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy)

# Bezpieczne środowisko jako przedmiot sprawiedliwości. Przyczynek do koncepcji zrównoważonego rozwoju

## Wstęp

Artykuł jest poświęcony ważnej współczesnej koncepcji politycznej - koncepcji zrównoważonego rozwoju. Znaczenie tej koncepcji jako skonkretyzowanego systemu zasad znajduje potwierdzenie w licznych dokumentach międzynarodowych, w tym takich, na których opiera się aktualna polityka ekologiczna na całym świecie i w wielu jego regionach. Leży u podłoża szeregu konwencji Organizacji Narodów Zjednoczonych (np. konwencji klimatycznej z 1992 r. będącej podstawą protokołu z Kioto); znalazła miejsce w traktatowych podstawach działalności Unii Europejskiej (np. wymienia się ją w preambule traktatu z Maastricht); wpływa na kształt ustrojowy wielu państw, znajdując odzwierciedlenie w konstytucjach (np. w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.). Liczne odwołania do tej koncepcji w polityce światowej, regionalnej i wewnętrznej to w pierwszym rzędzie rezultat ukierunkowania zrównoważonego rozwoju na wprowadzenie sprawiedliwych relacji miedzy zróżnicowanymi podmiotami stosunków międzynarodowych i na wypracowanie sprawiedliwych rozwiązań problemów globalnych. Bo przedmiotem formalnym koncepcji zrównoważonego rozwoju jest sprawiedliwość.

Celem artykułu jest postawienie i obrona następującej ogólnej tezy: ze względu na przedmiot formalny należy odróżniać od siebie dwie odmienne (konkurencyjne) koncepcje zrównoważonego rozwoju. W wersji nadającej się do obrony, zoperacjonalizowanej, przedstawiona teza przybiera następującą postać: koncepcja zrównoważonego rozwoju została rozszczepiona na dwie różne wersje wskutek złączenie idei zrównoważonego rozwoju z dwiema odmiennymi teoriami sprawiedliwości. Poniżej zostanie pokazane, że jest ona interpretowana z perspektyw egalitarnej i liberalnej teorii sprawiedliwości. Dla uwydatnienia odmienności obu ujęć, właściwego każdemu z nich sposobu dochodzenia do sprawiedliwości na podstawie przyjętych założeń, zostaną wyeksponowane różnice między przyjmowanymi przez nie przesłankami i wyprowadzonymi z nich zasadami.

Przedmiotem materialnym zrównoważonego rozwoju są problemy rodzące się na styku środowiskowej, społecznej i ekonomicznej sfery funkcjonowania ludzkości. Nie sposób uwzględnić wszystkich tych spraw w argumentacji na rzecz postawionej tezy. Dlatego na stronach tego opracowania koncepcja zrównoważonego rozwoju zostanie przedstawiona przez pryzmat jednego z trzech współkonstytuujących ją ładów - ładu środowiskowego (ekologicznego). W centrum uwagi znajdzie się prawo do bezpiecznego (czystego) środowiska. Decyzja podjęta w tej sprawie nie była ani przypadkowa, ani arbitralna. Z punktu widzenia etyki środowiskowej prawo podmiotu moralnego do środowiska jest bowiem najdonioślejszym zagadnieniem moralnym. Zostanie ono zaprezentowane na kanwie dokumentów z dwóch okresów polityki zrównoważonego rozwoju. W takich dokumentach, jak Deklaracja Sztokholmska, raport Komisji Brundtland oraz deklaracje, konwencje i programy I Szczytu Ziemi została opracowana koncepcja zrównoważonego rozwoju charakterystyczna dla pierwszej fazy tej polityki. W późniejszych, wyraźnie daje się to zauważyć w dokumentach II Szczytu Ziemi, utorowała sobie drogę koncepcja właściwa obecnej fazie.

## 1. Idea zrównoważonego rozwoju

Należy odróżnić koncepcję od idei. Koncepcja - zgodnie z tym, co zostało napisane powyżej - to skonkretyzowany system powiązanych dynamicznie zasad. Idea jest myślą przewodnią, która wyznacza kierunek i cel działalności. Idea poprzedza koncepcję. Narodziny i ewolucję idei zrównoważonego rozwoju należy wiązać z przemianami zachodzącymi w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX stulecia w społeczeństwach Zachodu. Bombardowane przez informacje o kumulacji antropogenicznych zagrożeń w przyrodniczych podstawach bytu ludzkiego, paraliżowane strachem przed wybuchem wojny nuklearnej zaczęły poddawać w wątpliwość osiągnięcia lat powojennych. Świadomość społeczna tej części ludzkości uległa znacznym przeobrażeniom. Swój punkt kulminacyjny osiągnęły w 1968 r. Eksplozja kontrkulturowych ruchów młodzieżowych, kontestacyjne ideologie i działania intelektualistów spadły na powojenny porządek z siłą, której moc zaskoczyła przywódców najbogatszych państw świata. Zachowanie powojennego *status quo* wymagało podjęcia różnych działań. Jedno z nich przybrało kształt nowej idei, łączącej kwestie ochrony przyrody, wzrostu gospodarczego, rozwoju społecznego oraz międzynarodowego ładu instytucjonalnego służącego współpracy.

Z punktu widzenia ruchów i organizacji ekologicznych oraz ekofilozofii i etyki środowiskowej idea zrównoważonego rozwoju jest konsekwencją sprzeciwu świata polityki i gospodarki wobec nowych i radykalnych idei ochrony środowiska, uznanych za zagrożenie dla podstaw politycznego ładu międzynarodowego, gospodarczego i społecznego, wypracowanych po II wojnie światowej. Idea zrównoważonego rozwoju to kompromis między nową wrażliwością społeczną na relacje człowiek - środowisko z przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. a podówczas obowiązującymi już od ponad dwudziestu lat zasadami gospodarczymi i celami politycznymi. To kompromis polegający na włączeniu zagadnienia ochrony środowiska do systemu międzynarodowego bezpieczeństwa, wynegocjowanego w obliczu tragicznych doświadczeń najkrwawszych zmagań wojennych w historii ludzkości. Kompromis ten wyklucza wszelkie radykalne rozwiązania, oparte na: założeniu o przeciwieństwie między naturą

i kulturą, filozoficzno-ideologicznej krytyce antropocentryzmu oraz negacji zasady permanentnego wzrostu ekonomicznego[1].

Z perspektywy działań na rzecz wyrównania różnic ekonomicznych i dysproporcji w poziomie życia między różnymi regionami świata idea zrównoważonego rozwoju jest świadectwem przemian, jakie się dokonały na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych minionego wieku w rozumieniu rozwoju. Jak to zostało ujęte w raporcie Światowej Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju (Komisji Brundtland), przeszło ono ewolucję od „niewielkiego zakresu spraw kojarzących się z tym, »co biedne kraje powinny zrobić, aby stać się bogatymi«", jako „problemu interesującego specjalistów zajmujących się „pomocą rozwojową", do procesu, w którym „wszyscy uczestniczymy, starając się poprawić nasze miejsce" w środowisku, jako problemu, który powinien zajmować każdego człowieka[2]. W opisywanym teraz sensie idea zrównoważonego rozwoju jest kompromisem między potrzebami biednych społeczeństw i ubogich grup ludności w pozostałych krajach a możliwościami zaspokojenia tych potrzeb przez najbogatsze państwa świata. Dzięki niemu do systemu międzynarodowego bezpieczeństwa zostały włączone problemy socjalne.

Idea zrównoważonego rozwoju została wypracowana przez instytucję powołaną do stworzenia i wdrożenia stałego i powszechnego systemu bezpieczeństwa w powojennym świecie i do rozwiązywania na drodze współpracy międzynarodowej i kompromisów kwestii o charakterze gospodarczym, społecznym, kulturalnym i humanitarnym - ONZ. Od grudnia 1968 r. do dziś prezentowana idea ewoluuje w stronę koncepcji po szczeblach drabiny zbudowanej z inicjatyw, raportów, agend, komisji i konferencji ONZ, jak: XXIII Sesja Zgromadzenia Ogólnego NZ (3 grudnia 1968), raport sekretarza generalnego ONZ Sithu U Thanta pt. Człowiek i jego środowisko (26 czerwca 1969), pierwsza światowa konferencja poświęcona ochronie środowiska globu w Sztokholmie (5-16 czerwca 1972), raport Światowej Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju „Nasza wspólna przyszłość" (1987) oraz najważniejsze Szczyty Ziemi: w Rio de Janeiro (3-14 czerwca 1992) i w Johannesburgu (26 sierpnia - 4 września 2002).

Najważniejsza rola w przepracowaniu idei zrównoważonego rozwoju na koncepcję przypadła wspomnianej już dwukrotnie Światowej Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju, kierowanej a przez Gro Haarlem Brundtland. Komisja została powołana przez ONZ pod presją krytyki agendy utworzonej przez Zgromadzenie Ogólne w 1973 r. na potrzeby wdrażania w życie postulatów pierwszej światowej konferencji poświęconej ochronie środowiska, wymienionej powyżej Konferencji Sztokholmskiej. Zwracano uwagę, że Program Narodów Zjednoczonych ds. Ochrony Środowiska (UNEP) nie spełnia pokładanych w nim nadziei ze względu na odseparowanie ochrony środowiska od problemów zapóźnionych gospodarczo regionów świata. Wskazywano, że ogłoszone w dokumentach tej konferencji prawo człowieka do czystego środowiska nie może być zrealizowane w oderwaniu od wzrostu gospodarczego i rozwoju społecznego krajów biednego Południa. Aby nie powielać błędów UNEP, Komisja przyjęła założenie o istnieniu bliskich relacji między problemami środowiskowymi i ubóstwem: „Ubóstwo

[1] Szerzej: A. Papuziński, *Zrównoważony rozwój w polityce ONZ - narodziny i ewolucja idei politycznej*; [w:] *Ku przyszłości. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Lechowi W. Zacherowi w 65. rocznicę urodzin*, red. M. Rzadkowolska, Warszawa 2008, s. 461-464.

[2] *Nasza wspólna przyszłość, Raport Światowej Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju*, Warszawa 1991, s.12.

jest główną przyczyną i zarazem skutkiem kłopotów ze środowiskiem w skali globalnej. Dlatego bezskuteczne są próby rozwiązania problemów środowiska bez uwzględnienia czynników leżących u podstaw ubóstwa na świecie i nierówności między krajami"[3]. Wymieniona przesłanka dokładnie określiła granice przedmiotu i ściśle wyznaczyła zakres ważności wyników pracy Komisji: „Sprzężenia między ubóstwem, nierównością i degradacją środowiska stanowią główny przedmiot naszej analizy i formułowanych zaleceń"[4]. Zależności występujące między ubóstwem, nierównością i kryzysem środowiskowym stanowią kontekst do interpretacji wysuniętego przez Komisję projektu prawnej zasady ochrony środowiska i zrównoważonego rozwoju dotyczącej prawa człowieka do środowiska: „Wszyscy ludzie mają niezbywalne prawo do środowiska gwarantującego im zdrowie i dobre samopoczucie"[5], do bezpiecznego środowiska. Po modyfikacji, do jakiej doszło w wyniku konfrontacji między interesami krajów bogatej Północy i biednego Południa, przedstawione prawo zostało dołączone do zasad Deklaracji z Rio[6]. Niezależnie od późniejszych przeróbek szczegółowych propozycji Komisji, wyniki jej prac nad koncepcją zrównoważonego rozwoju zyskały powszechną akceptację społeczności międzynarodowej. Od przyjęcia i ratyfikacji dokumentów przez 172 kraje-uczestników konferencji w Rio de Janeiro, czyli od 1992 r., toruje sobie drogę przeświadczenie, że właściwie rozumiany rozwój to rozwój sprawiedliwy, realizowany w skali całego globu na miarę potrzeb obecnych oraz przyszłych pokoleń. Innymi słowy, sprawiedliwość, globalność, ukierunkowanie na potrzeby obecnych i przyszłych pokoleń oraz prymat podstawowych potrzeb ludzi biednych to cechy rozpoznawcze zrównoważonego rozwoju.

Pod wpływem trudności w realizacji zbioru zasad zrównoważonego rozwoju przyjętego w Rio de Janeiro zaczęto w łonie tej koncepcji przekładać akcenty. Punktem przełomowym okazał się II Szczyt Ziemi w Johannesburgu w 2002 r., tzw. Światowy Szczyt Zrównoważonego Rozwoju. Położył on kres dotychczasowemu sposobowi uprawiania międzynarodowej polityki zrównoważonego rozwoju i zapoczątkował inny, nawiązujący do przepracowanego systemu zasad zrównoważonego rozwoju. Sam zbiór zasad pozostał praktycznie bez zmian, zmianie uległa ich waga i rozumienie. Za naczelne dobra zostały uznane prawa człowieka, za główną zasadę - dobrze z nimi harmonizująca zasada pomocniczości (subsydiarności). Porównując teksty deklaracji z Rio i z Johannesburga Zbigniew Bukowski trafnie zauważa, że ta nowsza ma „charakter zdecydowanie humanitarny, najbardziej akcentując prawo człowieka do godności"[7].

Ideę zrównoważonego rozwoju w syntetyczny sposób przedstawia definicja zapisana w raporcie Komisji Brundtland: zrównoważony rozwój jest to „rozwój, który zaspokaja potrzeby obecne, nie pozbawiając przyszłych pokoleń możliwości zaspokojenia ich potrzeb. Zawiera on dwa kluczowe pojęcia. Pojęcie »potrzeb«, a zwłaszcza podstawowych potrzeb ludzi biednych na świecie oraz świadomość ograniczeń narzucanych

[3] Tamże, s. 20.
[4] Tamże, s. 13.
[5] Tamże, s. 449.
[6] W nowym sformułowaniu prawa człowieka do bezpiecznego środowiska mowa o prawie *do zdrowego oraz twórczego życia w harmonii z przyrodą*. Prawo to zostało zapisane w zasadzie 1 Deklaracji z Rio (*Deklaracja z Rio w sprawie środowiska i rozwoju*, [w:] *Dokumenty końcowe konferencji Narodów Zjednoczonych „Środowisko i Rozwój"*, Warszawa 1998, s. 13).
[7] Z. Bukowski, *Zrównoważony rozwój w systemie prawa*, Toruń 2009, s. 98.

przez stan techniki i organizacji społeczeństwa na zdolność środowiska do zaspokojenia potrzeb bieżących i przyszłych"[8].

Wpisanie prawa do bezpiecznego środowiska w kontekst koncepcji zrównoważonego rozwoju nadało mu rangę zasady tej politycznej koncepcji. Jako zasada polityczna prawo to nie ma normatywnego charakteru, będąc po prostu jeszcze jednym narzędziem wprowadzania idei zrównoważonego rozwoju w życie. Zachowuje jednak ten charakter samo w sobie, tzn. na gruncie praw człowieka. Z perspektywy zrównoważonego rozwoju oraz tego opracowania interesujące jest coś innego. Mianowicie to, że dołączenie prawa do bezpiecznego środowiska do zasad zrównoważonego rozwoju zmienia przyjętą w ekofilozofii konotację tego prawa. Zachowując jego dotychczasowe więzi z celem przezwyciężenia kryzysu środowiskowego, odnosi je do problematyki gospodarczej i społecznej, by wraz z tymi relacjami zrobić z niego przedmiot sprawiedliwości.

## 2. Pojęcie sprawiedliwości

Sprawiedliwość to jedna z najważniejszych kategorii etyki i filozofii politycznej. Pojawia się już u zarania filozofii w nauczaniu Pitagorasa, a nabiera znaczenia w refleksji sofistów, Sokratesa, Platona i Arystotelesa. Ich zdaniem sprawiedliwość to cnota, zaleta etyczna, dobro. Na późniejszym sposobie pojmowania sprawiedliwości najbardziej odcisnęły się poglądy Arystotelesa. Sprawiedliwość jest ważnym wątkiem jego prac z zakresu etyki i polityki. W zredagowanej po śmierci Arystotelesa *Etyce wielkiej* poświęcono jej odrębną część. Zgodnie z tym przekazem Stagiryta odróżnił sprawiedliwość opartą na prawie i sprawiedliwość w relacjach z drugim człowiekiem. Ta pierwsza jest formą sprawiedliwości proceduralnej mało filozoficznie zajmującej, natomiast druga dotyczy kwestii zasadniczych z tego punktu widzenia. Arystoteles określa tu istotę sprawiedliwości w sposób wiążący dla całego szeregu późniejszych teorii sprawiedliwości. Twierdzi: „sprawiedliwość względem drugiego człowieka jest równością"[9]. Spośród różnych pod względem zakresowym rodzajów sprawiedliwości w tym dziele eksponuje znaczenie sprawiedliwości państwowej, opartej na równości ludzi jako obywateli. Ale w zredagowanej osobiście „Etyce eudemejskiej" Arystoteles rozpatruje inny żywotny z punktu widzenia współczesnych dyskusji rodzaj sprawiedliwości - jest to sprawiedliwość społeczna. Ten rodzaj sprawiedliwości jest ważny ze względu na życie człowieka w innych wspólnotach niż państwo[10]. W obu zakresach odróżnia sprawiedliwość spajającą państwo (na zasadzie proporcjonalnej - jak to nazywa - wymiany dóbr) oraz sprawiedliwość jako odwet (też oparty na zasadzie proporcjonalnej, w tym przypadku m.in. w stosunku do przewinienia)[11]. Ważnym wątkiem rozważań Stagiryty na temat sprawiedliwości jest również dobro ogólne. W „Polityce" stwierdza, że ustrój sprawiedliwy od niesprawiedliwego odróżnia ukierunkowanie państwa na realizację dobra wspólnego[12]. Jeżeli tę kwestię rozumie się odmiennie od utylitarystycznej sumy dóbr indywidualnych, wzbudza obecnie wiele kontrowersji. Podsumowując, wkładem

[8] *Nasza...*, dz. cyt., s. 67.

[9] Arystoteles, *Etyka wielka*, [w:] Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 338. Pomijam tu, mającą wydźwięk historyczny, kwestię ograniczenia przez Arystotelesa równości do ludzi równych sobie.

[10] Tenże, *Etyka eudemejska*, [w:] Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 474

[11] Tenże, *Etyka wielka*, dz. cyt., s. 339-340.

[12] Tenże, *Polityka*; [w:] Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 85.

Arystotelesa do współczesnych dyskusji na temat sprawiedliwości jest widzenie sprawiedliwości w dualnej perspektywie jako kategorii aksjologicznej i deontologicznej. Nadal jest więc ona ujmowana zarówno jako wartość społeczna i polityczna oraz jako kategoria normatywna. Z jednej strony jest więc pożądaną cechą jednostki lub systemu społecznego, zaś z drugiej - zasadą zobowiązującą do jednakowego traktowania jednostek lub też stosowania jednakowych kryteriów ich oceny. Innym elementem intelektualnej spuścizny po Stagirycie jest rozróżnienie między sprawiedliwością dystrybutywną i retrybutywną. Natomiast wątpliwości budzi możliwość posługiwania się kategorią „sprawiedliwość społeczna". Wynika to z zakwestionowania przez myśl liberalną podstawowego założenia arystotelesowskiej filozofii społecznej na temat człowieka jako istoty predestynowanej do życia w państwie[13]. Świadectwem takiego stanu rzeczy może być brak tej kategorii na liście haseł niektórych słowników filozoficznych[14].

Późniejsze krytyki pod adresem Arystotelesa definicji sprawiedliwości utrzymanej w kategoriach teleologicznych są jedną z licznych przestróg przed próbami materialnego definiowania sprawiedliwości, zawierającymi zbiór zasad dystrybucji dóbr. Sprowadzenie sprawiedliwości do cnoty pomocnej w rozumnym wykonywaniu przez człowieka jego społecznych i obywatelskich obowiązków wydaje się stać w sprzeczności ze współczesnym nastawieniem filozofii społecznej i politycznej na prawa człowieka. Nie jest to oczywiście podejście mające teraz wyłączność. Ale nie można zaprzeczyć, że aktualnym dyskusjom o sprawiedliwości ton nadaje przekonanie, że nie można jej separować od celów wyznaczanych sobie samodzielnie przez różne podmioty życia społecznego, od wolności jednostki jako jednego z atrybutów dobrostanu (dobrobytu pojmowanego nie tylko materialnie, jakości życia)[15]. Dlatego dzisiejsze definicje tego pojęcia są formułowane w kategoriach formalnych. Serge-Christophe Kolm podaje następujące określenie: „Sprawiedliwość to podstawowy osąd etyczny, dotyczący skutków, jakie wywiera społeczeństwo na sytuację społecznych podmiotów"[16]. Dodatkową zaletą tej definicji jest neutralność względem sporów o podmiot sprawiedliwości. Pozostawia otwartą furtkę dla obrońców teoretycznej wartości kategorii „sprawiedliwość społeczna", wskazujących, że odrębnym rodzajem społecznych podmiotów sprawiedliwości są grupy społeczne (np. klasy społeczne, narody), i nie neguje stanowiska przeciwników takiego ujęcia, dla których jednostka, pojedynczy człowiek wyczerpuje cały zbiór podmiotów sprawiedliwości. Co więcej, jest to definicja otwarta na istotne w kontekście ekologicznego postrzegania świata stanowisko obrońców praw zwierząt i ekosystemów. Jeśli zbiór społecznych podmiotów sprawiedliwości potraktować w kategoriach wspólnoty życia, nie wyklucza z niego ani pozaludzkich istot żywych, ani systemów ekologicznych.

We współczesnych filozoficznych rozważaniach dotyczących sprawiedliwości przykłada się znaczną wagę do praw człowieka. Podkreśla się przy tym niespójność

[13] Tamże, s. 84.

[14] W *Oksfordzkim słowniku filozoficznym* (S. Blackburn, Warszawa 1997) występują hasła odnoszące się do sprawiedliwości dystrybutywnej, jako bezstronności, korygującej, proceduralnej, retrybutywnej, ale nie społecznej. Taki wybór wyjaśnia treść hasła *summum bonum*, w którym większą część zajmuje krytyka tej kategorii przeprowadzona przez Th. Hobbesa.

[15] A. Sen, *Nierówności. Dalsze rozważania*, Kraków 2000, s. 55.

[16] S.-Ch. Kolm, *Dystrybutywna sprawiedliwość*, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. E. Goodin, Ph. Pettit, Warszawa 1998, s. 563.

obecnego systemu tych praw. O ile ekofilozoficzne ujęcie prawa do bezpiecznego środowiska pozwala na abstrahowanie od ograniczeń nakładanych na nie ze strony innych praw, to postawienie go na gruncie zrównoważonego rozwoju zdecydowanie wymaga podjęcia tej kwestii. Powiązanie prawa do bezpiecznego środowiska z innymi (politycznymi, obywatelskimi, ekonomicznymi, społecznymi i kulturalnymi) prawami człowieka wynika ze specyfiki tej koncepcji. Jego interpretacje z punktu widzenia zrównoważonego rozwoju daleko wykraczają poza granice zagadnień rozpatrywanych w etyce środowiskowej. Rodzi to nowe trudności. Po pierwsze, pojawiają się one na drodze interpretacji i pozytywizacji - jak prawnicy określają przekształcanie przekonań prawnointuicyjnych (w tym teoretycznie opracowanych przez filozofów) w prawo oficjalne, zapisane w konstytucji, ustawach i kodeksach, za którym stoi autorytet i siła władzy państwowej - tego prawa. Po drugie, towarzyszą próbom przeniesienia tego prawa na grunt rozstrzygnięć dotyczących sprawiedliwości.

Na przestrzeni minionych czterdziestu lat podjęto wiele wysiłków pozytywizacji prawa do bezpiecznego środowiska. Polegały one na wydawaniu nowych aktów prawnych oraz na reinterpretacji wcześniejszego prawa. Impulsem to takich działań stał się dorobek konferencji, która doprowadziła do ukonstytuowania nowego rodzaju polityki - ekologicznej, i zapoczątkowała rozwój nowej gałęzi prawa - ochrony środowiska. W deklaracji Konferencji Narodów Zjednoczonych w sprawie środowiska człowieka z 16 czerwca 1972 r. (zasada 1) odpowiedni, „pozwalający na życie w dobrobycie"[17], stan środowiska został uznany za wstępny warunek realizacji praw człowieka. Następnym krokiem były zapisy zamieszczone w raporcie Komisji Brundtland, kolejnym - deklaracji z Rio de Janeiro z 14 czerwca 1992 r. (zasada 1)[18]. Chociaż wymienione dokumenty nie miały wiążącego charakteru, odegrały istotną rolę przy opracowaniu aktów prawnych w ścisłym znaczeniu tego słowa. Do najważniejszych nowych europejskich dokumentów z tego zakresu należy tzw. konwencja z Aarchus (Konwencja EKG ONZ o dostępie do informacji, udziale społeczeństwa w podejmowaniu decyzji oraz dostępie do sprawiedliwości w sprawach dotyczących środowiska z 25 czerwca 1998 r.), ratyfikowana przez polski parlament w ustawie z dnia 21 czerwca 2001 r.[19] W Polsce za przykład może posłużyć ustawa z 3 października 2008 r. o udostępnianiu informacji o środowisku i jego ochronie, udziale społeczeństwa w ochronie środowiska oraz o ocenach oddziaływania na środowisko[20]. Przykładem prawa poddanego nowej interpretacji jest Europejska Konwencja Praw Człowieka z 4 listopada 1950 r. Dowodzi tego orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu. Trybunał rozwinął wykładnię, która umożliwiła „merytoryczne rozpoznawanie skarg indywidualnych w sprawach dotyczących szkód w środowisku w takim zakresie, w jakim naruszenie środowiska godzi jednocześnie w sferę uznanych przez Konwencję podstawowych praw człowieka"[21].

[17] *Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment*, [w:] *Report of the United Nations Conference on the Human Environment*, Stockholm, 5-16 June 1972, UN, www.un-documents.net/aconf48-14r1.pdf [dostęp: 07.11.2014].

[18] *Deklaracja z Rio...*, dz. cyt., s. 13.

[19] Dz.U. 2003 Nr 78, poz. 706.

[20] Dz.U. 2013 poz. 1235.

[21] K. Klenowska, *Zrównoważony rozwój a prawo do korzystania ze środowiska należytej jakości*; [w:] *Gospodarcze prawo środowiska*, red. J. Ciechanowicz-McLean, T. Bojar-Fijałkowski, Gdańsk 2009, s. 110.

Najpoważniejszą przeszkodą do pokonania w procesie pozytywizacji prawa człowieka do bezpiecznego środowiska jest sam zespół praw zrównoważonego rozwoju. Jest to wieloelementowy i wewnętrznie sprzeczny zbiór praw abstrakcyjnych, jak prawa tego typu nazywa Ronald Dworkin. Należą do niego prawa abstrakcyjne określone w trakcie prac nad koncepcją zrównoważonego rozwoju, ale przede wszystkim składają się nań prawa abstrakcyjne stanowiące dorobek koncepcyjny ONZ w dziedzinie praw człowieka, zapisane w takich dokumentach, jak: Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r., Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 r. i Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych z 1966 r. Trudności z prawami abstrakcyjnymi polegają na tym, że nie daje się ich bezpośrednio odnieść do praktyki społecznej. Jak pisze Dworkin „Prawo abstrakcyjne jest ogólnym dążeniem politycznym, którego sformułowanie nie wskazuje na to, jak w danych okolicznościach powinno się określać wagę lub możliwość kompromisu w obliczu innych dążeń politycznych"[22]. Dlatego prawa abstrakcyjne muszą zostać poddane obróbce pozytywizacji. Proces pozytywizacji oznacza rozpisanie takiego prawa na prawo lub na prawa konkretne. Prawo konkretne to takie dążenie polityczne, które wyraża „w bardziej zdecydowany sposób swą wagę w określonych okolicznościach, w obliczu innych dążeń politycznych"[23]. Pozytywizacja polega więc na osłabieniu roszczeń wynikających z prawa abstrakcyjnego przez ustalenie hierarchii praw i umieszczenie go w spójnym systemie prawnym. Celem pozytywizacji jest ochrona praw wyższych kosztem niższych. Prawa konkretne odzwierciedlają wpływ rywalizacji praw za cenę ograniczenia zakresu ich obowiązywania.

Podana cena konkretyzacji praw budzi krytykę. Najszerzej rozwinął ją Robert Nozick: „Każde stanowisko głoszące, że istnieją zewnętrzne ograniczenia moralne działania, że nie wszystkie racje moralne można wbudować w stan końcowy, do którego należy dążyć [...], musi zmierzyć się z taką możliwością, że niektórych jego celów nie da się osiągnąć za pomocą dostępnych i moralnie dopuszczalnych środków"[24]. Teoretyk „minimalnego państwa" głosi pogląd, że realizacja przez państwo celów społecznych, którym dają ochronę prawa konkretne, kończy się na ogół naruszeniem elementarnego prawa człowieka do samoposiadania przez częściowe uczynienie go czyjąś własnością. Jeżeli nawet nie podziela się libertariańskich poglądów, nie sposób przejść obojętnie nad skutkami ustalania nowych praw, dających podmiotom sprawiedliwości tytuł do części zasobów wspólnoty. Inaczej mówiąc interpretacja prawa do bezpiecznego środowiska jako prawa do części zasobów wspólnoty może w niebezpieczny sposób naruszyć prawo do wolności lub prawo do własności, a w każdym razie zawsze wchodzi z nimi w konflikt. I jeśli nawet specyfika tego prawa, zaliczanego do praw kolektywnych, praw trzeciej generacji, jest taka, że coś, na czym korzysta jakakolwiek jednostka, jest zyskiem wszystkich pozostałych, to nie ulega wątpliwości, że nie wszyscy korzystają w takim samym stopniu z efektów stosowania tego prawa[25] i nie każdy ponosi jednakową

[22] R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, Warszawa 1998, s. 176.

[23] Tamże, s. 177.

[24] R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 1999, s. 206-207.

[25] Np. na ustabilizowaniu klimatu w pierwszym rzędzie skorzystają obywatele wyspiarskich państewek, którym przy obecnej tendencji do wzrostu średniej światowej temperatury grozi zniknięcie pod powierzchnią oceanu. Rządy tych krajów domagały się ograniczenia gazów cieplarnianych o co najmniej 40% na długo przed podobną inicjatywą Komisji Europejskiej z 2014 r.

cenę jego realizacji[26]. Idea równości jako centralna norma sprawiedliwości w obu przypadkach wydaje się zagrożona.

Filozofowie podjęli szereg prób rozwiązania problemu równej dystrybucji tytułów objętych prawami człowieka. Kluczem do zrozumienia tych koncepcji jest pojęcie dobra. Ogólnie mówiąc dobrem jest to, co pożądane i wartościowe[27]. Ze względu na wielość sfer ludzkiej aktywności, do której pojęcie dobra ma zastosowanie, nie można podać precyzyjnego określenia tej kategorii, natomiast jest możliwe mnożenie konkretnych nośników dobra i dokonywanie rozmaitych klasyfikacji dóbr. Dołączenie sfery praw do pozytywnie wartościowanych praktyk społecznych dokonało się w takcie zmagań o podstawowe wolności i prawa polityczne. Jako pożądane gwarancje, prawa same w sobie stały się wartościowe i uzyskały status dobra. Kontynuatorzy tradycji egalitarnych poszli w kierunku dystrybucji tradycyjnie rozumianych dóbr materialnych (uzupełnianych w niektórych koncepcjach o udział we władzy i dostęp do wykształcenia jako dóbr wymienialnych na dobra materialne), kierowanej przez zasadę obligującą do przyznania każdemu równego udziału w zasobie danego dobra. Zwolennicy myśli liberalnej obrali kierunek na dystrybucję praw, określoną przez nakaz wyposażenia każdej jednostki w identyczny zestaw uprawnień.

W procesie pozytywizacji prawa człowieka do bezpiecznego środowiska dają o sobie znać echa opisanych dyskusji. Prowadzą do wniosku, że skonkretyzowane prawo do bezpiecznego środowiska ma sens, jeśli spełnia jeden z poniższych warunków: 1) środowisko jest dobrem; 2) samo posiadanie praw jest dobrem.

### 3. Bezpieczne środowisko jako dobro

Uznanie bezpiecznego środowiska za dobro zakłada arystotelesowską wizję człowieka jako istoty z natury niesamowystarczalnej, zdolnej do rozróżniania dobra i zła oraz sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Z jednej strony jednostka jest przez swoją naturę zmuszona do życia pospołu z innymi, we wspólnocie, z drugiej - ma zdolność do dobrego urządzenia wspólnoty. Życie we wspólnocie wynika z konieczności zapewnienia jednostce dóbr materialnych, których nie umie samodzielnie wytworzyć; system organizacyjny wspólnoty ma za zadanie sprawiedliwą dystrybucje różnych dóbr będących w jej posiadaniu. Każde dobro niezbędne do dobrego życia musi być rozdzielone pomiędzy członków wspólnoty. Namysł nad dobrym życiem wspólnoty i we wspólnocie jest etyczną konsekwencją antropologicznej przesłanki o społecznej naturze człowieka. Nakaz równego rozdziału dóbr zapewniających jednostce elementarne warunki życia we wspólnocie łączy refleksję nad sprawiedliwością z tradycją egalitarną. Egalitaryzm stawia wymagania dotyczące równego dostępu do takiego życia, które odpowiada ideałowi życia godnego człowieka. W historii Europy nie brakuje zdarzeń otwierających możliwość zanegowania tej przesłanki refleksji nad sprawiedliwością. Religijne czy ideologiczne próby narzucania całym społeczeństwom partykularnych wizji dobra wspólnego jako nieuprawnione ograniczenia ludzkiej wolności nie mogą zostać

[26] Za przykład może posłużyć opór Polski wobec ogłoszonego w styczniu 2014 r. planu Komisji Europejskiej, dotyczącego ograniczenia do 2030 r. emisji $CO_2$ o 40% w stosunku do wielkości wyjściowej z 1990 r. (dla byłych krajów socjalistycznych - 1988 r.). Na październikowym szczycie w Brukseli premier Ewa Kopacz dążyła do obniżenia wymagań wobec Polski mając na względzie wyjątkowo duże, w porównaniu z innymi państwami członkowskimi, koszty realizacji tego celu.

[27] Dobro, [hasło w:] *Słownik etyczny*, red. S. Jedynak, Lublin 1990, s. 51-52.

zignorowane. Mimo to na obronę ideału dobrego życia można przedstawić mocne argumenty filozoficzne, wynikające z pojmowaniu bytu ludzkiego w kategoriach koncepcji jaźni intersubiektywnej. Prowadzą one do pociągającego obrazu aktywnego członka wspólnoty politycznej, jaki jeszcze w starożytności próbowali naszkicować sofiści. Ktoś taki jest niewątpliwie związany z tradycją, ale nie jest przez tę tradycję skrępowany. W poszukiwaniu konsensusu w sprawie wspólnego dobra nawiązuje do otrzymanego po przeszłości przekazu wspólnych sensów, aby w przyjęty i zrozumiały, „paradygmatyczny" sposób dyskutować o wartościach i najważniejszych celach teraźniejszych i przyszłych. Przyjęta koncepcja wspólnego dobra obliguje jego oraz jego wspólnotę do urzeczywistniania wyprowadzonych z niej celów. Jeżeli takim celem jest dobrobyt, wymaga podziału tych dóbr, które są warunkiem jego osiągnięcia, przez zapewnienie odpowiednich udziałów. Uznanie bezpiecznego środowiska za wartość wymaga zatem dystrybucji dobra, jakim jest środowisko, stosownie do przyjętego ideału dobrego życia - przynajmniej na minimalnym poziomie sprostania jego wymogom.

Na prowadzonym obecnie poziomie analizy pozostaje obojętne, czy środowisko jest wartością *per se*, czy też zostało za taką przez człowieka uznane, choć jest to ważny aspekt polemik ekofilozoficznych. W kontekście koncepcji zrównoważonego rozwoju ważne jest wyraźne rozgraniczenie takich pojęć, jak środowisko, natura i przyroda. Cechą odróżniającą kategorię „środowisko" od dwóch pozostałych jest intencjonalność. Podczas gdy znaczenie kategorii „przyroda" i „natura" jest wyznaczone immanentnie przez ich własne elementy, przedmiot pojęcia „środowisko" ujawnia się wyłącznie dzięki skierowaniu świadomości na pewien zewnętrzny obiekt. W centrum takiego intencjonalnego projektu stoi zawsze jakiś podmiot ludzki lub pozaludzki, bo środowisko jest zawsze czyimś środowiskiem a nie swoim własnym. Prawo człowieka do środowiska nie jest prawem do natury, czyli przyrody niezmienionej przez cywilizację, albo do przyrody, na której pozostawiła ślady kulturowa działalność człowieka. Jest to prawo do własnego miejsca w przyrodzie, koniecznego do biologicznego trwania oraz do społecznego i cywilizacyjnego rozwoju człowieka. W taki sposób stawia się zagadnienie środowiska w raporcie Komisji Brundtland: „Środowisko zaś jest przecież tym domem, w którym wszyscy żyjemy, a rozwój jest tym, w czym wszyscy uczestniczymy, starając się poprawić nasze miejsce w domu"[28]. Pójście tą drogą rozumowania prowadzi do wniosku, że prawo człowieka do bezpiecznego środowiska jest nierozerwalnie związane zarówno z przyrodniczymi warunkami bytowymi jego biologicznej egzystencji, jak również z tymi warunkami bytowymi o charakterze społecznym i cywilizacyjnym, które są uważane za niezbędne dla jego rozwoju.

Ukierunkowanie prawa do bezpiecznego środowiska na byt biologiczny człowieka jest konkretyzacją podstawowego prawa człowieka do życia, o którym pisali już twórcy nowożytnej filozofii politycznej Thomas Hobbes i John Locke, ale wykracza poza tytuł jednostki do takiej części zasobów wspólnoty, jaka pozwala na przetrwanie.

Uznanie wysokiej rangi takich wartości, jak życie i zdrowie, przenosi to prawo w sferę dociekań ekofilozoficznych jako rozwiązanie sporów prowadzonych w niej przez zwolenników i przeciwników antropocentryzmu w związku z interpretacją wartości „życie". Istotą tego sporu jest sposób widzenia miejsca człowieka w przyrodzie. Antropocentryści bronią twierdzenia o uprzywilejowanej pozycji człowieka we wszech-

[28] *Nasza...*, dz. cyt. s. 12.

świecie, bazując na kulturowych mitach o człowieku „koronie stworzenia", „panu przyrody", „najwyższym ziemskim szczeblu drabiny bytu" lub cechach wyróżniających człowieka z przyrody i czyniących z niego osobę (byt świadomy, samoświadomy, rozumny, wolny, odpowiedzialny, autonomiczny, posiadający godność). Antyantropcentryści (zwolennicy biocentryzm i holizmu) przeczą takiej wizji wszechświata, akcentując przynależność człowieka do sfery przyrody, jego ewolucyjną więź z przyrodą ożywioną i nieożywioną oraz względny charakter ludzkich przymiotów jako gatunkowych narzędzi przetrwania. Osią omawianego sporu jest natomiast stosunek do ochrony wszelkiego życia. Antropocentryści twierdzą, że prymat ma życie człowieka; antyantropocentryści, że życie wszelkich gatunków ma tę samą wagę. W przeciwieństwie do antropocentryzmu i antyantropocentryzmu, które wykluczają się wzajemnie jako stanowiska zajmujące skrajne stanowiska po przeciwnych stronach relacji człowiek - przyroda, interpretacja wartości „życie" w kategoriach zrównoważonego rozwoju pozwala na zajęcie pozycji pośredniej, „proporcjonalnej" mówiąc językiem teorii sprawiedliwości Arystotelesa. Zrównoważony rozwój odrzuca wąskie punkty widzenia obu sprzecznych podejść teoretycznych, wprowadzając w ich miejsce szeroką perspektywę dynamicznych relacji między przyrodą, gospodarką i społeczeństwem. Przy takim podejściu do sprawy równowaga między przyrodą i gospodarką zapewnia w sposób trwały możliwość realizacji najważniejszych celów społecznych. Konkretnym wyrazem tej równowagi jest dbałość o homeostazę przyrody. Prawo człowieka do bezpiecznego środowiska oznacza prawo człowieka do ingerencji w relacje i procesy przyrodnicze, łącznie z żywo dyskutowanym ograniczaniem wielkości populacji gatunków istot pozaludzkich, pod warunkiem, że nie naruszy to naturalnych zdolności przyrody do samoregulacji procesów biologicznych. Pomimo że w przypadku człowieka chodzi o jednostkę, zaś istot pozaludzkich o gatunek, omawiane prawo jest takim samym warunkiem zachowania i ochrony życia ludzkości, jak i pozostałych gatunków istot żywych, dotycząc warunków wszelkiego życia. W języku etyki środowiskowej przyrodnicza homeostaza oznacza zdrowie planety. Jak słusznie twierdzi Włodzimierz Tyburski, związek pomiędzy zdrowiem człowieka i zdrowiem otaczającego go środowiska jest na tyle naukowo dowiedziony i oczywisty, że nie powinien budzić większych kontrowersji[29].

Obojętnie jak zostanie rozstrzygnięty problem zbioru podmiotów objętych co najmniej ochroną moralną ze względu na wartość „życie", rozstrzygnięcia wymaga dystrybucja tej części zasobów danej wspólnoty, które zalicza się do zasobów zapewniających bezpieczne środowisko i nie ma charakteru dobra wolnego[30]. Nawet jeśli wyłączyć z niej tradycyjnie rozumiane zasoby środowiskowe, jak bogactwa naturalne będące surowcami dla gospodarki, pozostaje wiele spraw do rozstrzygnięcia. Bezpieczne czy czyste środowisko to np. niezatruty i niezaśmiecony obszar zasiedlenia z dostępem do wody pitnej (problem wkraczania człowieka potrzebującego nowych terenów na obszary migracji i siedlisk zwierząt w Afryce i Ameryce Łacińskiej, problem slumsów i faveli); to niezdegradowany i nadający się do wypasu lub uprawy obszar produkcji

[29] W. Tyburski, *Główne kierunki i zasady etyki środowiskowej*, [w:] *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, red. A. Papuziński, Bydgoszcz 1999, s. 118.

[30] Dobra wolne to dobra niebędące wytworem rąk człowieka i przedmiotem własności, np. energia słoneczna, powietrze, uważane za dobra powszechne ze względu na nieograniczony charakter zasobu i dostępność. Polityka klimatyczna jako działalność narzucająca ograniczenia i generująca koszty jest świadectwem zmian w sposobie rozumienia dóbr wolnych.

żywności (problem wyjaławianych, pustynniejących gruntów w Afryce); to teren niezagrożony zalaniem przez wody podnoszące się wskutek ocieplenia klimatu (problem Tuvalu i innych państewek położonych na wyspach Pacyfiku oraz gęsto zaludnionego Bangladeszu). Brak dostępu do takich miejsc dla wszystkich potrzebujących prowadzi do wymierania gatunków zwierząt, ludobójstwa i rosnącej fali emigracji ekologicznej. Jak zapewnić do nich równy dostęp każdemu członkowi branej pod uwagę populacji? Nawet po jej ograniczeniu do istot ludzkich oraz po dalszym zawężeniu do obywateli danego państwa trudno to określić, tym bardziej że pojawiają się nowe pytania, związane np. z dostępem do atrakcyjnego krajobrazu i terenów rekreacyjnych. Na przeszkodzie stają inne prawa człowieka i oparte na nich krajowe systemy prawne. Nie ma mowy o zapewnieniu równych udziałów. W praktyce pewnym rozwiązaniem może być oparcie dystrybucji na „nieteleologicznej" zasadzie Roberta Nozicka lub „niedomkniętej" zasadzie Michaela Walzera, ponieważ żadna z nich nie zaleca realizacji ustalonego stanu końcowego. Mając na uwadze stanowisko Walzera można przyjąć, że chodzi o zablokowanie wpływu posiadania innych dóbr, jak np. majątek lub władza, na zakres korzystania przez jednostkę z prawa do bezpiecznego środowiska: „Żadne dobro społeczne nie powinno przypadać mężczyznom i kobietom posiadającym pewne inne dobro społeczne y jedynie dlatego, że posiadają y, ani bez względu na społeczne znaczenie dobra x"[31].

Po wyłączeniu z pola uwagi równych udziałów, do rozpatrzenia pozostaje kwestia równej miary. Czy kryterium równej miary powinna być wolna wymiana, zasługa czy potrzeba? Są to kryteria, które wymienia Walzer w odniesieniu do niedomkniętej zasady dystrybucji[32], uznanej powyżej za adekwatną w stosunku do rozważanego problemu.

Kryterium wolnej wymiany jest ważne ze względu na znaczenie wolności w zbiorze praw człowieka. Zwolennicy tego kryterium zwykli przyjmować, że wymiana rynkowa jest gwarancją wolności i najbardziej efektywnym sposobem dystrybucji dóbr w społeczeństwie: dobrowolna wymiana dobra na inne dobro jest świadectwem wolności w dysponowaniu własnym majątkiem; sprzedający dobro uzyskuje możliwie najwyższą cenę ze względu na alokację tego dobra do nabywcy gotowego zapłacić najwięcej za zaspokojenie potrzeby (rozumianej tu jako subiektywne pragnienie, osobista preferencja) jego posiadania. Dodatkowo wykorzystują argument utylitarystyczny, zgodnie z którym opisana wymiana maksymalizuje społeczną użyteczność (satysfakcję, szczęście), ponieważ do sumy społecznej użyteczności dokłada maksymalną indywidualną radość z uzyskanej ceny i maksymalną indywidualną satysfakcję z zaspokojenia najsilniej odczuwanej potrzeby posiadania tego dobra. Krytycy nie zgadzają się z taką wizją sprawiedliwej dystrybucji, wywodząc, że wolność wymiany rynkowej jest w najlepszym razie teoretyczną fikcją. Argumentują, że w praktyce na rynku spotykają się podmioty o nierównym statusie, z których jedne muszą, zaś drugie mogą coś kupić albo sprzedać[33], i niejednakowym podejściu do potrzeb, którym jedni mogą dawać swobodny upust, podczas gdy drudzy muszą je ograniczać[34]. Przenosząc tę krytykę na

[31] M. Walzer, *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, Warszawa 2007, s. 45.
[32] Tamże, s. 46-48.
[33] M. Sandel, *Sprawiedliwość. Jak postępować słusznie*, Warszawa 2013, s. 12.
[34] A. Sen, *Nierówności*, dz. cyt., s. 20.

grunt interpretacji prawa do bezpiecznego środowiska w kategoriach dystrybucji dóbr składających się na takie środowisko można uznać, że wolna wymiana prowadzi do wzrostu nierówności, i postawić znak zapytania nad przydatnością takiego kryterium. W przypadku wolnej wymiany dóbr środowiskowych może dojść do kumulacji terenów atrakcyjnych pod względem ekologicznym, klimatycznym albo krajobrazowym w ręku nielicznych, dysponujących odpowiednią ilością pieniędzy, kosztem pozostałej części populacji. Do szczegółowych przypadków krytyki rynkowych mechanizmów realizacji prawa do bezpiecznego środowiska należy przeprowadzona przez Michaela Sandela krytyka handlu pozwoleniami do emisji zanieczyszczeń. Jest to uznane ekonomiczne narzędzie polityki klimatycznej. Opiera się na wydawaniu mogących być przedmiotem handlu pozwoleń na emisję w liczbie odpowiadającej początkowej wielkości emisji i systematycznym zmniejszaniu tej liczby w kolejnych okresach w celu wzrostu ceny pozwoleń, a w konsekwencji zwiększenia motywacji do inwestowania w czystsze technologie. Zdaniem Sandela stosowanie omawianego narzędzia narusza dwie normy moralne. Po pierwsze utrwala instrumentalny stosunek do przyrody; po drugie - podważa sens idei wspólnego zaangażowania, bez której trudno mówić o etycznej ochronie środowiska w skali globu[35]. Podobnie jak w innych przypadkach urynkawiania dóbr pozarynkowych, oparcie dystrybucji dóbr środowiskowych na kryterium wolnej wymiany prowadzi do zmiany natury danego dobra i korupcji związanych z nim wartości, zasad i cnót moralnych[36].

Kryterium zasługi ma stary teoretyczny rodowód sięgający prac Arystotelesa. Jest to niewątpliwie silne uprawnienie. Zgodnie z nim dane dobro trafia do tego, kto na nie zasługuje, jak stradivarius do skrzypka a nie do głuchego programisty komputerowego, zaś pecet do tego drugiego a nie do wirtuoza. Ale czy jest to uprawnienie uniwersalne? Pomijając kwestię porównywalnej mierzalności zasług można pod jego adresem wysunąć istotne, oparte na podanych przykładach, zastrzeżenia. „Zasługa wydaje się wymagać szczególnie bliskiej więzi między poszczególnymi dobrami i konkretnymi osobami, podczas gdy sprawiedliwość tylko czasem wymaga tego rodzaju związku"[37], twierdzi Walzer. Amerykański komunitarysta rozwija swoją krytykę zasługi w roli kryterium sprawiedliwości odwołując się do różnicy między obowiązkiem rządu w zakresie zasług i potrzeb. Rząd jako ośrodek dystrybucji nie działa sprawiedliwie oddając dzieła sztuki wyłącznie osobom wyrobionym artystycznie, za to działa w ten sposób, jeśli zapewnia przynajmniej na poziomie elementarnym powszechną opiekę medyczną. Walzer kończy wnioskiem, że zasługa nie jest podobnie „natarczywym" kryterium dystrybucji, jak potrzeba, i nie implikuje spełnienia (posiadania i skonsumowania) w ten sam sposób, co ona. Pomimo to kryterium zasługi pojawia się w dyskusjach politycznych na temat powszechnego prawa do bezpiecznego środowiska tam, gdzie stawiana jest sprawa podziału obciążeń związanych z zapewnieniem bezpieczeństwa ekologicznego. Co prawda jest ono wprowadzane do tego zagadnienia kuchennymi drzwiami, ponieważ przedmiotem uwagi są tutaj państwa zasługujące na taryfę ulgową w zakresie ochrony środowiska. Za przykład może posłużyć polityka klimatyczna, której koszty ponoszą państwa zaliczone do najbogatszych krajów świata. Opiera się ona na założe-

[35] Tenże, *Czego nie można kupić za pieniądze. Moralne granice rynku*, Warszawa 2012, s. 96.
[36] Tamże, s. 113, 138.
[37] M. Walzer, *Sfery...*, dz. cyt., s. 50.

niu, że biedne kraje zasługują na zwolnienie z obciążeń związanych z prowadzeniem tej polityki ze względu na potencjalne skutki w zakresie zwolnienia tempa wzrostu gospodarczego i rozwoju społecznego w tych państwach. Aktualne kontrowersje dotyczące pozostawienie na liście krajów zwolnionych z obciążeń polityki klimatycznej najszybciej rosnących gospodarek świata, chińskiej i indyjskiej, poskutkowały wypracowaniem nowych argumentów w kwestii zasługiwania na taki status całego biednego Południa. Za punkt wyjścia służy tu prawo do równego traktowania[38]. Twierdzi się, że państwa nierozwinięte zasługują na takie same szanse na wzrost gospodarczy, z jakich korzystała współczesna bogata Północ, kiedy w przeszłości kumulowała swoje bogactwo bez oglądania się na środowiskowe skutki działalności ekonomicznej. Tyle że - można tu powtórzyć za raportem Komisji Brundtland - „[w]iele dróg rozwojowych, po których posuwały się kraje uprzemysłowione, jest już nieprzejezdnych"[39]. Wobec tego dodatkowo podnosi się też kwestie o charakterze historycznym, wskazując, że państwa biednego Południa zasługują na zwolnienie z kosztów prowadzenia polityki klimatycznej oraz finansowe i technologiczne wsparcie ze strony części najbogatszych krajów ze względu na zbójeckie grabieże z okresu odkryć geograficznych, bezlitosną eksploatację zasobów naturalnych w czasach imperiów kolonialnych i pozbawienie ludności tubylczej posiadanych przez nią szans rozwoju. Zastosowanie kryterium zasługi w kontekście prawa człowieka do bezpiecznego środowiska interpretowanego w kategoriach dystrybucji dóbr środowiskowych prowadzi do konfliktu tego prawa z innymi prawami człowieka (jak chociażby wspomniane prawo do równego traktowania) i hamuje współpracę międzynarodową w zakresie polityki ekologicznej. W rezultacie, tak samo jak było w przypadku kryterium wolnej wymiany, umacnia instrumentalny stosunek do przyrody i osłabia sens idei wspólnego zaangażowania, koniecznej do objęcia globalnego środowiska ochroną etyczną.

Kryterium potrzeb. Powszechnie przyjmuje się, że zostało ono wprowadzone do teorii sprawiedliwości przez Karola Marksa, chociaż w jego pismach zasada „każdemu według potrzeb" była tylko cechą opisową przyszłego społeczeństwa komunistycznego[40]. Pomimo to pojęcie potrzeby pojawia się w kontekście kryteriów sprawiedliwości, wzbudzając już na samym początku liczne problemy interpretacyjne. Czy pojęcia „potrzeba", „pragnienie", „preferencja", „dążenie" i „pożądanie" są synonimami, czy mają odmienne znaczenia? Czy należy mieć na uwadze potrzeby o charakterze indywidualnym, czy społecznym, czy też jedne i drugie? Czy powinno się uwzględniać wszelkie potrzeby, czy tylko potrzeby podstawowe? Odpowiedzi mają niebagatelne znaczenie teoretyczne i praktyczne, jeśli np. zgodzić się ze stanowiskiem Abrahama Maslowa, że potrzeby podstawowe są jednocześnie uprawnieniami[41]. W każdym razie są istotne dla etyki i filozofii politycznej, według których tylko potrzeby wolne od balastu subiektywności mogą być podstawą dla sądów normatywnych. Zatem jak dzielić dobra środowiskowe nie będące dobrami wolnymi, posługując się zasadą „każdemu według potrzeb"? Odpowiedź zależy od przyjętego rozumienia tej zasady. Interpretacja perfekcjonistyczna obejmuje potrzeby społecznie pożądane. Za takim ujęciem opowiada się Walzer, twier-

[38] Raport o rozwoju społecznym 2011: *Zrównoważony rozwój i równość: lepsza przyszłość dla wszystkich*, UNDP, s. 2, http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_2011_po_summary.pdf [dostęp: 03.11.2014].

[39] *Nasza...*, dz. cyt., s. 12-13.

[40] W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, Warszawa 2009, s. 235-236.

[41] A. H. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990, s. 14.

dząc, że dystrybucja zasobów członków społeczności będzie miała charakter więzi moralnej, jeśli zostanie dokonana zgodnie z podzielanym rozumieniem ich potrzeb, podlegającym ustawicznie politycznemu precyzowaniu[42]. Interpretacja indywidualistyczna obejmuje dobra zapewniające człowiekowi biologiczną egzystencję oraz dobra uważane przez ludzi za godne posiadania. Nie nadaje się do globalnych porównań. Minusem takiego ujęcia jest to, że z góry przekreśla możliwość uzyskania wiedzy o potrzebach wielkich grup społecznych, nie mówiąc o ludzkości. Natomiast poważnym mankamentem obu interpretacji jest ignorowanie faktu ograniczonego charakteru wielu rodzajów dóbr, w tym licznych dóbr środowiskowych. Zwraca na to uwagę Will Kymlicka, wywodząc, że niektóre „zasoby (np. przestrzeń) są z natury rzeczy ograniczone, a ostatnia fala kryzysów ekologicznych ujawniła empiryczne granice innych kluczowych zasobów (np. wody pitnej bądź złóż ropy naftowej)"[43]. Rzeczywiście, zaspokojenie materialnych potrzeb wszystkich ludzi na poziomie najbogatszych krajów świata wymaga zasobów co najmniej trzech globów ziemskich[44]. W dyskusjach na temat bezpiecznego środowiska podnosi się w związku z tym temat konsumpcjonizmu i usług świadczonych na naszą rzecz przez przyrodę. Konsumpcjonizm jest generalnie negowany. Odejście od tego modelu konsumpcji zostało postawione w centralnym punkcie prośrodowiskowych reform w programie zrównoważonego rozwoju, jaki został przyjęty na I Szczycie Ziemi w Rio de Janeiro. Zmiana modelu konsumpcji była tematem rozdziału IV Agendy 21, programu działania, w którym przedstawiono sposób opracowania i wdrażania programów zrównoważonego rozwoju przez lokalne społeczności. Podkreślono w nim, że „większość przypadków stałej degradacji środowiska wynika z niezrównoważenia modelu konsumpcji i produkcji"[45] (pkt 4.2). W innym dokumencie tej konferencji, w Deklaracji z Rio (zasada 8) stwierdzono: „Aby osiągnąć stały i zrównoważony rozwój oraz poprawę jakości życia wszystkich ludzi, państwa powinny ograniczyć lub wyeliminować modele produkcji lub konsumpcji zakłócające ten rozwój [...]"[46]. Jeden z raportów The Worldwatch Institute krytycznie przedstawia mapę wielkości oraz nierówności w konsumpcji dóbr środowiskowych w skali świata[47]. Przeciwstawiając się groźnym skutkom konsumpcjonizmu w biosferze, niektórzy ekologiści głoszą naiwne hasła powrotu do natury[48], inni postulują generalne przewartościowanie zasadniczych celów społecznych i gospodarczych w kontekście ochrony środowiska[49]. W teoriach ekofilozofów pojawiają się wątki krytykujące nowożytną racjonalność instrumentalną, „intelekt agresywny i manipulacyjny, wyhodowany przez nowożytną naukę", jak za Martinem Heideggerem pisze Hans Jonas[50] o naukowych i technologicznych przesłankach rozwoju postaw

[42] M. Walzer, *Sfery...*, dz. cyt., s. 134.

[43] W. Kymlicka, *Współczesna...*, dz. cyt., s. 218.

[44] E. U. von Weizsäcker, A. B. Lovins, L. H. Lovins, *Mnożnik cztery. Podwojony dobrobyt - dwukrotnie mniejsze zużycie zasobów naturalnych. Raport dla Klubu Rzymskiego*, Toruń 1999, s. 203. W książce odwołano się do badań kanadyjskich, w których zastosowano metodę wyliczania tzw. ekostopy.

[45] *Agenda 21*, [w:] *Dokumenty końcowe konferencji Narodów Zjednoczonych „Środowisko i Rozwój"*, Instytut Ochrony Środowiska, Warszawa 1998, s. 48.

[46] *Deklaracja z Rio...*, dz. cyt., s. 15.

[47] Raport The Worldwatch Institute o stanie świata z 2004 r. był w całości poświęcony konsumpcjonizmowi - temat wiodący: *Społeczeństwo konsumpcyjne*. Oficjalna strona polska raportu: www.raport.org.pl .

[48] Naiwny charakter ekologistycznych haseł powrotu do natury został wnikliwie omówiony w: J. Kurowicki, *Estetyczność środowiska naturalnego*, Warszawa 2001, s. 252-261.

[49] Por. szerzej: Z. Hull, *Problemy filozofii ekologii*; [w:] *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 92-93.

[50] H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, Kraków 1996, s. 253.

konsumpcjonistycznych. Natomiast naukowcy przestrzegają przed skutkami konsumpcjonizmu, do których należy niszczenie potencjału usługowego natury - według znanych wyliczeń zespołu Roberta Constanzy[51] - wartego rocznie 33 biliony USD z końca ubiegłego wieku[52]. Kompromisu między społeczeństwem konsumpcyjnym, gospodarką rynkową i ochroną środowiska poszukują co najwyżej pragmatycznie nastawieni propagatorzy zrównoważonego rozwoju, jak Ernst Ulrich von Weizsäcker[53], narażając się na oskarżenie, że patrzą na problem z perspektywy ekonomicznie uprzywilejowanej części ludzkości[54]. Błędu zawartego w obu poprzednich ujęciach pojęcia „potrzeba" nie powiela interpretacja utrzymana w kategoriach podstawowych potrzeb materialnych. Ograniczenie do nich jest odpowiedzią na sytuację 1,2 mld ludzi cierpiących głód i chroniczne niedożywienie[55], ale nie jest adekwatne do postulatów sprawiedliwości. Życie to coś więcej niż przetrwanie. Widać to zwłaszcza w kontekście koncepcji zrównoważonego rozwoju, która łączy aspekty ekologiczne, gospodarcze i społeczne właśnie w tym celu, żeby przekroczyć próg minimum egzystencji biologicznej. W Agendzie 21 podkreślono: „Stabilny rozwój wymaga zaspokojenia podstawowych potrzeb wszystkich ludzi i dania wszystkim możliwości spełnienia ich aspiracji do lepszego życia"[56]. Podstawowe potrzeby ludzi biednych na świecie, o których mowa w przytoczonej definicji zrównoważonego rozwoju, nie zamykają się w kręgu potrzeb materialnych. Biorąc pod uwagę klasyfikację Maslowa, do potrzeb fizjologicznych należy dodać co najmniej potrzeby bezpieczeństwa, miłości, szacunku i samorealizacji[57]. Nawiązując do teorii sprawiedliwości, którą opracował współtwórca oenzetowskiego wskaźnika rozwoju społecznego (HDI) noblista Amartya Sen, minimalne potrzeby egzystencjalne trzeba poszerzyć o to wszystko, co w danych warunkach prowadzi do „osiągnięcia pewnego minimalnego, akceptowanego poziomu podstawowych zdolności"[58] do prowadzenia życia według własnego projektu, ograniczonego wyłącznie przez analogiczne prawa innych członków wspólnoty do samodzielnego wyboru pożądanych form bycia i działania. Może on obejmować np. takie funkcjonowania, jak poczucie godności własnej i możliwość uczestnictwa w życiu społecznym. Ich związek z bezpiecznym środowiskiem jest oczywisty, jako że bezpieczne środowisko jest podstawą piramidy wszelkich form bycia i działania człowieka. Należy się więc zgodzić ze stanowiskiem Walzera: ostateczną instancją odwoławczą w sporach na temat dystrybucji bogactwa społecznego są „zbiorowe wartości, wspólne rozumienia przynależności, zdrowia, pożywienia i schronienia, pracy i czasu wolnego"[59]. Niestety, nie znajduje ono zastosowania w odniesieniu do społeczności światowej, ponieważ coś takiego nadal pozostaje tylko w sferze postulatów.

[51] R. Constanza i in., *The Value of the World's Ecosystem Services and Natural Capital*, „Nature" 1997, nr 387 (6630), ss. 253-260.

[52] Jest to wartość zbliżona do połowy ówczesnego globalnego PKB.

[53] Jest to główne przesłanie książki E. U. von Weizsäckera, A. B. Lovinsa, L. H. Lovins, *Mnożnik cztery...*, dz. cyt.

[54] Z. Piątek, *Mnożnik cztery, czyli efektywność w duchu syna marnotrawnego*; [w:] *Wokół mnożnika cztery*, red. S. Kozłowski, Z. Wróblewski, Lublin 2000, s. 53.

[55] Human Development Report 2014. *Sustaining Human Progress: Reducing Vulnerabilities and Building Resilience*, UNDP, s. 41, http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr14-report-en-1.pdf [dostęp: 11.11.2014 r.].

[56] *Agenda 21*, dz. cyt., s. 68.

[57] A. H. Maslow, *Motywacja...*, dz. cyt., s. 72-92.

[58] A. Sen, *Nierówności*, dz. cyt., s. 132.

[59] M. Walzer, *Sfery...*, dz. cyt., s. 133.

Uznanie bezpiecznego środowiska za dobro pozostaje w zgodzie z logiką koncepcji zrównoważonego rozwoju, osadzając problem prawa do bezpiecznego środowiska na styku zagadnień środowiskowych, gospodarczych i społecznych. Czyni z prawa do bezpiecznego środowiska kolejny element procesu mającego za zadanie - jak to określono w raporcie Komisji Brundtland - wykorzenienie ubóstwa i głodu, większą równość w podziale dochodów i aktywizację zasobów ludzkich[60]. Przekształca je w kryterium oceny dobrobytu czułego na cierpienie osób, których nie stać na zaspokojenie podstawowych potrzeb. Niestety, dalej się nie sprawdza. Brak mierników precyzujących sprawiedliwy udział każdego człowieka w takim dobru, jakim jest środowisko, bez wchodzenia w konflikt z historycznie ustalonymi prawami własności.

### 4. Prawo do bezpiecznego środowiska jako dobro

Uznanie praw za wartość jest konsekwencją filozoficznej wizji człowieka rozwijanej od przełomu XVII i XVIII w. w pracach twórców teorii umowy społecznej. Szerokie oddziaływanie poglądów Hobbesa, Locke'a i Immanuela Kanta doprowadziło do uznania wolności i zdolności do rządzenia samym sobą za podstawowe atrybuty człowieka oraz zaowocowały rozwojem koncepcji jaźni niezakorzenionej, nieukonstytuowanej przez wspólnotę, samodzielnie wybierającej i określającej własne cele. Nowa wizja człowieka była nie do pogodzenia z ideą wspólnego dobra. Obowiązki społeczne wynikające z przyjętej koncepcji wspólnego dobra zostały uznane za okowy liberalnie pojmowanej wolności. Prawa miały tej wolności bronić.

W sposób charakterystyczny dla liberalizmu, np. teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa[61], Dworkin definiuje prawo jako zasadę, która nie może być przeważona „przez wszystkie cele społeczne"[62]. A dokładniej:

> Prawo polityczne jest zindywidualizowanym dążeniem politycznym. Jednostka ma prawo do określonych szans, środków lub wolności, jeśli fakt, iż pewna decyzja prawdopodobnie przybliży lub ochroni stan rzeczy, w którym jednostka będzie się cieszyć tym prawem, przemawia na korzyść tej decyzji, nawet jeśli nie służy ona innym dążeniom politycznym, a niektórym nawet szkodzi[63].

To bardzo mocne sformułowanie. Otacza prawa wysokim murem obronnym, chroniącym przed roszczeniami ze strony celów politycznych, w tym takich, które wynikają z przyjętej idei sprawiedliwości społecznej. Amerykański filozof prawa podkreśla polityczną użyteczność pojęcia prawa, zwłaszcza w postaci praw względem rządu, w sytuacji politycznego podziału społeczeństwa, kiedy nie można się odwoływać do idei współpracy lub wspólnego celu[64], a więc w warunkach typowych dla współczesnej rzeczywistości. O wspomnianej powyżej politycznej niejednorodności społeczności światowej nie trzeba chyba nikogo przekonywać. Oddaje ją język polityki, operujący kategoriami bogatej Północy i biednego Południa, państw rozwiniętych i nierozwiniętych, demokratycznych i totalitarnych czy - w abstrakcyjnym zwierciadle pojęć teorii spra-

[60] *Nasza...*, dz. cyt., s. 41.
[61] J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 2009, s. 30.
[62] R. Dworkin, *Biorąc...*, dz. cyt., s. 174.
[63] Tamże, s. 172.
[64] Tamże, s. 333.

wiedliwości globalnej Johna Rawlsa - społeczności ludów liberalnych, ludów przyzwoitych, państw bezprawia, ludów obciążonych niekorzystnymi warunkami, łaskawych absolutyzmów[65]. Potrzeba ważenia stopni jednolitości narodów zorganizowanych w państwa jest potwierdzeniem istnienia wewnętrznych podziałów w łonie społeczeństw o wiele lepiej zorganizowanych w porównaniu z ludzkością.

Obiektywne różnice o charakterze społecznym i politycznym występujące na obszarze państw i w stosunkach międzynarodowych sprzyjają tendencjom do rozwiązywania problemów społecznych, w tym globalnych problemów ekologicznych, na płaszczyźnie praw. Uznanie prawa do środowiska za wartość dobrze służy prowadzeniu globalnej, regionalnej i krajowej polityki ekologicznej, ponieważ separuje ją od trudnych do rozwiązania antagonizmów na tle sprawiedliwej dystrybucji dóbr środowiskowych, które mogą zastać wywołane przez projekty sprawiedliwości społecznej formułowane w odniesieniu do tego typu dóbr. Zastąpienie pojęcia „dobro wspólne" pojęciem wspólnych celów[66] nie tylko uwalnia polityczny dyskurs w sprawach ochrony środowiska od trudności związanych z wizjami konkurencyjnych idei sprawiedliwości społecznej, ale w ogóle pozbawia sferę publiczną autonomii na rzecz gospodarki. Jest to odejście od Arystotelesa, jego rozumienia polityki jako sztuki rządzenia państwem ukierunkowanej na dobro wspólne, w stronę koncepcji Johna Locke'a. W teorii twórcy liberalizmu polityczny punkt widzenia traci swoją wagę i niezależność na rzecz tego, co prywatne - polityka zostaje zredukowana do „zespołu praw i instytucji służących ochronie własności i wolnej przedsiębiorczości lub ochronie interesów gospodarczych różnych grup"[67], jak ten zwrot opisuje Paweł Śpiewak. Nie uznając samoistności sfery politycznej, liberalizm sprowadza sprawiedliwość do sfery ekonomii. Wyidealizowany obraz rynku staje się paradygmatem nowego rozumienia sprawiedliwości. Arystotelesowski teleologizm ustępuje pola wolności wyboru wzorowanej na wyborach rynkowych.

Rozumienie prawa do bezpiecznego środowiska w kategoriach dobra stawia w centrum uwagi wolność każdego człowieka do dokonywania wyboru. W analizowanym obecnie przypadku nie jest ona kryterium w rodzaju wolnej wymiany, lecz celem. Na czym polega, można prześledzić na przykładzie polskiej ustawy z 3 października 2008 r. o udostępnianiu informacji o środowisku i jego ochronie, udziale społeczeństwa w ochronie środowiska oraz o ocenach oddziaływania na środowisko. Ponieważ ta ustawa jest legislacyjnym wyrazem konstytucyjnego obowiązku państwa ochrony środowiska w oparciu o zasadę zrównoważonego rozwoju[68] i odzwierciedla aktualne trendy interpretacyjne koncepcji zrównoważonego rozwoju, spełnia wymagania pozwalające na jej uwzględnienie w ramach tego opracowania. W artykułach 4, 5, 13 i 29 ustawodawca bardzo dokładnie zdefiniował podmioty uprawnione do informacji i udziału w działaniach dotyczących ochrony środowiska w Polsce. Są nimi dosłownie wszyscy - ludzkość. Dostęp do informacji przysługuje niezależnie od obywatelstwa, miejsca zamieszkania, wieku i zdolności do czynności prawnych, zdolności do wykazania się interesem prawnym lub faktycznym. Informacje obejmują bogate *spectrum*

[65] J. Rawls, *Prawo ludów*, Warszawa 2001, s. 10-11.

[66] „Cel jest niezindywidualizowanym dążeniem politycznym, to jest stanem rzeczy, którego szczegółowy opis nie domaga się uwzględnienia żadnych specjalnych szans, środków czy wolności dla poszczególnych jednostek" - R. Dworkin, *Biorąc...*, dz. cyt., s. 172-173.

[67] P. Śpiewak, *W stronę dobra wspólnego*, Warszawa 1998, s. 10.

[68] Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483, Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., art. 5.

spraw określonych w artykule 9 - stan elementów środowiska, jak: powietrze, woda, powierzchnia ziemi, kopaliny, klimat, krajobraz i obszary naturalne, a także rośliny, zwierzęta i grzyby oraz inne elementy różnorodności biologicznej, w tym organizmy genetycznie zmodyfikowane; emisję zanieczyszczeń; stosowane środki i podejmowane działania z zakresu ochrony środowiska (środki administracyjne, polityki, przepisy prawne dotyczące środowiska i gospodarki wodnej, plany, programy oraz porozumienia w sprawie ochrony środowiska); raporty na temat realizacji przepisów dotyczących ochrony środowiska; analizy wykorzystywane w ramach ochrony środowiska (np. dotyczące kosztów i korzyści związanych z podejmowaniem działań ochroniarskich); stan zdrowia, bezpieczeństwa i warunków życia ludzi, a także stan obiektów kultury i obiektów budowlanych. Działania podejmowane przez interesariuszy, dysponujących lub mogących dysponować wiedzą z opisanego zakresu, zostały określone w artykułach 30 i 54. Zakres i formy ich udziału w podejmowaniu rozstrzygnięć dotyczących środowiska są wyznaczone pośrednio przez obowiązek organów administracji publicznej w sprawie zapewnienia społeczeństwu prawnej możliwości uczestnictwa w specjalnym postępowaniu toczącym się w ramach: postępowania administracyjnego (w przypadku decyzji administracyjnych mających skutki środowiskowe) i postępowania legislacyjnego (w przypadku strategii, planów i programów działania w sprawach związanych ze środowiskiem).

Omawiana ustawa spełnia cztery zasadnicze postulaty liberalnej koncepcji sprawiedliwości. Po pierwsze, zapewnia jednostce wolność od tyranii rządu, ponieważ każdy zainteresowany ma możliwość zgłoszenia zastrzeżeń, uwag i poprawek do projektów obowiązkowo przedkładanych przez organy administracji rządowej i samorządowej. Po drugie, pozwala państwu zachować neutralność wobec wszelkich koncepcji dobrego życia, w które obfituje już chociażby sam ekologizm. Po trzecie, wolność, którą dysponują jednostki w sprawach decyzji środowiskowych, jest do pogodzenia z taką samą wolnością w tych sprawach wszystkich pozostałych, rzeczywistych i potencjalnych, uczestników procesu decyzyjnego. I po czwarte, nie zastępuje ani nie narusza rynku jako mechanizmu racjonowania dóbr środowiskowych za pieniądze.

Mimo przedstawionych zalet nie brakuje krytyków opisanego rozwiązania. Sen dowodzi, że uznanie praw za wartość - paradoksalnie - prowadzi do ograniczenia wolności, ponieważ jest zakamuflowanym sposobem narzucenia takiego modelu organizacji społeczeństwa, który został oparty na relacjach z jednym zaledwie rodzajem dóbr spośród możliwych. Choć Sen nie posługuje się tą kategorią, można przyjąć, że społeczeństwo zogniskowane na tzw. dobru dominującym jest społeczeństwem jednowymiarowym, z wszystkimi tymi negatywnymi cechami, które już wcześniej zdążyła mu przypisać filozofia polityczna. Ponadto w polemice z Nozickiem twierdzi, że domaganie się równych uprawnień w odniesieniu do praw wiedzie do zakwestionowania postulatu równości w stosunku do innych sfer życia społecznego, jak np. dochód lub majątek. Zwraca także uwagę na różnicę w efektach zachodzącą między agregatowym a dystrybutywnym podejściem do praw, czyli między takim ujęciem, w którym na plan pierwszy wychodzą ogólne korzyści, a takim, w którym akcentuje się zmniejszenie różnic w podziale korzyści wynikających z danego prawa[69]. Uwzględnienie w polskim prawie ochrony środowiska interesu ludzkości jest niewątpliwie następstwem tezy o glo-

[69] A. Sen, *Nierówności*, dz. cyt., s. 156, 162-163.

balnym wymiarze problemów środowiskowych, ale przesądza także o jego specyfice. Mianowicie, nadaje mu charakter agregatowy. Chociaż trudno zakwestionować walory tego podejścia przy ocenie powszechnych korzyści w zakresie ochrony dóbr wolnych, takich jak powietrze lub wody mórz i oceanów, to nie sposób zaprzeczyć, że konkretne decyzje środowiskowe mogą przynosić więcej korzyści ekologicznych jednym grupom ludzi niż innym. I tak np. decyzja o nałożeniu filtrów na komin elektrociepłowni przyczynia się do zmniejszenia wielkości $CO_2$ w atmosferze na całej Ziemi, ale największą korzyść odnoszą mieszkańcy regionów położonych w strefie bezpośredniego skażenia pyłami pochodzącymi z tego komina. Podejście agregatowe nie bierze też pod uwagę regionalnych skutków eksportu brudnych gałęzi przemysłu z krajów o wysokich standardach ekologicznych do państw mało rygorystycznych pod tym względem. Przy założeniu dotyczącym braku zmian w wielkości emisji szkodliwych substancji przy ocenie krótko-, a może nawet średnioterminowej, łatwo wskazać ekologicznych beneficjentów i przegranych tego procederu. W kontekście zrównoważonego rozwoju należy także podnieść sprawę pozaekologicznych, tj. społecznych i ekonomicznych następstw decyzji mających wpływ na środowisko. Pogłębiają one nierówności istniejące w tym zakresie[70]. Biorąc pod uwagę różnicę między realnym a formalnym podejściem do prawa, można powtórzyć za Rajem Patelem wniosek oparty na interesującym eksperymencie myślowym Jerrego Cohena: „w kapitalizmie pieniądz daje prawo do posiadania praw"[71].

Analizowana ustawa z 3 października 2008 r. jest prawnym narzędziem polityki zrównoważonego rozwoju. Oceniana z tej perspektywy, dowodzi wielu zalet. Dostarcza informacji niezbędnych do kształtowania świadomości ekologicznej w zakresie wiedzy o jakości środowiska w Polsce i dowolnym miejscu w kraju. Zawiera bodźce do podejmowania działalności ekologicznej. Spełnia postulat wskazujący na konieczność angażowania się w lokalne problemy środowiskowe w imię poprawy jakości środowiska w skali globalnej. Niestety, ma także wady. Zaprezentowana krytyka prowadzi do konkluzji, że uznanie prawa do bezpiecznego środowiska za dobro przechodzi do porządku nad wieloma postulatami zrównoważonego rozwoju zapisanymi w szeregu międzynarodowych dokumentów. Wątpliwości budzi przede wszystkim realizacja postulatów sprawiedliwości wysuwanych na gruncie tej koncepcji w odniesieniu do „podstawowych potrzeb ludzi biednych na świecie".

## Zakończenie

Przy formułowaniu wniosków warto skorzystać z kategorii, którymi posłużyła się Marta Soniewicka do sklasyfikowania teorii sprawiedliwości globalnej. Mianowicie, podzieliła je na dwie opozycyjne grupy - teorie czułe i teorie nieczułe na położenie. Teorie czułe na położenie to stanowiska, które „na różne sposoby starają się uwzględnić arbitralną nierówność początkową położenia ludzi"; teorie nieczułe na położenie to

[70] Przypadek dotyczący wystawienia na sprzedaż dziewiczych plaż po ataku tsunami w Azji Południowo-Wschodniej - opisany przez Naomi Klein w książce pt. „Doktryna szoku: jak współczesny kapitalizm wykorzystuje klęski żywiołowe i kryzysy społeczne" - pokazuje, w jaki sposób koncepcja zrównoważonego rozwoju i hasła polityki ekologicznej mogą zostać wykorzystane w sytuacji nierówności ekonomicznej podmiotów z dotkliwą szkodą dla słabszej strony.

[71] R. Patel, *Wartość niczego. Jak przekształcić społeczeństwo rynkowe i na nowo zdefiniować demokrację*, Warszawa 2010, s. 141.

stanowiska, które „lekceważą nierówne położenie podmiotów sprawiedliwości, które odrzucają wszelkiego rodzaju redystrybucję dóbr [materialnych - A. P.] lub ograniczają ją", zastępując taki punkt widzenia interpretacją zasady równości w kategoriach zapewnienia wszystkim ludziom równej sfery wolności[72].

Z punktu widzenia formalnego przedmiotu koncepcji zrównoważonego rozwoju należy mówić o dwóch odrębnych konkretyzacjach idei zrównoważonego rozwoju. Jedna, historycznie rzecz biorąc wcześniejsza, nawiązuje do egalitarnego, arystotelesowskiego, nurtu teorii sprawiedliwości. Jest koncepcją czułą na położenie. Wywodzi się z koncepcji człowieka niesamodzielnego, predestynowanego do życia w społeczeństwie i mającego w tym społeczeństwie głębokie historyczne korzenie. Druga, aktualna, ma źródła w liberalnym nurcie teorii sprawiedliwości. Jest koncepcją nieczułą na położenie. Została wyprowadzona z koncepcji człowieka-atomu, istoty logicznie poprzedzającej istnienie społeczeństwa, niezakorzenionej w żadnej wspólnocie, ale za to wolnej i zdolnej w pełni decydować o sobie.

Odpowiedź na pytanie, dlaczego doszło do takiej zmiany, wykracza poza obszar analizy filozoficznej. Przy próbie politologicznego rozstrzygnięcia tej kwestii zapewne będzie się trzeba odwołać do faktów związanych ze światową rywalizacją dwóch systemów społeczno-politycznych w okresie powstawania koncepcji zrównoważonego rozwoju; z nadziejami, jakie zaraz po zburzeniu muru berlińskiego i upadku ZSRR, w okresie konferencji w Rio, wiązano na pozyskanie środków na finansowanie zrównoważonego rozwoju z sum wydawanych wcześniej na wyścig zbrojeń; a w końcu z nową spiralą zbrojeń przeznaczonych na wojnę z terroryzmem oraz z globalizacją gospodarczą, która wzmocniła pozycję instytucji ekonomicznych nastawionych wyłącznie na zysk.

[72] M. Soniewicka, *Granice sprawiedliwości, sprawiedliwość ponad granicami*, Warszawa 2010, s. 104.

Резюме

**Безопасная среда как вопрос справедливости. Вклад в концепцию устойчивого развития**

В статьи пазличаются материальный объект (глобальные проблемы действующие в общей зоне экологических, экономических и социальных аспектов человеческой жизни), и формальный объект (справедливость) концепции устойчивого развития. В нее поставленый тезис:: Из-за формального объекта следует отличать друг от друга две разные (конкурирующие) концепции устойчивого развития. Доказательство было проведено на основе анализа условий обоснованности категории «право на окружающую среду». Вывод показывает эволюцию интерпретации принципов устойчивого развития - от концепции, основанной на теории справедливости, чувствительной на ситуацию, к концепции, основанной на теории справедливости нечувствительной на статус субъектов справедливости.

Summary

**Safe environment as a subject of justice. Contribution to the concept of sustainable development**

The article distinguishes the material object (global problems operating in a common area of environmental, economic and social aspects of mankind), and the formal object (justice), of the concept of sustainable development. The thesis is as follows: due to the formal object one should differentiate two various (competing) concepts of sustainable development. The proof was carried out on the basis of the analysis of the reasonableness of the conditions of the category of "the right to environment". The outcome shows an evolution of the interpretation of a set of principles of sustainable development from the concept based on the theory of justice that is sensitive to the position to the theory insensitive to the position of justice entities.

WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Wiesław Sztumski
(Uniwersytet Śląski w Katowicach)

# Podstawowe zagadnienia sozofilozofii

## 1. Geneza sozofilozofii

Pełna ewolucja jakiejś dyscypliny naukowej przebiega w czterech etapach: doświadczalnym, teoretycznym, metodologicznym i filozoficznym. Odnosi się to również do ekologii należącej do nauk biologicznych, która w szczególności bada środowisko ze względu na zależności między jego składnikami i organizmami żywymi. Dlatego na ostatnim etapie pojawia się wśród ekologów refleksja ogólniejsza, filozoficzna, nad środowiskiem życia ludzi. Dzięki temu ekologia przestała być wyłączną domeną przyrodoznawstwa; stała się również domeną filozofii i humanistyki. Z jednej strony filozofują przedstawiciele różnych nauk szczegółowych, interesujący się kwestiami filozoficznymi dotyczącymi środowiska, a z drugiej strony problemami środowiska zajmują się zawodowi filozofowie, gdyż nie mogą pozostawać obojętnymi wobec postępującej degradacji środowiska aż do takiego stopnia, który zagrażałby istnieniu naszego gatunku na Ziemi. Tak oto narodziła się całkiem nowa subdziedzina filozofii - ekofilozofia. Przez środowisko życia człowieka rozumiem elementy znajdujące się w jego otoczeniu, z którymi wchodzi on w kontakt fizyczny lub intelektualny. Chodzi tu o elementy tak bliskie człowiekowi, żeby interakcja z nimi była zauważalna i odczuwalna. Same badania środowiska w aspekcie ekologii i ekofilozofii okazały się niewystarczające. Co z tego, że dysponuje się dobrymi opisami stanu środowiska, że zna się stopień jego degradacji i szkodliwości dla zdrowia, że ekofilozofowie badają daleko idące i wielowymiarowe skutki jego pustoszenia? O wiele ważniejsza od refleksji nad złym stanem środowiska jest zastanowienie się nad jego ochroną i kształtowanie postaw, zachowań i nawyków sprzyjających ochronie środowiska na co dzień. Ochrona środowiska stała się pilnym wyzwaniem nie tylko dla naukowców, lecz również dla inżynierów, ekonomistów i decydentów politycznych. Na potrzebę ochrony środowiska zwracano uwagę jeszcze w pierwszej połowie dwudziestego wieku, kiedy prof. Walery Goetel stworzył specjalną naukę o ochronie środowiska, którą nazwał sozologią, i powołał zespół inżynierów, geologów i przyrodoznawców, którzy dzielili się wiedzą o stanie i ochronie środowiska. Ale renesans i rozwój sozologii nastąpił dopiero w latach dziewięćdziesią-

tych dwudziestego wieku, gdy do świadomości mas dotarły alarmistyczne dane o stopniu zagrożenia środowiska. Odtąd zaczęły funkcjonować obok siebie dwie dyscypliny naukowe w ramach enwirenmentologii - nauki kompleksowo badającej środowisko: *ekologia*, czyli nauka o stanie środowiska oraz *sozologia*, czyli nauka o jego ochronie. Rozwój sozologii w aspekcie nie tylko przyrodniczym, lecz także humanistycznym i metodologicznym zawdzięczamy zmarłemu niedawno ks. prof. Józefowi Marcelemu Dołędze, który stworzył podwaliny *sozologii systemowej*. Ja poszedłem jeszcze dalej i na fundamencie wiedzy systemowej o sozologii i ekofilozofii zbudowałem zręby filozofii ochrony środowiska, którą nazwałem *sozofilozofią*. Jest to całkiem nowa subdziedzina filozofii środowiska, która jest komplementarna w stosunku do niej. Znajduje się dopiero *in statu nascendi* i nie została jeszcze usystematyzowana. Na razie sozofilozofia jest zbiorem fragmentarycznych refleksji o ochronie środowiska życia człowieka przed narastającą degradacją jego elementów przyrodniczych, społecznych, kulturowych, intelektualnych, osobowościowych i duchowych, które wymagają szczególnej troski. W postaci propedeutycznej przedstawiłem jej istotę w niedawno temu opublikowanej monografii.[1] Obie subdziedziny filozofii środowiska - ekofilozofia i sozofilozofia - ogarniają swym zasięgiem badań całokształt kwestii związanych ze stanem środowiska, jego ochroną oraz kondycją człowieka w zagrożonym środowisku. Sozofilozofia jest bardziej filozofią praktyczną niż teoretyczną - jest filozofią życia, ponieważ wpisuje się w strategię działań mających na celu chronić w środowisku to, co najważniejsze dla życia ludzkiego, co warto i co jeszcze da się uratować przed zniszczeniem. Poza tym jej funkcja praktyczna uwidacznia się w kształtowaniu świadomości ekologicznej i postaw proekologicznych. Jej celem jest nie dopuszczenie do tego, by stopień degradacji środowiska przekroczył wartości krytycznej, co miałoby katastrofalne skutki. Obiektem badań sozofilozofii może być wszystko, co znajduje się na zewnątrz człowieka - w jego otoczeniu przyrodniczym, społecznym, kulturowym i duchowym, jak i to, co w jego wnętrzu - struktura cielesna, psychika, świadomość i osobowość. Kiedy mówi się o środowisku i jego ochronie, to najczęściej ma się na myśli środowisko przyrodnicze, a działania proekologiczne sprowadzają się głównie do ochrony powietrza, wody, gleby, roślin i zwierząt, do dbałości o czystość otoczenia oraz do racjonalnego gospodarowania zasobami przyrody. Odpowiada to określeniu sozologii w wąskim sensie, podawanym w polskich słownikach encyklopedycznych: sozologia jest nauką ekologiczną, zajmującą się problemami ochrony zasobów przyrody i zapewnienia trwałości ich użytkowania[2] - tak zresztą definiował ją kiedyś W. Goetel. (Trzeba przy okazji zauważyć, że hasło *sozologia* nie występuje w encyklopediach obcojęzycznych.) Jednak w szerszym sensie sozologia jest również nauką o ochronie środowiska społecznego - zasobów społecznych, kapitału ludzkiego i społecznego, dóbr kultury duchowej, systemów wartości itp. Od nich też zależy jakość naszego życia, nasze zdrowie i przetrwanie. A degradacja środowiska społecznego - chociaż nie jest tak widoczna ani wymierna - jest tak samo szkodliwa, jak przyrodniczego.

[1] W. Sztumski, *Człowiek wobec środowiska. Propedeutyka sozofilozofii*, Częstochowa 2012.
[2] Zob. *Sozologia*, [hasło w:] *Multimedialna Encyklopedia Powszechna PWN*, 2007.

## 2. Struktura sozofilozofii

Strukturę sozofilozofii wyznaczają obszary i składniki środowiska życia, które wymagają szczególnej troski i ochrony przed dewastacją. Tutaj ograniczę się tylko do tych, których ochronie poświęca się wciąż za mało uwagi: 1) wiara, 2) wiedza, 3) przestrzeń, 4) język (jako środek komunikacji), 5) cisza, 6) czas, 7) naturalność, 8) wolność, 9) prywatność i 10) rozsądek.

### 2.1. Ochrona wiary

W skład środowiska społecznego wchodzi wiara jako względnie autonomiczny składnik kultury i fundament, na którym zbudowana jest specyficzna sieć relacji interpersonalnych. Przez wiarę rozumiem wiarę w kogoś lub coś oraz zaufanie do kogoś lub czegoś. Przedmiotem sozologii wiary jest jej ochrona - w wymiarze świeckim i religijnym - a więc również zaufania w czasach postępującej deflacji wiary i zaufania w wyniku dominacji ideologii konsumeryzmu, nieufności, wrogości i zakłamania. Tym bardziej, że znaczenie wiary będzie wzrastać w miarę rozwoju cywilizacji - na przekór postępowi technicznemu i racjonalizmowi. Wiara oznacza pewność, ufność oraz przekonanie o prawdziwości lub słuszności sądów, poglądów, ocen i postępowania. Na wierze kształtuje się wspólnotowość i tożsamość grup społecznych. Im silniejsza jest wiara w danej grupie, tym bardziej jest ona odporna na działania destrukcyjne, bo mocniejsze i trwalsze są więzi łączące ludzi. Jednoczenie się i skupianie wysiłków na rzecz realizacji określonych celów wymaga zaufania do idei, i programów, do przywódcom, którzy je głoszą, do ekspertów, a przede wszystkim wiary w sens i skuteczność swoich działań. Wiara jest potężnym narzędziem w rękach ludzi, tak jak wiedza, technika i pieniądze.[3] Wiara może być źródłem skutków negatywnych, gdy jest bezkrytyczna, ślepa, bezkompromisowa, fanatyczna albo ufundowana na kłamstwie lub ułudzie. We współczesnym świecie postępuje deflacja wiary - bardziej świeckiej niż religijnej, głównie w krajach wysoko rozwiniętych, gdzie jest wysoki poziom konsumpcji i komfort życia. Tam właśnie ludzie tracą coraz bardziej wiarę w to, co dotychczas było dla nich najświętsze i niepodważalne: w bóstwa, przywódców, wielkie idee, autorytety, wartości, naukę, sztandarowe hasła itp., w możliwość skutecznego działania i kierowania swym losem, w sens własnego życia i świata, a w końcu w samych siebie. Badania socjologiczne potwierdzają, że im wyżej rozwinięte jest społeczeństwo pod względem cywilizacyjnym, tym większy występuje w nim deficyt wiary i kryzys zaufania. Wyraża się to w rosnącym sceptycyzmie i w znacznym spadku stopnia zaufania do poszczególnych ludzi, grup, autorytetów, elit, organizacji, instytucji i systemów społecznych. A przecież żyje się w czasach, gdy coraz bardziej trzeba wierzyć innym ludziom, od których zależy nasze życie i urządzeniom, z których korzysta się na co dzień oraz ludziom obsługującym te urządzenia, a także komunikatom, planom, prognozom, instrukcjom, gwarancjom i zapewnieniom - wszystkiemu, co umknęło naszej kontroli. A z drugiej strony, negatywne doświadczenia życiowe i zdrowy rozsądek nakazują nie ufać zanadto nikomu ani niczemu. Zasada ograniczonego zaufania przekształca się w zasadę powszechnej podejrzliwości: nikomu nie należy wierzyć. Jest to swoisty paradoks naszych czasów. Przecież wiara i zaufanie leżą u podstaw życia człowieka i są jednym ze spo-

[3] Jeszcze w XIX wieku wskazywał na to J. S. Mill: „Jedna osoba wierząca stanowi siłę społeczną równą dziewięćdziesięciu dziewięciu innym ludziom, którzy mają na uwadze jedynie interesy."

sobów na przeżycie, kiedy narasta przypadkowość, niepewność, nieprzewidywalność i ryzyko. Z wiary i zaufania wyrasta optymizm, nadzieja, oczekiwanie, wola, aktywność, myślenie prospektywne oraz sens i chęć życia. A najgorszy jest brak wiary w możliwość pokonania trudności i przeżycia w trudnych sytuacjach. To wszystko uzasadnia konieczność ochrony wiary przed jej upadkiem.

### 2.2. Ochrona wiedzy

Wiedzę rozumie się zazwyczaj jako zbiór informacji oraz umiejętności pozyskiwanych w wyniku badań naukowych, uczenia się i doświadczenia życiowego. W postaci zobiektywizowanej jest względnie samodzielnym elementem kultury duchowej i dlatego wchodzi w skład środowiska społecznego. Z jednej strony wiedza jest pożyteczna, ponieważ dzięki niej dokonuje się rozwój cywilizacyjny, postęp techniczny, udaje się rozwiązywać wiele problemów, a ludzie żyją wygodniej, lepiej funkcjonują i dłużej żyją. A z drugiej strony, wiedza stwarza zagrożenie - może przyczyniać na przykład do produkcji broni masowej zagłady, do powstawania kryzysów lub katastrof i zmniejszać szansę na przeżycie. Z tego względu stała się obiektem zainteresowań ekologów; od pewnego czasu rozwija się ekologia wiedzy. Powinna też stać się przedmiotem sozologii.

U podstaw ekologii wiedzy leży twierdzenie o tożsamości jej wytworów (konstruktów) z twórcami wiedzy i twierdzenie, że wiedza jest potężnym narzędziem w rękach ludzi. Jak inne narzędzia można ją użyć do w dobrych albo złych intencjach i to w zasadzie niezależnie od zamiaru jej twórców, czyli ludzi dokonujących odkryć naukowych. Punktem wyjścia do refleksji o ekologii jest sentencja J.A. Wojciechowskiego: „Im więcej myślimy, tym więcej musimy myśleć o naszym myśleniu. Myślenie nie kończy się na myśleniu. [...] Im więcej wiemy, tym więcej pojawia się pytań i tym bardziej zmuszeni jesteśmy do stawiania pytań."[4]

W kapitalizmie wiedza stała się towarem, a jej komodyfikacja - sprzeczna z naturą wiedzy[5] - jest zjawiskiem powszechnym i wielowymiarowym.[6] Cena wiedzy rośnie z popytem na nią i z możliwościami jej praktycznego wykorzystania. Za dostęp do niej trzeba coraz więcej płacić. Edukacja wciąż drożeje, a za zdobycie dobrego wykształcenia trzeba płacić coraz więcej, proporcjonalnie do pożądanego poziomu edukacji i renomy szkoły. Powstał już wielomiliardowy rynek wiedzy. Ideą przewodnią i celem transformacji współczesnego społeczeństwa jest kształtowanie społeczeństwa wiedzy. Pod koniec dwudziestego wieku, po początkowym zachwycie z postępu wiedzy, nastąpiło rozczarowanie - ludzie coraz bardziej uświadamiają sobie zagrożenia wynikające z tego postępu i sceptycznie odnoszą się do nowych odkryć. W świadomości mas negatywne skutki postępu naukowego przeważają nad pozytywnymi. To rodzi obawę o dalsze losy ludzkości i zmusza do refleksji nad niekontrolowanym postępem wiedzy i nieodpowiedzialną działalnością naukowców. Jest ona w pełni uzasadniona, jeśli zauważy się, że wielu z nich pracując dla koncernów zbrojeniowych prowadzi badania związane

[4] J. A. Wojciechowski, *Ecology of Knoledge*, Washington D. C. 2000, s. 36.

[5] „Prywatyzacja wiedzy redukuje jej znaczenie i przeczy jej istocie" - A. Gorz, *Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie*. Zürich 2004, s. 65).

[6] I. Lohmann, *After Neoliberalism – Können nationale Bildungssysteme den ‚freien Markt' überleben?*, [w:] *Die verkaufte Bildung. Kritik und Kontroversen zur Kommerzialisierung von Schule, Weiterbildung, Erziehung und Wissenschaft*, red. I. Lohmann, R. Rilling, Opladen, 2002, s. 89.

z bronią bakteriologiczną, chemiczną i psychologiczną i nie ma się pewności, czy jakieś bakterie lub substancje toksyczne nie wymkną się z tajnych laboratoriów, co spowoduje katastrofę ekologiczną na dużym terytorium i czy broń psychologiczna nie zostanie użyta w celu manipulacji społecznej w warunkach pokoju. Z tego względu wiedza będąca składnikiem środowiska życia powinna stać się przedmiotem szczególnej troski.

### 2.3. Ochrona przestrzeni

Przestrzeń społeczna - krajobrazy lub pejzaże kształtowane przez działania ludzi - jest jednym z ważnych składników środowiska życia. Najwięcej zagrożeń dla przestrzeni społecznej występuje w krajach wysoko rozwiniętych, które zajmują 24% powierzchni świata. Również w pozostałych krajach postępuje degradacja przestrzeni społecznej wskutek globalizacji. W związku z tym ochrona przestrzeni stała się już problemem ogólnoświatowym i obiektem badań sozologii. Sozologia przestrzeni różni się od ekologii krajobrazu (*landscape ecology*)[7], która bada krajobraz pojmowany jako ekosystem albo postrzegany przez pryzmat estetyki. Przestrzeń społeczna nie jest przestrzenią abstrakcyjną, tak jak w geometrii, ani przestrzenią definiowana w fizyce - jest przestrzenią nadbudowaną nad przestrzenią fizyczną, a więc realną hiperprzestrzenią. Tworzą ją ludzie w wyniku działań inżynierskich, procesy społeczne i ekonomiczne a także relacje międzyludzkie. O ile w przestrzeni fizycznej zawiera się narzucony przez przyrodę porządek odzwierciedlający rozmieszczenie obiektów, które je konstytuują - ich rozkład topologiczny oraz odległości między nimi - to porządek w przestrzeni społecznej jest efektem mniej lub bardziej świadomego, niekiedy celowego działania ludzi, a konfigurację topologiczną wyznaczają stosunki i odległości społeczne. Dynamika przekształceń przestrzeni społecznej jest o wiele większa aniżeli fizycznej, ponieważ w społeczeństwie - w odróżnieniu od przyrody - działa zasada akceleracji, która nieodłącznie towarzyszy postępowi cywilizacyjnemu. Przekształcanie przestrzeni społecznej przez ludzi nie zawsze spełniają kryteria ekologiczne. Często tak ją deformują, że trudno w niej wytrzymać. Degradacja przestrzeni społecznej jest skutkiem nadmiernego zagęszczenia jej w wyniku gwałtownego wzrostu ludności świata, industrializacji, urbanizacji (zwłaszcza szybkiej rozbudowy megamiast) i masowego napływu ludności do wielkich miast.[8] Po pierwsze, wskutek przyrostu ludności i zmniejszającej się powierzchni nadającej się do zamieszkania wzrasta gęstość społeczna[9] i kondesacja tej przestrzeni. Po drugie, skracają się odległości społeczne między ludźmi w wyniku możliwości coraz szybszego przemieszczania się i komunikowania, Po trzecie, zmniejsza się swobodna przestrzeń życiowa jednostek.[10] Przestrzeń społeczna stała się już dobrem

[7] Termin *ekologia krajobrazu* wprowadził niemiecki geograf Carl Troll w 1939 roku. Zajmuje się ona zmianami krajobrazu spowodowanymi przez ludzi. Krajobraz definiuje jako obszar składający się z dwóch lub więcej ekosystemów przylegających do siebie. Rozwinęła się w USA w l. 80-ch XX w., gdzie założono (1982) *International Association for Lanscape Ecology* (IALE). Zob. W. Haber, *Landscape ecology as a bridge from ecosystems to human ecology*, "Ecological Research" vol. 19, issue 1, January 2004.

[8] Więcej niż połowa ludności świata żyje w obszarach miejskich. Według prognoz ONZ w 2050 r. w miastach będzie żyć 70% ludności, a w wysoce stechnicyzowanych krajach nawet ponad 85%. Miasta są wciąż atrakcyjne i umożliwiają rozwój ich mieszkańcom.

[9] Gęstość przestrzeni społecznej jest funkcją wielu zmiennych przypadających na jednostkę powierzchni: liczby ludzi, relacji międzyludzkich i międzyinstytucjonalnych, instytucji, sieci łączności i transportu, zabudowań itd.

[10] Redukcja przestrzeni życiowej człowieka nie powinna przekroczyć granicy swobodnej przestrzeni oso-

deficytowym, z którym należy się obchodzić pieczołowicie i które należy chronić, żeby przyszłym pokoleniom dać szansę na przeżycie. Zadaniem sozologii przestrzeni jest zachowanie w niej tego, co jest niezbędne do właściwego funkcjonowania ludzi, utrzymanie w niej ładu, przestrzeganie harmonijnego i zrównoważonego rozwoju poszczególnych obszarów jej struktury oraz zabezpieczenie ludziom jak największej swobodnej przestrzeni życiowej.

### 2.4. Ochrona języka

Język odzwierciedla relację między człowiekiem i jego środowiskiem. Spełnia cztery funkcje: kognitywną, społeczną, afektywną i kreatywną. Pierwsza polega na werbalnym opisywaniu świata; dzięki niej artykułuje się i przekazuje wiedzę o świecie postrzeganym lub wyobrażanym. Druga realizuje się w komunikacji społecznej, w regulacji stosunków międzyludzkich i określaniu ról społecznych. Trzecia wiąże się z przekazywaniem swoich emocji, nastrojów, zdziwienia, fascynacji i ekspresji. Czwarta polega na kształtowaniu rzeczywistości za pomocą języka wskutek ingerencji w zachowanie się, postawy i postępowanie ludzi. Za pomocą języka opisuje się rzeczy i zjawiska, fakty i wydarzenia, wspomaga myślenie, wyraża myśli, wrażenia, uczucia (stany ciała i ducha) oraz dokonuje się ocen. Język jest potężnym instrumentem komunikacji społecznej, wymienia się informacje o tym, co się wie, co się sobie wyobraża, myśli i czuje, i co chce się przekazać innym ludziom. Stosownie dobrane i odpowiednio wypowiadane słowa - retoryka i artykulacja - mogą pobudzać ludzi do działań korzystnych lub niekorzystnych albo do bezczynności. Niestety, w naszej cywilizacji funkcje języka wykorzystuje się coraz częściej i na szerszą skalę do manipulacji i szerzenia kłamstw. Dlatego nazywa się ją cywilizacją zakłamania.

Jednym z symptomów degradacji języka jest wykorzystywanie go do okłamywania ludzi. W języku powinna obowiązywać zasada referencji: słowa powinny odpowiadać temu, co przedstawia się za pomocą nich w myśli, mowie i piśmie. Dzięki temu w dużym stopniu chroni język przed wykorzystywaniem go do fałszowania rzeczywistości i okłamywania ludzi. Zasada referencji sprawdza się najlepiej w językach sztucznych i sformalizowanych - w matematyce, logice i informatyce, o wiele gorzej w językach naturalnych, gdzie występuje wieloznaczność słów. Wprawdzie wieloznaczność wzbogaca język - im więcej synonimów i wieloznaczności, tym bogatszy jest język - ale zubaża jego rzetelność. Ta zasada jest coraz mniej respektowana, podobnie jak wiele innych tradycyjnych zasad obowiązujących w kulturze języka. Jest ona skutecznie osłabiana przez zasadę relatywizmu semantycznego: znaczenia słów są względne, ponieważ zależą od uwarunkowań społecznych albo od kontekstu wypowiedzi - w wymiarze przestrzennym od języków, kultur, wierzeń, ideologii, a wymiarze czasowym od sytuacji historycznych. W różnych warunkach społecznych i historycznych i w różnych kontekstach wypowiedzi jedno i to samo słowo może mieć różne znaczenia i desygnaty. Ta zasada jest wyjątkowo przydatna do nadużyć znaczeniowych - umożliwia i sankcjonuje manipulację znaczeniami słów w celu świadomego wprowadzania w błąd adresatów wypowiedzi. Korzystają z tego specjaliści od reklamy, propagandy i komunikacji spo-

bistej. Spowodowałoby to nie tylko dyskomfort psychiczny jednostki, ale w znacznym stopniu utrudniłoby jej życie w sensie biologicznym. W psychologii wyróżnia się cztery strefy swobodnej przestrzeni osobistej: intymną (15-45cm), osobistą (16-122 cm), społeczną (1,22-3,6 m) i publiczną (powyżej 3,6 m).

łecznej, którzy głowią się nad tym, jak najskuteczniej okłamywać ludzi. Jednak język nie powinien być narzędziem kłamstwa, albowiem - jak stwierdził Ajschylos - „Nie ma gorszego zła od pięknych słów, które kłamią". Zasadzie relatywizmu semantycznego towarzyszy zasada substytucji semantycznej; obie powodują wzrost potencjału zakłamania języka. Jest nim zbiór elementów i operacji językowych, zwartych w strukturze języka, które mogą być wykorzystywane w celu okłamywania odbiorców wypowiedzi. Potencjał zakłamania języka jest celowo rozbudowywany w cywilizacji kłamstwa charakteryzującej się powszechnym fałszowaniem rzeczywistości (obrazów świata), przekazywaniem blagierskich wypowiedzi oraz kłamliwych interpretacji faktów w reklamie oraz w propagandzie ideologicznej, politycznej i wyznaniowej. Potwierdzają to reklamy, wywiady, dyskusje i wiadomości przekazywane codziennie za pomocą środków przekazu masowego.

Drugim symptomem degradacji języka jest zastępowanie języków naturalnych językami sztucznymi. Wyrażenia naturalne i tradycyjne danego języka etnicznego ustępują miejsca neologizmom, zapożyczeniom z innych języków, w szczególności żargonów i języków różnych subkultur i kontrkultur.[11]

Trzeci przejaw degradacji języka jest skutkiem zasady akceleracji: szybszemu tempu życia i pracy towarzyszy pośpieszne, bełkotliwe i bezsensowne mówienie, wysławianie się, myślenie, wyrażanie swoich myśli i uczuć. Chodzi o to, żeby w jak najkrótszym czasie zmieścić w swoich wypowiedziach jak najwięcej informacji. Dlatego trzeba posługiwać się krótkimi, najprostszymi frazami i skrótami językowymi odpowiednio do skrótów myślowych i mówić oszczędnie w telewizji i radiu - czas antenowy kosztuje.[12]

Czwartym symptomem degradacji języka jest postępująca wulgaryzacji języka, która przejawia się w masowym szerzeniu się języka obscenicznego.[13]

Piąty symptom degradacji języka bierze się z podmiany znaczeń słów. Jej celem jest zafałszowanie faktów lub wzmacnianie emocji i nastrojów towarzyszących przekazywaniu i odczytywaniu komunikatów o zaistniałych faktach. Nie chodzi tu o zwykłe posługiwanie się synonimami, lecz o przypisywanie jednemu spośród wielu znaczeń danego słowa utrwalonego w tradycji językowej całkiem innego znaczenia, po to by usprawiedliwić czyn niegodziwy lub nakłonić do pozytywnej oceny moralnej takiego czynu, by wzmocnić negatywną ocenę moralną i wzbudzić odrazę do czegoś, czego dotychczas nie uznawano za niegodziwe lub wzmocnić ocenę moralną i emocje w stosunku do czegoś mało istotnego albo żeby zafałszować treść wypowiedzi lub opis stanu faktycznego.[14]

---

[11] Np. zob. J. Schwitalla, *Die Sprache der Jugendlichen*, w: *Kann man Kommunikation lehren?*, red. H. Geissner, Frankfurt a/M. 1998.

[12] Przykładem tego jest czytanie wiadomości w radiu i telewizji: coraz szybsze odczytywanie uniemożliwia słuchanie ze zrozumieniem i utrudnia zapamiętywanie. Dotyczy to również lekcji, wykładów, wygłaszania referatów itp. W tym względzie dochodzi się już do absurdu. Zdolność odbioru informacji jest fizycznie i intelektualnie ograniczona przez bariery naturalne, a w potoku ogromnej liczby słów i w bełkotliwej mowie ginie treść i jakość komunikatów. Poza tym, kto szybko mówi, ten szybko zapomina to, co powiedział.

[13] Np. zob. P. Schlobinski, *Jugendsprache und Jugendkultur*, [w:] „Das Parlament" Nr 6-7, 8/15.2.2002.

[14] Dotyczy to na przykład takich słów powszechnie używanych w mediach, jak „misja", „bohaterstwo", „mord", „pielgrzymka" itp., którymi szafuje się bez sensu i opamiętania. Tak na przykład misja to jakieś działanie godziwe, specjalne, odpowiedzialne, które wymaga poświęcenia albo nieodpłatnej pracy. Jednak teraz nagminne „misją" nazywa się działania niegodziwe i płatne, np. bezprawną i ludobójczą agresję na jakiś kraj,

W tej sytuacji, zadaniem sozologii języka jest ratowanie go przed wymienionym wynaturzeniami i instrumentalnym wykorzystywaniem go w celach niegodnych, aby nie był narzędziem fałszu i zakłamania w myśl stwierdzenia, żeby „Mowa nie była dziwką, którą każdy może dowolnie wykorzystywać."[15]

### 2.5. Ochrona ciszy

Ważnym składnikiem środowiska życia człowieka jest pejzaż akustyczny. Niestety, ulega on degradacji głównie za sprawa hałasu, który wzmaga się proporcjonalnie do postępu cywilizacyjnego. Jego natężenie wychodzi już poza granice wartości zagrażającej zdrowiu a nawet życiu ludzi. W związku z tym próbuje się go ograniczać i ochraniać ciszę. Reaktywacja ciszy oraz podkreślanie jej znaczenia w życiu ludzi jest między innymi celem sozologii ciszy. Różni się ona od ekologii muzyki[16] i ekologii akustyki[17] - sytuuje się pomiędzy nimi. Sozologia ciszy ma uświadomić zły wpływ hałasu na zdrowie psychiczne, wydajność pracy, twórczość naukową, odbiór komunikatów, komunikację interpersonalną oraz na sferę duchowości w różnych jej aspektach. Ma uwrażliwić tych, którzy tworzą nadmierny hałas i są odpowiedzialni za czynienie go lub przyzwalają na niego, na niebezpieczeństwa generowane przez hałas oraz na rolę hałasu w degradacji środowiska społecznego i duchowego. Od kilkudziesięciu lat przyszło nam żyć w prawdziwej cywilizacji krzyku. Hałas narasta z dnia na dzień wskutek wciąż jeszcze głośno pracujących urządzeń technicznych i wzmacniaczy głosu, dzięki którym natężenie głosu łatwo może przekroczyć próg bólu.[18] Z tych urządzeń korzysta się wszędzie - w domach, na ulicach, w samochodach prywatnych i w środkach transportu publicznego. A hałas towarzyszy nam w czasie pracy i w czasie wolnym, również wtedy, gdy bawimy się i wypoczywamy. Nawet podczas nabożeństw i modlitw, jakby dzięki sile głosu modlitwy lepiej docierały do Boga. Tymczasem, „[...] Bóg przemawia w ciszy serca. Bóg jest przyjacielem ciszy."[19] Potęgowanie hałasu jest symptomem kultury Zachodu. Wytworzyła ona specyficzny pejzaż akustyczny, którym dominuje wrzaskliwe zachowanie się, głośne mówienie, wzajemne przekrzykiwanie się i pokrzykiwanie na siebie. We współczesnej muzyce łomot instrumentów perkusyjnych zagłusza dźwięki instrumentów melodycznych, a głośne wystukiwanie rytmu zastąpiło melodię.

---

zabijanie tysięcy niewinnych i bezbronnych ludzi imię jakiegoś jedynego boga lub proroka, jedynie słusznej ideologii, polityki lub osiągania korzyści materialnych. Oprócz tego, do rangi „misji" podnosi się codzienne zwykłe zadania, właściwe normalnej działalności polityków, opłacanej pracy urzędników i usługodawców. Wskutek tego są oni święcie przekonani, że pełnią „misję" i pracują jak z łaski lekceważąc wyborców, petentów, klientów i usługobiorców. Bohaterów uznaje się za zdrajców i na odwrót. A pielgrzymką nazywa się rutynowy wyjazd.

[15] Ch. Grän, *Córka dziwki*, 2005, s. 153.

[16] *„Ekologia muzyki bada wpływ muzyki na całe środowisko zewnętrzne, a w szczególności - muzyczne oddziaływanie ducha na jego otoczenie."* (Zob. P. Hübner, *Natürliches Musikschaffen. Musik nach der Gesetzen der Natur*, Teil IX: *Ökologie der Musik*, Inernationaler Fachverlqag f. Musik, Medizin, Bildung, Edermünde 1982.

[17] Ekologia akustyki, zwana też ekologią pejzażu dźwiękowego, bada zależności między człowiekiem i jego otoczeniem, w jakie wchodzi za pomocą dźwięków. Jest to nauka interdyscyplinarna, która korzysta w odniesieniu do relacji z środowiskiem przyrodniczym z audiologii, neurologii, otolaryngologii i psychologii, a w odniesieniu do relacji z środowiskiem społecznym - z antropologii, edukologii i lingwistyki.

[18] Progiem bólu nazywa się minimalne natężenie dźwięku, które powoduje już odczuwalny ból ucha; wynosi ono około 1 $W/m^2$, co odpowiada 140 decybelom dla dźwięków sinusoidalnych i 120 decybelom dla szumów.

[19] *Modlitwa Matki Teresy z Kalkuty*, w. L. Vardey *„Prosta droga"*, Verbinum, 1996.

Modne stało się hałasowanie, a cichej mowy nikt nie słyszy w przestrzeni wrzasku. Cisza uważana jest teraz za niepotrzebną, bezużyteczną i zazwyczaj kojarzy się z nudą, z martwą pustką, w której nie wiadomo, co robić. Dlatego eliminuje się ją z życia i deprecjonuje. Tak, jakby ludzie chcieli zakrzyczeć świat, w hałasie utopić problemy życiowe, przekrzyczeć wszystkich i wszystko, także swój głos swojego sumienia i nakazów pochodzących z świadomości moralnej. Ludziom wydaje się, że od siły ich głosu zależy prestiż, ważność, skuteczność poleceń, moc przekonywania i panowania nad innymi.[20] Dlatego, wszyscy wydzierają się na siebie i - paradoksalnie - nikt nikogo nie słyszy. Krzykiem zdobywa się rację - argument racji zastępuje się argumentem krzyku. Świadczą o tym dyskusje w TVP z udziałem prominentnych polityków przekrzykujących się nawzajem tym głośniej, im słabsza jest argumentacja ich wypowiedzi. Krzyk jest również efektywnym narzędziem w rękach manipulantów społecznych. wrzask wzmacnia skuteczność reklamy i propagandy. Krzyk i hałas jest narzędziem celowego ogłupiania ludzi. Po pierwsze, im kto głupszy, tym głośniej wrzeszczy, a po drugie, w hałasie trudno skupiać uwagę, myśleć logicznie, kontrolować swoje zachowanie i orientować się.[21] We wrzasku wychowuje się dzieci: lektorzy bajek i dobranocek wrzeszczą zamiast mówić normalnie - jakby czytali głuchym, nauczyciele krzyczą na uczniów, rodzice na dzieci itd. Jesteśmy poddawani terrorowi hałasu i *„gwałceni przez hałas"*.[22] W efekcie wzrastamy w atmosferze hałasu, przyzwyczajamy się do niego i zachowujemy się obojętnie. Zapominamy o tym, że przebywanie w hałasie powoduje trwałe uszkodzenie uszu.[23] Hałas nie tylko upośledza słuch, ale zakłóca prawidłowe funkcjonowanie całego organizmu. Przede wszystkim wpływa negatywnie na system nerwowy i w konsekwencji niekorzystnie wpływa na psychikę. Wywołuje zdenerwowanie, rozdrażnienie, stres, dekoncentrację, napięcie, agresję, zmęczenie, bezsenność, ból głowy, nadciśnienie, zwiększa o 50% ryzyko zawału, działa negatywnie na układ pokarmowy i hormonalny oraz osłabia układ immunologiczny.

W związku z tym należy obowiązkowo zapobiegać narastaniu hałasu w pejzażu akustycznym i przezwyciężać go ciszą: *silentio dominante omnia sanantur*.[24] „Niestety, we współczesnym świecie coraz trudniej można znaleźć jakąś oazę ciszy, wolną od zgiełku i krzyku."[25]

### 2.6. Ochrona czasu

Postęp techniczny powoduje narastanie tempa pracy urządzeń technicznych, jakimi ludzie posługują się w życiu codziennym, a wespół z pogonią za zyskiem - gwał-

[20] Wrzask jest narzędziem zniewolenia. Nieustanne pokrzykiwanie i terroryzowanie krzykiem było cechą dyktatorów, których władza zależała od wydawania wrzaskliwych rozkazów, np. faszystowskich Niemczech.

[21] Krzykliwe reklamy dezorientują potencjalnych konsumentów, a nadmiernie głośna muzyka w sklepach ma nie tyle uprzyjemnić pobyt klientom, co wpływać na podejmowanie przez nich nieracjonalnych decyzji dotyczących zakupów. Podobnie, krzykliwe spoty wyborcze i imprezy przedwyborcze mają odwracać uwagę elektoratu od treści programów wyborczych i utrudniać odkrywanie prawdziwego oblicza pretendentów do władzy.

[22] O. Woźniak, *Gwałceni dźwiękiem*, w: *„Przekrój" Nr 42, 2009* (21.10.2009).

[23] Ponad 70 % Polaków odczuwa uciążliwy, męczący hałas, z tego co trzeci mieszkaniec naszego kraju twierdzi, że z powodu hałasu ma kłopoty ze zdrowiem i samopoczuciem. Lawinowo rośnie liczba dzieci niedosłyszących. Około 1/3 dzieci siedmioletnich ma problemy ze słuchem. Lekarze alarmują, że postępuje głuchota ludzi, zwłaszcza dzieci i młodzieży. Wskutek tego rośnie nam pokolenie głuchych.

[24] Gdy panuje cisza, wszystko zdrowieje.

[25] Ł. Kleczka, *Bóg jest przyjacielem ciszy* (www.katolik.pl) (www.katolik.pl)

towny wzrost tempa życia. Zdaje się ono zbliżać już do granic wytrzymałości organizmu ludzkiego. Coraz szybciej i w coraz krótszym czasie produkuje się, świadczy usługi, konsumuje, bawi, spożywa posiłki i spędza czas wolny, myśli, uczy i naucza, czyta, mówi, słucha, ogląda telewizje, przemieszcza, doświadcza życia, podejmuje decyzje, dokonuje wyborów, odpoczywa i kocha. Kapitały między bankami i giełdami cyrkulują z prędkością światła dzięki światłowodom. Coraz szybszy jest obrót towarów i coraz częściej zmienia się moda. Przyszło nam żyć w świecie gwałtownych zmian, gdzie narasta zniecierpliwienie i brak czasu na chwilę wytchnienia, przerwę, odpoczynek fizyczny i psychiczny, na zastanowienie się, po co, dlaczego i do czego tak bardzo się spieszymy.[26] W wirze życia i pracy pędzimy coraz szybciej i przekształcamy się w „społeczeństwo galopujące". Odkąd Beniamin Franklin stwierdził: *„czas to pieniądz"*, czas na równi z pieniądzem stał się najważniejszym determinantem życia ludzi. Wszystko zmienia się i płynie coraz szybciej; dlatego słynny aforyzm Heraklita trzeba zastąpić innym: *panta rei piu tacheo* (wszystko płynie coraz szybciej). Postępującej industrializacji towarzyszy proces przechodzenia od naturalnej kultury polichronicznej do sztucznej - monochromicznej, która jeszcze bardziej sprzyja przyspieszaniu tempa życia. Kultura polichromiczna opiera się na różnych kategoriach czasu przyrodniczego, a monochromiczna - na kategoriach czasu społecznego.[27] W tej kulturze najważniejszy jest czas zegarowy, odmierzany z coraz większą dokładnością (obecnie wynosi ona 25 attosekund), wprowadzony przez kupców i bankierów - operacje kupieckie i giełdowe wymagają skracania czasu realizacji, gdyż opóźnienie powoduje straty lub przegranie walki z konkurencją. Współczesny człowiek, rozregulowuje swoje biologiczne zegary endogenne, ponieważ podporządkowuje je wymogom kultury - przede wszystkim ekonomii technologii - i lekceważy wrodzony chronotyp. Dlatego żyje w nieustannym stresie wywołanym przez konflikt między czasem odczuwanym subiektywnie, cieleśnie, i mierzonym za pomocą zegarów endogennych, a czasem obiektywnym, odczuwanym kulturowo i mierzonym za pomocą sztucznych zegarów egzogennych. To rodzi stresy i odbija się niekorzystnie na zdrowiu. W konsekwencji jesteśmy poddawani terrorowi zegarków i faktycznie staliśmy się niewolnikami i zakładnikami czasu zegarowego. Stale się spieszymy i przyspieszamy wszystko, co się da, spoglądamy na zegarki i niepostrzeżenie wpadamy w pułapkę przyspieszenia, z której nie wiemy, jak wyjść - spowolnienie tempa nie jest możliwe w gospodarce, której najważniejszym celem jest maksymalizacja zysku („zły duch konsumpcjonizmu" opętał ich i zniewolił naszą świadomość), a uwarunkowania psychofizyczne ograniczają adaptację organizmu ludzkiego do dalszego wzrostu przyspieszenia. Adaptacja do warunków otoczenia jest warunkiem przeżycia. A ci, którzy nie są w stanie przystosować się do życia w galopującym społeczeństwie, zostają wykluczeni z niego i tracą szanse na przeżycie. Wyjściem z pułapki przyspieszenia może być znalezienie właściwej miary czasu (wszystko w swoim czasie), stopniowe odśpieszanie tempa życia, zaprzestanie wyścigu ludzi z coraz szybciej pracującymi

[26] Zob. W. Sztumski, *Quo ruis homo? Środowisko życia, czas i ludzie*, Wyd. „Śląsk", Katowice 2008.

[27] Temporalistyka - nauka o czasie - wyróżnia wiele kategorii czasu: czas biologiczny, czas astronomiczny, czas geograficzny, czas geologiczny, czas fizyczny czas chemiczny, czas psychologiczny, czas ekonomiczny, artystyczny, czas religijny, czas społeczny, czas kulturowy i czas historyczny.

urządzeniami technicznymi[28] i powrót do naturalnych rytmów życia[29]. To właśnie jest postulatem sozologii czasu.

### 2.7. Ochrona naturalności

Ludzie boją się zanieczyszczania środowiska przyrodniczego, gdyż odbija się to niekorzystnie na ich zdrowiu i jakości życia. Natomiast w ogóle nie lękają się wprowadzania do ich otoczenia przedmiotów sztucznych - produktów techniki i kultury. Cieszą się nawet z pokaźnego ich przyrostu, bo dzięki temu zaspokajają najrozmaitsze potrzeby. Nie uświadamiają sobie tego, że nasycanie środowiska artefaktami jest również szkodliwe. Jeśli boją się czegoś sztucznego, to raczej produktów syntetycznych, głównie spożywczych. W tworzeniu przedmiotów sztucznych technika odgrywa rolę operatora, który przetwarza naturalne składniki środowiska w sztuczne. Dzięki technice wytwarza się też to, co nie wstępowało nigdy wcześniej w naturze. Im bardziej technika ingeruje w przetwarzanie przedmiotów naturalnych, tym więcej jest w nich sztuczności, a zapełnianie środowiska sztucznością jest proporcjonalne do postępu technicznego. Od ponad pół wieku gwałtownie rośnie liczba różnych przedmiotów użytku codziennego, produkowanych z surogatów zastępujących surowce naturalne (sztuczne skóry, futra, włókna itd.) i coraz więcej komponentów syntetycznych dodaje się do żywności. Stale wzrasta liczba artefaktów niezbędnych do życia, a jeszcze więcej zbytecznych.[30] W efekcie, sztuczność zwiększa swą przewagę nad naturalnością. Artefakty zbyteczne, produkowane w nadmiarze w celu zaspokajania zachcianek mody lub luksusu, które charakteryzują się coraz krótszym czasem życia - są to produkty jednorazowego lub krótkotrwałego użytku, które zużywając się moralnie szybko ładują w śmietnikach - nasycają nasze środowisko odpadami. Od pewnego czasu żyjemy na rozrastającym się śmietnisku globalnym, co grozi pewnego rodzaju katastrofą ekologiczną. W związku z tym nazwa „środowisko naturalne", oznaczająca w powszechnym rozumieniu środowisko nieskażone techniczną działalnością człowieka oraz wpływami cywilizacji, czyli bez artefaktów, jest nazwą mylącą i niemalże pustą.[31]

Artefakty pełnia też rolę pożyteczną. W wielu wypadkach trudno się bez nich obyć, prawidłowo funkcjonować i przeżyć, zwłaszcza w trudnych sytuacjach. Dzięki artefaktom uzyskujemy większą sprawność cielesną i intelektualną, stajemy się wydajniejsi, możemy skuteczniej przeciwstawiać się tzw. siłom przyrody, zwalczać różne ułomności, niedoskonałości, niedomagania i choroby i zastępować zużyte narządy naszego organizmu. Ale z drugiej strony, wiążą się z nimi poważne zagrożenia dla zdro-

[28] Zob. K. Lorenz, *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, Frankfurt a/M. 2000, Serie Piper, Bd. 50.

[29] Zob. M. Heldt, K.-A. Geißler, *Ökologie der Zeit. Vom Finden der rechten Zeitmaße*, Hirzel Vrl. Stuttgart 2000.

[30] Surowce naturalne zastępuje się sztucznymi, narządy zmysłowe wyposaża się w różne „wykrywacze", „przedłużacze" i „uczulacze" techniczne (aparaty słuchowe, głośniki, okulary, lunety, mikroskopy itd.); komunikuje się z innymi ludźmi za pomocą urządzeń elektronicznych; oświetlenie naturalne zastępuje się sztucznym; do przemieszczania się korzysta się z technicznych środków transportu; ubiera się w sztuczne tkaniny i skóry; spożywa się technicznie preparowaną, genetycznie modyfikowaną, chemicznie wspomaganą i syntetyczną żywność; podtrzymuje się życie dzięki środkom farmaceutycznym (w zdecydowanej większości syntetycznym), sztucznym narządom i przeszczepom organów, na razie jeszcze naturalnych, ale wkrótce sztucznych i nawet zapładnia się sztucznie; sztucznie poprawia się swój wygląd i urodę.

[31] Ten problem wykracza już poza granice naszego globu, ponieważ eksploracja kosmosu (loty kosmiczne) wprowadza do przestrzeni pozaziemskiej produkty sztuczne i odpady.

wia, życia ludzi oraz przetrwania naszego gatunku i przyczyniają się one do biologicznej i umysłowej degradacji ludzi: przyczyniają się do zaniku racjonalności[32], czynią z ludzi istoty mniej odporne, słabe i ułomne, które jak kaleki muszą wspierać się na kulach techniki; generują też nowe, groźniejsze i trudniej uleczalne choroby, zwane popularnie „cywilizacyjnymi".[33]

Są cztery grupy zagrożeń wynikających z zapełniania świata artefaktami. Jedna wiąże się z koniecznością wspomagania biologicznych funkcji ludzkiego organizmu przez wytwory techniki i w konsekwencji z uzależnieniem się ludzi od nich pod względem egzystencjalnym i funkcjonalnym. Druga wiąże się z chęcią dorównania maszynom, upodobniania się do nich i naśladowania ich.[34] To zapoczątkowało proces mechanomorfizacji ludzi - transformację od *homo naturalis* do *homo simulator*. Jednym z jej skutków jest biologiczna degradacja gatunku ludzkiego (przekazując swoje istotne cechy gatunkowe maszynom, z czasem traci się je) oraz naśladowanie sposobu funkcjonowania maszyn na sposób bycia ludzi - ich machinalnie, czyli bezmyślnie zachowanie się, sposób myślenia i mechaniczne, bezduszne odnoszenie się do innych. Trzecia dotyczy kultury. Tutaj zagrożeniem są przede wszystkim artefakty intelektualne - lingwistyczne (język, mity, legendy), behawioralne (ceremonie, rytuały, zwyczaje) i wirtualne (elementy cyberświata, szablony stosowane w technologii grafiki i w fotografii komputerowej). Tak, jak artefakty materialne degradują środowisko przyrodnicze i biologiczną istotę człowieka, tak intelektualne degradują środowisko kulturowe oraz duchową i społeczną istotę człowieka. Czwartą grupę zagrożeń stwarza świat wirtualny - specyficzny substytut świata naturalnego. Intensywny i ciągły kontakt ze światem wirtualnym zaciera granicę między fikcją (wirtualnością) a realnością, wskutek czego nie za bardzo wiadomo, co jest naturalne, a co wymyślone i sztuczne.

Podsumowując, ludzkość musi się zmierzyć z problemem zapobieżenia dalszej szkodliwej redukcji środowiska naturalnego wskutek nasycania go różnymi szkodliwymi artefaktami, jak zapobiec przekształceniu się środowiska artefaktów w artefakt środowiska. To właśnie stanowi przedmiot sozologii naturalności.

### 2.8. Ochrona wolności

Wolność można rozpatrywać z wielu względów i na różnych płaszczyznach. Tutaj ograniczam się do aspektu społecznego i traktuję ją jak cechę właściwą tylko człowiekowi, podobnie jak świadomość, duchowość itp. Być wolnym to znaczy - w potocznym odczuciu - myśleć, zachowywać się lub czynić w sposób niczym nieuwarunkowany, nieustalony i nienarzucony. Jest to wolność absolutna, abstrakcyjna i urojona, o której

[32] O postępującej redukcji racjonalności w miarę ewolucji wiedzy pisałem w artykule *„Are we really more rational?"* (*„World Affairs - The Journal of International Issues"*, Vol. VII, No. 3, 2003).

[33] Postęp techniki, który miał uczynić ludzi silnymi, zrobił z nich kaleki wymagające wspomagania produktami sztucznymi - protezami, które są coraz wymyślniejsze i bardziej „inteligentne". Człowiek przyzwyczajony do posługiwania się protezami nie umie sobie poradzić w sytuacjach ekstremalnych, gdy zdany jest wyłącznie na „siły natury" własnego organizmu. Bez posługiwania się protezami nie potrafi w sposób naturalny reagować odpowiednio na bodźce ani zwyciężać w walce z zagrożeniami. Ludzie uzależnili się od techniki i popadli w jej niewolę. (Zob. B. Bläsing, *Muskel und Maschine verschmelzen*, W: *„Die Welt"*, 12. Mai 2005).

[34] Pod presją uwarunkowań ekonomicznych i nacisków społecznych wymogiem chwili stało się naśladowanie urządzeń technicznych ze względu na szybkość, dokładność, sprawność, recepcję, odporność, precyzję, elastyczność, wielofunkcyjność i pamięć, by być bardziej produktywnym, osiągać większe zyski, nie odstawać od średniego tempa życia i zamożności i nie być wykluczonym.

można pomarzyć. Faktycznie, żyje się wśród innych ludzi, rzeczy i zjawisk, z którymi stale wchodzi się w różnorakie związki, oddziaływania wzajemne, relacje i zależności. I tylko w ramach nakreślonych przez te zależności oraz uwarunkowania wzajemne można zachowywać się, myśleć i postępować, jak się chce, czyli być wolnym. A zatem, wolność jest ograniczona, konkretna i względna. Nawet wtedy, gdy u jej podstaw leży tzw. wolna wola.[35] Wolna wola jest subiektywnie odczuwaną wolnością. Wolność jest cechą kształtowaną w toku życiu - nikt nie rodzi się wolnym, lecz staje się wolnym w trakcie swego rozwoju biologicznego oraz społecznego, w miarę socjalizacji, która normuje wymiary, granice i obszary wolności. Potrzeba bycia wolnym wynika z istoty życia - jest ono zawsze jakąś formą aktywności na rzecz przeżycia. A jest się aktywnym, gdy jest się wolnym; stopień aktywności jest proporcjonalny do stopnia wolności. Wolność jest cechą stopniowalną (zawsze jest się wolnym w jakimś stopniu, który wyraża się liczbą skończoną i różną od zera) i mierzalną (można ją obiektywnie mierzyć za pomocą liczby możliwych wyborów w danej sytuacji problemowej).[36] Obiektywnie zmierzona wolność nie musi pokrywać się z jej subiektywnym odczuwaniem. Stopień wolności ograniczają przede wszystkim czynniki społeczne i kulturowe, w szczególności zakazy i nakazy (liczba zakazów pochodzących z środowiska przyrodniczego w zasadzie nie zmienia się). Ludzie stale są zniewalani, choć nie zawsze w takim samym stopniu, zakresie i wymiarze. Jednak nie wszyscy uświadamiają sobie własną niewolę. Różnie ją odczuwają i nie każdy jest nieszczęśliwy z tego powodu, że żyje w warunkach zniewolenia. Toteż różne są postawy wobec zniewolenia. W zależności od determinantów psychicznych i kulturowych jedni akceptują niewolę, drudzy buntują się przeciwko niej. Niezależnie od tego, kierując się instynktem samozachowawczym, bronimy wolności, która jest warunkiem koniecznym do życia, działania i przetrwania. Życie, przetrwanie i wolność spłatają się w jedną całość.

Od pewnego czasu postępuje jakby renesans niewolnictwa, czyli neoniewolnictwo, co wydaje się paradoksem w dobie demokracji i liberalizmu. Przejawia się on w ograniczaniu wolności na różne sposoby, w różnychobszarach i formach: zniewolenie polityczne, ustrojowe, prawne, ekonomiczne, behawioralne, technologiczne, religijne, moralne (obyczajowe) i w czasoprzestrzeni społecznej.

1. **Zniewolenie technologiczne**. Jest ono skutkiem przesadnej wiary w niezawodność nowoczesnych urządzeń i systemów zabezpieczających, przekazywania im swoich funkcji życiowych a także niemożności obycia się bez nich. Fakt uzależnienia się od techniki, czyli popadnięcia w niewolę techniki, jest powszechnie znany i nie wymaga specjalnego komentarza.
2. **Zniewolenie behawioralne**. Polega ono na przymusie podporządkowania się nowym i modnym sposobom zachowania się, dyktowanym przez różne grupy nacisku. Liberalizacja zachowań związana z odrzucaniem tradycyjnych norm obyczajowych przez

[35] Odnośnie do istnienia wolnej woli zdania są podzielone, ale postęp w dziedzinie neurofizjologii coraz bardziej utwierdza w przekonaniu, że o wolnych wyborach, decyduje struktura i funkcjonowanie mózgu i systemu nerwowego. (Zob. np. T. Müller, T. M. Schmidt, *Ich denke, also bin ich Ich? Das Selbst zwischen Neurobiologie, Philosophie und Religion*, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011).

[36] Najniższy stopień wolności posiada się wtedy, gdy ma się tylko jeden możliwy wybór między *tak* lub *nie*. Zazwyczaj sytuacje życiowe stwarzają większą możliwość dokonywania wyborów alternatywnych, których liczba zależy od tego, w jakim stopniu rozeznało się daną sytuację, a więc jaką ma się wiedzę o niej i od tego, ile uświadamia się sobie możliwych wyborów. Im więcej można dokonać wyborów alternatywnych, podjąć decyzji i znaleźć dróg wyjścia, tym bardziej jest się wolnym.

etykę relatywistyczną w gruncie rzeczy daje tylko pozorny subiektywnie odczuwany wzrost wolności, a faktycznie i obiektywnie wpędza ludzi w coraz większą niewolę. Typowym przykładem potwierdzającym to twierdzenie jest kreowanie mody w zakresie ubioru. Z jednej strony, daje ona możliwość dowolnego ubierania się, a z drugiej strony, narzuca standardy, wskutek czego postępuje globalna uniformizacja ubiorów.[37] Innym przykładem zniewolenia behawioralnego jest niewola chamstwa i wulgarności będąca następstwem wzrostu niestosownych zachowań, szerzenia się grubiaństwa oraz nagminnego posługiwanie się językiem wulgarnym, obscenicznym w przestrzeni publicznej. Na każdym kroku jest się poddawanym presji chamstwa, od której nie da się uwolnić. Jeszcze jednym przykładem zniewolenia behawioralnego jest niewola bezczynności. Rozwój techniki, technologii i organizacji pracy przebiega równolegle z procesem wyzwalania się od pracy zarobkowej (ze wzrostem bezrobocia) i od prac domowych. Wielu ludzi w krajach rozwiniętych nie wie, co robić w tzw. czasie wolnym i nudzi się, co wpływa niekorzystnie na ich zdrowie fizyczne i psychiczne.

3. **Zniewolenie funkcjonalne**. Jednym przykładem tego zniewolenia jest niewola kłamstwa. Mimo postępu wiedzy, której celem jest poszukiwanie prawdy, ludzie z różnych powodów odwracają się od niej, unikają jej i coraz częściej uciekają się do kłamstw. Przede wszystkim prawdy nie lubią ci, którzy mają coś na sumieniu albo chcą ukryć swoje rzeczywiste oblicze. Prawda demaskuje wizerunek ludzi godnych zaufania - idoli, polityków, ideologów, kapłanów itp., ujawnia afery, obnaża istotę ustroju społecznego, gospodarki, polityki i wiary oraz zdziera maski z twarzy hipokrytów. Dla wielu ludzi prawda okazuje się kulą u nogi i jest nieprzydatna, niewskazana, a często szkodliwa. Powszechnym i skutecznym narzędziem osiągania celów życiowych stało się kłamstwo. Drugim przykładem jest zniewolenie ambicjonalne. Żądza bogacenia się, właściwa społeczeństwu konsumpcyjnemu, motywuje do robienia kariery i wyzwala niezdrową ambicję nie tyle bycia kimś, kogo otacza się niekłamanym szacunkiem ze względu na jego wiedzę, mądrość, uczciwość itp., co posiadania czegoś wartościowego i wywołującego zazdrość u innych - wspaniałego domu, samochodu, stanowiska, ubrania, władzy itp., czym można zaimponować innym ludziom. Konkurencja podsyca dodatkowo tę ambicję, a wyścig szczurów pozwala ją zaspokajać.

4. **Niewola bezguścia i brzydoty**. Jest skutkiem nagminnego łamania kanonów estetyki przez różnych „twórców" i „artystów", którzy brak talentu łatają nadmiarem nonszalancji, ekstrawagancji i szokowania widzów lub słuchaczy. Masy społeczne, fani, małpują ich, bo myślą, że dzięki temu będą tak samo podziwiani, jak ich idole. Jeśli jakiś dureń-idol założy czapkę daszkiem do tyłu, celowo podarte spodnie, kolczyk-smark na nosie albo obrzydliwie wytatuuje się, to inni małpują go - brzydota staje się modna. Ogłupione masy zachwycają się eskalacją brzydoty i dobrowolnie poddają się w jej niewolę.

5. **Zniewolenie w czasie i przestrzeni.** Przejawia się ono w postaci popadania w niewolę czasu zegarowego i zabudowy. Wspominałem o tym w rozdziałach 2.3. i 2.6. Coraz bardziej musimy liczyć się z czasem odmierzanym przez zegarki ze względów ekonomicznych i technologicznych - w jak najszybsze obroty wprawiać kapitał oraz jak najta-

[37] Modę męską opanowały uniformy *marines* (mundury różnego autoramentu żołdaków) oraz dżinsy (ubiory kowbojów, czyli pastuchów bydła). Te ubiory sprzyjają naśladowaniu zachowywania się tak, jak żołdacy i pastuchy. Tak oto dyktatorzy mody wtłoczyli ludzi w różne dziwaczne uniformy.

niej i najszybciej produkować. A postępująca zabudowa - przede wszystkim w wielkich miastach - i towarzyszący jej wzrost gęstości zaludnienia czyni mieszkańców terenów zurbanizowanych niewolnikami sąsiedztwa oraz różnych infrastruktur: komunikacji (dróg), łączności (telefonii, Internetu itp.) transportu (prywatnego i publicznego), sieci elektrycznych, gazowych, wodociągowych itd.

6. **Zniewolenie polityczne.** Paradoksalnie, w ustroju demokratycznym i w tzw. społeczeństwie obywatelskim, postępuje zniewolenie polityczne obywateli. Nie tyle bierze się ono z istoty tego ustroju, jak np. w przepadku dyktatury, co ze sposobu jego funkcjonowania, z uprawiania demokracji na o dzień i z realizacji założeń tego ustroju. Niby każdy jest wolny i dlatego może wybierać, co chce i kogo chce w wolnych wyborach. Jednak faktycznie wybiera to, co musi, co narzucają mu na przykład systemy i regulaminy wyborcze. W tych właśnie systemach znajduje się jedno ze źródło zniewolenia. Są one tak skonstruowane, żeby wybrani zostali ci, których desygnują partie (głosować można tylko na kandydatów zgłoszonych przez partie i to na pierwszych miejscach) i żeby uchwalić to, co partie sobie życzą (głosowanie pod przymusem dyscypliny partyjnej). Zwykły obywatel-wyborca nie ma praktycznie żadnego wpływu na to. Niemałą rolę w zniewalaniu ludzi grają tzw. układy społeczne oraz różne nieformalne albo niejawne grupy nacisku politycznego, ideologicznego, światopoglądowego i religijnego.

7. **Zniewolenie administracyjne.** Systemy zarządzania - mimo wielkich osiągnięć nauki o zarządzaniu i prakseologii - charakteryzują się wzrostem biurokracji z wszystkimi tego negatywnymi skutkami. Oprócz władzy politycznej, ekonomicznej, partyjnej itp. funkcjonuje władza aparatu biurokratycznego, która coraz potężnieje i usamodzielnia się. Rośnie liczba instytucji urzędniczych, często zbytecznych, których jedyną racją bytu jest obrona i uzasadnianie swej egzystencji. A faktycznie, większość z nich jest tak potrzebna, jak nowotwór złośliwy na zdrowym organizmie społecznym. Dzięki nim zbiurokratyzowano załatwianie wszelkich spraw administracyjnych do granic absurdu i podporządkowano, czyli zniewolono, społeczeństwo wymogom urzędników-biurokratów.

8. **Zniewolenie finansowe.** Odkąd pieniądz stał się najwyższą wartością, banalny jest fakt zniewolenia ludzi przez pieniądze: one decydują o wszystkim. Ale ludzie popadli w prawdziwą niewolę instytucji zajmujących się obrotem pieniężnym: banków, giełd, itp. ona zawłaszczyły sobie prawo dysponowania pieniędzmi mas i dyktują kursy walut, wskaźniki inflacji oraz reguły korzystania z ich usług w postaci oprocentowania i pobierania opłat. Nikt nie może obyć się bez korzystania z banków, a one robią z nami, co chcą mając na celu pomnażanie swoich zysków; dlatego popadliśmy w ich niewolę.

Wystarczająco dużo jest różnych form, płaszczyzn i coraz bardziej przemyślnych sposobów zniewalania oraz czynników zniewalających, żeby można było uznać za dostatecznie uzasadnioną tezę o odradzającym się niewolnictwie.

### 2.9. Ochrona prywatności

Pojęcie prywatności odzwierciedla mocne poczucie swojego *Ja*, a sfera prywatności jest ważnym składnikiem życia każdego człowieka i jego światem osobistym. Nie powinna ona nikogo obchodzić i nikomu nie wolno ingerować w nią pod żadnym pretekstem. Każdy ma prawo do posiadania swojego świata i dysponowania nim tak, jak mu się podoba nie licząc się ze swym otoczeniem - świata, z którym i w którym może robić, co chce, zarządzać nim, jak mu się podoba i nie być przy tym przez nikogo

dyrygowany ani podglądany lub podsłuchiwany ani bezpośrednio, ani pośrednio za pomocą urządzeń szpiegujących. Prywatność ma wymiar fizyczny (zachowanie swojej odrębności cielesnej w stosunku do innych obiektów), ekspresyjny (autonomiczne podejmowanie decyzji), informacyjny (określenie tych informacji o sobie, których nie chce się ujawniać osobom postronnym) i wirtualny (zakaz ujawniania swoich danych w świecie wirtualnym).[38] Prywatność jest obiektem badań filozofii, etyki, prawa, socjologii i politologii. Jej ochroną zajmuje sozologia prywatności.[39]

Życie dowodzi, że prywatność jednostek jest w coraz bardziej zagrożona we wszystkich wymiarach, jak nigdy przedtem. Wszędzie i zawsze podsłuchiwano ludzi, podglądano i śledzono korzystając z usług donosicieli i szpicli, ale działalni oni sekretnie, niekiedy nawet z pewną kurtuazją, nie działali na skalę masową i nie mieli dysponowali tak wspaniałymi urządzeniami szpiegującymi. Poza tym byli oni źle widziani w kręgach towarzyskich, nieakceptowani przez społeczeństwo i narażeni na ostracyzm. Dlatego nie chwalili się tym, co robią. Teraz jest całkiem inaczej. Zgraje różnych podglądaczy i szpiegów w rodzaju *paparazzi*, hakerów, wyłudzaczy danych osobistych grasują ostentacyjnie i bezkarnie, gdzie się da. Szpiedzy uznawani są nawet za bohaterów narodowych, a podglądacze bywają sowicie nagradzani. Co gorsze, manipulacja i reklama stwarza coraz większe zapotrzebowanie społeczne na informacje o tym, co powinno być skrywane, wstydliwe i przemilczane. W związku z tym powstał specyficzny rynek szpicli i podglądaczy warty wielu miliardów dolarów. Jego rozwój uzasadnia się dorabia się ideologią tzw. transparencji życia publicznego, która rzekomo jest nieodzowna dla demokracji. Wtedy obdzieranie ludzi z ich prywatności jest moralnie usankcjonowane, ponieważ nie służy przyziemnej komercji, lecz wzniosłemu celowi - doskonaleniu życia publicznego w ustroju demokratycznym. Niezależnie od czynników subiektywnych do wzrostu popytu na penetrację życia prywatnego przyczynia się rozwój technik informatycznych i komputerów. Postępująca redukcja sfery prywatności towarzyszy narastającemu globalnemu kryzysowi zaufania w czasach szerzącego się terroryzmu.[40] Nawet w najbardziej demokratycznych państwach występuje tendencja do kształtowania „społeczeństwa nadzorowanego". A to oznacza coraz wnikliwsze śledzenie obywateli własnych i cudzych oraz daleko idące naruszanie ich sfery prywatności.[41] Wskutek postępującej wymiany informacji między sferą prywatną a publiczną coraz bardziej zacierają się granice między nimi - co prywatne, staje się publiczne i na odwrót. Bez wiedzy i przyzwolenia osób inwigilowanych gromadzi się coraz więcej danych o nich. A sami ludzie obnażają się i przekazują milionom internautów wiadomości o swoich sprawach osobistych za pomocą *facebooków*, co jest przejawem ekshibicjonizmu interneto-

[38] Zob. H. .Proshansky, W. Ittelson, L. Rivlin, *Freedom of choice and behaviour in a physical setting*, [w:] *Environmental psychology: man and his physical setting*, New York 1970.

[39] Zob. np. N. J. Marshall, *Dimensions of privacy preferring*, "Multivariate Behavior Research", Nr. 9, 1974, s. 411-429 (cyt. za: A. N. Johnson, C. B. Paine, *Self-disclosure, Privacy and the Internet*, [w:] *The Oxford Handbook of Internet Psychology*, red. A.N.Johnson, K. Y. A. McKenna, T. Postmes, U. Reips, Oxford 2007.

[40] Być może terroryzm jest straszakiem wymyślonym po to, by zalegalizować inwigilację obywateli w ustroju demokratycznym we wszystkich państwach świata.

[41] „W ramach afery podsłuchowej w Wielkiej Brytanii mogło być podsłuchiwanych nawet sześć tysięcy osób - twierdzi brytyjska policja. U niemal 5800 osób założono nielegalne podsłuchy w telefonicznej poczcie głosowej. To niemal o 2 tysiące więcej niż podawała rządowa komisja śledcza w lipcu. Dokładna liczba założonych podsłuchów nie jest znana. W komunikacie policja zastrzegła, że dokładne dane będą weryfikowane wraz z napływem materiału dowodowego." („Gazeta Wyborcza", 4.11.2011).

wego. Te informacje są później przetwarzane dla niegodziwych celów gospodarczych, reklamowych, informacyjnych itd. Z danych pochodzących z dowodów osobistych i paszportów mogą korzystać różne instytucje, a prywatne komputery są przeszukiwane przez rozmaite służby tajne.[42] Zapomina się o tym, że człowiek jest istotą względnie autonomiczną i powinien mieć zagwarantowane wyizolowanie się ze sfery publicznej i zamknięcie się w sferze prywatnej - możliwość samotności, odrębności, spokoju i odpoczynku od innych. W wyniku udostępnienie innym ludziom danych o sobie traci się swoją autonomię. W skali masowej naruszanie prywatności degraduje relację między człowiekiem będącym istotą autonomiczną i człowiekiem będącym istotą społeczną. Nic dziwnego, że ludzie (poza ekshibicjonistami) bronią swej prywatności. Jednak ich działania obronne nie na wiele się zdają. Techniki szpiegowania i podglądania doskonalą się nieustannie, a przepisy prawne ograniczają się do zachowywania w tajemnicy ważniejszych danych osobowych, a i tak są nagminne łamane. Można przypuszczać dalszy zanik sfery prywatności w przyspieszonym tempie. Dziś trudno nawet wyobrazić sobie, jakie techniki szpiegowania lub nadzoru pojawią się w najbliższej przyszłości. Poza tym będą one oraz łatwiej dostępne i powszechnie stosowane przez osoby prywatne i rozmaite instytucje oraz służby.

Za rozwojem sozologii prywatności przemawiają racje natury psychologicznej (człowiek domaga się zachowania sfery prywatności w przestrzeni publicznej i za zamkniętymi drzwiami, żeby ukryć się przed innymi i móc zachowywać się w sposób niekontrolowany - szaleć ze złości albo skakać z radości), socjologicznej (człowiek musi mieć swobodę zachowań oraz dobierania sobie towarzystwa bez obawy, że jest obserwowany), ekonomicznej (ludzie powinni mieć prawo do innowacji i swobodnej działalności gospodarczej bez kontroli ze strony innych) i politycznej (w warunkach demokracji człowiek powinien móc w sposób niekontrolowany myśleć, działać, wypowiadać się i argumentować).[43]

### 2. 10. Ochrona rozsądku

Ochrona rozsądku jest jednym z podstawowych obiektów zainteresowania sozofilozofii, a nie ekologii umysłu czy ekologii mózgu. Ekologię umysłu stworzył antropolog Gregory Bateson, który w swojej książce *Ecology of Mind* przedłożył propozycję nowego sposobu myślenia o myślach (ideach lub pomysłach) oraz o ich agregatach, czyli o tym, co zawiera się w umyśle; ten sposób myślenia nazwał ekologią umysłu.[44] Nie rozwinęła się ona jednak w odrębną teorię naukową. W gruncie rzeczy chodzi w niej o ochronę dobrych idei lub pomysłów, ponieważ złe pomysły rodzą złe skutki również dla środowiska życia człowieka. Złe idee, które dominują we współczesnej cywilizacji w ich najbardziej zjadliwej postaci, powstały jeszcze w okresie rewolucji przemysłowej w XIX wieku. U ich podstaw leżą następujące supozycje: człowiek ma działać przeciwko środowisku i innym ludziom, ludzie powinni wierzyć w nieograniczone zasoby przyrody, funkcjonowanie społeczeństwa jest podporządkowane determinizmowi ekonomicznemu, który wynika ze zdrowego rozsądku, należy wierzyć w to, że technika

[42] Zob. P. Schaar, *Privatsphäre: Der Weg in die Überwachungsgesellschaft*, Bielefeld 2009.

[43] Zob. A. F. Westin, *Social and Political Dimensions of Privacy*, "Journal of Social Issues" Vol. 59, Iss. 2, July 2003 s. 431–453.

[44] Zob. G. Bateson, *Ecology of mind. Collected Essays In Anthropology, Psychiatry, Evolution, And Epistemology*, New Jersey, London 1987.

zrobi wszystko za ludzi, pojęcie dobra ogólnego jest fikcją wymyśloną przez łotrów, hipokrytów i pochlebców. A ekologia mózgu jest nauką o relacjach wzajemnych między mózgiem a jego otoczeniem przyrodniczym oraz społecznym. Bada ona wpływ środowiska zewnętrznego na funkcjonowanie mózgu ludzkiego.[45] Natomiast sozologia rozsądku bada wpływ myślenia racjonalnego, irracjonalnego i mitycznego na myślenie zdroworozsądkowe. Jej zadaniem jest zwalczanie tego, co ogranicza korzystanie z mądrości w życiu codziennym. Okazuje się, że ani przesadna racjonalizacja, irracjonalizacja, myślenie magiczne i mityczne nie zastępują kierowania się zdrowym rozsądkiem w działaniach ludzi ani w podejmowaniu decyzji w różnych sytuacjach życiowych. Chociaż nie ma jakiejś jednej, powszechnie obowiązującej definicji rozsądku, a różni ludzie w różnych sferach życia rozmaicie go pojmują - inaczej w filozofii, ekonomii, psychologii itd.[46] - to każdy, jakby podświadomie, dość dobrze wyczuwa, o co chodzi. Moim zdaniem, rozsądek jest specyficznym sposobem myślenia ludzi, jakby instynktownym, nie tyle wrodzonym, co nabywanym w wyniku doświadczenia życiowego, walki o przetrwanie i konieczności adaptacji do warunków środowiskowych. Jest jakby kwintesencją lub syntezą elementów wiedzy naukowej i pozanaukowej, pierwiastków racjonalnych, emocjonalnych, irracjonalnych, mitycznych i magicznych zawartych w świadomości. Jak zauważył Anatol France, „W naturze człowieka leży rozsądne myślenie i nielogiczne działanie."[47] Postęp cywilizacyjny, na który największy wpływ wywarł rozwój wiedzy naukowej i techniki, stopniowo, ale skutecznie eliminował czynniki pozaracjonalne, pozanaukowe, emocjonalne i mityczne z myślenia i z życia ludzi. Stopniowo redukował myślenie do racjonalnego i scjentystycznego, tak jakby było ono najlepsze, niezawodne i przysparzało ludzkości najwięcej korzyści i szczęścia. Rychło jednak okazało się, że korzyści są ambiwalentne, a postęp wiedzy naukowej (sensorycznej) oraz techniki wywołuje, co najmniej tyle skutków pozytywnych, co negatywnych, a - być może - przynosi więcej szkód niż pożytków i wcale nie czyni ludzi szczęśliwszymi. Przekształca ludzi z istot mądrych w istoty głupie, które niszczą swoje środowisko życia, samych siebie i swój gatunek. Krótko mówiąc, w wyniku postępu technicznego człowiek ewoluuje od *istoty rozumnej (homo rationalis)* poprzez *istotę głupią (homo insipiens)* do istoty *niszczącej samą siebie (homo sibi destruens)*. Postęp nauki i techniki przyczynił się do znacznego wzrostu racjonalizacji myślenia i działania w dwudziestym wieku. Każda sfera aktywności ludzkiej, zachowania, postawy, myślenie, wiara i uczucia są racjonalizowane - racjonalnie wyjaśniane i uzasadniane. Niewątpliwie zaowocowało to wielkimi odkryciami i wynalazkami, które przyczyniły się do znacznego postępu cywilizacyjnego. Jednak wiele osiągnięć nauki i techniki stwarza poważne zagrożenia: od obozów koncentracyjnych i fabryk śmierci, poprzez broń masowej zagłady aż po katastrofy ekologiczne.[48] Najnowsze osiągnięcia w dziedzinie inżynierii genetycznej też

[45] Zob. Thomas Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine ökologische Konzeption von Geist und Gehirn*, w: „Der Nervenarzt", Vol. 76, Nr. 1, 2004.

[46] Według G. E. Moore'a zdrowy rozsądek to właściwa ludziom zdolność przyswajania sobie wiadomości niezbędnych do życia, głównie poprzez poznanie pozanaukowe. Składają się na niego prawdy oczywiste samo przez się, zdobywane poprzez normalne, niezaburzone funkcjonowanie rozumu. A *Słownik języka polskiego PWN* określa rozsądek jako „zdolność trafnego, rzeczowego oceniania sytuacji i odpowiadającego tej Ocenie zachowania się,; praktyczny rozum, rozwaga, roztropność. (*Słownik języka polskiego PWN*, t. 3, Warszawa 1989, s. 117).

[47] A. France, *Myśli o człowieku*.

[48] Zob. J. A. Wojciechowski, *Poprzez ewaluację wiedzy sensorycznej do Oświęcimia i Archipelagu Gułag*, W:

budzą uzasadnione obawy o zdrowie ludzi i przyszłe losy ludzkości. A współczesna gospodarka zracjonalizowana w najwyższym stopniu wywołuje permanentne i coraz groźniejsze kryzysy. Nie udają się próby znalezienia wyjścia z nich na drodze racjonalnej, ponieważ sam system gospodarczy jest nieracjonalny, a i rynki zachowują się coraz bardziej irracjonalnie. Zawraca na to uwagę wielu wybitnych ekonomistów. Wreszcie, postępująca racjonalizacja przeistacza ludzi w roboty; redukuje sferę emocjonalną i duchową. Wobec tego trzeba się zastanowić, czy warto przyspieszać rozwój racjonalizacji. Jest wysoce prawdopodobne, że z powodu wzrastającej niepewności i ryzyka korzyści płynące z racjonalności będą o wiele mniejsze od zagrożeń. A jeśli tak, to dalsza racjonalizacja będzie zgoła nieracjonalna i sprzeczna ze zdrowym rozsądkiem - „Nieracjonalna racjonalizacja daje w wyniku irracjonalizację".[49] Toteż od pewnego czasu ludzie przestali wierzyć racjonalistom, stronią od rozumnego działania i zwracają się ku irracjonalności, zwłaszcza w czasach różnego rodzaju kryzysów. Transformacja człowieka racjonalnego w nieracjonalnego dokonuje się dlatego, że kierowanie się wyłącznie rozumem i zimną, wyrachowaną racjonalnością odbija się niekorzystnie na rozwoju osobowości, zubaża sferę emocjonalną i duchową i przekształca człowieka w istotę maszynopodobną, stechnicyzowaną, zalgorytmizowaną i zaprogramowaną. A przecież człowiek to również istota duchowa i emocjonalna, może nawet bardziej niż rozumna. Ludzie przechodzą na pozycję irracjonalizmu również wskutek tego, że intensywny postęp techniczny czyni środowisko coraz bardziej niebezpiecznym dla nich, że działania racjonalne i wiedza naukowa nie dają zadowalających odpowiedzi na pytania, jak zachowywać się i jak żyć w takim środowisku, co robić, aby jak najdłużej przetrwał gatunek ludzki na Ziemi ani jak ratować się przed zgubnymi skutkami postępu cywilizacyjnego. Dlatego odpowiedzi na te pytania poszukują w wiedzy pozanaukowej, w irracjonalizmie i mistycyzmie. Do rozwoju irracjonalności przyczynia się również celowe ogłupianie ludzi przez elity finansistów, ideologów i polityków. Ogłupianie mas stało się prawdziwą zmorą naszych czasów. Wprawdzie głupota jest niezbywalną cechą ludzi[50], a ogłupianie nie jest czymś nowym, ale nigdy w historii nie ogłupiano tak masowo, jawnie, natrętnie, bezczelnie, bezkarnie i skutecznie, jak teraz. W efekcie, coraz więcej ludzi coraz mocniej wierzy w różne zaklęcia, zjawiska nadprzyrodzone, pseudo-autorytety, cudowne środki zapewniające karierę, wyzdrowienie, odchudzenie i bogacenie się, a także w gołosłowne idee polityków, ideologów, kapłanów, wróżbitów i innych szalbierzy.

Okazuje się, że racjonalność nie spełniła oczekiwań ludzkości i w dalszym ciągu ich nie spełnia, a nieracjonalne zachowania często też zawodzą. Jedno i drugie trzeba odrzucić, a odpowiedzi i rozwiązań powinno się poszukiwać w obszarze pośrednim między racjonalnością a irracjonalnością - w rozsądku. Dlatego należy chronić go przed racjonalistami i irracjonalistami.

*Wokół eko- filozofii* (red. A. Papuziński, Z. Hull), Bydgoszcz 2001.

[49] T. Kotarbiński, *Aforyzmy i myśli*, PIW Warszawa 1961, s.38 *„Zwierzęta nie mają rozumu, lecz tylko człowiek może być głupcem."* (T. Kotarbiński, *Aforyzmy i myśli*, dz. cyt., s. 24.

[50] Zob.: M. Cippola, *The basic laws of human stupidity*, „Whole Earth Review", Spring 1987.

Резюме
**Основные вопросы созофилософии**
Статья содержит краткий генезис и характеристику созофилософии. Это философская рефлексия о защите окружающей среды, в отличие от эко-философии, которая является философскими размышлениями о состоянии окружающей среды. Это взаимодополняющие философии, которые составляют философию окружающей среды. Здесь опущено ворпосы защиты природной среды. Взамен немного шире, представлен вопрос о защите среды социальной, культурной и духовной в областьях веры, знания и языка, социального пространства и социального времени, акустического пейзажа, свободы, натуральности, конфиденциальности и рассудка.

Summary
**Basic problems of sozophilosophy**
The article includes a brief genesis and characteristics of sozophilosophy. It presents a philosophical reflection on the protection of the environment in opposition to eco-philosophy which concerns reflection on the condition of the environment. Both philosophies are complementary and constitute the philosophy of the environment. The protection of the natural environment is here omitted. Instead, one presents a little wider the issues of protection of social, cultural and spiritual environment in the areas of faith, knowledge, language, social space and social time, acoustic landscape, freedom, naturalness, privacy and common sense.



WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Krzysztof Bochenek
(Uniwersytet Rzeszowski)

# Ekologia w kontekście filozofii chrześcijańskiej

Współczesny człowiek, co trudno już dziś kwestionować, doprowadził do wyraźnego zachwiania stanu równowagi w środowisku naturalnym, a jego możliwości oddziaływania na to środowisko zdają się zdecydowanie przewyższać zdolność do odnawiania jego zasobów. Zachwianie to, pomijając niszczenie przyrody, narusza także pośrednio jakość życia ludzi wyrządzając szkodę różnym działom gospodarki: medycynie, biologii czy rolnictwu, gdzie natura stanowi nieoceniony bank genetyczny[1]. Ponieważ zachwianie równowagi w naturze, utożsamiane z kryzysem ekologicznym czy katastrofą ekologiczną staje się coraz groźniejsze dla dalszej egzystencji ludzkiego gatunku na ziemi, to trudno się dziwić, iż kwestią tą interesują się już nie tylko poszukujące sensacji mass media ale i naukowcy, zarówno na poziomie prac teoretycznych jak i badawczych[2]. Zniszczeniu środowiska naturalnego przeciwdziałać można właściwie już tylko poprzez zasadniczą zmianę sposobu myślenia i zachowania człowieka na tym polu[3]. Trudno jednak nie zauważyć, że o ile sama świadomość kryzysu ekologicznego jest na początku XXI w. powszechna, to odnalezienie czynników za niego odpowiedzialnych wcale już oczywiste nie jest. Zarówno bowiem, co do źródeł kryzysu, jak i dróg wyjścia z niego istnieją zasadnicze, praktycznie niemożliwe do pogodzenia ze sobą rozbieżności. Wysoka temperatura toczonych dysput ekologicznych, a właściwie monologów, prowadzonych przez każdą z opozycyjnych względem siebie stron często ma bowiem nie tyle racjonalne ile raczej ideologiczne podłoże.

[1] Zob. F. Fines, *Ochrona przyrody, fauny i flory*, w: *Wspólnota Europejska a środowisko naturalne. Konferencja w Angers*, red. J. C. Masclet, Lublin 1999, s. 253.

[2] Por. S. Zięba, *Teologiczny wymiar kryzysu ekologicznego*, w: *Ekologia - przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2002, s. 11; tenże, *Kryzys ekologiczny (realność czy urojenie)*, „Człowiek i Przyroda" 3 (1995), s. 5-26; tenże, *Natura i człowiek w ekologii humanistycznej*, Lublin 1998, s. 199-232; *O kryzysie*, Warszawa 1990; A. J. Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby*, Warszawa 1991; N. Lobkowicz, *Czas kryzysu, czas przełomu*, Kraków 1996; P. Chapelle, *Apocalypse mode d'emploi*, Paris 1993; C. R. Chapman, D. Morrison, *Kataklizmy w historii wszechświata*, Warszawa 1999.

[3] Zob. J. Menkes, *Prawo do środowiska jako prawo do człowieka*, w: *Ekologia i prawo. Materiały sesji naukowej*, Lublin, 7-8 VI 1997, red. A. Przyborowska - Klimczak, Lublin 1999, s. 23.

Jeden z najostrzejszych sporów w toczących się dziś dyskusjach wokół ekologii dotyczy bez wątpienia oceny stosunku chrześcijaństwa do środowiska naturalnego. Oceny te są skrajnie różne, oscylując od uznania tej religii za patrona ekologii do dostrzegania w niej głównego winnego zaniedbań na tym polu. Choć myśliciele katoliccy w proponowanej przez siebie formie ekologii widzą jedynie sensowe, racjonalne i wyważone ujęcie relacji człowiek - przyroda, to nie mniej silne wydaje się we współczesnych wiodących nurtach intelektualnych przeświadczenie, że chrześcijaństwo z trudem akceptuje myślenie proekologiczne, jeżeli nie wprost neguje sens jego istnienia.

Trudno nie zgodzić się z tym, że chrześcijanie rzeczywiście nierzadko podejrzliwie spoglądają na różne inicjatywy ekologiczne, łącząc często ich działalność, nie zawsze zgodnie z prawdą, z szeroko rozumianym *New Age* lub grupami lewicowymi[4]. Podobnie jednak wygląda relacja odwrotna, gdyż liczne nurty ekologiczne nie zawsze merytorycznie, lecz za to bardzo ostro krytykują Kościół za rzekome zaniedbania na tym polu. Można tu mówić o swoistej ironii losu, gdyż chrześcijaństwo, długo oskarżane o głoszenie i popieranie ciemnoty, zacofanie oraz wrogość względem postępu, dziś atakowane jest z pozycji przeciwnych i obarczane odpowiedzialnością za współczesny kryzys ekologiczny. Już od lat 60 - tych XX wieku zaczęto oskarżać religię chrześcijańską za jego „wkład" w zagrożenia, jakie w ciągu dziesiątek lat trwania rozwoju przemysłowego Europy i Ameryki Płn. pojawiły się w stosunku do środowiska naturalnego. Nie brak nawet opinii, że gdyby nie chrześcijaństwo, do dziś ludzie pozostawaliby w niezmąconej harmonii z przyrodą. Jego zasadnicza wina miałaby tu polegać na swoistym przecenianiu wartości człowieka, który zgodnie z biblijnym nakazem panowania nad przyrodą uznał się za jej absolutnego pana, korzystającego z niej bezwzględnie dla zaspokojenia swych potrzeb[5]. Pół wieku temu prestiżowe pismo „Science" opublikowało artykuł L. White'a Jr., w którym uznał on, iż chrześcijański przekaz religijny stawia człowieka w pozycji istoty, która dzięki otrzymanej od Boga władzy, troszcząc się jedynie o zaspokojenie swoich potrzeb, może eksploatować Ziemię nie patrząc na jej dobro. Wraz z tą uprzywilejowaną pozycją człowiek otrzymuje niejako zgodę na podporządkowywanie sobie przyrody, która w sytuacji, gdy Stwórca znajduje się poza nią traci swój sakralny wymiar. W ten sposób widząc chrześcijaństwo, wielu ekologów sądzi, iż ekofilozofia może nawiązać dialog jedynie z tą światlejszą jego częścią, które jest w stanie wyjść ze swych ograniczeń i porzucić misję głoszenia „jedynie słusznej wiary", zagrażającej światopoglądowi ekologicznemu[6]. C. Sagan uznając za winnych kryzysu ekologicznego Kartezjusza i Bacona wskazuje, że ulegli oni właśnie potężnemu wpływowi religii chrześcijańskiej ugruntowując pojęcie „my przeciwko Naturze". W tym kontekście Bóg jawi się niejako jako ktoś, kto ponagla człowieka do tego, „żeby przejmował grozą i strachem każde zwierzę, a termin 'opanowanie' natury pochodzi od hebrajskiego słowa o silnych konotacjach militarnych"[7]. Nie

[4] Chrześcijański teocentryzm sprzeciwia się New Age głoszącemu: biocentryzm (fascynacja naturą i sakralizacja ziemi), kosmocentryzm (cały świat jest boski, wieczny i samowystarczalny, istota ludzka to tylko neuron centralnego systemu nerwowego ziemi, a Bóg to „bezosobowa energia". Zob. J. Drane, *Co New Age ma do powiedzenia Kościołowi*, Kraków 1993, s. 142; W. Eichelberger, *Ekologia wglądu i ekologia strachu*, w: *New Age*, red. P. Macura, Kraków 1993, s. 103-106; H. Bürkle, *Będziecie jak bogowie - koncepcja zbawienia w New Age*, w: *Gdzie szukać zbawienia?*, red. I. Dec, Wrocław 1994, s. 68-69.

[5] Zob. Z. Kijas, *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004, s. 163.

[6] Zob. B. Campbell, *Ekologia człowieka*, Warszawa 1995, s. 228.

[7] C. Sagan, A. Druyan, *Cienie zapomnianych przodków. W poszukiwaniu naszej tożsamości*, Poznań 2000, s. 344-363.

brak przy tym opinii, że wcześniejszy, pogański porządek, gdzie dominowało myślenie w kategoriach cyklicznych, oparte na rytmach przyrody, zastąpiło myślenie linearne, dające podstawę do rozwoju nauki i technologii oraz uzasadniające rozwój za wszelką cenę[8]. Już w starożytności pojawiły się też pierwotne formy sakralizacji natury, prowokowane często przez zabobonny lęk, przejęty potem, czasem w lekko zmodyfikowanej formie, przez nowe ruchy ekologiczne[9]. W tym duchu H. Skolimowski wskazuje, że już samo życie, jako posiadające charakter sakralny, powinno stać się przedmiotem „rewerencji", której podstawą ma być „współodczuwanie życia z każdą żywą istotą"[10]. Ekofilozoficzny model człowieka H. Skolimowskiego to „człowiek na miarę kosmosu", który uzyskał harmonię wewnętrzną, wrażliwy na wzrost jakości życia, posiadający tzw. sumienie, rozum i świadomość ekologiczną[11]. P. Singer, zwolennik przezwyciężenia partykularyzmu gatunkowego i propagator przyznania praw także zwierzętom wskazuje zaś, iż tak częste dziś podkreślanie godności osoby ludzkiej nie może służyć głoszeniu egoizmu gatunkowego, przez który inne stworzenia traktuje się jako środki do zaspokajania ludzkich potrzeb[12]. W ramach nurtu tzw. ekologii głębokiej zwraca się z kolei uwagę na to, że „obcowanie z przyrodą przybliża człowieka do tajemnicy świata, wzbogaca wewnętrznie i uwalnia od czczego podniecenia codziennego"[13]. Głosząc tzw. biocentryczną równość czyli immanentną wartość i równorzędność wszystkich bytów, przedstawiciele ekologii głębi postulują szacunek dla praw wszystkich istot jako części jednej całości bez hierarchizacji bytów tak charakterystycznej w ramach kultur tradycyjnych[14]. Warto przy tym zauważyć, iż ruchy ekologiczne w swoich żądaniach wobec społeczeństwa na rzecz troski o przyrodę idą niekiedy tak daleko, że w 2005 roku FBI działania te nazwała ekoterroryzmem i uznała za największe wewnętrzne zagrożenie dla Stanów Zjednoczonych[15].

Oceniając postawę niektórych chrześcijan w ciągu 20 wieków jego historii względem przyrody trudno rzeczywiście nie odnaleźć faktów przemawiających za bezwzględnym jej traktowaniem, lecz nie sposób winę za ten stan rzeczy przypisać *Biblii*, lecz leży ona po stronie ludzi, którzy ideę biblijną na ten temat zniekształcili i wypaczyli[16]. Rozwój cywilizacyjny lekceważący równowagę środowiska nie ma swojego źródła w chrześcijaństwie choćby z tego już względu, że w okresie średniowiecza, gdy religia ta rzeczywiście wyznaczała sposób myślenia i życia społeczeństw, człowiek posiadał

[8] Zob. A. Zwoliński, *Pozachrześcijańskie orientacje i ruchy ekologiczne w Polsce*, w: *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999, red. T. Ślipko, A. Zwoliński, s. 189-190.

[9] Zob. F. M. Rosiński, *Społeczność plemienna a przyroda*, w: red. A. Dyduch - Falniowska, M. Grzegorczyk, Z. Kijas, *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej*, Kraków 2000, s. 116; A. Zwoliński, *Pozachrześcijańskie orientacje i ruchy ekologiczne w Polsce*, w: T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999.

[10] Por. np. H. Skolimowski, *Święte siedlisko Człowieka*, Warszawa 1999.

[11] H. Skolimowski, *Nadzieja-Matką Mądrych. Eseje o ekologii*, Łódź 1990, s. 25-26.

[12] P. Singer, *Animal Liberation. Towards an End to Man's Inhumanity to Animals*, London 1977, s. 35-37.

[13] Zob. M. Z. Pulimowa, D. Nieznanowska-Gawlik, *O potrzebie nasycania wiedzy racjonalnej duchowością w edukacji ekologicznej*, w: *Elementy chrześcijańskie w edukacji ekologicznej. XVI Seminarium Sacrum i przyroda*, red. M. Ostrowski, J. Partyka, Ojców 2008, s. 27–36.

[14] Zob. Z. Wróblewski, *Ekologii filozofia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Warszawa 2002, t. 3, s. 75.

[15] Od 2003 roku ekotaż (zbitka przedrostka „eko" i słowa „sabotaż") spowodował na całym świecie poważne straty finansowe. FBI definiuje ekoterroryzm jako „użycie bądź groźbę użycia przemocy o naturze kryminalnej wobec niewinnych ofiar bądź wobec ich mienia przez zorientowane ekologicznie ponadnarodowe grupy powołane w celu osiągnięcia związanych z ochroną środowiska celów politycznych skierowanych do bliżej nieokreślonej publiczności". Zob. T. Michaud, *Ekoterroryzm: kulisy bycia „zielonym"*, tł. A. Żurek, http://www.naszdziennik.pl/wp/10254,ekoterroryzm-kulisy-bycia-zielonym.html?d=1, 29 VII 2014.

[16] Z. Kijas, dz. cyt., s. 163.

znacznie większą świadomość bliskości natury i bardziej braterskie z nią relację. W średniowiecznym sposobie podejścia do przyrody, który uznać można za etap trzeci, po przedfilozoficznym i tym zapoczątkowanym przez powstanie w Grecji filozofii[17], dokonało się jednak radykalne wyodrębnianie się ludzkiej podmiotowości z przyrody. W ramach syntezy chrześcijańskiej wiary i antycznej myśli filozoficznej pojawia się zarówno idea poszukiwania śladów Boga w przyrodzie, gdzie przyroda, na równi z *Biblią* objawia Boga i w tym sensie stanowi wiarygodne źródło jego poznania, jak i ujęcie zalecające ujmowanie rzeczywistości według zasad prawa i porządku. Na szczególną uwagę wśród idei średniowiecznego ujmowania przyrody zasługuje ta wyrażona przez metaforę „machina-mundi", przygotowująca bezpośrednio mechanistyczną koncepcję przyrody, dominującą w okresie nowożytnym[18].

Analizując charakterystyczny dla starożytnego i średniowiecznego chrześcijaństwa sposób traktowania przyrody nie sposób nie odnieść się do bliskiej myśleniu ekologicznemu refleksji chrześcijańskiego wschodu czy tradycji benedyktyńskiej i franciszkańskiej. We wschodnim chrześcijaństwie ciekawe wątki o Bogu, kosmosie i relacji człowieka do świata przyrody, rozwijali już ojcowie Kościoła: np. Pseudo-Dionizy Areopagita i Nemezjusz z Emezy. Pseudo - Dionizy wskazuje, że Bóg tak jak słońce promieniuje swoją dobrocią na każdy byt i wszystko istniejące. Zaczynając od istot duchowych a kończąc na materii wszystko jest dostępne promieniom Jego dobroci i otrzymuje od Niego istnienie, zdolność doznawania i poznanie[19]. Nemezjusz z Emezy głosił, iż człowiek - mikrokosmos łączy powierzone mu przez Boga zadanie jednoczenia przeciwległych biegunów świata. Jako „świat w miniaturze", „odbicie obrazu kosmosu", łączy stworzenia śmiertelne z nieśmiertelnymi, rozumne z nierozumnymi[20].

Chrześcijańskiego ujęcia ekologii w średniowieczu nie sposób zrozumieć bez odwołania się do działań na tym polu zakonów: Benedyktynów i Franciszkanów. Benedyktyni, którzy siecią klasztorów pokryli całą zachodnią Europę, sami uprawiali ziemię i opiekowali się zwierzętami wypracowując model „oswajania Ziemi". Proponowany przez nich model agrokultury stanowił przedłużenie tradycji uprawiania biblijnego ogrodu a wiele stosowanych tu technologii rolniczych wciąż jeszcze funkcjonuje. Ważną cechą relacji tego zakonu do przyrody był szacunek dla każdego jej elementu oraz troska o zachowanie równowagi w naturze i jej nie niszczenie[21].

Św. Franciszek z Asyżu jako wędrowiec, nie postrzegając jak św. Benedykt świata przyrody w perspektywie użyteczności, nie widział dla swoich współbraci roli typu *homo Faber*. Przyroda była dla niego źródłem radości, zachwytu, modlitwy i wdzięczności za dar życia. Wyrażał więc przekonanie, iż każde stworzenie, z którym łączą nas bra-

[17] Na przedfilozoficznym etapie kultury (magiczno-mitycznym) dominowało przekonanie o ścisłym związku człowieka z przyrodą. Widziano tu w nim integralną część wielkiego organizmu przyrody, rozumianej jako system elementów ukierunkowanych funkcjonalnie na wspólny cel. Drugi etap, radykalnie wyodrębniając ludzką podmiotowość z przyrody, inicjuje „greckie oświecenie", zrywające powoli z magiczno-mitycznym ujęciem relacji człowieka do przyrody i otwierającym perspektywy ku filozoficzno-naukowemu ujęciu tej relacji. Przyrodę traktuje się tu jako coś niezależnego od ludzkiego poznania i działania. Zob. Z. Łepko, *Problem opozycji człowieka wobec przyrody*, „Seminare" 23 (2006), s. 138-139.

[0] Zob. Z. Łepko, dz. cyt., s. 144.

[19] Zob. P. Boehner, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tł. S. Stomma, Warszawa 1962, s.133.

[20] Zob. P. Boehner, dz. cyt., s.119-120. Por. E. Morin, *Zaginiony paradygmat - natura ludzka*, [w:] M. Brzostek, J. Chojnacki, T. Kaleta, *Ekofilozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1998, s. 13.

[21] Zob. J. Dębowski J., *Filozoficzne źródła refleksji ekologicznych*, Olsztyn 1996, s. 42-43.

terskie relacje, odzwierciedla obecność Boga i do niego przybliża. We franciszkańskim podejściu do przyrody nie ma śladu pragnienia dominacji nad nią czy jej przekształcania, gdyż wszystkie stworzenia w podobnym stopniu podporządkowane Stwórcy tworzą wielką kosmiczną rodzinę[22]. Równowagę pomiędzy człowiekiem i światem nieożywionym Franciszek zbudował poprzez przylgnięcie do Boga, które pozwoliło mu na odczytanie głębszego sensu stworzenia, jako obrazu Bożej dobroci i miłosierdzia[23]. Odkrywając „brata" i „siostrę" w każdym ze stworzeń poczuł się zobowiązany odnosić się do nich w sposób mający zawsze na względzie ich boskie pochodzenie[24]. Wyrażając miłość do stworzenia jednoznacznie wykluczał jednak jakąkolwiek formę jego ubóstwiania, politeizm czy panteizm, wyraźnie rozróżniając Stwórcę i stworzenia[25]. Dostrzegając to, że współcześnie św. Franciszek stanowi inspirację dla wielu osób Jan Paweł II ogłosił go 29 XI 1979 r. patronem ekologów[26].

Wprawdzie najważniejszy, racjonalistyczny nurt w filozofii średniowiecznej, nie rozpatrywał szerzej przynależności człowieka do świata przyrody, lecz najważniejszy autorytet scholastyki - św. Tomasz z Akwinu - prezentując pogląd silnie antropocentryczny doceniał wartość świata materialnego[27]. Czymś oczywistym było dla niego naczelne miejsce człowieka w świecie, wynikające z jego doskonałości. Jako miniatura świata - mikrokosmos, byt graniczny, stanowi on ogniwo łączące świat cielesny i duchowy. Będąc najdoskonalszym z bytów materialnych jest jednak człowiek jednocześnie najniższym z bytów rozumnych[28].

W kolejnych wiekach na gruncie myśli chrześcijańskiej trudno mówić o jakiejś wyraźnie wyartykułowanej refleksji ekologicznej, choć nie sposób nie zauważyć, że tematyka ta generalnie rzecz biorąc nie budziła przez całe wieki specjalnego zainteresowania. Pojawiła się ona właściwie dopiero w drugiej połowie XX w., wraz z początkami kształtowania się współczesnej świadomości ekologicznej. Trudno więc mówić o zapóźnieniu chrześcijaństwa na tym polu, skoro kwestię odniesień człowieka do środowiska przyrodniczego na gruncie refleksji katolickiej podjęli wyraźnie i bezpośrednio ostatni papieże w drugiej połowie XX wieku. Ekologia chrześcijańska rozpoczyna się w pewnym sensie w 1970 r., kiedy Paweł VI zabrał głos na spotkaniu z członkami organizacji zajmującej się problematyką ekologiczną a związanymi z ONZ. W 1972 r. powstaje dokument ekspercki, uznany za oficjalny głos tego papieża: *Stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec ochrony środowiska naturalnego*. Paweł VI stwierdził tu, że skoro człowiek stanowi jedność z przyrodą, to konieczne jest zastąpienie jej dotychczasowego brutalnego wyzysku szacunkiem dla biosfery widzianej jako całość[29], a zaangażowanie na rzecz ekologii

[22] A. Dańczak, *Ekologia - temat także chrześcijański?*, [dostęp: 28 IX 2014], http://nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/numery/102006/07.html.

[23] A. Derdziuk, *Św. Franciszek - patron ekologów*, [w:] *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2002, s. 205 - 206.

[24] Zob. Z. Kijas, dz. cyt., s. 96-7.

[25] Zob. A. Derdziuk, dz. cyt., s. 209.

[26] Zob. A. Ganowicz - Bączyk, *Średniowieczne źródła antropocentryzmu*, „Studia Ecologiae et Bioethicae" 9 (2011), s. 25-26.

[27] Zob. A. Ganowicz - Bączyk, dz. cyt., s. 28.

[28] Zob. J. Dębowski, dz. cyt., s. 44-45.

[29] Choć warto przypomnieć, iż już Pius XI ostrzegał, że światu grozi katastrofa, jeżeli ludzie pozwolą zatriumfować porządkowi rzeczy zadającemu gwałt nie tylko Bogu, lecz także prawu naturalnemu. Por. Zob. W. Irek, *„Zielona religia" czy Solidarność człowieka z przyrodą*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 16 (2008), s. 112; P. de Laubier, *Myśl społeczna Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1988, s. 71.

Jana Pawła II, czy wreszcie Benedykta XVI jest niepodważalne[30]. Apel Jana Pawła II o to, aby zmienić dotychczasowe metody ochrony zasobów planety i dążyć do rozwoju zrównoważonego i solidarnego, kształtując w ten sposób świadomość ekologiczną, nie pozostawia wątpliwości, co do intencji Kościoła względem ekologii[31]. Na przełomie XX i XXI wieku temat szeroko rozumianej ekologii podejmuje także wielu polskich katolickich filozofów i teologów, zwłaszcza duchownych[32].

Próbując doktrynalnie usytuować ekologię inspirowaną chrześcijaństwem można próbować ocenić ją jako stanowisko pośrednie, wyważone. Za priorytet uznaje się tu bowiem właściwe rozpoznanie skali zjawiska i jego zasadniczych przyczyn, ukazywanie środowiska naturalnego jako cennej wartości i poszukiwanie w tej kwestii wskazań o charakterze moralnym. Panuje tu przeświadczenie, że kryzys ekologiczny można przezwyciężyć tylko przez wyjście z kryzysu moralnego człowieka, ukierunkowanie go na prawdę, bo tylko wówczas jest szansa, aby zlikwidować przejawy jego destrukcyjnego działania[33]. Nazywając ten typ ekologii humanistyczną, S. Zięba zaznacza, iż jest ona „nauką środka" koncentrującą się na powiązaniu bytu ludzkiego z otoczeniem[34]. Podobnie widzi to S. Nowosad, wskazując, iż przedmiotem zainteresowań ekologii chrześcijańskiej są relacje i korelacje występujące w tym powiązaniu. „Podstawą wszelkich analiz jest tu człowiek, jako element systemu, który oddziaływa na środowisko a zarazem jest odbiorcą oddziaływań ze strony tego środowiska. Nie chodzi tu wcale o tworzenie nowego wizerunku człowieka, lecz o ukazanie problemów, przed którymi staje on w kontekście relacji do przyrody. Wiąże się to z odtworzeniem wiarygodnego obrazu przyrody i ustaleniem prawidłowego miejsca człowieka w niej"[35]. Największą przeszkodą, według ekologii chrześcijańskiej, w ustaleniu takiego wiarygodnego obrazu przyrody i wyznaczeniu tu właściwego miejsce człowiekowi wydaje się być problem z uznaniem przez niego swoistej wartości każdego życia jako pochodzącego od Stwórcy. Zwraca się tu uwagę na to, że człowiek - istota stworzona przez Stwórcę, lecz w odróżnieniu od innych istnień wolna, może odrzucić plan jaki zamierzył On wobec ludzkości i wszelkich innych bytów. Podłożem „grzechu ekologicznego" zagrażające-

[30] Zob. np. E. Albińska, *Jan Paweł II o odpowiedzialności człowieka za środowisko przyrodnicze*, w: *Służba prawdzie, wolności i życiu. Refleksje nad myślą społeczną Jana Pawła II*, red. E. Albińska, S. Fel, Lublin 2008, s. 267-276; P. Majcher, *Środowisko naturalne dobrem dla człowieka. Zarys ekoteologii papieża Benedykta XVI*, [dostęp: 28 IX 2014] http://www.lexcredendi.pl/index.php/wyklady-mainmenu-5/55-ekoteologia-benedykta-xvi, J. Horowski, *Turystyka w chrześcijańskiej edukacji ekologicznej*, „Pedagogia Christiana 28 (2011), s. 215.

[31] Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1990*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1998, t. 1, s. 106-109.

[32] Można tu dostrzec różne ujęcia: teorię teologii stworzenia formułują: ks. R. Rogowski, o. W. Hryniewicz, o. Z. J. Kijas. Kwestię ochrony naturalnego środowiska w aspekcie etycznym ujmują księża: J. Grzesica, A. L. Szafrański, T. Ślipko. Doktrynę społeczną Kościoła w kwestii ekologicznej podejmują: ks. J. Mariański, o. Zbigniew Świerczek, ks. J. Łukomski. Z perspektywy dialogu nauki i wiary prezentował te zagadnienia nieżyjący już abp J. Życiński a z perspektywy metodologii ks. J. Dołęga. Ekologią humanistyczną kształtuje zespół naukowców z KUL z ks. S. Ziębą na czele. Na uwagę zasługuje poezja ks. J. Twardowskiego, ks. J. Pasierba czy ks. J. Szymika, pokazujących w swojej twórczości piękno i harmonię całej przestrzeni między Stwórcą i stworzeniem. W UKSW rozwija działalność Instytut Ekologii i bioetyki (ks. W. Bołoz, ks. Z. Łepko).

[33] Zob. Jan Paweł II, *Trzeba zapobiec katastrofie ekologicznej. Audiencja generalna z 14 I 2001 r.*, L'Osservatore Romano 4 (2001), s. 44; P. Bortkiewicz, *W stronę integralnej i adekwatnej etyki ekologicznej*, w: *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej*, red. A. Dyduch - Falniowska, Kraków 2000, s. 201.

[34] Zob. S. Zięba, *Natura i człowiek w ekologii humanistycznej*, Lublin 1998, s. 160.

[35] S. Nowosad, *Antropologiczno - etyczny wymiar ekologii*, w: *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2002, s. 98.

go środowisku naturalnemu jest tu grzech człowieka, którego źródłem jest niechęć do uznawania Boga - Stwórcy całej Natury[36]. W świetle refleksji chrześcijańskiej wszelkie problemy związane z ustaleniem wiarygodnego obrazu przyrody i wyznaczeniem w niej właściwego miejsce człowiekowi, tak zresztą jak niemal wszystkie współczesne problemy społeczne, gospodarcze, polityczne, cywilizacyjne, mają więc wyraźnie podłoże moralne. Za degradację przyrody obwiniał zresztą „grzech ekologiczny" już protestancki teolog J. Moltmann, który uznał, iż „egzystując w grzechu człowiek odmawia współpracy z Bogiem, nie chcąc strzec środowiska „z miłością i godnością"[37]. S. Zięba stwierdzając, że kryzys ekologiczny ma w pierwszym rzędzie podłoże duchowe, zwrócił uwagę na to, że wynika on nie tylko z dewiacji stosunku człowieka do przyrody, ale i szeroko rozumianych stosunków społecznych obarczonych licznymi konfliktami: rasowymi, narodowościowymi, ekonomicznymi. Skoro usprawiedliwia się każde niemoralne działania, nawet zabijanie niewinnych ludzi, to trudno się dziwić, iż można znaleźć racje dla niszczenia przyrody[38].

Podobnie widział tę kwestię również Jan Paweł II źródeł złego stanu ekologii upatrując w głębokim kryzysie moralnym człowieka[39]. Do jego symptomów zaliczał on. in.: bezkrytyczne zastosowanie w praktyce zdobyczy naukowych i technologicznych[40], brak poszanowania przez człowieka praw natury i ogólny zanik poczucia wartości życia[41]. Dostrzegając, iż w naszych czasach człowiek lekkomyślnie zdewastował przyrodę „depcząc z pogardą (...) tę grządkę, którą jest ziemia, nasz dom"[42], Jan Paweł II wprowadza termin „grzechu społecznego", który jako rezultat wielu grzechów indywidualnych, popełnianych już od całych pokoleń skumulował się w naszym stylu życia i pracy, w instytucjach i tradycjach społecznych. Formułując tezę o zaistnieniu w ostatnim okresie groźnych struktur grzechu papież nie miał zarazem wątpliwości, że stoją za nimi niezmiennie, jak w każdej inne sprawie poszczególne osoby popełniające grzech a nie bezosobowe instytucje[43]. Grzech ten wyraża się nie tylko w strukturach społecznych, politycznych czy gospodarczych, ale ma również kształt motywacji, przekonań i postaw, a więc istnieje również w obszarze ludzkiej mentalności. Dlatego mówić można przede o przede wszystkim o moralnym charakterze źródeł kryzysu ekologicznego wywołującego „cierpienia ziemi". Szczególnie groźny, „strukturalny" kształt przybiera według Jana Pawła II konsumpcjonizm, za którym stoi kult materialistycznego dobrobytu, rodzący i upowszechniający nawyki oraz postawy życiowe obiektywnie niegodziwe i szkodliwe. Tworzy się tu styl życia, który lekceważąc dążenie do tego, aby bardziej być, koncentruje się raczej na tym, aby doznawać jak najwięcej przyjemności. Kształtuje się zjawisko swoistej nadkonsumpcji, radykalnego nienasycenia, które popychając ludzi do bezmyślnego korzystania z jego zasobów, zwłaszcza w wielu współczesnych boga-

[36] Zob. J. Bajda, *Grzech ekologiczny*, w: *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, red. J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, A. Skowroński, Warszawa 2001, s. 227.

[37] J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, s. 535.

[38] Zob. S. Zięba, *Teologiczny wymiar...*, s. 33-35.

[39] Zob. W. Irek, dz. cyt., s. 113.

[40] Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem Stwórcą...*, nr 6.

[41] Jan Paweł II, *Piękno tej ziemi woła o zachowanie jej dla przyszłych pokoleń (Zamość, 12 VI 1999)*, „L' Osservatore" 20 (1999), nr 3.

[42] Jan Paweł II, *Trzeba zapobiec katastrofie...*, s. 44.

[43] Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Reconciliatio et paenitentia*, 2 XII 1984, [w:] Kraków brw., t. 1, nr 16.

tych społeczeństwach niesie ze sobą niebezpieczeństwo dla środowiska naturalnego[44]. W tym kontekście Jan Paweł II stawia ważne pytania: „Czy ów postęp, którego autorem i sprawcą jest człowiek, czyni życie ludzkie na ziemi pod każdym względem 'bardziej ludzkim', bardziej 'godnym człowieka'? Czy człowiek również rozwija się i postępuje naprzód, czy też cofa i degraduje w swym człowieczeństwie?"[45].

Pytania te, które uznać można właściwie za retoryczne, nie pozostawiają wątpliwości, co do tego, że punktem odniesienia dla problematyki ekologicznej jest sam człowiek, a zwłaszcza to jak on sam siebie definiuje, gdyż to właśnie określa jego relacje względem przyrody. W tym kontekście warto zauważyć, iż szukając czynników odpowiedzialnych za niszczenie przyrody myśliciele katoliccy, odwołujący się przede wszystkim do Jana Pawła II[46], wskazują często na tzw. „błąd antropologiczny"[47]. To właśnie błędne odczytanie przez człowieka prawdy o stworzeniu świata przez Boga i jego w tym świecie pozycji stoi, według nich, za niszczeniem środowiska naturalnego i trwonieniem jego zasobów. Konsekwencją błędu antropologicznego jest w końcu bunt natury, raczej tyranizowanej niż rządzonej przez człowieka. Człowiek opanowany żądzą posiadania rzeczy, zamknięty na sferę duchową nie jest w stanie zdobyć się na postawę bezinteresowną, szlachetną, wrażliwą na wartości estetyczne, gdyż rodzi się ona z zachwytu dla istnienia i dla piękna odczytywanego w rzeczach widzialnych jako przesłanie Boga, który je stworzył[48].

Uznając, że u korzeni bezmyślnego niszczenia środowiska naturalnego tkwi właśnie błąd antropologiczny M. Pokrywka zauważa z kolei, że człowiek odkrywający swą zdolność przekształcania i w pewnym sensie stwarzania świata własną pracą, „zapomina, że zawsze dzieje się to w oparciu o pierwszy dar, otrzymany od Boga na początku w postaci rzeczy przezeń stworzonych. Człowiek mniema, że samowolnie może rozporządzać ziemią, podporządkowując ją bezwzględnie własnej woli, tak jakby nie miała ona własnego kształtu i wcześniejszego, wyznaczonego jej przez Boga, przeznaczenia, które człowiek, owszem, może rozwiązać, lecz któremu nie może się sprzeniewierzyć"[49]. Również K. Jeżyna, widząc w błędzie antropologicznym zasadnicze zagrożenie ekologii ludzkiej podkreśla, że konieczna jest dziś ochrona dóbr zbiorowych, zwłaszcza środowiska ludzkiego przed mechanizmami wolnego rynku. W wymiarze społecznym

[44] Zob. Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, 1 V 1991, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, T. II, Kraków brw., nr. 36-37. Por. S. Nowosad, dz. cyt., s. 74.

[45] Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis*, 4 III 1979, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, T. I, Kraków brw., nr 15.

[46] Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus...*, nr 13, 37.

[47] Korzeni błędu antropologicznego doszukiwać się można w antropocentryzmie zapoczątkowanym przez Bacona i Kartezjusza. Poddając naturę człowiekowi postawa ta wytworzyła arogancję wobec natury, prowadzącą do jej wyzyskiwania. Świat materialny jest tu czymś w praktyce bezwładnym, podległym duchowi. Nawet zwierzęta jawią się jako swoiste żywe mechanizmy, gdyż to, co istotne związane jest ze sferą ludzkiego umysłu. Stanowiska uznające antropocentryzm za utrwalone w kulturze antagonistyczne odnoszenie się człowieka do przyrody pozaludzkiej widzą w starożytności europejskiej, nowożytnej absolutyzacji światopoglądu przyrodoznawczego czy judeochrześcijaństwo. Zob. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, tł. A. Marcol, Warszawa 1994, s. 360-361; L.T. White, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, „Science" 155 (1967), s. 1203–1207; E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentum*, Regensburg 1981; A. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek 1974.

[48] Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus...*, nr 37.

[49] M. Pokrywka, *Ekologia a demografia*, [w:] *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2002, s. 148-149.

ekologia wymaga zaś takiego rozumienia i funkcjonowania rodziny, przedsiębiorstwa, państwa i międzynarodowych wspólnot, aby istniejące w nich relacje uwzględniały podmiotowość tych społeczności[50].

Za zasadniczy motyw troski o środowisko ekologia chrześcijańska uznaje fakt stworzenia świata przez Boga, który nie pozostawia wątpliwości, co do tego, że w każdym swym elemencie należy uznać go za dobry. W świecie tym, jako jego element odnaleźć musi swoje miejsce człowiek, który nie mogąc zapomnieć o swych związkach z resztą stworzenia nie może zapomnieć, że jako obraz Boga w świecie, otrzymując specjalne zadanie, zajmuje w nim miejsce wyróżnione. Nie można tu jednak mówić o dominacji człowieka nad przyrodą, gdyż jego relacja względem niej posiada charakter przepełnionego troską panowania.

Chrześcijańskie ujęcie stworzenia zakłada, że Bóg stworzył wszystko, co istnieje zupełnie dobrowolnie, nie przymuszony przez nic i przez nikogo, nie przestaje też nigdy troszczyć się o nie, a troska ta pełna jest miłości[51]. Jak zauważa M. Heller „cały świat przepojony jest wartościami. I choć w dobie panowania metod empirycznych ujawnia się nieczułość na wartości, to świat materialny pozostaje nośnikiem 'wartości', gdyż jego stworzenie jest realizacją zamysłu Stwórcy. Zamysł Boży nie tylko zawiera w sobie to, co usiłują odszyfrować nauki przyrodnicze przy pomocy właściwych sobie metod, lecz także to, co w aksjologii nazywamy układem wartości"[52]. Skoro zaś świat stworzony przez Boga jako dobry i powierzony przez Niego człowiekowi posiada wartość samą w sobie, to jest on zobowiązany do tego, aby rozwijać naturę i panować nad nią, kontynuując Jego dzieło, nawet po swoim wypędzeniu z raju.

W świetle refleksji chrześcijańskiej w środowisku naturalnym, przedmiocie podziwu i kontemplacji, widzi się jeden ze sposobów „wypowiadania się" Boga, dzieło doskonałego artysty ukazujące jego geniusz i zdolności[53]. *Biblia*[54] nie pozostawia wątpliwości, co do tego, że sam Stwórca wyraża przekonanie o dobru każdego stworzenia błogosławiąc całej naturze i to nie ze względu na człowieka. Taki status ontyczny wszelkich stworzeń współtworzących naturę wynika więc zarówno z osoby ich Stwórcy, jak i z nich samych, skoro podzielił się On ze stworzeniami dobrocią, życiem i pięknem. Podziwiając naturę kontemplujemy w pewnym stopniu odbite w niej „oblicze" Boga. Tym zaś, co najbardziej zbliża stworzenia, w tym i człowieka, do Boga, jest dar życia, którym podzielił się On ze swym stworzeniem[55].

Zakładając tezę o współstworzoności natury i człowieka chrześcijańska refleksja przyjmuje prawdę o jego solidarności z całym światem[56]. Skoro bowiem Stwórca wpisał w swoje dzieło prawo kierujące jego istnieniem, to rzeczy stworzone mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek. Nie może tu być mowy o absolutnej autonomii, lecz natura - Boże stworzenie domaga się szacunku i nie jest absolutnie przyporządkowana człowiekowi. W świetle ekologii inspirowanej

[50] Zob. K. Jeżyna, *Ekologia ludzka*, w: *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła...*, s. 107-108.
[51] Zob. Z. Kijas, dz. cyt., s. 55-58.
[52] M. Heller, *Stworzenie a ewolucja*, „Communio" 4 (1982), s. 61-62.
[53] Zob. Z. Kijas, dz. cyt., s. 149.
[54] Zob. Rdz 1, 12
[55] Zob. Z. Kijas, dz. cyt., s. 164-165.
[56] Zob. K. Lehmannn, *Stworzoność człowieka podstawą jego odpowiedzialności za ziemię*, „Communio" 12 (1992), s. 58-59.

*Biblią* różnego rodzaju „bracia mniejsi", przyczyniając się do bogactwa Ziemi, nie istnieją tylko ze względu na człowieka, gdyż już przez sam fakt istnienia cieszą ich Stwórcę i oddają Mu przez nie chwałę.

Oceniając proekologiczne zaangażowanie chrześcijaństwa trzeba powiedzieć, że myślicie odwołujący się do tej religii zdają się wykazywać coraz większą świadomość ścisłego związku pomiędzy duchowym rozwojem człowieka a troską o przyrodę. S. Zięba pisze więc o tym, że świat sztuczny, stanowiący wytwór człowieka, wpływa nie tylko na postawę wobec Stwórcy, ale i wobec przyrody. Życie w takim świecie, powodując utratę w ludziach poczucia naturalności niejako z zasady zmienia jego stosunek do przyrody. Tymczasem ludziom nie wolno, przynajmniej bezkarnie, zapominać o tym, że jako element przyrody muszą żyć w niej i z nią. Ludzkość może kontynuować swój rozwój tylko wtedy, gdy zachowa odpowiednie warunki środowiska biologicznego i abiotycznego. Niszcząc swój bytowy fundament człowiek wywołuje perturbacje w sferze moralnej, duchowej, kulturowej, społecznej. Należy też być pewnym, iż przyroda za te działania wystawi ludziom rachunek, który w „najlepszym" dla nas przypadku zapłaci następne pokolenie[57].

Pomimo tego, że w całej naturze odbija się wielkość Stwórcy, to chrześcijańska ekologia konsekwentnie broni tezy o szczególnej pozycji jaką wśród innych istnień zajmuje człowiek, stworzony na obraz Stwórcy, odznaczający się szczególną godnością. Doszłoby do zafałszowania tej prawdy, jeśliby człowiek chronił przyrodę, a nie chronił jej serca, nie stając np. w obronie ludzkiego życia[58]. Ch. Delsol w dążeniu wielu ekologów do przyznania przyrodzie takiej samej godności jak człowiekowi widzi poważne zagrożenie zaniknięcia samej idei godności. Jeśli bowiem „wszystko jest godne, to nic nie jest godne, bo godność oznacza pewne wyróżnienie. Kiedy odrzucimy to wyróżnienie, wszelka hierarchia szacunku staje się zależna od panujących ideologii i od lęków opartych na samej tylko opinii"[59].

Ze szczególnym statusem ontycznym człowieka ekologia chrześcijańska wiąże jego uprzywilejowaną pozycję w świecie przyrody, którą wyraża poprzez termin „panowanie", nie zawsze dobrze odbierany w dobie demokracji. W świetle doktryny chrześcijańskiej wyjątkowe, osobowe pochodzenie człowieka, naznaczone szczególną godnością, różniące się od pochodzenia przyrodniczego niesie dla niego zobowiązanie do panowania nad naturą. Duchowość człowieka, zdolność do wartościowania, dając mu prawo do bycia w swoisty tylko dla niego sposób, wyznacza charakter relacji człowiek - przyroda[60]. Panowanie to, jeśli człowiek zachowuje w sobie podobieństwo do Stwórcy charakteryzować powinna mądrość i miłość. Nie może on zapominać, że pozostając autonomicznym podmiotem, źródłem swoich czynów, nosi w sobie istotne cechy zależności od swojego Stwórcy[61]. Człowiek pojawia się jako ostatni wśród stworzeń, lecz jest ich szczytem, najdoskonalszym dziełem najpełniej odbijającym w sobie moc Boga. Wskazuje na to sama wypowiedź Stwórcy, który nie tworzy człowieka jako „seryjnego"

[57] Zob. S. Zięba, *Teologiczny wymiar kryzysu...*, s. 22-23.

[58] Integralnie pojmowanej ekologii zagraża wszystko, co można nazwać pogardą dla człowieka a zagraża jego życiu - zagłada nie narodzonych, prowokowanie śmierci starych i chorych, niedopuszczalne manipulacje u początków życia, czy klonowanie człowieka. Zob. S. Nowosad, dz. cyt., s. 77.

[59] Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tł. M. Kowalska, Kraków 2003, s. 21.

[60] Zob. S. Zięba, *Teologiczny wymiar kryzysu...*, s. 33-35.

[61] Zob. S. Nowosad, dz. cyt., s. 69.

okazu swej mądrości, ale zatrzymuje się przed powołaniem go do życia, zamyśla się i rozważa. W uroczystej liczbie mnogiej odwołuje się do swojej mądrości i mówi: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam"[62]. Odznaczając się wyjątkowym statusem człowiek, i tylko on, otrzymuje możność prowadzenia dialogu z Bogiem. Tylko on jest dla Boga partnerem, „rozmówcą" na ziemi. Tylko jemu Bóg ujawnia swoje plany zbawcze i tylko jego wzywa do uczestnictwa w życiu wiecznym[63].

Środowisko życia, za które człowiek odpowiedzialny jest także wobec przyszłych pokoleń, ma służyć jego życiu i osobowej godności[64]. Misja powierzona ludzkości przez Stwórcę nakazuje okazywać szacunek dla pierwotnego zamysłu stworzenia, tzn. podejmować działania nie burzące porządku natury i jej praw, ale chroniące jej zasoby[65]. Stworzony na obraz i podobieństwo Boże człowiek posiada uprawnienia pozwalające mu podporządkować sobie ziemię po to, aby uczynić na niej godne siebie mieszkania. Ma on odkrywać wszystkie skarby oraz prawa ziemi i obracać je ku swemu pożytkowi[66]. Ponieważ realizując tę powinność staje się niejako kontynuatorem stwórczego dzieła Boga, to musi pamiętać o tym, żeby jego działania włączały go w jeden wielki obieg życia, które swe źródło posiada w Bogu i obejmuje całe stworzenie. *Biblia* w żadnym wypadku nie absolutyzuje jednak kosmicznej funkcji człowieka, gdyż nie oddziela jej od konieczności jego stałego dialogu z Bogiem, a także dialogu z ludźmi i moralnej odpowiedzialności za powierzone życie[67]. Wyrażając przekonanie, że całe stworzenie spokrewnione jest ze Stwórcą, autor biblijny wskazuje na to, iż idea obrazu Bożego nie otwiera przepaści między człowiekiem a resztą stworzenia, lecz służy do ukazania ścisłej jedności i wzajemnej przynależności człowieka i całego dzieła stwórczego Boga[68]. Podobieństwo ludzi do Boga uwydatnia się bowiem nie w tym, że dominują, używają władzy, ale dlatego że żyją we wspólnocie i w relacjach promujących życie. Stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo człowiek ma to podobieństwo odzwierciedlać, rządząc ze stanowczością ale i delikatnością nad światem. Na podobieństwo stwarzającego Boga zobowiązany jest powoływać do życia i tworzyć dzieła swoich rąk. Musi pamiętać o tym, że tylko wtedy ujawnia swój ontyczny status obrazu Boga, jeśli odczytuje i szanuje Jego zamysł względem świata i siebie samego, gdy odrzucając egoizm daje miejsce i prawo istnienia oraz rozwoju innym istnieniom, gdy potrafi, kontemplując piękno stworzenia, tworzyć dobro i piękno wokół siebie i w sobie. Bóg wyznaczył człowiekowi misję panowania nad stworzeniem, ale ma ono być służebne a nie absolutne, respektujące prawa natury[69].

Istotną rolę w rozumieniu przez myślicieli chrześcijańskich idei ludzkiego panowania nad naturą wyraża utożsamienie jej z „troską o Boży ogród". Metafora ta

[62] Rdz 1, 26. Por. Z. Kijas, dz. cyt., s. 95.

[63] Zob. J. Grześkowiak, *Teologiczne przesłanki odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze*, „Roczniki Teologiczno- kanoniczne" 27 (1980), s. 13.

[64] Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, 25 III 1995, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków brw., nr 42.

[65] Jan Paweł II, *Solidarny rozwój jako narzędzie walki z głodem i niedożywieniem. Przesłanie Papieża z okazji Światowego Dnia Wyżywienia*, „L'Osservatore Romano" 1 (2005), s. 19.

[66] W. Granat, *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2007, s. 104.

[67] Z. Kijas, dz. cyt., s. 166.

[68] J. Grześkowiak, dz. cyt., s. 14-15.

[69] Jan Paweł II, *Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną (przemówienie wygłoszone w auli KUL, 1987)*, „Seminarium" 32 (2003), s. 16-18.

eksponuje szczególną bliskość człowieka i Boga a nie jego władczą pozycję względem reszty świata. Boże polecenie skierowane do człowieka, aby czynił sobie ziemi poddaną nie oznacza tu nieograniczonego władania i dowolnego rozporządzenia, a uprawianie i doglądanie Bożego ogrodu. Powierzenie człowiekowi roli ogrodnika Bożego dzieła wyklucza jakąkolwiek formę wyzysku, stosowanie względem natury przemocy, niszczenie czy marnowanie jej bogactw. Większość współczesnych egzegetów jest zgodna, że słowo *kabasz* znaczy nie tylko „panować", „powalić", „zadać gwałt", „ujarzmić", ale także „wziąć pokojowo w posiadanie". Skoro więc człowiekowi polecono wziąć świat pokojowo w posiadanie, to w swoich rządach nad nim powinien naśladować postępowanie Boga kierującego życiem stworzeń w sposób nacechowany mądrością, troską, wrażliwością i szacunkiem dla godności każdego, bez wyjątku stworzenia[70]. Wzorem ludzkiego panowania nad światem ma być postawa gorliwego i roztropnego gospodarza, zatroskanego zarówno o realizację swoich planów jak i rozwój trzody. Nikt i nic nie może podważyć posiadanych przez gospodarza praw własności, lecz byłby złym i niezbyt mądrym zarządcą swych dóbr jeśliby niszczył je lub zaniedbywał[71].

R. Guardini pokazuje, że skoro człowiek jest „panem świata" na podstawie otrzymanej łaski, to swoje panowanie powinien sprawować w duchu odpowiedzialności wobec Tego, który jest Panem ze swej istoty[72]. J. Ratzinger wskazuje z kolei na to, że w *Biblii* spotkać można dwa rodzaje władzy: mającą na celu panowanie oraz wynikającą z posłuszeństwa. Za władzą w pierwszym sensie tęskni biblijny Adam, drugiej uczy Jezus Chrystus. Sięgając po zakazany owoc „Adam szuka poznania jako władzy. Nie szuka poznania po to, aby móc lepiej rozmieć mowę istnienia, aby 'czyściej' słyszeć i dzięki temu być bardziej autentycznie posłusznym, lecz dlatego, że władza Boga stała się dla niego podejrzana i chce on jej przeciwstawić władzę równorzędną"[73]. Adam, który sam pragnął zostać bogiem wykorzystuje swoje przyrodzone zdolności dane mu przez Stwórcę, aby zdobyć władzę, a nie żeby lepiej służyć. Jego rozumienie władzy odbiega więc radykalnie od rozumienia jej przez Boga. U Adama posiadanie i sprawowanie władzy nie wiąże się z odpowiedzialnością, lecz z możliwością kierowania innymi. Istotą tego typu - złej władzy jest egzystowanie bez żadnych odniesień, tylko dla siebie. Satysfakcję czerpie się wtedy nie z możliwości tworzenia życia i opiekowania się nim, jak pokazał to Bóg w trakcie stworzenia, lecz z samego faktu posiadania władzy i możliwości podporządkowania sobie innych. Istota tego rodzaju władzy, gdzie człowiek przeciwstawia się Bogu, a nawet pragnie Go wyeliminować, sprowadza się do uczynienia z wszystkich i wszystkiego narzędzia, wyznaczenia im jedynie określonej funkcji do spełnienia i braniu na służbę własnej woli. Wszelkie stworzenia, także i ludzi, traktuje się tu jako coś czym można dysponować według swego egoistycznego uznania. Konsekwencje tej postawy są dramatyczne, gdyż niewłaściwie sprawowana władza, której obrazem nie jest władztwo Boga nad światem, uśmierca zarówno pełniącego ją jak i tych, wśród których żyje i wśród których wykonuje swoją władzę. To właśnie ten grzeszny rodzaj władzy, w przeszłości i współcześnie odpowiedzialny jest za to, że ludzkie panowanie nad przyrodą powoduje kryzys ekologiczny. Drogą zaś wyjścia z

[70] Zob. A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1999, s. 37; Z. Kijas, dz. cyt, s. 96-97.
[71] Z. Kijas, dz. cyt., s. 97.
[72] R. Guardini, *Die Macht. Versuch einer Wegweisung*, Wuerzbuerg 1952, s. 26.
[73] J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 73.

tego kryzysu nie jest zerwanie z Bogiem, jak się nierzadko współcześnie proponuje, lecz przeciwnie, jeszcze większe zbliżenie się do Niego i przejmowanie Jego wzorów panowania nad światem[74]. Pozostając względem przyrody rozumnym i szlachetnym stróżem, współpracownikiem Boga i niejako Jego reprezentantem człowiek nie może być tyranem i bezwzględnym eksploratorem lecz „pasterzem"[75]. Jest nie tyle wszechwładnym panem ziemi ile raczej jej dzierżawcą, kimś, kto ma przedłużyć Bożą troskę o ziemię uczestnicząc w przymierzu zawartym przez Boga z wszelkim stworzeniem. To przed Bogiem będzie musiał też kiedyś rozliczyć się ze swych rządów nad naturą[76].

Chrześcijańska wizja stworzenia wyrażając jednoznacznie troskę o naturę nie pozostawia wątpliwości, co do tego, że całe stworzenie odnajduje swój pełny sens w człowieku osobowo odnoszącym się do Stwórcy. Kontakt pozostałych istot ze Stwórcą dokonuje się poprzez relację człowieka do Boga. Można więc powiedzieć, że chrześcijańska wizja stworzenia jest zarówno antropocentryczna jak i teocentryczna. Ma ona swoje źródło w ujęciu człowieka jako istoty będącej częścią całego stworzenia, pozostającej w zależności od Stwórcy ale zarazem transcendentnej, szczególnie wyróżnionej godnością[77].

W świetle takiego statusu ontycznego natury i jej wyróżnionej części - człowieka - ekologia chrześcijańska wskazuje, że przyroda jest nie tyle dana człowiekowi, ile zadana. Posiada ona przecież swoją organizację, która pomimo wolności człowieka narzuca mu cele i zadania[78]. Biblijne przykazanie czynienia sobie przez człowieka ziemi poddaną oznacza wezwanie do zachowania „sprawiedliwego pokoju" pomiędzy ludźmi a przyrodą, zwłaszcza zwierzętami[79]. Człowiek współczesny często nie chce już jednak pełnić względem przyrody funkcji współpracownika Boga lecz jego celem staje się zajęcie Jego miejsca, co w efekcie prowokuje bunt natury, nie tyle rządzonej przez ludzi ile raczej tyranizowanej. Jak zaznacza Jan Paweł II, zwłaszcza w obrębie wysoce rozwiniętej cywilizacji technicznej i przemysłowej, zamiast troskliwie panować nad przyrodą człowiek stał się na wielką skalę jej bezwzględnym eksploatatorem, traktując ją często w sposób użytkowy, niszcząc wiele jej bogactw i uroków, zanieczyszczając zarazem naturalne środowisko swojej egzystencji[80]. Zdaje się on często nie dostrzegać innych znaczeń swego naturalnego środowiska, jak tylko te, które służą celom doraźnego użycia i zużycia. Wbrew woli Stwórca, zamiast obcować z przyrodą jako jej rozumny i szlachetny pan i stróż bezwzględnie ją eksploatuje.

Warto w tym kontekście zauważyć, że T. Ślipko źródeł tej eksploatatorskiej postawy wobec środowiska naturalnego dopatruje się w nominalizmie, który u schyłku średniowiecza zdominował nowożytną Europę. Sztandarową tezą narastających od tamtej epoki indywidualizmu oraz liberalizmu jest przekonanie, że podstawą wszel-

[74] Z. Kijas, dz. cyt., s. 169-170.

[75] Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor Hominis*, nr 15.

[76] Zob. Z. Marek, *Panowanie i miłość. Kluczowe pojęcia edukacji ekologicznej*, w: *Mówić o przyrodzie*, red. A. Dyduch - Falniowska, M. Grzegorczyk, J. Perzanowska, Z. Kijas, s. 164.

[77] Zob. J. Mariański, *Problem ochrony środowiska i „ekologii ludzkiej"*, [w:] Jan Paweł II, *Centessimus annus. Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 328.

[78] Zob. S. Zięba, *Teologiczny wymiar kryzysu...*, s. 33-35.

[79] Zob. A. Sebesta, *Konsumeryczny a ekofilozoficzny wymiar człowieka XXI wieku*, [w:] *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, red. H. Promieńska, Katowice 2003, s. 118.

[80] Zob. J. Salij, *Panowanie człowieka nad przyrodą*, [dostęp: 23 VII 2014], http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/poszukiwania/panowanie.html.

kiej działalności człowieka powinna być wolność rozwijania wrodzonych mu popędów. Inspirowany tendencją do nieustannego rozwoju indywidualnego czy zbiorowego, wzmocniony wręcz apoteozą nauki i techniki *homo oeconomicus*, dążąc do dobrobytu rozpoczął proces ujarzmienia przyrody i poddania jej woli człowieka. Niejako naturalnym skutkiem tego rodzaju ideologicznej inspiracji stał się paradygmat, który wyższość człowieka nad przyrodą przekształcił w zasadę dominacji nad nią i jej maksymalnej eksploatacji[81].

Formułując wyważone stanowisko względem ekologii chrześcijaństwo zdecydowanie odrzuca dwa, jak się tu sądzi, przeciwstawne względem siebie błędy w stosunku do środowiska naturalnego. Człowiek może po pierwsze przypisać sobie wobec natury prerogatywy boskie i poczuć się uprawnionym do realizowania swych różnych, często skrajnie aroganckich pomysłów. Może jednak także zapomnieć o tym, że wśród stworzeń widzialnych jedynie on został ukształtowany na obraz i podobieństwo Stwórcy. Znacznie groźniejszy na przełomie II i III tysiąclecia jest oczywiście błąd polegający na tym, że człowiek zachowuje się wobec przyrody i całego naturalnego środowiska tak jakby był Bogiem, którego postępowanie z natury jest dobre i sprawiedliwe. Tymczasem w świetle refleksji chrześcijańskiej jest po prostu metafizyczną niemożliwością, żeby Bóg przestał być całkowitym i bezpośrednim Panem całego stworzenia. Tylko On udziela istnienia wszystkim bytom w całej różnorodności ich natur i w całym bogactwie ich wzajemnych i niezwykle złożonych relacji. Człowiek nie tylko nie jest w stanie zastąpić Go w tym panowaniu, nie posiadając mocy pozwalającej zmieniać prawa natury, lecz sam nie mógłby istnieć ani żyć bez Stwórcy podtrzymującego w istnieniu zarówno jego samego, jak i całą naturę.

Nie ulega wątpliwości, że perspektywa ekologiczna znacznie zwiększa świadomość wzajemnych skomplikowanych zależności naszego świata a pytający o konsekwencje braku swojej harmonii ze środowiskiem człowiek pozostaje tym jedynym bytem w świecie, który odczuwa potrzebę stawiania tej kwestii. Z tego właśnie powodu środowisko naturalne powinno właśnie jemu służyć i w tym celu zostało stworzone przez Boga. Jak przypomina Jan Paweł II, człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego"[82]. Równocześnie jednak papież nie miał wątpliwości, co do tego, że kryzys ekologiczny musi wywołać odpowiedzialną reakcję każdego, gdyż „wspólne przeznaczenie ludzkości, radykalna współzależność w świecie zostawiają nam tylko jedną alternatywę - możemy albo „budować razem", albo doprowadzić do „zagłady wszystkich"[83]. Odpowiedzialność za środowisko naturalne - będące wspólnym dziedzictwem rodzaju ludzkiego odnosi się bowiem nie tylko do obecnej generacji ale i do przyszłych pokoleń.

Wyrażając przekonanie, iż dramatyczne skutki lekkomyślności ekologicznej są zawsze skutkiem grzechu, czyli jakiegoś odejścia od Boga, chrześcijaństwo stara się rozpoznać obiektywny porządek świata i określić kodeks moralny także w odniesieniu do kwestii ekologicznych. Zwraca się przy tym uwagę na to, że chrześcijanie mają istotną rolę do odegrania w zakresie edukacji ekologicznej a naprawiając swoje relacje z naturą

[81] T. Ślipko, *Granice życia*, Warszawa 1988, s. 35 i n.

[82] Jan Paweł II, *Encyklika Centessimus annus...*, nr 11.

[83] Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis*, 30 XII 1987, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Krakówbrw., t. 1, nr 26.

człowiek naprawia w istocie samego siebie[84]. Jan Paweł II za najistotniejsze w kwestii ekologicznej uznaje wykorzenienie problemu, a nie walkę z jego objawami. „Nie pomoże oczyszczenie rzeki, stawu, modne w ostatnich latach akcje sprzątania świata. Nie pomogą ani rezolucje państw czy organizacji międzynarodowych, ani próby zastraszenia przez ekoterrorystów. Metodą skutecznego przeciwdziałania degradacji środowiska jest trwała zmiana sposobu myślenia człowieka: z eksploatującego przyrodę na współżyjącego z przyrodą"[85].

Z. Kijas zwraca uwagę na to, że człowiek powołany jest do lepszego poznania świata, aby mądrzej panować. Wezwany jest do odkrywania śladów Boga w tym, co go otacza, aby po ich odkryciu i poznaniu pójść nimi[86]. Biblia nie pozostawia wątpliwości, co do tego, że ludzie wierzący muszą widzieć w przyrodzie nie tylko coś dzikiego, co należy ujarzmić, lecz napełniający zdumieniem wyraz boskiej mądrości. Chrześcijańską postawę wobec przyrody sprowadzić więc można do troski o to, aby dzieło Boże nie ulegało degradacji i zniszczeniu, lecz osiągało coraz większą doskonałość. W tym właśnie duchu należy widzieć dar władzy i możliwość panowania powierzone przez Boga człowiekowi. Dlatego sprawując swoją trudną „władzę" nad naturą człowiek potrzebuje wielkiej mądrości, pokory i posłuszeństwa. Zarówno wobec samej natury, jak i jej oraz jego Stwórcy.

[84] Zob. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, s. 535.
[85] Jan Paweł II, *Trzeba zapobiec katastrofie...*, s. 43.
[86] Zob. Z. Kijas, dz. cyt., s. 169-170.

Резюме

**Экология в контексте христианской философии**

Отношение христианства к экологии воспринимается совершенно по разному. Некоторые считают христианство в качестве покровителя экологии и другие обвиняют его в современной экологической катастрофе. Католический подход к экологии можно считать умеренным. Здесь рассматривается человека как связанного с природой и от ее совершенного. Будучи похож на Бога, человек имеет не столько господствовать над природой, сколько размуно заботиться о ней.

Summary

**Ecology in the context of Christian philosophy**

The relation between christianity and ecology is perceived in various ways. Some people claim that christianity is the patron of ecology. Others, however, blame it for the contemporary ecological disaster. The catholic perception of ecology can be found as moderate. It is believed that the human being is related to ecology and it is even more perfect. Being similar to God, the human being should not only control the nature, but also cherish it sanely.



WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Włodzimierz Tyburski
(Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

# Problem ekologiczny w myśli protestanckiej

Ekoteologia jako chrześcijańska refleksja nad przyczynami i istotą kryzysu ekologicznego jest nową dyscypliną, którą współczesność dopisuje do bogatego katalogu klasycznych dziedzin i nurtów teologicznych. W obliczu postępującej degradacji przyrodniczego środowiska człowieka stawia przed sobą - najogólniej rzec można – dwa podstawowe zadania: 1. gruntownego przemyślenia problemu ochrony środowiska z pozycji teologicznego przesłania i teologicznych konsekwencji oraz 2. sformułowania chrześcijańskiej odpowiedzi na kryzys ekologiczny.

Dyscyplina ta nawiązuje do tradycyjnych nurtów refleksji teologicznej określanych jako: teologia natury, teologia stworzenia czy teologia przyrody, czerpie z ich dorobku i wzbogaca go o problematykę dotyczącą współczesnych zagadnień ekologicznych. Gdy przywołuje się termin *Ekoteologia*, wówczas najczęściej ma się na myśli nauczanie Kościołów chrześcijańskich dotyczące „świata stworzeń boskich" (środowiska przyrodniczego) oraz propozycji konkretnego zaangażowania się kościołów na rzecz ochrony środowiska. Jest czymś oczywistym, że na plan pierwszy eksponowana jest tu myśl o „środowisku przyrodniczym (czy środowisku naturalnym) jako dziele Boga, które ma swój początek i istnieje w jakimś konkretnym celu, który określa Bóg, a nie człowiek" i co należy wyraźnie podkreślić, że to Bóg

> nadał swojemu stworzeniu (nie tylko człowiekowi) sens, wartość i cel istnienia, zupełnie niezależnie od tego, co człowiek pragnie i jak postrzega otaczający go świat" [...] zatem sprawą pierwszoplanową i zasadniczą „jest radykalne przemyślenie tradycyjnych wątków teologicznych dotyczących Boga, człowieka i pozostałych stworzeń oraz wzajemnych między nimi zależności[1].

Przy czym mocno i wyraźnie eksponuje się potrzebę przemyślenia na nowo miejsca i roli człowieka w świecie istot pozaludzkich i pozostałym przyrodniczym otoczeniu w kontekście kryzysu środowiskowego.

[1] J. Leśniewska, *Ekoteologia chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny*, „Sozologia", 2003, nr 2, s. 17.

Problem ekologiczny w wypowiedziach filozofów i teologów protestanckich pojawił się, i - od razu dodajmy - stał się przedmiotem wielu ożywionych debat, dopiero w połowie dwudziestego wieku. Wcześniej tematyka ekologiczna w istocie nie znajdowała się w polu widzenia teologii i filozofii protestanckiej. Pomijanie tej problematyki wynikało z tego powodu, iż myśl protestancka - jak twierdzą jej badacze - przepojona była irracjonalizmem i mistycyzmem (Kierkegaard) i nie było tam raczej miejsca na uświadomienie obiektywnej realności[2]. Nie oznacza to, że problematyka ta znajdowała się poza polem zainteresowań myśli protestanckiej. Kwestię ekologiczna podjął w swych wypowiedziach Karl Barth, głównie w kontekście analizy postępu naukowo-technicznego i jego konsekwencji. Teolog wskazuje na procesy powodujące naruszenie równowagi ekologicznej i wyniszczania środowiska przyrodniczego. Pisze o potrzebie budowania odpowiedzialności Kościołów za dokonujące się procesy i ich włączanie w rozwiązywanie problemów ekologicznych, podkreślając, że kryterium ich „prawdziwości" jest troska o sprawy człowieka i o środowisko, w którym on wiedzie swoją egzystencję.

Z kolei Paul Tillich (1886 -1965) nawiązuje do ekologii przy okazji analizy sytuacji człowieka we współczesnym świecie. Podkreśla, że charakteryzuje ją wyraźnie pogłębiający się dystans człowieka nie tylko do Boga i innych ludzi ale także świata przyrody. Ta sytuacja rodzi uczucie strachu i troski. ale i nadzieje przeradzająca się w potrzebę odnajdowania drogi do Boga, innych ludzi oraz przyrody i w konsekwencji przełamywania owego oddalenia i wiążących się z tym faktem niebezpieczeństw. Takie zaś poglądy i wypowiedzi występowały w refleksji wymiennych powyżej teologów raczej w wymiarze incydentalny. Z myślą protestancka związani byli i tacy myśliciele i intelektualiści, w których twórczości problematyka środowiskowa znalazła jeśli szczególnie ważne, doniosłe miejsce.

Warto tu może jeszcze zwrócić uwagę na wypowiedź przedstawiciela polskiej myśli protestanckiej Zachariasza Łyko, który zauważa, że tytuł człowieka do władania na Ziemi i zawłaszczania jej dóbr nie ma uzasadnienia i wcale nie wynika z faktu wykreowania przez Boga świata z myślą o człowieku. Tak naprawdę jedynym i faktycznym władcą świata jest Bóg , to On powierza człowiekowi opiekę i ochronę dzieła stworzenia i ta właśnie myśl jest „fundamentalnym elementem idei ochrony środowiska"[3]

W niniejszym artykule pragniemy przedstawić niektóre wybrane poglądy ekologiczne teologów związanych z myślą protestancką, odwołując się głównie do prac Alberta Schweitzera i Jürgena Moltmanna oraz ukazać wkład teologii protestanckiej w tę część dorobku Światowej Rady Kościołów, która dotyczy - najogólniej mówiąc - ochrony środowiska.

Dokonujemy więc określonego wyboru, kierując się tym oczywistym przekonaniem, że problematyka ekologiczna w sposób najbardziej widoczny i twórczy pojawiała się w myśli protestanckiej za sprawą dwóch filozofów i teologów, a mianowicie Alberta Schweitzera (1875-1965) teologa, filozofa, lekarza, misjonarza muzyka, laureata Nagrody Nobla, jednego z najwybitniejszych humanistów i moralistów XX wieku. oraz urodzonego w 1926 roku wybitnego niemieckiego myśliciela, teologa i filozofa Jügena Moltmanna. Schweitzer był autorem programu etycznego, który nazwał „etyką czci dla

[2] I. I Akinczyc, *Współczesny protestantyzm i problemy ekologii*, [w:] *Religia a ruchy ekofilozoficzne*, red. J. Dębowski, Olsztyn 1996, s. 85.

[3] Z. Łyko, *Elementy ekoteologii*, „Rocznik Teologiczny CHAT" 1992, z. 1, s. 110.

życia". Adresatem zawartych w niej zaleceń był nie tylko człowiek ale również świat istot pozaludzkich.. Etyka ta głosiła przekonanie, że we wszelkich działaniu należy liczyć się z dobrem obu światów, więcej - uważała, że niszczenie życia i szkodzenie mu jest w każdych okolicznościach złem. Z kolei Jürgen Moltmann jest najbardziej znanym reprezentantem liczącego się we współczesnej teologii nurtu zwanego „Teologią nadziei„. To on wniósł - jak się wydaje najbardziej znaczący wkład w powstanie i rozwój na gruncie myśli protestanckiej nowego kierunku - ekoteologii. Oczywiście szczupłe rozmiary niniejszego artykułu pozwalają nam jedynie na zaanonsowanie zaledwie kilku kwestii poruszanych przez obu myślicieli a dotyczących ochrony środowiska naturalnego i wskazania na niektóre tylko dokonaniu na rzecz problematyki ekologicznej kościołów protestanckich wchodzących w skład Światowej Rady Kościołów.

***

Wspomnieliśmy już powyżej, że *etyka czci dla życia* Alberta Schweitzera jest najbardziej konstytutywną składową jego koncepcji etyki środowiskowej. Na gruncie tej etyki życie jest wartością fundamentalną, głosi ona potrzebę jej ochrony i obrony. Przy czym formułowane przez etykę Schweizera zalecenia odnoszą się nie tylko do człowieka ale wszystkich istot żywych, które etyka ta podnosi nieomal do rangi bliźniego. Zatem etyka czci dla życia wykracza poza zamknięty dotąd krąg ludzkiej wspólnoty, znacznie go poszerza i włącza doń świat istot pozaludzkich. Kto respektuje ogólną zasadę tej etyki, temu bliskie jest pragnienie, aby cudzą wolę życia uznać na równi z własną wolą życia. Bowiem kategoria woli życia jest w ujęciu Schweitzera synonimem aktywnego i spontanicznego działania człowieka nakierowanego na afirmację życia, wszelkiego życia, także pozaludzkiego, wyraża więc pragnienie zjednoczenia ze światem, ale także odpowiedzialności za wszystko co, żyje, za całość stworzenia. Wola życia jako zasada działania daje szansę na odbudowanie zniszczonych relacji między człowiekiem a światem istot ożywionych. Jest jednocześnie czymś więcej, gdyż daje sposobność mistycznego samoporozumienia z całością bytu.

> Przez afirmację życia i świata oraz działanie etyczne - pisze Schweitzer - spełniam wolę uniwersalnej woli życia, która się we mnie objawia. Przeżywam swoje życie w Bogu, w tajemniczej etycznie boskiej osobowości, której nie odkrywam w świecie, lecz tylko przeżywam w sobie jako tajemniczą wolę[4].

Do woli życia odwołuje się Schweitzer formułując zasady pozytywnego programu filozoficznego obejmującego wszelkie zjawiska życia. Wyrazem jego miała być nowa kultura urzeczywistniająca ideały nowego humanizmu, w centrum którego znajduje się afirmacja życia i szacunek dla wszelkich jego przejawów jako najbardziej pierwotna i uniwersalna postawa. Wyraża się w niej zasada solidarności ze wszystkim co żyje, odwołująca się do indywidualnego doświadczenia, które jest jednocześnie doświadczeniem mistycznym. To „poprzez doświadczenie mistyczne człowiek zaczyna ujmować siebie nie w oderwaniu do innych stworzeń, lecz czuje swą jedność ze wszystkim, co obdarzone jest życiem, współdoznaje ze wszystkim, wszystkiemu świadczy pomoc wedle największych swych możliwości"[5]. Afirmacja wartości życia wymaga odwołania się do

[4] I Lazari- Pawłowska , *Schweitzer*, Warszawa 1976, s. 166.
[5] Tamże, s. 41-42.

człowieka jako świadomego podmiotu moralnego.

Etyka Schweitzera opowiada się za poszanowaniem i wspieraniem wszelkich przejawów życia, co więcej jest „bezgranicznie poszerzoną odpowiedzialnością za wszystko, co chce żyć". Gdy dalej powiada, że „tak naprawdę dobry jest człowiek, gdy doświadcza czci dla życia"[6], to formułuje podstawowe i najważniejsze kryterium oceny człowieka i jego działań w świecie ludzkim i przyrodniczym. Dla tak pojętej etyki „dobrem jest utrzymanie życia, popieranie życia, nadawanie najwyższych wartości życiu zdolnemu do rozwoju; złem - niszczenie życia, szkodzenie życiu, spychanie w dół zdolnego do rozwoju życia".

> Cześć dla życia, *veneratio vitae* jest najbardziej bezpośrednim a zarazem najgłębszym osiągnięciem mojej woli życia. W czci dla życia moje poznanie przechodzi w przeżycie. Naturalna afirmacja świata i życia, będąca we mnie, ponieważ właśnie jestem wolą życia, nie potrzebuje wchodzić ze sobą w konflikt"[7].

Schweitzer jest przekonany, że wola życia dana jest każdemu człowiekowi. Nie sądzę - powiada filozof - „by można było człowiekowi zaszczepić to, czego w nim nie ma. Zazwyczaj są w ludziach obecne wszystkie dobre idee jako materiał zapalny„[8]. Wymagają one aktywnego bycia w świecie i działania w nim. Wola aktualizuje i aktywizuje się w spotkaniu z innymi, w poświęceniu na rzecz życia innego człowieka. Fakt istnienia innego życia dostarcza bodźca dla rozwoju własnej woli życia. „wiele z tego materiału (własnej woli życia -WT) zapala się dopiero wtedy lub też dopiero wtedy rozpala się na dobre, kiedy przerzuci się doń płomień czy płomyk z zewnątrz, od innego człowieka"[9]. Ta sytuacja zachęca do czynnego zaangażowania się w sprawy świata, także domaga się odpowiedzialności za drugiego człowieka i całość stworzenia.

Schweitzera etyka afirmacji życia, ochrony i obrony wszelkich jego przejawów stawia - jak pisze Z. Piątek - wyzwanie heroiczne. Tak heroiczne jakiego nie było w historii, ale jednoczenie ujawnia swe ograniczenia i paradoksy.

> Schweitzer wartościuje negatywnie wszelkie niszczenie życia, nawet takie dzięki któremu życie trwa. A to znaczy, że etyka czci dla wszelkich przejawów prowadziłaby do samounicestwienia życia [...]. Nie dostrzega także tego, że równowaga w funkcjonowaniu naturalnych ekosystemów polega na zrównoważeniu łańcuchów troficznych w każdym z nich. Nadmierne krzewienie życia jednego z gatunków, w imię zasady wspierania wszelkich przejawów życia prowadzi do eksplozji populacyjnej, czyli do katastrofy ekologicznej[10].

Niemniej, respektowanie etyki czci dla życia stawia przed człowiekiem zdecydowane ograniczenia, oznacza, po pierwsze, co mocno się tu akcentuje, że nie wolno mu bezmyślnie niczego niszczyć ze świata zwierząt i roślin. Po drugie, jeśli już szkodzi życiu lub niszczy życie to tylko z wyraźnej konieczności. Schweitzer jest w pełni świa-

[6] Tamże, s. 44.
[7] Tamże, s. 165.
[8] A. Schweitzer, *Życie*, tłum., J. Piechowski, Warszawa 1974, s. 61.
[9] Tamże
[10] Z. Piątek, *Etyka szacunku dla życia Alberta Schwetzera a ekofilozofia*, „Problemy Ekorozowoju Problems of Sustainable Development", 2008, vol. 3, No 3, s. 57.

domy tego, że dramatyczne konflikty między interesami człowieka a interesami istot pozaludzkich są nie do uniknięcia, że życie jednych istot musi dokonywać się kosztem innych, dlatego podkreśla z naciskiem - kiedy szkodzę jakiemuś życiu, muszę zdawać sobie sprawę, że było to konieczne. Jednak konieczność nie jest usprawiedliwieniem moralnym czynionego zła. Jesteśmy za nie odpowiedzialni i jako istoty moralne musimy mieć świadomość, że wyrządzamy zło. Etyka czci dla życia budzi wrażliwość moralną, apeluje do naszego sumienia, skłania do samoograniczeń, zaś jej twórca, jako etyk i moralista przypomina, że gdy człowiek krzywdzi życie istot pozaludzkich w obronie własnej biologicznej egzystencji, zdrowia i rozwoju to ta sytuacji odziera go z nadziei, iż może żyć z czystym sumieniem.

> Absolutna etyka czci dla życia wciąż od nowa i wciąż w oryginalny sposób prowadzi w człowieku konfrontację z rzeczywistością. Nie rozstrzyga za niego konfliktów, ale zmusza go, by w każdym wypadku sam decydował, w jakiej mierze może pozostać etycznym, w jakiej zaś musi poddać się konieczności niszczenia i szkodzenia życiu i tym samym obarczyć się winą[11].

Schweitzer - zauważa Z. Piątek - „sformułował wprawdzie absolutną normę nakazującą poszanowanie wszelkiego życia, ale to jak należy realizować w konkretnych sytuacjach pozostawił sprawą otwartą. I właśnie ta otwartość zasady poszanowania życia na gruncie etyki Schweitzera pozwala potraktować ją jako zasadę prekursorską w stosunku do głównych idei filozofii. Mimo spekulatywnego charakteru metafizyki woli życia, szacunek dla życia jest rozwiązaniem rzeczywistego problemu dotyczącego stosunku człowieka do świata"[12]. Słuszna jest również uwaga, że do schweitzerowskiej idei poszanowania życia bezpośrednio nawiązała i rozwinęła ją ekofilozofia, choć dochodzi do niej na innej drodze i inaczej ją uzasadnia przezwyciężają niektóre jej ograniczenia[13].

***

Stosunek współczesnej myśli protestanckiej wobec problemu ekologicznego kształtował się w pod znaczącym wpływem rozpraw i działalności wybitnego teologa niemieckiego Jürgena Moltmanna. Książka Moltmanna *Teologische der Hoffnung* (1964) daje najpełniejszą wykładnię wspomnianego już nurtu we współczesnej teologii protestanckiej zwanego „teologią nadziei", która akcentuje ziemski wymiar chrześcijańskiej nadziei i tym samym oponuje przeciw wiązaniu jej jedynie z pozaziemskim światem niebiańskim. Dzieło to udostępnione czytelnikowi polskiemu pod tytułem *Bóg w stworzeniu* (1995) jest - jak słusznie zauważono - „konkretyzacją teologii nadziei w czasach, w których wielkim zagrożeniem dla przyszłości jest obecny kryzys ekologiczny"[14]. Jego przezwyciężenie staje się bardziej realne wtedy - uważa Moltmann - gdy współczesne nauki nie będą się separować od teologii, lecz staną się jej sprzymierzeńcem, gdy nastąpi integracja ich wysiłków. Dlatego naukową wizję świata, jako przyrody-natury proponuje dopełnić przez pojmowanie go w sensie bożego stworzenia, i w tym widzi ważne

[11] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, s. 192.

[12] Z. Piątek, *Etyka szacunku dla zycia Alberta Schweitzera a ekofilozofia*, s. 58.

[13] Tamże.

[14] J. Bolewski, *Teologia dla nowej ewngelizacji*, wstęp do J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, przekł. Z. Danielewicz, Kraków 1995, s. 13. Patrz także: J. Jaroń, *Jürgena Moltmanna koncepcja teologii ekologicznej*, [w:] *Religia a ruchy ekologiczne*, red. J. Dębowski, Olsztyn 1996.

zadanie teologii. „Stworzenie" - to pojęcie, zakresu którego Moltmann nie ogranicza do świata rzeczy widzialnych, ale włącza doń również niewidzialne niebo w znaczeniu teologicznym. Sama zaś doktryna o stworzeniu - twierdzi jej autor - „bierze za punkt wyjścia zamieszkiwanie Bożego Ducha w stworzeniach". Gdy zaś opisuje tę doktrynę jako „ekologiczną", wówczas nawiązuje „tym pojęciem do ekologicznego kryzysu naszych czasów, a [...] także do ekologicznego myślenia, którego musimy się nauczyć"[15]. Szczególnie istotne jest - zdaniem Moltmanna - uświadomienie sobie właściwych relacji, jakie istnieją między teologią a nauka. Współcześnie wkraczamy w okres, w którym zanika ostry niegdyś przedział między teologią a nauką. Pełniej ujawnia się ich wzajemna relacja wtedy, gdy uświadomimy sobie, że nauki ukazują nam w jaki sposób należy rozumieć stworzenie jako naturę, a teologia ukazuje nam, jak rozumieć naturę jako boże stworzenie.

> Teraz - stwierdza Moltmann - obie strony są partnerami w niesieniu ciężkiej troski - kryzysu ekologicznego; są partnerami w poszukiwaniu nowego kierunku, który wspólnie muszą wypracować, aby rodzaj ludzki przetrwał na ziemi. [...] W globalnej sytuacji, w której obowiązuje hasło: ten świat albo żaden, nauka i teologia nie mogą sobie pozwolić na rozdzielenie jednej, jedynej rzeczywistości. Wręcz przeciwnie, nauka i teologia muszą wspólnie dotrzeć do jednej proekologicznej świadomości świata"[16].

Moltmann mówi o potrzebie radykalnych zmian w relacjach łączących człowieka z naturą. Polegać by miały one na takim przedefiniowaniu stosunku człowieka do natury, w myśl którego świat przyrody stanie się domem dla ludzi. Jest to możliwe wtedy, gdy człowiek używając natury, zarazem jej nie niszczy. Zatem ekologiczna postawa wobec środowiska musi przezwyciężyć jednostronne pragmatyczno-utylitarystyczne podejście.

Zagadnienie stosunku do natury - powiada Moltmann - wyraża się nie tylko w ponownym odkryciu natury zewnętrznej, ale także w ponownym odkryciu natury wewnętrznej, którą człowiek jest sam w sobie, w swej cielesnej postaci. Ekologiczna postawa wobec natury wewnętrznej jest - twierdzi teolog - intelektualnie zakorzeniona w sferze psychosomatycznej. Jej charakterystyczną cechą jest to, że uznaje ona pewien zakres, w którym chory może formować i regulować proces swej choroby przez wpływ fizyczny i umysłowy. Uznanie dla ludzkiej podmiotowości powoduje, że staje się możliwe medyczne podejście do sposobu, w jaki chory przetwarza i asymiluje swą chorobę.

> Odkrycie przez medycynę psychosomatyczną całościowości osoby, jedności ciała i duszy, a także akceptacja cielesnego doświadczenia samego siebie w życiu jednostki jak i społeczności stanowią pierwszy krok ku przezwyciężeniu kryzysu ekologicznego w relacji człowieka do swej własnej cielesnej natury[17].

Teologia protestancka akcentuje organiczny związek kwestii społecznych z tematyką ekologiczną. Pojawia się tu pogląd, że refleksja ekoteologiczna nie może się obejść bez perspektywy społecznej, ponieważ relacje międzyludzkie determinują rela-

[15] J. Moltamnn, *Bóg w stworzeniu*, s. 27.
[16] Tamże, s. 85.
[17] Tamże, s. 108.

cje ludzi do środowiska przyrodniczego. Brak ładu w życiu społecznym odbija się w złych relacjach człowieka z przyrodą, jego środowiskiem życia. Następstwem ostrych podziałów społecznych, pogwałcania reguły sprawiedliwości jest instrumentalne traktowanie świata przyrody, jego drapieżna eksploatacja i w konsekwencji kryzys ekologiczny. Świadomość tego faktu spowodowała, że to właśnie wśród teologów protestanckich pojawia się pojęcie „eko-sprawiedliwość". Pojęcie to, jak i idea poprzez nie wyrażona znalazły, między innymi, prezentację i uzasadnienie w wydanej pod koniec lat siedemdziesiątych przez *American Babtist Ministry* książkowej publikacji pt. *Eco-Justice* (eko-sprawiedliwość). Sformułowano w niej pogląd, że „eko-sprawiedliwość oznacza połączenie naszej troski o sprawiedliwość z troską o ekologię"[18]. W sposób bardziej obszerny i skonkretyzowany mówi się, że eko-sprawiedliwość to przede wszystkim troska o ubogich, którym ogranicza się nawet dostęp do ich środowiska; to sprawiedliwy podział dóbr naturalnych, zarówno dla obecnych, jak i przyszłych pokoleń; pojęciem tym wyraża się troskę o ziemię, by była autentycznym darem dla wszystkich ludzi; a także wołanie skierowane do bogatych, by ograniczyli nadkonsumpcję[19].

Na tym tle w sposób bardziej wyrazisty zwrócono uwagę na coraz częściej pojawiający się i pogłębiający się rodzaj niesprawiedliwości, dotąd nie zauważony i nie rejestrowany przez badaczy, jakim jest dla wielu zbiorowości ograniczony dostęp do zdrowego i czystego środowiska przyrodniczego. Ten fakt stawia ludzi w nierównej sytuacji, w której jedni korzystają z w miarę dobrych zdrowotnie warunków ekologicznych, innym zaś przychodzi bytować w środowisku zdegradowanym, o zanieczyszczonym powietrzu, wodzie i glebie, w warunkach, które nie odpowiadają żadnym standardom zdrowotnym. Procesy degradacyjne nasilają się w tempie zauważalnym już nieomal „gołym okiem", a poziom warunków środowiskowych zapewniających fizyczne i psychiczne zdrowie ludzi obniża się w stopniu nie mającym dotąd precedensu. W kontekście owych problemów można w sposób zasadny mówić o niesprawiedliwości - na co wyraźnie zwraca uwagę Moltmann - i w konsekwencji o nowej kategorii wykluczenia, a mianowicie o wykluczeniu ekologicznym - o którym to zjawisku powyżej pisaliśmy.

Ekoniesprawiedliwość i wykluczenie ekologiczne to zjawiska, które są udziałem wielu już grup i zbiorowości ludzkich. Coraz liczniejszym społecznościom przychodzi żyć w warunkach o bardzo obniżonych standardach ekologicznych, co w wydatnym stopniu wpływa na stan ich zdrowia fizycznego i psychicznego i w ogólniejszym wymiarze - jakość życia. Nie ulega zatem wątpliwości, że niekorzystne zmiany środowiskowe godzą w najbardziej elementarne podstawy bytu ludzkiego. Ludzi doświadczających skutków szkodliwych uwarunkowań ekologicznej nie tylko pozbawia lub ogranicza w dostępie do wartości przyrodniczych, zdrowotnych, rekreacyjnych, estetycznych i tym samym zdecydowanie obniża poziom i jakość ich życia. ale również stawia ich w pozycji nieporównanie gorszej od tych, którzy mają szczęście zamieszkiwać na obszarach „zdrowych" ekologicznie, bądź, korzystając ze swego statusu materialnego, mogą wybierać takie miejsca zamieszkania. Okazuje się zatem, że korzystna lub niekorzystna sytuacji ekologiczna poszczególnych obszarów i całych regionów staje się jeszcze jedną, i to wyraziście odczuwaną, przyczyną zróżnicowań społecznych, w znacznym stopniu wyznaczającą poziom

[18] Cyt. za: H. Skolimowski, *Nowe oblicze Boga w dobie ekologicznej*, [w:] *Religia a ruchy ekologiczne*, red. J. Dębowski, Olsztyn 1996, s. 18.

[19] J. Leśniewska, *Ekoteologia - Chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny*, s. 23.

zaspokojenia wielu potrzeb i określającą jakość życia w wymiarze grupowym. Sytuacja tak prowadzi to do zaostrzania się niesprawiedliwości i pojawienia się nowego rodzaju nierówności. Właściwie chyba po raz pierwszy mamy do czynienia z sytuacją, że przyczyną podziałów jest nierówny dostęp do tak powszechnie obecnie cenionego dobra, jakim jest zdrowe środowisko przyrodnicze.

Należy sądzić, że w miarę natężania się zjawisk kryzysowych, skala anonsowanych problemów (eko-niesprawiedliwości) będzie się poszerzać i pogłębiać. Zasadnie więc można mówić o znacznym, doświadczanym przez określone zbiorowości, uszczupleniu, pomniejszeniu możliwości korzystania z różnych walorów przyrodniczych, a nawet o dotkliwym wykluczeniu poszczególnych grup i społeczności z dostępu do tych tak bardzo dziś cenionych dóbr, jakimi dysponuje zdrowe środowisko przyrodnicze. Znawcy przestrzegają, że ich deficyt może doprowadzić w różnych regionach poszczególnych krajów i globu, (właściwie już doprowadza), do nowych sporów, konfliktów, walk i wojen o np. zdrową wodę, urodzajną glebę i inne dobra. Mowa jest zatem o nowych, w takim nasileniu i zasięgu nie występujących dotąd ograniczeniach istotnych uwarunkowań dobrostanu człowieka, poszczególnych grup i całych zbiorowości. Zasięg terytorialny i głębokość owych dysfunkcji jest oczywiście różna, jednakowoż przedmiot, w istocie, ten sam - mniej lub bardziej obniżone warunki i jakość życia w wielu istotnych ich wymiarach.

Z przedstawionych powodów, i nie tylko tych, konieczne są działania, mające na celu ochronę kapitału przyrodniczego środowiska, (pierwszym powodem ochrony jest jego samoista wartość) w celu zapewnienia różnym grupom w miarę równych możliwości i szans w dostępie do tych wartości, którymi świat przyrody dysponuje, zgodnie z przekonaniem, że każdy z nas ma prawo korzystania z czystego powietrza , zdrowej wody, spożywania produktów nieskażonej gleby czy doświadczania piękna krajobrazu. Do tych właśnie kwestii odnosi się, formułowany na gruncie protestanckiej teologii ekologicznej, postulat eko-sprawiedliwości. Przy tym podkreśla się, że niezbędnym i poprzedzającym ekosprawiedliwość warunkiem jest przestrzeganie przez człowieka najbardziej rudymentarnych praw świata natury, bowiem ich pogwałcanie obliguje do poszukiwania środków zaradczych i formułowania tego rodzaju postulatów.

W świetle powyżej opisanych okoliczności J. Moltmann z oczywistą aprobatą przywołuje w swej rozprawie następującą propozycję Praw Świata Natury przygotowaną przez profesorów prawa i teologów protestanckich:

1. Natura - ożywiona czy nie - posiada prawo do istnienia, a to oznacza także prawo do przetrwania i rozwoju.
2. Natura posiada prawo do ochrony swych ekosystemów, gatunków i populacji w ich wzajemnych, wewnętrznych odniesieniach.
3. Natura ożywiona posiada prawo do zachowania i rozwoju swego potencjału genetycznego.
4. Istoty żywe posiadają prawo do życia stosownie do swego gatunku, włącznie z rozmnażaniem w ramach swoich ekosystemów.
5. Wszelkie ingerencje w naturze muszą być uzasadnione. Są one dopuszczalne jedynie w następujących przypadkach:
   - kiedy założenia interwencji zostały określone w demokratycznym procesie i przy poszanowaniu praw natury,
   - kiedy przedmiot ingerencji jest większej wagi niż samo zachowanie nienaruszalności praw natury,

- kiedy ingerencja nie jest niepohamowana.
6. Po jakimkolwiek zniszczeniu dokonanym na łonie natury, winna ona być odrestaurowana tak szybko, jak to tylko możliwe.
7. Wyjątkowo rzadkie ekosystemy powinny zostać wzięte pod specjalną ochronę, szczególnie jeśli obejmują one wiele gatunków. Wszelka eksterminacja gatunków jest zakazana[20].

Zacytujmy jeszcze, w kontekście przywoływanych myśli Moltmanna, interesującą wypowiedź Konrada Waloszczyka. Pisze on:

> Dzieło tego wybitnego teologa protestanckiego jest znakiem nadziei na możliwość przyszłego połączenia się laickiego i chrześcijańskiego nurtu ekologicznego myślenia. Wydaje się, że w dziele tym nie ma nic, co przy otwartej, ekumenicznej interpretacji Objawienia byłoby nie do przyjęcia przez teologię katolicką, a zarazem wszystko w nim jest do przyjęcia przez ekofilozofię od Kościoła niezależną[21].

Zauważmy tylko (o czym obszerniej poniżej), że w dokumentach Światowej Rady Kościołów szeroko i wieloaspektowo podejmowana jest problematyka ekologiczna. Tu tylko zwróćmy uwagę na jedną istotną kwestię, mianowicie formułowany w nich pogląd, że „wszystkie stworzenia mają, niezależnie od swojej wartości użytkowej dla człowieka, wewnętrzną wartość w sobie i dla siebie oraz dla Boga. Ta wewnętrzna wartość - podkreśla się - powinna być przez człowieka szanowana". Dlatego „przez wzgląd na nią, nie można traktować innych istot jak zwykłego towaru". Należy się o nie troszczyć, nie tylko ze względu na ich użyteczność, ale również przez wzgląd na nie same"[22]. Fakt podkreślania przez ŚRK, że każde stworzenie ma wartość wewnętrzną zbliża to stanowisko, w tej kwestii, do poglądów wyrażanych w indywidualistycznym paradygmacie biocentrycznym przez Paula Taylora, Arne Naessa czy Robina Attfielda[23]. Tu jeszcze tylko podkreślmy, że to właśnie Moltmann był jednym z głównych inicjatorów włączenia problematyki ekologicznej do działalności Światowej Rady Kościołów.

***

Słusznie akcentuje się to, że ekoteologia pojawiła się w wyniku wspólnotowego działania i zaangażowaniu różnych kościołów chrześcijańskich zainteresowanych stanem środowiska przyrodniczego i zaniepokojonych jego postępującą degradacją.. Uznać więc można, że ta dziedzina refleksji jest zatem dziełem ekumenicznym i zarazem świadectwem jednoczenia się chrześcijan wokół wspólnego problemu i niesionych przez niego trudnych wyzwań. Inicjatorem działań na tym polu była Światowa Rada Kościołów, która na kolejnych posiedzeniach Zgromadzenia Ogólnego, począwszy od spotkania w New Delhi w 1961 roku, podejmowała w coraz szerszym zakresie problematykę środowiskową. Podkreślić należy, że stosunek Światowej Rady Kościołów do problematyki ochrony środowiska kształtował się pod znacznym wpływem myśli protestanckiej i Kościołów protestanckich. W sprawie ochrony środowiska przyrodnicze-

[20] J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 534.
[21] K. Waloszczyk, *Planeta nie tylko dla ludzi*, Warszawa 1997, s. 270.
[22] Cyt za: S. Gołaszewska, *Etyka ekologiczna w dokumentach Światowej Rady Kościołów*, msps pr. dokt., s. 202-203.
[23] Tamże.

go wypowiadało się liczne grono teologów protestanckich min: Joseph Sittler, Charles Birch, Jürgen Moltmann, którzy wnieśli znaczący wkład w powstanie i rozwój ekoteologii.

Szczególnie znaczenie dla tematyki ekologicznej ujmowanej w perspektywie teologicznej miały wyniki obrad Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów zwołanego w 1983 do Vancouver w Kanadzie, gdzie opracowano podstawy programu pt. *Sprawiedliwość, Pokój, Integralność Stworzenia* (Justice, Peace, Integrity of Creation, IPIC), który uznano za podstawową i najważniejszą ówczesną wykładnię stanowiska kościołów zrzeszonych w ŚRK w najbardziej newralgicznych problemach współczesnego świata, w tym także wobec kwestii ekologicznej. Zaakceptowano wówczas sformułowany przez J. Moltmanna postulat o nierozdzielności działań na rzecz pokoju, sprawiedliwości i integralności stworzenia, a więc przekonania, że w równym stopniu należy troszczyć należy się o pokój, sprawiedliwość i - jak to ujęto „integralność stworzenia", gdyż są one ze sobą związane i wzajemnie się warunkują.

Najistotniejsze z perspektywy ekologicznej pojęcie „integralność stworzenia" mówi o moralnym porządku w stworzeniu, który został ustanowiony przez Boga, a który człowiek powinien respektować, z przypomnieniem, że jego lekceważenie lub odrzucanie jest niebezpieczne dla człowieka i jego otoczenia. Pojęcie to pozwala teologom inaczej spojrzeć na świat istot pozaludzkich, dostrzegać ich odrębność i niezależność od człowieka. Zdaniem teologa protestanckiego Davida Goslinga

> integralność stworzenia zakłada z jednej strony (patrząc wertykalnie) zależność stworzeń od swego Stwórcy oraz wartość i godność stworzeń ze względu na nich samych, (tzn. istotową wartość) [...] a z drugiej strony (patrząc horyzontalnie) każde stworzenie jest połączone z innym w jedną wspólnotę istnień. Ludzie muszą uznać, że nie są wyłączeni ze stworzeń ani wyniesieni ponad nie, lecz są częścią jednej całości oraz podzielają z innymi istotami żywymi ich ograniczenia i przeznaczenie.[24]

Słuszna jest uwaga, że takie podejście na gruncie nauk przyrodniczym nie jest czymś nowym, natomiast w teologii z całą pewnością tak. Myśl o integralności stworzenia stała się zaczynem poważnych studiów i prac nad teologicznym uzasadnianiem chrześcijańskiego zaangażowania na rzecz ochrony środowiska przyrodniczego.

Kolejnym znaczącym wydarzeniem ważnym dla rozwoju ekoteologii były wyniki obrad I Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego pod przewodnim hasłem „Pokój przez sprawiedliwość dla całego stworzenia". W obradach zgromadzenia dominowało przeświadczenie, że kwestie ekologiczne są integralnie powiązane ze sprawiedliwością i pokojem, że rozwiązywanie problemów ekologicznych jest możliwe tylko wtedy, gdy respektowana będzie zasada sprawiedliwości, co z kolei jest koniecznym warunkiem pokojowego współistnienia społeczeństw i narodów. Na odbywającym się w Seulu w 1990 roku Zgromadzeniu Ogólnym Światowej Rady Kościołów zainicjowano program „Teologia życia", o wyraźnie praktycznym nachyleniu a więc przeciwnym teoretyczno-spekulatywnym nastawieniom, w zgodzie z przekonaniem, że nakierowane na świat przyrody myślenie teologiczne wyrasta z życia i życiu ma służyć. Zgodnie z tym przeświadczeniem oczekuje się, że ekoteologia „powinna być mądrością zrozumiałą dla różnych wspólnot

[24] D. Gosling, *A New Earth Convenanting for Justice, Peace and the integrity of Creation*, London 1992, s. 10, cyt za: J. Leśniewska, *Ekoteologia chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny*, s. 20.

narodowych, kulturowych, rasowych, językowych. Powinna stawać się ich mądrością. Tylko wtedy postulaty formułowane przez ekoteologów, a dotyczące kreowania jednej wspólnoty życia mają szansę być zrealizowane"[25]. Istotną rolę w dziele inicjowania, koordynacji i współpracy kościołów i organizacji chrześcijańskich na rzecz ochrony środowiska spełnia powołana w 1998 roku Europejska Sieć Współpracy Ekologicznej. Wśród bogatego katalogu tematów podejmowanych i opracowywanych przez Kościoły chrześcijańskie, powołane przez nich zgromadzenia i organizacje bądź teologów znajdowały się takie zagadnienia jak: „Teologii życia", na nowo przemyślana teologii stworzenia, eko-sprawiedliwość, prawa przyszłych pokoleń i prawa przyrody, etyczne i teologiczne aspekty zmian klimatu, „Karta Ziemi", a także wieloaspektowa debata wokół koncepcji i zasad zrównoważonego rozwoju.

Z kolei powstała w Rzymie w 1971 Rada Konferencji Kościołów Europy zainicjowała szereg działań koncentrujących się na kwestiach ekologicznych, czego przykładem jest zaangażowanie Kościoła rzymskokatolickiego w tworzenie sieci współpracy ekologicznej ogniskującej poczynania katolików, również aktywne poczynania na rzecz współpracy z innymi organizacjami i kościołami na polu ochrony środowiska naturalnego[26].

W kontekście anonsowanej tu problematyki na przypomnienie z pewnością zasługuje propozycja (szersze jej omówienie przedstawiamy na innym miejscu) wybitnego filozofa i teologa Hansa Künga (wywodzącego się z Kościoła rzymskokatolickiego) przedstawiona w jego głośnej książce pt. *Projekt Weltethos* (1990). Idee tej książki dostrzeżone zostały nie tylko przez Kościoły chrześcijańskie ale także przez inne religie i kościoły świata i to zrozumiałe, gdyż zawarta w niej jest interesująca próba analizy tworzącego się makroparadygmatu, czyli nowego globalnego porządku Poglądy H. Künga w znacznym stopniu zaważyły na treści sformułowanej przez Międzynarodowy Kongres Religii (Parliament of the World`s Religions, Chicago 1993), *Deklaracji Globalnej etyki* (The Declaration of a Global Ethics). Świat globalnych problemów wymaga - twierdzi Küng - wypracowania globalnego etosu, a wraz z nim radykalnej przemiany wartości i ich hierarchii. Zmiany powinny obejmować sprawy fundamentalne i przebiegać - powiada teolog - „od pozbawionej etyki do etycznie odpowiedzialnej nauki, od człowieka opanowanego przez *technokrację* do technologii służącej człowiekowi, od przemysłu niszczącego świat do przemysłu uwzględniającego interes natury, od formalnoprawnej demokracji do autentycznej, w której wolność żyje w zgodzie ze sprawiedliwością"[27].

Natomiast stanowisko kościołów prawosławnych (szerzej omówione na innym miejscu) wyraziście zostało określone na konferencji teologów prawosławnych, która odbyła się na przełomie października i listopada w Sofii w 1987 r., gdzie podjęto próbę ukazania prawosławnego rozumienia problematyki ekologicznej w kontekście Biblii, tradycji teologicznej i sytuacji współczesnego świat. Znajduje ono wyraz w przygotowanym dokumencie pt. *Stworzenie z perspektywy prawosławia*, „w którym zostało przedstawione prawosławne rozumienie obrazu Boga, człowieka i przyrody"[28].

[25] Tamże, s. 22.

[26] Szersze omówienie inicjatyw Kościoła rzymskokatolickiego przedstawiam w studium pt. *Człowiek i środowisko w nauce społecznej Kościoła katolickiego*, „Ateneum Kapłańskie" z. 3, 2002, s. 453-465.

[27] M. Filipiak, *Hansa Künga koncepcja „światowego etosu"*, [w:] *Czy jest możliwa etyka uniwersalna?*, red. J. Sekuła, Siedlce 1994, s. 18.

[28] S. Gołaszewska, *Etyka ekologiczna w dokumentach Światowej Rady Pokoju*, msps pr. dokt., Warszawa 2010, s. 71.

Резюме

**Экологическая проблема в протестантской мысли**

В условиях прогрессирующего экологического кризиса протестантская идея ставит перед собой две основные задачи: 1. Тщательного пересмотра проблемой защиты природы с точки зрения теологического послания; 2. Выработания христианского ответа на экологический кризис. В нинещней статьи представлено избранные взгляды теологов связанных с протестантской мышлей, ссылаяюсь главным образом на взгляды Альберта Швайцера и Юргена Молтманна а также представляет вклад протестантской теологии в достижения Всемирного Совета Церквей в области защиты природы.

Summary

**The ecological problem in the protestant thought**

In the face of the progressive ecological crisis the protestant thought is challenged with two fundamental tasks: 1. Thorough rethinking the problem of the environmental protection from the point of view of the theological message 2. The expression of the Christian response to ecological crisis. In this article we show the selected ideas of the protestant theologians, referring to ideas of Albert Schweizer and Jurgen Moltmann. We also show the contribution of the protestant theology to the output of the World Council of Churches regarding the environmental protection.



WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Krzysztof Karski
(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)

# Ekoterroryzm: Ideologiczne i filozoficzne podstawy radykalnego enwironmentalizmu, od teorii do praktyki

## Wstęp

Historia enwironmentalizmu sięga XIX wieku, a dokładniej czasów kolonizacji Ameryki Północnej i Rewolucji Przemysłowej. Radykalny enwironmentalizm przedstawiany tu jako ekoterroryzm, oraz liczne powiązane z nim organizacje mają jednak swoje początki w latach 70-tych XX wieku. Do tego momentu większość akcji enwironmentalistów stanowiła odizolowane przypadki, których taktyka została zainspirowana kontrkulturą lat 60-tych XX wieku. W tym samym czasie, niektórzy z kluczowych przedstawicieli tego nurtu rozwinęli filozofie, które później zainspirowały ruchy radykalne i dały aktywistom wspólny cel. Chociaż teorie te nie zawsze implikowały drastyczne działania, inspirowały i stymulowały radykalnych aktywistów do „stosowania taktyki akcji bezpośredniej z większym zapałem i zaangażowaniem." Dawały również „usprawiedliwienie swojego zachowania w obliczu krytyki społecznej skierowanej przeciwko zastosowanej taktyce."[1]

Tak, jak wykorzystanie akcji bezpośredniej przez enwironmentalistów było następstwem metod używanych przez osoby występujące w protestach przeciwko wojnie w Wietnamie, filozofie te zainspirowane były trendami intelektualnymi, które wysunęły się na czoło amerykańskiej świadomości podczas młodzieżowych rewolucji lat 60-tych. Pośród nich wyliczyć można marksizm, socjalizm, feminizm oraz religie Wschodu. Wpływ tych idei wśród radykalnych enwironmentalistów spowodowany był wiarą, że kapitalizm, społeczeństwo patriarchalne i tradycja judeo-chrześcijańska są odpowiedzialne za niszczenie przyrody. Najważniejsze z tych nowych filozofii enwironmentalnych to: głęboka ekologia, ekofeminizm, ekologia społeczna, bioregionalizm, neo-luddyzm i anarcho-prymitywizm.

[1] P. C. List, *Radical Environmentalism: Philosophy and Tactics*, Belmont 1993, s. 7.

## 1. Ideologiczne i filozoficzne podstawy radykalnego enwironmentalizmu

### 1.1 Głęboka ekologia

Termin *głęboka ekologia* stworzony został przez norweskiego filozofa Arne Næssa, zaś jej podstawowe idee opublikowano po raz pierwszy na łamach magazynu filozoficznego „Inquiry" w 1973 roku. Następnych kilka lat Næss spędził na dopracowywaniu idei ekologii głębokiej w swych książkach, artykułach oraz podczas wykładów. Ostatecznie opublikował całość dysputy filozoficznej w pracy *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy* w roku 1990[2]. Chociaż Næss uznawany był za założyciela ruchu, amerykańscy uczeni Bill Devall i George Sessions również pracowali nad stworzeniem filozofii oraz jej interpretacją na potrzeby słuchaczy w Stanach Zjednoczonych.[3]

Næss użył terminu *głęboka ekologia* by odróżnić swoją formę enwironmentalizmu od „płytkiej ekologii," którą definiował jako główny nurt ruchu enwironmentalnego, kładącego nacisk na „walkę ze skażeniem środowiska oraz wyczerpywaniem zasobów naturalnych", którego głównym celem było utrzymanie „zdrowia i dostatku ludzi w krajach rozwiniętych."[4] Głęboka ekologia charakteryzuje się bardziej całościowym podejściem do natury, obejmującym etykę środowiskową, a nie jedynie jej ochronę. W swojej filozofii Næss wzywa do fundamentalnej zmiany w ludzkiej świadomości, która miałaby uznać wrodzoną wartość każdego elementu natury, biocentryczną równość wszystkich gatunków oraz „zanurzenie ludzkiego >ja< w większym >ja< natury" na wzór *nadduszy* Ralpha Woldo Emersona i Henryego Davida Thoreau.[5] Wymaga to odrzucenia antropocentrycznego modelu świata i uznanie, że ludzie nie są osią życia na Ziemi, lecz jedynie jej częścią oraz wszystkie żywe stworzenia mają „równe prawo by żyć i się rozwijać." Długotrwałe próby ignorowania zarówno wzajemnych połączeń wszystkich żywych organizmów jak i zależności człowieka od natury „doprowadziły do alienacji człowieka od siebie samego."[6]

Næss wierzył, iż każdy kto przyjmie ten biocentryczny model postrzegania świata, ma obowiązek wprowadzenia niezbędnych zmian w podstawowych strukturach ekonomicznych, technologicznych i ideowych. Proces ten rozpoczyna się na poziomie osobistej duchowości od zaprzestania postrzegania siebie jako odizolowanego, konkurencyjnego ego a zarazem rozpoczęciu identyfikowania się z innymi ludźmi i gatunkami - idei podobnej oraz zainspirowanej wschodnim konceptem samoświadomości. Ta osobista przemiana, jak uważał Næss, ma doprowadzić do przemiany społecznej i politycznej, a tym samym technologicznej i ekonomicznej. Na poziomie praktycznym, szeroko zakrojona „samoświadomość" pozwoliłaby ludziom trwać w bezklasowym, zdecentralizowanym społeczeństwie opartym na małych, autonomicznych wspólnotach, w których wiedliby proste życie i mieli minimalny wpływ na przyrodę. Społeczeństwo takie wykorzystywałoby odnawialne źródła energii w większym stopniu i zredukowało ilość „ogniw w hierarchicznych łańcuchach decyzji." Zastąpiłoby również zróżnicowaną, polegającą na wyzysku i represji (gdzie wyzyskujący żyje odmiennie od represjonowanego) bardziej egalitarną formę zróżnicowania, bazującą na różnicach w

[2] A. Næss, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, Cambridge, 1990.
[3] B. Deval, G. Sessions, *Ekologia głęboka. Żyć w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, Warszawa, 1985.
[4] P. C. List, dz. cyt., s. 7.
[5] Tamże.
[6] Tamże, s. 19 - 20.

postawie i zachowaniu. Næss uważał, że ta druga forma zróżnicowania zwiększa zdolność przystosowania się, tym samym zwiększając szanse przetrwania i rozwinięcia nowego stylu życia. Głębocy ekolodzy uważają, że przetrwanie najsilniejszych „powinno oznaczać koegzystencję i kooperację w skomplikowanych relacjach, zamiast zabijania, wykorzystywania i represji." Kluczem do tego miałoby być „docenienie jakości życia (trwanie w sytuacjach posiadających nieodłączną wartość) zamiast przystosowywania się do coraz wyższego standardu życia."[7]

Devall i Sessions objaśniają to podejście w następujący sposób:[8]

1. Dobro i rozwój ludzkiego oraz każdego innego życia na Ziemi mają wartość samą w sobie (synonimy: wartość wrodzona, wartość nieodłączna). Wartości te są niezależne od użyteczności świata nieludzkiego dla ludzkich celów.

2. Bogactwo i zróżnicowanie form życia przyczyniają się do realizacji tych wartości oraz same są wartościowe.

3. Ludzie nie mają prawa redukować tego bogactwa i zróżnicowania, za wyjątkiem zaspokojenia podstawowych potrzeb życiowych.

4. Rozwój ludzkiego życia i kultur jest możliwy do pogodzenia ze znaczącą redukcją ludzkiej populacji. Rozwój życia innego niż ludzkie wymaga takiej redukcji.

5. Obecnie ludzka ingerencja w świat nieludzki (ang. *nonhuman*) jest nadmierna i sytuacja ta się pogarsza.

6. Z tego powodu zmianie ulec musi polityka dotycząca podstawowych struktur ekonomicznych, technologicznych i kulturowych. Rezultat zmian będzie znacząco inny od stanu obecnego.

7. Zmiana ideologiczna dotyczyć będzie przede wszystkim doceniania jakości życia zamiast rosnącego standardu życia. Będzie znaczą świadomość różnicy pomiędzy dużym a wielkim.

8. Ci, którzy zgadzają się z wcześniejszymi punktami mają obowiązek bezpośrednio lub pośrednio usiłować wprowadzić niezbędne zmiany.

Zasady te można skrócić do trzech postanowień: 1) zachowania dzikiej przyrody, 2) kontroli ludzkiej populacji, 3) prostoty życia.[9]

Głębocy ekolodzy są szeroko krytykowani za cenienie życia zwierząt ponad życie ludzi. Ron Arnold opisał tę filozofię jako „wyraz najwyższej nienawiści do systemu industrialnego."[10] Zwolennicy tej filozofii argumentują, że zamiast cenić całości życia ponad życie ludzi, cenią całość życia ponad formy ludzkiego zachowania, które są niszczące dla życia, ludzkiego oraz planety, na której żyjemy. Radykałowie uważają wręcz, że globalny kryzys urósł do takich proporcji, że nie ma czasu na stopniowe taktyki stosowane przez organizacje z głównego nurtu. Twierdzą, że są gotowi podjąć sprawę „nie-ludzi" (ang. *nonhumans*) by podnieść ich interesy ponad przynajmniej niektóre z komercyjnych interesów ludzi. Dave Foreman oraz inni zaangażowani w utworzenie organizacji Earth First! podzielali ten pogląd.[11]

[7] Tamże, s. 20 - 22.

[8] B. Deval, G. Sessions, dz. cyt., s. 70.

[9] J. Barry, E. Gene Frankland, *International Encyclopedia of Environmental Politics*, Abingdon, 2002, s. 161.

[10] R. Arnold, *EcoTerror: The Violent Agenda to Save Nature: The World of the Unabomber*, Los Angeles, 2010, s. 7.

[11] D. Long, *Ecoterrorism*, New York, 2004, s. 21.

### 1.2 Ekofeminizm

Ekofeminizm rozwinął się w latach 70-tych XX wieku z połączenia różnych filozofii feministycznych i environmentalnych. Termin *„ecofeminisme"* został po raz pierwszy użyty w roku 1974 przez francuską pisarkę Françoise d'Eaubonne w celu „przedstawienia potencjału kobiet do wszczęcia ekologicznej rewolucji, aby zapewnić ludziom przetrwanie na Ziemi."[12] Wysiłek ten bazował na analizie problemów enwironmentalnych z perspektywy feministycznej krytyki systemów patriarchalnych, oraz próbach przedstawienia alternatywnych systemów mających na celu wyzwolenie kobiet i natury spod ucisku.

Podstawą ekofeminizmu jest wiara, że istnieje ideologiczny związek pomiędzy uciskiem natury i uciskiem kobiet w społeczeństwach patriarchalnych. Trzeba zatem patrzeć na uciśnienie kobiet jako wywodzące się z tego samego impulsu, który popycha rządy i korporacje do „gwałcenia" przyrody poprzez jej niszczenie. Celem ekofeministek jest zreformowanie społeczeństwa patriarchalnego, co - jak wierzą - doprowadzi jednocześnie do wzmocnienia pozycji kobiet oraz zakończenia lubieżnego niszczenia Ziemi. Ekofeministki często są krytyczne względem głębokiej ekologii, która według nich ignoruje „główne przyczyny uciśnienia natury" oraz „błędnie zakłada, że Ziemia może zostać ocalona bez podważenia struktur patriarchalnych."[13]

Ważne osoby w rozwijaniu teorii ekofeministycznej to: Ynestra King, Karen J. Warren, Carolyn Merchant i Elizabeth Dodson Gray. Książka Merchant, *The Death of Nature* (1980), pokazuje jak rewolucja naukowa w Europie XVI i XVII wieku odrzuciła uprzedni pogląd, że wszechświat to organizm i zastąpiła go hierarchicznym modelem bazującym na modelu maszyny, co umożliwiło zdominowanie natury i kobiet. Merchant uważała, że enwironmentalizm i ruchy feministyczne podzielały interes odrzucenia wielu wartości narzuconych przez współczesne, naukowe postrzeganie świata. Książka Gray, *Green Paradise Lost* (1981), stanowi interdyscyplinarne studium feminizmu, ekologii, filozofii, religii i psychologii, które nawołuje do odrzucenia alienacji ludzi od siebie oraz Ziemi. Odosobnienie to ma zostać zastąpione przez rajskie społeczeństwo stawiające u podstaw harmonię, kompletność, zróżnicowanie i wzajemne powiązania.

### 1.3 Ekologia społeczna

Filozofia ta została w głównej mierze stworzona przez Murraya Bookchina, filozofa anarchistycznego, który założył Instytut Ekologii Społecznej w Vermont (USA) i był jednym z pierwszych myślicieli w Stanach Zjednoczonych, który wyprowadził krytykę społeczeństwa opierając się na ekologii.

Zainspirowany Piotrem Kropotkinem i innymi, nie nawołującymi do stosowania przemocy anarchistami, Bookchin doszedł do wniosku, że problemy środowiskowe nie mogą zostać rozwiązane w wolnorynkowym społeczeństwie kapitalistycznym, ponieważ takie hierarchiczne i autorytarne struktury społeczne, ekonomiczne i polityczne pozwalają ludziom dominować nad innymi i naturą. Bookchin argumentuje, że ludzie powinni naśladować naturę, charakteryzującą się współpracą pomiędzy organizmami w celu osiągnięcia celów ewolucyjnych. Ekolodzy społeczni doradzają decentralizację związków społecznych i ekonomicznych by pozwolić na utworzenie nowych form spo-

[12] P. C. List, dz. cyt., s. 49.
[13] Tamże, s. 9 - 10.

łeczności demokratycznych, produkcji i „odpowiedniej technologii" (ang. *appropriate technology* - mała skala, odnawialne i stabilne źródła energii), które by były skromniejsze w skali i miały mniejsze zapotrzebowanie na surowce. Chociaż brzmi to podobnie do idei stworzenia bezklasowego, zdecentralizowanego społeczeństwa prezentowanego w głębokiej ekologii, Bookchin krytykuje ją (ekologię głęboką) jako formę „antyhumanistycznego" i „eko-brutalnego" enwironmentalizmu, który jest „beznadziejnie naiwny" w kwestii potrzeby szeroko zakrojonej zmiany społecznej i zakończenia ludzkiego ucisku.[14]

### 1.4 Bioregionalizm

Bioregionalizm - synteza takich kontrkulturowych filozofii jak eko-komunalizm, „odpowiednia technologia", anarchizm społeczny i feminizm - uważany jest za środek, dzięki któremu teoria ekologii społecznej Bookchina może zostać zrealizowana w praktyce. Bioregionaliści często myślą o sobie jako o tych, którzy wyszli poza enwironmentalizm i ogólne filozofowanie w świat rozwijania praktycznych idei budowania i życia w ludzkich wspólnotach, które są kompatybilne z systemami ekologicznymi.

Bioregionaliści decydują się na prowadzenie stabilnego, samowystarczalnego i podtrzymywalnego ekologicznie życia w małych społecznościach utworzonych w zgodzie z naturalnym środowiskiem regionu ekologicznego, w którym się znajdują. Poeta Gary Snyder określił to jako „solidaryzowanie się z regionem."[15] Teoretyk nurtu Jim Dodge nazwał to „ekologią z zemsty" ponieważ oznaczało „odmowę niszczenia środowiska, jak robi to dominująca kultura i zapobieganie niszczenia go przez innych przy pomocy wszystkich środków nie uwzględniających przemocy."[16] Zasugerował on rozwijanie specyficznych, zindywidualizowanych programów społecznych dla miast, przedmieść, terenów wiejskich i dzikich na podstawie analizy lokalnych warunków, a następnie rozszerzaniu ich w stronę całego bioregionu. Ugrupowania polityczne w poszczególnych bioregionach kontynentu miałyby następnie współpracować w większym kongresie bioregionalnym.

Peter C. List uważa bioregionalizm za zgodny z ekofeminizmem, ponieważ „wyobrażenia społeczności i domu łączą podejście feministyczne co do związków społecznych z ekologicznym podejściem do odpowiednich form harmonijnego życia w zgodzie ze środowiskiem."[17] Judith Plant uważa koncept bioregionalizmu za niekompletny bez ekofeminizmu; ponieważ feminizm kładzie nacisk na wartość osobistych powiązań i odrzucenie ucisku „dostarcza ważnych perspektyw na to, jak powinno zostać zrewaluowane życie rodzinne w lokalnych miejscach."[18]

### 1.5 Neoluddyzm (ang. *Neo-Luddism*)

Neoluddyści wierzą w spowolnienie lub zatrzymanie rozwoju nowych technologii.[19] Ruch ten wywodzi swoją nazwę od zwolenników Neda Ludda, najprawdopodobniej fikcyjnej postaci, którą uważano za przywódcę luddystów - radykalnego ruchu

[14] M. Bookchin, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Oakland 2005, s. 85 - 87.
[15] P. C. List, dz. cyt., s. 12.
[16] Tamże, s. 115.
[17] Tamże, s. 12
[18] Tamże, s. 92.
[19] S. E. Jones, *Against Technology: From the Luddites to Neo-Luddism*, Abingdon 2006, s. 20.

społecznego z początków XIX wieku (początku Rewolucji Przemysłowej). Ruch luddystów składał się w głównej mierze z rzemieślników, chałupników, tkaczy i rękodzielników, którzy niszczyli mechaniczne krosna w obawie o swoją pracę.

Nawiązanie do luddystów i pierwsze użycie terminu *neoluddyzm* nastąpiło w roku 1990, kiedy to Chellis Glendinning opublikowała swój manifest, w którym proponuje niszczenie następujących technologii:
- elektromagnetycznej (włączając komunikację, komputery, chłodnictwo i sprzęt gospodarstwa domowego),
- chemicznej (włączając materiały syntetyczne i leki),
- nuklearnej (włączając broń, energię atomową, leczenie raka, sterylizację i wykrywacze dymu),
- inżynierii genetycznej (włączając uprawy i produkcję insuliny).[20]

Glendenning zaproponowała następujące podstawy dla neoluddyzmu:
1) „Neoluddyści nie są przeciwko technologii" - neoluddyści powinni sprzeciwiać się tylko konkretnym technologiom, które mają niszczący wpływ na społeczności lub są materialistyczne albo racjonalistyczne.
2) „Wszystkie technologie są polityczne" - neoluddyści powinni dociekać, czy technologie zostały stworzone w określonym interesie, aby zachować swoją wartość (krótkoterminowa wydajność, łatwość produkcji i sprzedaży, zysk).
3) „Osobiste postrzeganie technologii jest niebezpiecznie zawężone" - Glendenning uważa, iż drugoplanowe aspekty nowej technologii (społeczne, ekonomiczne i ekologiczne) muszą zostać ocenione przed jej wprowadzeniem, nie jako zysk osobisty.[21]

W swojej książce zatytułowanej *Nadchodząca Rewolucja* Ted Kaczynski przedstawił „nowe wartości, które uwolnią (neoluddystów) spod jarzma współczesnego systemu technoindustrialnego:"[22]

1) Odrzucenie wszelkiej współczesnej technologii.
2) Odrzucenie cywilizacji.
3) Odrzucenie materializmu i zastąpienie go życiem, które ceni umiar i samowystarczalność jednocześnie potępiając nabywanie własności i statusu.
4) Miłość i uwielbienie natury, nawet oddawanie jej czci.
5) Egzaltacja wolności.
6) Ukaranie odpowiedzialnych za obecną sytuację (naukowców, inżynierów, szefów korporacji, polityków itd.).

### 1.6 Anarcho-prymitywizm

Jeszcze bardziej radykalny pogląd na świat niż ten, prezentowany przez neoluddystów wykazują anarcho-prymitywiści. Głoszą oni nie tyle odrzucenie techniki, ile odrzucenie cywilizacji w całości i powrót do prymitywizmu, deindustrializację, zniesienie podziału pracy i specjalizacji oraz porzucenie wielkoskalowych technik organizacyjnych. Zgodnie z ich poglądami przejście od społeczeństw łowiecko-zbierackich do osiadłego trybu życia przyczyniło się do utworzenia stratyfikacji społecznej,

[20] Ch. Glendinning, *Notes towards a Neo-Luddite manifesto*, „Utne Reader", 3, 1990.
[21] Tamże.
[22] T. Kaczynski, *The Coming Revolution*, http://theanarchistlibrary.org/library/ted-kaczynski-the-coming-revolution

wyzysku, alienacji i wzrostu populacji. [23]

Wyróżniającą cechą anarcho-prymitywistów jest skupienie się na procesie osiągnięcia stanu zdziczenia poprzez tzw. *rewilding*.[24] Termin ten wywodzi się z biologii konserwacyjnej (ang. *conservation biology*), w którym to oznacza przywracanie gatunków kluczowych na terenach, w których te gatunki wyginęły. W kontekście anarchistycznym, koncept ten jest używany w celu inicjalizacji i odnowy ludzkiej kultury, która ucieleśniałaby rolę gatunków kluczowych.

W zielonym anarchizmie[25], jak i w anarcho-prymitywizmie ludzie uważani są za „ucywilizowanych" i „udomowionych" przez postęp przemysłu i rolnictwa. Zwolennicy ludzkiego *rewildingu* argumentują iż poprzez proces udomowienia ludzka dzikość została zmieniona pod przymusem.[26]

## 2. Podstawowe cele i zadania ekoterroryzmu

Członkowie radykalnych ruchów enwironmentalnych i organizacji zajmujących się wyzwalaniem zwierząt motywowani są wiarą, że ich działania są absolutnie konieczne i sprawiedliwe. Nie ma dla nich różnicy pomiędzy wykorzystywaniem zwierząt a upodlaniem i eksterminacją Żydów podczas Holocaustu, a przestępstwa dokonywane w imieniu zakończenia upadlania i wyzwolenia zwierzęcych „niewolników" są równie szczytne jak działania podejmowane przez abolicjonistów prowadzących Kolej Podziemną[27] na terenie Amerykańskiego Południa w XIX wieku.[28] Głównym celem radykałów jest doprowadzenie do akceptacji i ostatecznie przyjęcia ich światopoglądu przez większość społeczeństwa. Jednak nawet pośród najbardziej zagorzałych aktywistów trwa debata dotycząca stosowanych metod. Podzieleni są oni na dwa obozy, z których jeden uważa, że akty przestępcze nie pomagają w legitymizacji ich poglądów ani nie przyczyniają się do wzrostu poparcia społecznego. Drugi obóz stanowią ekstremiści, którzy uważają, że cokolwiek mniej niż gwałtowna reakcja przeciwko rolnictwu przemysłowemu, wiwisekcji i niszczeniu środowiska świadczy o szowinizmie gatunkowym lub sprzedajności.[29]

Metody akcji bezpośredniej w wydaniu enwironmentalistów istnieją na skali rozciągającej się od legalnych środków na jednym końcu, poprzez akty obywatelskiego nieposłuszeństwa i „otwarte uwolnienia"[30], aż do aktów zniszczenia mienia, podpaleń a nawet brutalnych ataków na ludzi. Ogólnie, akty przestępcze, których dopuszczają

[23] J. Moore, *A Primitivist Primer: What Is Anarcho-primitivism?*, http://www.eco-action.org/dt/primer.html

[24] Termin bardzo trudny do przetłumaczenia z języka angielskiego. *Wilding* odnosi się zarówno do aktów przemocy dokonywanych przez grupy młodzieży w miejscach publicznych jak i do dzikiego pędu wyrosłego z zadbanego drzewa owocowego. *Rewilding* stanowi więc grę słów nawiązującą do anarchii i powrotu do stanu zdziczenia ze stanu cywilizowanego.

[25] Zielony anarchizm (ang. *green anarchism* lub *eco-anarchism*) - jedna ze szkół anarchizmu, stawiająca nacisk głównie na problemy enwironmentalne.

[26] U. Scout, *Rewild or Die*, Reno, 2008, s. 1 i M. Olsen, *Unlearn, Rewild*, Gabriola Island, 2012, s. 10.

[27] Kolej Podziemna (ang. *Underground Railroad*) - umowny szlak ucieczki amerykańskich niewolników, składający się z sieci dróg, pomocnych domostw, organizacji i społeczności.

[28] D.R. Liddick, *Eco-Terrorism: Radical Environmental and Animal Liberation Movements*, London 2006, s. 81.

[29] Tamże, s. 71.

[30] Otwarte uwolnienie (ang. *open rescue*) - akt uwalniania zwierząt przez aktywistów, w którym gotowi są oni ponieść konsekwencje, zaakceptować odpowiedzialność i zapłacić za ewentualne straty na terenie nieruchomości.

się aktywiści enwironmentalni podzielone zostały przez Donalda Liddicka na cztery typy:[31]

I. Pomniejsze przestępstwa, w których straty mienia są małe lub żadne (poniżej 10,000 dolarów amerykańskich, limit po przekroczeniu którego przestępstwo podlega prawu federalnemu) i nie ma zagrożenia dla ludzkiego zdrowia.

II. Znaczące akty zniszczenia mienia, wliczając w to podpalenia i podkładanie bomb, w których poniesione straty przekraczają 10,000 dolarów amerykańskich, bez przemocy skierowanej bezpośrednio przeciw ludziom lecz mogącej pośrednio spowodować obrażenia.

III. Zastraszające zachowanie skierowane przeciwko ludziom, wliczając w to przypadki fizycznej napaści nie powodującej urazów.

IV. Fizyczne ataki na ludzi, których rezultatem są obrażenia, lub których zamiarem jest spowodowanie obrażeń.

Typologia ta nie jest wprost proporcjonalna do odpowiedzialności karnej. Rzucenie ciastem w twarz (typ III) nie stanowi poważniejszego przestępstwa niż podpalenie skutkujące zniszczeniem mienia o dużej wartości (typ II).

### 2.1 Ekoterroryzm

Ekoterroryzm uważany jest w Stanach Zjednoczonych za największe wewnętrzne zagrożenie dla kraju. Przed 18 października 1998 roku raptem kilka osób słyszało o organizacji ELF (Eearth Liberation Front). W nocy tego dnia podpalacze wzniecili serię pożarów w ośrodku narciarskim w Vail, w stanie Colorado. W efekcie tych podpaleń zniszczeniu uległy cztery wyciągi narciarskie, restauracja, stanowisko piknikowe i budynek gospodarczy. Wartość zniszczeń przekroczyła 20 milionów dolarów, czyniąc je najkosztowniejszym aktem zniszczenia w imię enwironmentalizmu w historii Stanów Zjednoczonych w tamtym wieku. 21 października Radio Publiczne Colorado oraz gazeta „Vail Trail" otrzymały następującą wiadomość: „W imieniu rysia, w niedzielną noc 18 października pięć [komunikat wspomina o pięciu lecz jedynie trzy budynki uległy zniszczeniu - K. K.] budynków i cztery wyciągi w Vail zostały zamienione w popiół. Vail, Inc. jest największą firmą świadczącą usługi narciarskie w Ameryce Północnej a zamierza rozrosnąć się jeszcze bardziej. 12 mil dróg i 885 akrów wycinki zrujnuje ostatni, najlepszy habitat rysia w obrębie całego stanu. Przedkładanie zysków nad dziką zwierzynę Colorado nie będzie tolerowane. Ta akcja jest jedynie ostrzeżeniem. Wrócimy jeśli ta chciwa korporacja będzie kontynuować wkraczanie na dzikie tereny i bezdroża. Dla waszego bezpieczeństwa doradzamy narciarzom wybieranie innych miejsc dopóki Vail nie porzuci swoich niewybaczalnych planów ekspansji."[32]

Według szacunków FBI, ELF i zrzeszoną z nią organizacją ALF (Animal Liberation Front) dopuściły się one w latach 1996-2002 ponad 600 przestępstw w Stanach, których rezultatem były straty przekraczające 43 miliony dolarów. W latach 2003-2008 straty wyniosły ponad 200 milionów dolarów, a większość stanów wprowadziła przepisy prawne dotyczące ekoterroryzmu. FBI kategoryzuje ataki ELF/ALF jako „ekoterroryzm", który definiuje jako „użycie lub groźba użycia przemocy o charakterze przestępczym przeciwko osobom lub mieniu przez zorientowane enwironmentalnie grupy

[31] Tamże, s. 72-73.

[32] Komunikat ELF, cyt. za: L. J. Pickering, *The Earth Liberation Front: 1997-2002*, Binghamton 2003, s. 22.

dla celów ekologiczno-politycznych, lub skierowane do innych odbiorców, często symbolicznej natury."[33]

Bardzo często utożsamiane z ekoterroryzmem są również akty „ekotażu"[34] (ang. *ecotage*). W ciągu ostatnich kilku dekad, ekotaż stosowany był przez różne ugrupowanie enwironmentalne, chociaż nie jest on wyłączną domeną grup radykalnych ekoterrorystów. Ugrupowania, które stosują bardziej konwencjonalne metody aktywności politycznej postrzegają go jako pełniący rolę uzupełniającą inne działania, nie cel sam w sobie, oraz dokładają wszelkich starań aby dokonywane akty ekotażu nie stanowiły zagrożenia dla ludzkiego zdrowia.[35]

Ekoterroryzm stanowi tak duże zagrożenie dla współczesnego państwa, ponieważ ideologia enwironmentalna daje radykałom i ekstremistom doskonały pretekst do popełniania przestępstw. Są oni przekonani, iż świat stoi na skraju zagłady, co stanowi o konieczności dokonania natychmiastowych zmian bez względu na koszt w infrastrukturze czy ludzkim życiu, wszystko to w imię szczytnego celu jakim jest ochrona przyrody.

### 2.2 Przykładowe akcje radykalnych enwironmentalistów

- 1984 - napad na Klinikę Urazów Głowy Uniwersytetu w Pensylwanii, w którym straty wyniosły 65,000 dolarów.
- 1985 - wypuszczenie 1,000 zwierząt z Uniwersytetu Kalifornijskiego w Riverside, straty wyniosły 700,000 dolarów.
- 1987 - podpalenie przez organizację ALF placówki badań nad zwierzętami w stanie budowy na Uniwersytecie Kalifornijskim w Davis, straty wyniosły 4,5 miliona dolarów.
- 1989 - wypuszczenie zwierząt i podpalenia na Uniwersytecie Arizony, straty wyniosły 500,000 dolarów.
- 1996 - podpalenie Kompanii Futrzanej Alaski w Minnesocie, straty wyniosły 2 miliony dolarów.
- 1997 - wypuszczenie 10,000 norek z Farmy Norek Arritola w Mt. Angel w stanie Waszyngton, straty wyniosły 750,000 dolarów gdy wiele zwierząt zginęło w wynikłym zamieszaniu.
- 18 października 1998 - spalenie trzech budynków i czterech wyciągów narciarskich w ośrodku w Vail w stanie Kolorado, straty wyniosły 26 milionów dolarów.
- 26 grudnia 1998 - podpalenie biur US Forest Industries w Medford w stanie Oregon, straty wyniosły 700,000 dolarów.
- 31 grudnia 1999 - podpalenie w biurze Catherine Ives na Uniwersytecie Stanowym Michigan w proteście przeciwko „pracy w kierunku wymuszania na krajach rozwijających się w Azji, Ameryce Łacińskiej i Afryce porzucenia upraw naturalnych na rzecz modyfikowanych genetycznie ziemniaków, kukurydzy, bananów i ananasów", straty wyniosły 900,000 dolarów.
- 21 lipca 2000 - organizacja ELF wycięła tysiące eksperymentalnych drzew

[33] D. Long, Douglas, dz. cyt., s. 4

[34] Ekotaż - zlepek słów „ekologiczny" i „sabotaż", metody akcji bezpośredniej stosowane przez radykalne grupy enwironmentalne.

[35] B. Doherty, A. Plows, D. Wall, *Covert Repertoires: Ecotage in the UK*, „Social Movement Studies", t. III, nr 2, 2004, s. 199 - 219.

w Laboratorium Biotechnologicznym Służby Leśnej w Rhinelander w stanie Wisconsin jako akcja przeciwko bioinżynierii, straty w mieniu i uprawach wyniosły milion dolarów.

- 2001 - podpalenie Centrum Badawczego White Sands Fundacji Coulston w Nowym Meksyku, straty wyniosły milion dolarów.

- 1 czerwca 2001 - jednoczesne spalenie biura, trzynastu ciężarówek należących do Jefferson Popular Farms w Clatskanie, w stanie Oregon i biura Tobiego Bradshawa na Uniwersytecie Waszyngtońskim (Bradshaw pracował nad rozwojem genetycznym drzew), straty wyniosły 3 miliony dolarów.

- 13 czerwca 2001 - organizacje ALF i ELF wspólnie przeprowadziły akcje przeciwko pięciu budynkom Bank of New York na Long Island. Aktywiści zakleili zamki, bankomaty, wymalowali slogany i rozbili 25 szyb w witrynach. Bank of New York ma powiązania z Huntington Life Sciences - firmą przeprowadzającą testy na zwierzętach.

- 15 października 2001 - podłożenie ładunków zapalających w placówkach Litchfield Wild Horse i Burro należących do Biura Zarządzania Ziemią w Susanville, w stanie Kalifornia, straty wyniosły 85,000 dolarów.[36]

### 2.3 Ekoterroryzm w liczbach.

Na podstawie rozmaitych źródeł internetowych, raportów oraz opracowań, zawierających wydarzenia związane z radykalnymi ruchami enwironmentalnymi, Donald Liddick stworzył bazę danych aktów ekoterrorystycznych w układzie chronologicznym.[37] Chociaż nie jest ona w żadnej mierze kompletna (obejmuje przede wszystkim akty dokonywane na terenach Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii) daje dość dobry pogląd na sytuację.

W bazie danych Liddicka znajduje się 2836 przypadków nielegalnej działalności zarejestrowanej w latach 1995-2005 i większości z nich nie można zaklasyfikować w pełni jako akty terrorystyczne (chociaż zawierały wspólny element wymuszenia określonej reakcji). 1813, czyli 63,9% ogółu przypadków stanowią akty typu I. Akty typu II stanowią 23,4% ogółu, przy 664 zarejestrowanych przypadkach. Podkategorie aktów typu II - podpalenia i podkładanie bomb stanowią 10,4% wszystkich przypadków. Akty typu III stanowią 9,7% a typu IV 2,9% ogółu.

Przypadki te zostały dalej podzielone na te w obronie zwierząt i środowiska. Zdecydowaną większość (88,6%) stanowiły akty w obronie zwierząt, podczas gdy akty w obronie środowiska stanowiły jedynie 11,4% wszystkich przypadków.

Chociaż tak duży odsetek stanowią akty w obronie zwierząt i ugrupowania na nich się koncentrujące wykazują większą aktywność, to są one zdecydowanie mniej skłonne do dokonywania podpaleń czy podkładania bomb. 31% akcji w obronie środowiska stanowią akty podpalenia lub podłożenia bomb, podczas gdy w obronie zwierząt zastosowano tą taktykę jedynie w 7,8% przypadków. Z drugiej strony jednak, obrońcy zwierząt byli bardziej skłonni do akcji celujących bezpośrednio w ludzi w celu zastraszenia lub przemocy. Akty typu III stanowią 10,3% akcji przeprowadzanych przez aktywistów zajmujących się obroną zwierząt, podczas gdy obrońcy środowiska stosują je w 4,9% przypadków.

[36] D. Liddick, dz. cyt., s. 5-6.
[37] Tamże, s. 73.

Geograficznie największa koncentracja aktywności radykalnych enwironmentalistów występuje w Stanach Zjednoczonych (47,5%), Wielkiej Brytanii (9,8%) i Szwecji (9,5%). Inne kraje występujące w bazie sporządzonej przez Liddicka to: Finlandia, Kanada, Norwegia, Austria, Belgia, Dania, Francja, Niemcy, Włochy, Holandia, Polska, Słowacja, Hiszpania, Australia, Nowa Zelandia, Izrael, Szwajcaria, Islandia, Brazylia, Chiny. Baza nie zawiera danych na temat działalności rosyjskiego ALF.[38]

W roku 1992 Kongres Stanów Zjednoczonych zarządził sporządzenie i analizę udokumentowanych przypadków przestępstw związanych z prawami zwierząt. Z dokumentu tego wynika, że w latach 1977-1993 popełniono 313 wykroczeń tego typu. Organizacja ALF była odpowiedzialna za około 60% wszystkich przestępstw. Badania wykazały, że celami ataków były różne instytucje mające do czynienia ze zwierzętami. Najwięcej przestępstw skierowanych było przeciwko uniwersytetom (20%), sprzedawcom futer (16%), osobom i prywatnym rezydencjom (14%), zakładom i sklepom mięsnym (11%), zakładom produkcji żywności (9%) oraz prywatnym ośrodkom badawczym (7%). Najczęściej spotykano się z aktami wandalizmu (51%), kradzieży lub uwalniania zwierząt (25%), groźbami (9%), znaczącym zniszczeniem mienia (8%), podpaleniami (7%), groźbami podłożenia bomby (5%), podłożeniem bomb zapalających (4%) oraz fałszywymi alarmami bombowymi (3%).

Jeżeli chodzi o akty obrony środowiska Ben Hill, agent specjalny Amerykańskiej Służby Leśnej, stworzył przegląd tego typu działalności na przestrzeni 18-tu miesięcy w latach 1987-1988. W przeglądzie tym wymienił 292 akty wandalizmu, które spowodowały straty w wysokości 4,5 miliona dolarów. Dodatkowo wymienia on 42 listy z groźbami popełnienia aktów wandalizmu lub sabotażu ekwipunku do wycinki drzew, 32 demonstracje, które wstrzymały wycinkę i spowodowały 201,000 dolarów straty.[39]

### 2.4 Percepcja ekoterroryzmu w Polsce
### Problem metodologiczny.

Dla badacza tematu ekoterroryzmu podstawowy problem stanowi dostępność źródeł (w Polsce i nie tylko). O ile istnieje ogrom materiału na temat ekoterroryzmu i radykalnego enwironmentalizmu w języku angielskim, głównie w formie artykułów i opracowań publikowanych przez amerykańskich i brytyjskich badaczy, o tyle w naszym kraju temat ten nie uzyskał dotąd należytego zainteresowania. Kolejnym problemem jest również niedostateczne rozwinięcie ekologii, co przekłada się na trudności w tłumaczeniach tekstów ponieważ nie posiadamy odpowiedniej terminologii aby w pełni uchwycić zagadnienia związane z tematyką aktywizmu enwironmentalnego. Chociaż ekoterroryzm nie stanowi u nas tak dużego zagrożenia jak w bardziej rozwiniętych krajach, w miarę rozwoju naszego kraju możemy spodziewać się również nasilenia aktywności radykałów i grup enwironmentalnych. Z przeprowadzonych badań wynika, że szczególnie narażone na ataki są wszelkiego rodzaju uniwersytety i placówki badawcze, w których wykorzystywane są zwierzęta jak oraz przemysł wędliniarski i futrzarski.

[38] Tamże, s. 74-75.
[39] D. Liddick, dz. cyt., s. 75-76.

## Podsumowanie

Ekoterroryzm i radykalny enwironmentalizm stanowią bardzo ciekawe tematy badawcze. Są one jednak tematycznie bardzo obszerne, interdyscyplinarne (ekologia, etyka, filozofia, politologia, psychologia, socjologia) i współczesne. Postępujący globalizm, urbanizacja i rozwój nowych technologii przyczyniają się również do rozwoju zagadnień z zakresu ochrony środowiska oraz kontrkultury enwironmentalnej.

Tematyka ta jest na tyle szeroka, że głębsza analiza chociażby podstawowych zagadnień przekracza ramy niniejszego artykułu, którego celem jest jedynie przedstawienie ogólnych jej założeń. Szersze opracowanie wymagałoby również poruszenia zagadnień z zakresu „zielonej polityki", ochrony środowiska oraz historii enwironmentalizmu od jej początków w XIX wieku aż po dzień dzisiejszy jak również chronologii, obszerniejszych opisów aktów ekoterrorystycznych, rozpraw sądowych, czy przedstawienia technik ekotażu. Autor ma nadzieję iż tematyka ta będzie w Polsce rozwijana i badana w przyszłości, co przyczyni się do rozwoju ekologii, etyki, socjologii i politologii, oraz stanowić będzie element rozważań nad bezpieczeństwem narodowym na równi z zagadnieniami dotyczącymi terroryzmu i antyterroryzmu.

Резюме

**Эко-терроризм: идеологические и философские основы радикального энвиронментализма. От теории к практике**

Эко-терроризм является важным элементом энвироментальной контркультуры. Прибегают к нему группировки по всему миру, используя различные методы и тактику, от миротворческих операций к актом насилия и вандализма. Целью этой статьи является ознакомление читателя с этом плохо изученным явлением. В статье представлены основные темы, от философии и идеологии радикальных энвироментальных движений, типологии и характера экотеррористических акций, к примерным акциям проведенным активистами и статистические данные, касающиеся групп соединяющих защитников животных и окружающей среды.

Summary

**Ecoterrorism: Ideological and Philosophical Basic Topics of Radical Environmentalism. From Theory to Practice.**

Ecoterrorism is a major part of environmental counterculture. Organizations all around the world are utilising its various methods and tactics, from non-violent actions to acts of violence and vandalism. This article seeks to provide basic related information to the researcher in Poland, where this subject is very poorly developed. The article outlines the basic topics on the subject, from philosophy and ideology of radical environmental movements, typology and characteristics of ecoterrorist activities to sample actions undertaken by activists and statistical data regarding organizations grouping animal and environmental defenders.



# CZĘŚĆ II.
# VARIA EKOLOGICZNE

WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Ignacy S. Fiut
(Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie)

# Od etyki pozytywnej do etyki ekologicznej. Poglądy etyczne Tadeusza Garbowskiego

## Uwagi wstępne

Praca zawiera rekonstrukcję poglądów etycznych Tadeusza Garbowskiego (1869-1940) sformułowanych w środowisku wiedeńskim na przełomie XIX i XX wieku, a następnie rozwijanych w środowisku krakowskim, po podjęciu pracy na Uniwersytecie Jagiellońskim w roku 1907[1]. Poglądy te - naszym zdaniem - zawierają już elementy etyki zorientowanej ekologicznie, a więc można założyć, że myśliciel ten był prekursorem nie tylko myślenia ekofilozoficznego, ale również jego wizja moralności i refleksji etycznej miała charakter analogiczny. Zapoczątkowane przez niego idee filozoficzne rozwijały się szerzej dopiero w latach siedemdziesiątych XX wieku, szczególnie po pierwszym Raporcie Klubu Rzymskiego, choć wcześniej były one obecne częściowo w tzw. ruchach ochrony przyrody, które również w Polsce inspirowały się poglądami tego myśliciela, szczególnie w okresie międzywojennym, jak również po II Wojnie światowej. Krzewili je w środowisku krakowskim mi. in. profesorowie: Julian Aleksandrowicz, Walery Goetel, Roman J. Wojtusiak, Bronisław Ferenc.

## Horyzonty refleksji etycznej T. Garbowskiego

Kwestię podłoża sfery etycznej człowieka wiąże krakowski myśliciel ze sferą ludzkich instynktów, popędów oraz woli, które ją od-przyrodniczo determinują. Instynkty są rozmieszczone w jednostkach równomiernie - sądzi Garbowski - lecz w każdej w inny sposób, co powoduje nieustanne ścieranie się w niej pierwiastków egoistycznych z altruistycznymi, głęboko tkwiących w ludziach, prowadząc do całej gamy konfliktów społecznych między ludźmi. Do regulacji tej sfery aktywności międzyludzkiej o charakterze konfliktowym proponuje Garbowski przyjąć filozoficzny punkt widzenia na zagadnienia moralne, który określa się mianem „etyki imperatywnej", dążącej do tego,

[1] Pełny obraz myśli i jej rozwoju Tadeusza Garbowskiego przedstawiłem w książce: I.S. Fiut, *Tadeusz Garbowski - prekursor filozofii ewolucyjnej*, Kraków 2012.

by w razie „kolizji instynktów" wyrażających się w sytuacjach konfliktowych ludzie mogli tak działać, aby osiągnąć jak najwięcej korzyść i by byli jak najmniej nieszczęśliwi, w związku z normami ograniczającymi ich wolności osobiste. Kant kazał tak właśnie postępować, aby czyn nasz - wyjaśnia Garbowski - jeśli jest dobry, mógł być zamieniony w ustawę (normę), czyli zgodnie z jego imperatywem kategorycznym, mówiącym: *Neminem laede, omnes quantum potes, iura.* Filozof dalej wyjaśnia, że ów nakaz można stosować bardzo szeroko jednak jego obowiązywanie zależy od kryteriów, które mu towarzyszą[2]. Przywołuje również interpretację tego imperatywu kategorycznego Adolfa Stöhra (1855-1921) - filozofa należący do kręgu myślicieli związanych z empiriokrytycyzmem, zaś w kwestiach etyki sympatyzującego z założeniami etyki utylitarystycznej[3]. O tej ostatniej Garbowski wyraził jednak opinię, że jeśliby konsekwentnie stosować ową etykę imperatywną wynikającą z refleksji królewieckiego filozofa i powiązana z zasadami utylitaryzmu, to ludzi po przeżyciu odpowiedniej liczby lat powinni sobie odbierać życie, albo oddawać wszelkie nadwyżkę zgromadzonych dóbr biednym[4]. Z tym konfliktem między etycznym apodyktyzmem „etyki imperatywnej" i utylitarystycznymi jej konsekwencjami, które przedstawiali współcześni mu myśliciele, Garbowski nie mógł się pogodzić i poszukiwał jakiejś nowej drogi uzasadnienia norm etycznych, które nie byłyby tak absolutystyczne i konfliktogenne, a godziłyby moralność jednostki ze wzorcami etycznymi, obowiązującymi w społeczeństwie.

**Ocena ówczesnych modeli etyki przez T. Garbowskiego**

Osobisty wykład etyki inspirowanej zarówno utylitarystycznym i ewolucyjnym punktem widzenia na jej normatywny charakter wypracował Garbowski w dyskusji z popularnymi i modnymi na przełomie XIX i XX wieku poglądami filozofów europejskich. Na początku przedstawił więc w zarysie elementy etyki Johana Friedricha Herbarta (1776-1841), który postrzegał etykę jako formę estetyki, czyli naukę o „smaku moralnym", głoszącą ideę karności w wychowaniu, które miało być również szkołą budowy charakteru człowieka[5]. W opinii krakowskiego filozofa jest ona „etykę stosunków woli", której przejawem powinna być zasada „stałość charakteru i zgodność działania". Garbowski wskazywał więc, że zaniedbuje ona jednak w praktyce treści zamiarów i aktów woli, co powoduje, że jawi się tworem czysto formalistycznym, trudnym do zastosowania[6]. Herbart sądził bowiem, że często walka o piękne ideały jest lepsza w sensie moralnym od powinności np. oddawania zaciągniętych długów, czego zwykle domaga się ogół społeczeństwa. Garbowski zgadzał się natomiast z oceną sytuacji etycznych norm w społeczeństwie z Herbartem, mówiącej, że ogół społecznej woli przedkłada „suche imperatywy" nad praktycznie pozytywne rozwiązania jednostkowe, choć zarzucał mu, że nie wyjaśnia w pełni ich etycznego charakteru, który wpływa na postawy

[2] T. Garbowski, *Organizm a społeczeństwo. Biologiczne podstawy socjologii*, Kraków 1908, s. 467.

[3] Adolf Stöhr - austriacki filozof i psycholog był zwolennikiem drugiego pozytywizmu E. Macha i R. Avenariusa i podzielał ich poglądy na introjekcję, głosząc tezę, że to język, który nie odzwierciedla rzeczywistości, prowadzi do niej i przeciwstawia sobie w poznaniu przedmiot podmiotowi, co prowadzi do zdwojenia świata na fizyczny (przedmiotowy) i psychiczny (podmiotowy). Jego poglądy miały również wpływ na myśl młodego L. Wittgensteina.

[4] T. Garbowski, *Organizm a społeczeństwo*, dz. cyt., s. 467.

[5] Szeroko etykę J. F. Herbarta na tle filozofii moralnej I. Kanta omawia m.in. St. Judycki - por. St. Judycki, *Wolność i wychowanie*, [w:] *Filozofia i pedagogika*, red. P. Dehnel, P. Gutowski, Wrocław 2005, s. 55-66.

[6] T. Garbowski, *Organizm a społeczeństwo*, dz. cyt., s. 468.

opinii społecznej ogółu członków społeczeństwa.

Strona tytułowa wykładów Tadeusza Grabowskiego




Źródło: http://rcin.org.pl/dlibra

Garbowski ceni sobie natomiast rozważania etyczne Artura Schopenhauera (1788-1860) i uważa, że stwarzają one szansę budowy tzw. „nowej etyki pozytywnej", która nie szukałaby związków teoretycznych z utylitaryzmem. Miał przy tym na myśli zawartość treściową rozprawy Schopenhauera z 1840 roku pt. *Schudlage der Choral*. To, co u tego myśliciela inspirowała krakowskiego filozofa o biologicznej proweniencji, łączyło się z jego koncepcją „etyki współczucia", inspirowanej jego własnym przemyśleniami na temat woli jako zasady istnienia świata oraz myślą hinduska, dążącą do zniesienia różnicy w wartościowaniu moralnym między człowiekiem a zwierzętami. Obecna doktryna moralna chrześcijaństwa została zbudowana - jego zdaniem - w oparciu o religijne doktryny judeochrześcijańskie, traktujące zwierzęta w sposób rzeczowy. Zatem negatywny stosunek do etycznej refleksji pozytywistycznej, utylitarystycznej oraz chrześcijańskiej Garbowski wyjaśnia tym, te moralne kierunki refleksji etycznej dążą do zatarcia różnicy między etyką teoretyczną i praktyczną, co - jego zdaniem - wróży im rychły upadek. Natomiast poglądy teoretyczne na zagadnienia etyczno-moralne autora *Świata jako woli i wyobrażenia* ocenia jako platonizujące, ale dodaje, że w wymiarze praktycznym są one użyteczne, a więc posiadają one wymiar pozytywny.

W wspomnianej wcześniej rozprawie Schopenhauer ukazał - zdaniem krakowskiego myśliciela - „moralne i anty-moralne sprężyny działania ludzkiego"[7]. Dokonał tego na tle popędu ludzkiego do bytu i dobrobytu, które są wyrazem instynktu samozachowawczego w świetle wiedzy ówczesnej biologii[8]. W psychice bowiem ludzi pojawia się odczucie altruizmu przyjmujące postaci litości nad cierpieniami innych na wzór miłości chrześcijańskiej typu *karitas* oraz egoizm, który może się przekształcać w takich krytycznych sytuacjach w „obłudną radość" z cudzego cierpienia. Dlatego Schopenhauer przesunął rozważania nade etyką - wedle Garbowskiego - w dziedzinę ludzkich popędów i psychologii[9]. W ten sposób popęd do altruizmu przyjmuje u niego formę poprawną moralnie, zaś popęd do egoizmu jest zgoła niemoralny i naganny[10]. Fryderyk Nietzsche (1844-1900 ) natomiast - co podkreśla również Garbowski - widział tę sytuację akurat odwrotnie, tzn. popęd egoistyczny miał dla niego znaczenie moralnie pozytywne, natomiast altruizm był wyrazem moralności niewolniczej i moralnej słabości ludzi[11]. Sugerował nadto, że filozof nie powinien kierować się w sytuacjach konfliktowych moralnie autorytetami, ale z porządku przyrodniczego powinien odczytywać przyczyny zastosowania imperatywów moralnych. Schopenhauer zaś uznawał egoizm za naganny, gdyż jawił mu się - podkreśla krakowski myśliciel - jako źródło nędzy osobistej i społecznej człowieka. Egoizm uważał on również za popęd silniejszy od altruizmu i dlatego zalecał wspierać ten ostatni w relacjach międzyludzkich. I na tym też w opinii krakowskiego filozofa - polegała wielkość myśli moralno-etycznej Schopenhauera, że ukazał względność etyczno-społecznych imperatywów moralnych, którymi kierują się ludzie w życiu codziennym. Takim przykładem nagannego egoizmu jest sytuacja - twierdzi filozof - gdy starzec i biedny pło-

[7] Tamże, s. 468-469.
[8] Tamże, s. 469.
[9] Tamże.
[10] A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, Kraków 2006, s. 93-121. Por.: H. Hudy, *Świat to nie maszyna - etyka współczucia Artura Schopenhauera*, „Dzikie Życie" 2007, nr 9(159).
[11] Por. R. Witzler, *Nietzschego kształty przyszłości - o „wolnych duchach" i „dobrych Europejczykach"*, „Nowa Krytyka. Czasopismo filozoficzne" 2003, nr 15, s. 271-300 i W. Müller-Lauter, *Fryderyk Nietzsche: logika nihilizmu*, „Nowa Krytyka. Czasopismo filozoficzne" 2003, s. 301-314.

dzą potomstwo, „[...] przez co powiększają ogólną sumę cierpienia w społeczeństwie"[12]. Natomiast gdyby altruizm stał się w wyniku działania np. doboru naturalnego mocniejszym od egoizmu i wszyscy wyzbywaliby się dóbr na rzecz zakonów żebraczych i ludzi biednych, to wtedy należałoby wspierać egoizm, gdyż zapobiegłby źródłom pauperyzacji społeczeństwa jako całości. W systemie Schopenhauera również popęd litości jest także lepszy w wymiarze metafizycznym, gdyż harmonizuje z wolą życia, która rządzi w ogólności światem, jak wtedy głosił Henri Bergson, do którego idei nawiązał również Garbowski. Idąc tropem rozważań Schopenhauera także i filozofia indyjska - przypomina uczeń Ernsta Macha - podobnie interpretuje kwestie etyczne, gdyż dusze zatomizowane (*Brahman*), krzywdzące inne dusze, krzywdzą zarazem i siebie, jako cząstki duszy zbiorowej (*Atman*)[13]. Określając etyków pozytywistycznych jako platoników, ograniczających się jedynie do analizy dającej rozumienie imperatywów etycznych, Garbowski dokonuje krytyki poglądów Ernsta Laasa (1837-1885), które przedstawił on w pracy pt. *Idealismus und Positivismus*. Laas zaproponował w tej pracy, by rozumieć etykę jako „psychologię socjalną woli i popędów". Jej przedmiotem miałby być nie instynkt indywidualny, ale popęd zbiorowy oraz działania kooperacyjne. Dobro moralne miałoby być pojmowane w tej koncepcji jako ta wartość, która zostanie uznana w wyniku sumowania się woli zbiorowej, czyli przez ową zbiorową „wolę mas". Każda zaś forma sprzeciwu wobec tej woli „kumulatywnie złożonej" uchodziłaby w opinii Laasa za postawę niemoralną. Garbowskiemu nie podobało się również, że ten niemiecki filozof chce narzucać jednostkom „wolę zbiorową", co - jego zdaniem - nie mieści się w ogólnych zarysach doktryny pozytywistycznej i pozostaje z nią w konflikcie[14]. Dodaje przy tym, że prawo i obowiązek moralny nie są „rzeczami pozytywnymi", tzn. wymykają się ścisłej analizie empirycznej jako zjawiska typowo społeczne. W pozytywizmie chodzi bowiem o to, by jak największa liczba ludzi dochodziła do największego dobra, czyli stawała się szczęśliwa - podkreśla. Odrzuca również tezę głoszona przez Laasa, że „wola zbiorowa" ma swe uprawomocnienie w filogenezie historycznej. Garbowski miał bowiem wiele wątpliwości czy można zakładać w świetle faktów, że „(...) ogół chce i działa w sposób istotnie dobry"[15]. Podkreślał przy tym, że nie można uznać z faktu genezy funkcjonowania woli zbiorowej jej prawomocności do orzekania o tym, co jest dobre, a co złe. Często wola ta opierała się bowiem na „woli tłumu" i stawała się wtedy aktualnym przejawem psychologii zbiorowej, która nie miała wiele wspólnego z normami i zachowaniami etycznymi jako takimi. W związku z tym powstawały na gruncie etyki kolizje między normami, które sensownie - w opinii Garbowskiego - w duchu ewolucjonistycznym proponował rozwiązywać Herberta Spencer (1820-1903). Podzielał przy tym jego pogląd, że szczęście i nędza są w wysokim stopniu wartościami odczuwanymi relatywnymi, choć celem zachowań etycznie poprawnych powinno być zawsze dążenie do zmniejszania nędzy ludzi i związanego z tym ich cierpienia. Choć egoizm i altruizm są zawsze względem siebie sprzeczne, to jednak owa sprzeczność pozwala im w ogóle egzystować, gdyż ich układ w perspektywie ewolucyjnej przybiera właśnie charakter dialektyczny[16]. Wydaje się jednak, że człowiek nie jest dobrze przystosowany w odróżnieniu od innych istot żywych do naturalnych warunków

[12] T. Garbowski, *Organizm a społeczeństwo*, dz. cyt., s. 470.
[13] Tamże, s. 471.
[14] Tamże, s. 471- 472.
[15] Tamże, s. 473.
[16] Tamże, s. 474.

swego bytowania i w związku z tym buduje własne cywilizacje, które go lepiej adaptuje do ewoluującego świata. Dlatego Garbowski szczególnie ceni Spencera za to, że oświetlił i uporządkował w wymiarze filogenetycznym kwestie „względności imperatywów etycznych". Spencer bowiem - uważał myślicie - starał się wyjaśnić fakt, że konflikty moralne biorą się z „uspołecznienia popędów" w procesie historycznego rozwoju człowieka, które w innych sytuacjach i odmiennych przyczynach oraz warunkach współżycia ludzi miałyby zupełnie inny charakter.

Zastanawiając się dalej nad przedmiotem refleksji etycznej, Garbowski sądził, że szczęśliwiej od Spencera ujął jej przedmiot oraz ogniskujące się wokół niego konflikt F. Nietzsche. Stanowisko Nietzschego było poprawniejsze zarówno od Spencera jak i Schopenhauera, gdyż w ocenie krakowskiego filozofa zakładał on istnienie wielu etyk obok siebie, które mogły w zmiennych sytuacjach konkurować między sobą lub się dopełniać, co wynikało z ducha jego ewolucyjnego podejścia do kulturowo-społecznych uwarunkowań życia ludzi.

Garbowski poddał także analizie skutki panowania tylko jednego modelu etyki w społeczeństwie wraz z ewolucją popędów w nim zachodzących, które się pod jej panowaniem odbywają. Doszedł do wniosku, że sytuacja taka prowadzić musi to do silniejszego rozwoju u ludzi jednego instynktu ze szkodą dla innych, które muszą ulegać uwstecznieniu. Odwołując się przy tym do idei opisujących procesy uwstecznienia się popędów, głoszone przez ucznia Georges'a Cuviera (1769-1832) - Geofrey'a de Saint Hilairego (1772-1844) w pracy pt. *Zasady budowy ustroju*, który nazwał taką sytuację „balancement des organes", czyli że w bilansie jednostronnego rozwoju organizmu jeden organ musi zaniknąć kosztem drugiego, gdy warunki życia wpłynął na silniejszy rozwój tego pierwszego, co odnosi się również i do popędów psychicznych, będących źródłem postaw etycznych, a postrzeganych przez krakowskiego badacza jako „psychiczne organy człowieka". Nietzsche zauważył nadto słusznie - twierdzi Garbowski - że „ogół jednostek, co innego uważa, a co innego chce", a więc, że jego poczucie moralności jest wewnętrznie sprzeczne. Etyka natomiast powinna zawsze dążyć do prawdy, ale jeśli ją porzuci to przeradza się w „formę diabolizmu" w danym społeczeństwie, która jest dla życia społecznego jego członków groźniejsza od egoizmu. Cechą owego diabolizmu jest to, że nie wystarcza mu już w stosunkach międzyludzkich brak litości, jak ma to miejsce w przypadku egoizmu, ale „pragnie wprost obecności bólu dla osobistego zadowolenia"[17]. Nietzsche wyprowadził swą koncepcje etyczną - przypomniał krakowski filozof - z analizy obyczajów starożytnego społeczeństwa rzymskiego, gdzie istniały obok siebie dwie etyki: panów i niewolników. Siła demonstrowana przez panów uchodzi dzisiaj za butę, kiedy w starożytności uważana była za szlachetność i wyraz męstwa (*virtus*). W starożytności jej antytezą była uległość i bierne poddaństwo, które cechowało właśnie etykę niewolników, która dla panów była czymś „niehigienicznym" - fizyczną słabością, negacją życia, przeciwną prawom obowiązującym w przyrodzie[18]. Starożytni - podkreślał Garbowski - znali litość, lecz chcieli iść dalej i dlatego wybierali etykę panów, której przeciwna była właśnie „etyka helotów". Niewolnikiem kieruje bowiem odmienna etyka: ucisk zmusza go do buntu i oporu fizycznego, ale takie sporadyczne próby rewolucji do niczego dobrego nie prowadzą, bo sprowadzając w konsekwencji jeszcze większy ucisk - podkreśla myśliciel.

[17] Tamże, s. 478-479.

[18] T. Kamiński, *Moralność i życie - uwagi wokół etyki Fryderyka Nietzschego*, „Preteksty. Czasopismo Koła Studentów Filozofii" 2007, s.93-108.

Garbowski dokonuje również rekonstrukcji i prezentacji poglądów Nietzschego w kontekście ówczesnej wiedzy przyrodniej i zestawia je z poglądami ewolucyjnymi Jana B. Lamarcka i Karola Darwina. Zauważał nadto, że w dziejach ludzkości „etyka miłości" ukazała swą nadzwyczajną siłę zachowawczą „swych społecznie i fizycznie upośledzonych wyznawców", którzy w ten sposób pozostawali w swej niekorzystnej sytuacji w stosunku do innych grup, które rozwijały się bardziej dynamicznie. Sądzi również, że etyka panów i etyka niewolników premiują zachowania jak najbardziej celowe i jako takie jednakowo mocno ugruntowane są na poczuciu egoizmu. W społeczeństwie prowadzą one do naturalnego stanu napięcia pomiędzy ludźmi, kształtowania się wyrazistych stanowisk etycznych, wspierających dynamikę jego procesów ewolucyjnych. Dlatego w niektórych fragmentach punkt widzenia Nietzschego na kwestie etyczności człowieka jest bliski krakowskiemu myślicielowi. Ogólnie poglądy etyczne Nietzschego są dla Garbowskiego immoralne i z punktu widzenia etyki pozytywistycznej należy je postrzegać jako przesadne, a w działaniach praktycznych prowadzące do pojawiania się patologii moralno-społecznych w zbiorowym życiu ludzi[19].

Wedle autora *Życia i wiedzy*, prócz dwóch typów etyki, które opisał autor *Antychrysta*, jest jeszcze jej trzeci typ, który można wyróżnić zgodnie z podziałem na trzy usposobienia etyczne ludzi, wyróżnione przez Schopenhauera. Garbowski twierdzi więc, że nauka Nietzschego w swym praktycznym wymiarze ma charakter destruktywny i jest podobna pod wieloma względami do myśli Ludwiga Gumplowicza (1838-1909) przewidującej zupełny zanik kultur we współczesnym społeczeństwie, co z punktu widzenia filozofii ma wydźwięk silnie pesymistyczny[20]. Zarówno Schopenhauer i Nietzsche stanowią jednak - w opinii krakowskiego myśliciela - dwa dopełniające się ogniwa w rozwoju filozofii praktycznej. Jako całość nie przedstawiają sobą jednak konkretnego projektu pozytywnego rozwiązania pojęcia przedmiotu etyki, którym by się można było instrumentalnie posługiwać w codziennej pracy naukowej.

Przyjmuje za filozofem wiedeńskim - Adolfem Stöhrem tezę, że przejawy różnych form nędzy są ze wszystkich faktów etycznych najbardziej pozytywnym doświadczeniem etycznej sytuacji człowieka, czyli jego cierpienie (*leiden*)"[21]. Jest ono zjawiskiem najbardziej pozytywnie wpływającym na rozwój medycyny szukającej jego źródeł oraz metod jego ograniczenia oraz zniesienia. Medycyna ma więc największe praktyczne doświadczenie w tej kwestii i dlatego należy zestawiać refleksję etyczną i moralną z praktyką medyczną, co pozwoli w opinii Garbowskiego najlepiej rozwijać moralno-etyczne podwaliny teoretyczne oraz tworzyć wskazówki dla praktycznych rozwiązań problemów moralnych ludzi.

## Związki przedmiotowe etyki z medycyną i sytuacją polityczno-ekonomiczną w społeczeństwie

Medycyna, podobnie jak i etyka, bada przecież obraz cierpienia najpełniej: stara się go wyjaśnić racjonalnie i przyczynowo. Poza etiologią cierpienia zdobywa się także na jego terapię. Wskazuje przy tym pacjentowi jak ma się zachowywać. Z terapeutycznych działań pozytywnych lekarza - pisał Garbowski - wyrasta więc szereg imperatywów, którymi się kieruje w przywracaniu ludziom zdrowia. Podobnie i etykę należy

[19] T. Garbowski, *Organizm a społeczeństwo*, dz. cyt., s. 485-486.
[20] Tamże, s. 490.
[21] Tamże, s. 491.

oprzeć o tego typu podstawy działań pozytywnych; stworzyć trzeba analogię społeczną między etyka i medycyną - w znacznej części psychospołeczną - a poruszany stan rzeczy doprowadzić musi sam przez się do etyczno-społecznych wskaźników. Myśliciel uważał również, że ludzie w pełni uspołecznieni postrzegają cierpienie powszechnie. Przypomina, że nawet Homer w *Odysei* pisał, że człowiek musi cierpieć ponad miarę, by stawać się w pełni człowiekiem. Wszelkie zatem niedostatki i braki ludzi stają się przedmiotem troski nie tylko jednostek, ale także państwa, poezji, sztuki oraz religii. Cierpienie nie jest bowiem zgodne z planem naturalnym świata i prawami przyrody. Etyka wyrasta zatem u ludzi z silnych dążeń do usunięcia go, z jednoczesnym dążenie do budowy w łonie każdego społeczeństwa imperatywów działania, które stwarzałyby takie możliwości. Źródłem i przyczyną cierpienia są przede wszystkim okoliczności uniemożliwiające zadowalające zaspokojenie popędów naturalnych ludzi[22]. Okoliczności te powstają niezależnie od woli człowieka w wyniku panujących stosunków w przyrodzie, odzwierciedlających się w społecznych warunkach życia ludzi, które wywołują i wzmacniają z kolei klęski naturalne, np. choroby, kalectwo, czy śmierć najbliższych. Cierpienie może też być wywoływane sztucznie w wyniku wytwarzanych stosunków społeczno- ekonomicznych społecznego życia ludzi. Niedostatek, jako źródło cierpienia może mieć charakter naturalny jak zwykłe i dziedziczone ubóstwo, które krępuje człowieka i czyni go „niewolnikiem" panujących stosunków społecznym, albo ma naturę czysto moralną. W obydwu sytuacjach ubóstwo polega na zacieśnianiu indywidualnej sfery możliwości wyboru jednostek i ograniczaniu wolności ich działania[23]. Przypominając stwierdzenie Fiodora Dostojewskiego, że „pieniądz to wolność", Garbowski wyjaśnia, że jednostka może ją zdobyć pracą lub zupełnie przypadkowo, tj. drogą odziedziczonego posagu lub majątku. Jej utrata może być również przypadkowa i niezależna od jednostki, bo pochodzi ona np. z ubogiej rodziny lub traci zgromadzone fundusze wskutek krachu finansowego na giełdzie. Szczęście ludzi wiąże się natomiast z faktem posiadania przez nich władzy lub możności wpływania na nią. *Bonum est extensum* - mawiali Rzymianie - przypomina filozof. Znaczy to tyle, że odczucie szczęścia łączy się z posiadaniem bogactwa, które może być źródłem przedłużenia swego wpływy na decyzje władz. Ponadto filozof uważał, że w społeczeństwie tyle musi istnieć rodzajów niedostatku i cierpienia, ile jest w jednostkach niezaspokojonych i górujących nad nimi popędów. Źródłami przyrodniczymi owych braków zaspokojenia są kierunki rozwoju społecznego i grupowego ludzi. Są one wspólne zarówno dla ustroju kapitalistycznego, ale i socjalistycznego. W kapitalizmie trzeba bowiem płacić pieniędzmi lub ich pochodnymi za wszystko, co się chce posiąść zarówno w sferze materialnej jak i duchowej. Jeśli nie posiada się odpowiednich środków finansowych, trzeba wtedy płacić ceną własnej wolności. Kramarstwo przenosi się z handlu towarami konsumpcyjnymi na sferę ducha i ogrania cały tok dziejów kultury: prowadzi w sferze ducha do „symonii posad duchowych i świeckich"[24]. Natomiast w gospodarce socjalistycznej o wszystkim rozstrzyga sfera moralna, gdyż system ten zmierza do zniesienia własności prywatnej, a jednostka ma otrzymać w udziale tylko część wspólnych dóbr ogółu, który także decyduje ile jednostka ma prawo potrzebować dla siebie. Taka socjalistyczna organizacja społecz-

[22] Tamże, s. 491-492
[23] Tamże, s. 492-493.
[24] Tamże, s. s. 494-495.

na wiedzie do terroryzmu moralnego jednostek, gdyż każde społeczeństwo musi się składać z konieczności z „przywódców posiadających władzę" oraz z „ogółu biernie posłusznych" członków społeczeństwa. W ustroju socjalistycznym, czego dowodzą bezpośrednio znane Garbowskiemu formy walki w ruchu robotniczym, wolność jednostki zostaje także upośledzona „grozą zarzutu przełamania solidarności" grupowej[25].

Odrzucając wizję społeczeństwa bez hierarchii jako ideologiczną utopię, Garbowski uważa, że zarówno kapitalizm jak i socjalizm prowadzą, choć na różnych płaszczyznach życia, do ucisku jednostki i ograniczenia jej wolności indywidualnych, co zawsze ma charakter niemoralny. Życie zbiorowe, którego wyrazem winna być symbioza, czyli kooperacja różnych warstw ludzi, zmierza w ramach obydwu ustrojów do zbyt poszerzonej, lub zbyt ciasnej sfery wolności ludzi. Ten przerost wolności jednych jest przyczyną jej ograniczenia dla innych. I w tym naturalnym mechanizmie funkcjonowania społeczeństwa bez względu na jego ustrój społeczny, tkwi źródło cierpienia i braku poczucia szczęścia przez jego ogół. Biologiczną przyczyną sumy cierpień zbiorowości ludzkiej, którą wzmagają procesy społecznego nawarstwiania się mechanizmów ucisku, jest przeludnienie, które już w starożytności - podkreśla myśliciel - opisywali zarówno Platon jak i Arystoteles. Nazywa je Garbowski zjawiskiem związanym z pojawieniem się „hiperpopulacji człowieka uspołecznionego". Występuje ono nie tylko u ludzi, ale i u zwierząt socjalnych, które regulują i ograniczają prawa natury zwiększające śmiertelność jednostek we wspólnocie oraz spadek jej efektywnej rozrodczości. Musi więc istnieć „moralny liczebnie stosunek" w wielkości populacji, który nie prowadziłby danego gatunku do przeludnienia a w związku z tym do zbyt ostrych i zaciętych walk międzyosobniczych oraz zerwania więzów symbiozy tej całości ze środowiskiem naturalnym[26]. Przeludnienie bowiem od strony przyrodniczej ogranicza wolność jednostki i wzmaga formy opresyjności ustroju jego społeczności. Nie wynaleziono też jak dotąd - przypomina filozof - funkcjonujących w nim humanitarnych regulacji wielkości populacji, gdyż efektywnymi ograniczeniami są jedynie: zbrodnie, epidemie i wojny, prowadzące w rezultacie do fizycznego i psychicznego upośledzenia ludzi. Tak jak należy wprowadzić instytucje regulujące wielkość kapitału zgromadzonego w jednym ręku, tak też należy - proponuje krakowski myśliciel - wprowadzić instytucje efektywnie regulujące wielkość przyrostu naturalnego[27].

**Imperatywy etyki pozytywnej sformułowane przez T. Garbowskiego**

Jeśli idzie o naturę i charakter tych imperatywów, to Garbowski wyróżnia ich dwie grupy: „hedonistyczne" oraz „intuicjonistyczne". Etyka imperatywów hedonistycznych powinna opiera się na regułach, które zabraniają lub zakazują czegoś ze względu na zadowolenie, jakie wywołuje dany czyn u drugiej osoby. Jej regułą byłoby przykazanie: „Nie czyń drugiemu, co tobie nie miło". Prawo karne np. nie mówi nic o przyjemności lub bólu, ale pośrednio wskazuje, że jedno jest dobrem zaś drugie złem. Zakaz kradzieży lub mordu - pisze autor *Ad Astra* - pochodzi nie stąd, że czyny te sprawiają ból lub szkodę drugiemu, lecz dlatego, że uchodzą za złe[28]. Etyka obowiązująca

[25] Tamże, s. 496.
[26] Tamże, s. 497.
[27] Tamże, s. s. 498-499.
[28] Tamże, s. 499.

natomiast w praktyce życia codziennego oparta jest w zasadzie o hedonizm, u podstawy którego zakłada się ogólnie pierwiastek miłości bliźniego tak, by czyn bez względu na to, czy ma na uwadze zadowolenie własne lub bliźniego, nie wchodził w kolizję ze sferami wolności innych ludzi. Zgodnie więc z imperatywem hedonistycznym każdy czyn ma się przyczyniać do zwiększania ogólnej sumy szczęścia lub zmniejszania ogólnej sumy cierpienia: „czyn więc każdy musi być pożyteczny ogólnie" - stwierdza krakowski badacz. Etyka opierana na tej zasadzie jest więc zarazem nauką egotycznej ofiarności i rezygnacji - podkreśla Garbowski - i dodaje, że znaczy to tyle, iż trzeba działać nawet przeciw sobie samemu, z chwilą kiedy zadowolenie osobiste popędu egoistycznego weszłoby w kolizję z interesem ogółu. Etykę tę słusznie nazywa się etyką „podporządkowania". Należy zatem tak formować ducha, by łatwo „subordynował się" z interesem społecznym i by w szczęściu społecznym odnajdował szczęście własne[29]. Jeśli równocześnie jeszcze - dodaje filozof - etyka zwróci pragnienia i nadzieje ludzi ku zaświatom, to rezygnacja z kolizji egoizmu jednostki ze społeczeństwem będzie łatwiej następować: ludzie łatwiej się pogodzą z zaistniałym stanem rzeczy. Owa rezygnacja musi dotyczyć wszystkich popędów, a jej jedynym celem jest minimalizacja wszelkich form cierpienia w zbiorowym życiu ludzi. Idea ta jest zbieżna - podkreślał Garbowski - z etyką kooperacji, którą głosił wtedy w Niemczech E. Laas, a która nawiązywała do idei etycznych Schopenhauera. „Egoista - pisał Garbowski - płodzących dzieci z popędów osobistego zadowolenia bez względu na zdrowie czy brak środków do ich wychowania, przyczynia się wprost do powiększenia sumy niedostatku i cierpienia w społeczeństwie, postępuje więc niemoralnie"[30]. Wszelka bowiem nędza i cierpienie w społeczeństwach ma - jego zdaniem - źródło w egoizmie indywidualnym i jest dodatkowo spuścizną grzechów popełnionych przez przodków.

Imperatyw o charakterze intuicjonistycznym rozumiał natomiast Garbowski, idąc za jego Schopenhauerowską interpretacją, jako pogląd pochodny od hedonistycznej doktryny filozoficznej, lecz szukający takich rozwiązań imperatywnych, by indywidualne sfery egoizmu regulowane były jak najkorzystniej dla funkcjonowania całości społecznej. Dla jego tworzenia i wdrażania w życie potrzebne są jednak odrębne studia dla każdego społeczeństwa o źródłach jego niedostatku, będące pozytywną podstawą dla ferowania dla niego imperatywów moralnych[31]. Pojęcia dobra i zła moralnego w cywilizowanym społeczeństwie nie podlegają formalnie ścisłym definicjom, lecz wywodzą się z kompromisu utylitarnego, który w nim się dokonał. Choć przecież głosi się zasadę moralną, mówiącą, że nie wolno zabijać i kraść, bo życie i własność mają wartość świętości, to państwo jednak niejednokrotnie oddaje w ręce kata delikwenta, który nie płaci podatków i równocześnie nie ściga sprawców masowych mordów wynikłych z politycznych zatargów. Kary śmierci i więzienia - konstatuje Grabowski - nie pomnażają przecież szczęścia ludzi, ale stanowią źródło wielu nieszczęść w społeczeństwie. Ich wymierzanie wydaje się dla myśliciela nie uzasadnione etycznie do końca, ale często staje się koniecznością, dla pomnożenia ogólnego bilansu szczęścia społecznego.

[29] Tamże, s. 499-500.
[30] Tamże, s. 501.
[31] Tamże, s. 502.

**Droga do etyki pozytywnej krakowskiego filozofa**

Ważniejszym od karania - zdaniem filozofa - byłoby krzewienie zasad i norm, które zmierzają do zapobiegania występkom antyspołecznym, opartym na egoizmie niż normy, które popełnione występki piętnują i karzą. Najważniejszym zatem zadaniem etyki pozytywnej powinno być uszlachetnianie natury pojedynczego człowieka, co zapewne zmniejszyłoby źródła niedostatku i cierpienia, choć nie wyeliminuje ich do końca. Ograniczenie egoizmu indywidualnego nawet na drodze prawnej zmniejsza w konsekwencji liczbę ludzi biednych i słabych, a więc w praktyce minimalizuje szansę popełniania na nich czynów niegodziwych. Rozwój stanu średniego i jego siła pozwalają zapobiegać negatywnym sytuacjom moralnym w społeczeństwie i dlatego winien on być przedmiotem troski państwa. Utrwala on jego aktualny status ustrojowy, zapobiegając szerokiej pauperyzacji obywateli. Prowadzi to w rezultacie do powstrzymania rewolucji proletariackiej, która zgodnie z poglądami K. Marksa i F. Engelsa nie może stać się - w ocenie Garbowskiego - źródłem moralnej poprawy w społeczeństwie. Przy tej okazji zostaje przywołana tu opinia Spencera stwierdzająca, że nie ludzie stojący na czele państw decydują o ich długofalowym rozwoju, lecz określa go „wewnętrzna równowaga mas" w danym społeczeństwie. Toczące się wtedy walki o rynki zbytu i ziemię (kolonie) stanowiły właśnie przejaw owej nierównowagi mas, odsuwając jednak - podkreśla krakowski myśliciel - w czasie powstanie kryzysu i katastrofy na skalę światową. Dodaje, że z historii oraz dziejów cywilizacji ludzkiej wiadomo, że nie oparły się owej nierównowadze mas i towarzyszącym im katastrofom przyrodniczo-społecznym największe mocarstwa światowe, pryskając pod ich naciskiem jak „bańki mydlane"[32].

Garbowski przypomina również popularne wtedy pesymistyczne poglądy Nietzschego, Gumplowicza, Emila Zoli i Lwa Tołstoja, którzy - podobnie jak franciszkanie w średniowieczu - negowali wartość wiedzy i pracy, nie widząc w nich źródła rozwoju i postępu na płaszczyźnie kulturalnej i duchowej człowieka. Formułuje więc pytanie - czy rozwój kultury ogólnoświatowej staje się objawem niemoralnym i patologicznym: czy rozwój cywilizacji nie jest wobec tego drogą degeneracji zamiast postępu? Ostatecznie uważał jednak, wbrew szerzącemu się na początku XX wieku poglądom pesymistycznym, że człowiek nie może się cofnąć z drogi ewolucji, na którą pchnęła go przyroda. Kultura bowiem jest wykładnikiem aktualnie panujących w przyrodzie i strukturach społecznych warunków życia ludzi. Musi więc człowiek stworzyć odpowiednie podstawy dla działania „doborowi sztucznemu", co dzisiaj nazywamy ideą „rozwoju zrównoważonego", na którego drogę już dawno wstąpił, by w jego ramach konkurencja i kooperacja społeczna między ludźmi miały charakter pozytywny, twórczy i skutecznie adaptujący, i by nie przybierały form pierwotnej „walki o byt". Taka postawa człowieka jest jego obowiązkiem moralnym i mieści się w idei krzewienia wiedzy oraz postępu[33].

Wszelka „akcja zbiorowa" musi być zatem w obrębie społeczeństwa produktywna: musi łączyć indywidua, płcie, warstwy i klasy w jedną kooperującą całość, umożliwiającą każdemu działania twórcze, w tym i pracę produkcyjną. Praca jest bowiem - sądził filozof - niezbędną formą zaspokajania potrzeb podstawowych i wyższych, co ma i u zwierząt socjalnych swoje odpowiedniki. Praca staje się w ten sposób obowiąz-

[32] Tamże, s. 503-505.

[33] T. Garbowski, *Życie i wiedza*, Kraków 1903, s. 25 i 29-31.

kiem tak starym, jaki obowiązek miłości bliźniego swego[34]. Obowiązki te, tj. praca i miłość, są czynami umożliwiającymi odczuwanie szczęścia i zadowolenia, uwalniającymi energię do działania u indywiduów zgodnie z naturalnym interesem społeczeństwa. Inaczej jednostka i cała rasa - podkreślał filozof - zwyrodnieje i zginie[35]. Czynami ludzi musi zawsze jednak kierować wiedza ścisła, której nie możemy odrzucić bez szkód dla poznania świata i jego rozwoju. Wiedzy tej powinna towarzyszyć wyobraźnia, która nadaje siły myślom w pogoni za postępem. Ma ona dać także siły i hart ducha narodowi w walce i dziele ostatecznego wyzwolenia się. Widać więc, ze myślicielowi nie były wtedy obce hasła „pracy u podstaw" oraz „pracy organicznej", które miały być realna przesłanka wybicia się Polski na niepodległość.

Ważna w tej perspektywie ideowej jest religia i treści kulturowe bóstwa, które angażują jednostkę do działania i życia we wspólnocie. Religia bowiem jest źródłem autorytetu moralnego i służy ekonomizacji zachowań ludzkich na płaszczyźnie moralnej. Normy etyczne stają się wtedy „równoznaczne z wolą Wszechmogącego, przedmioty wiary identyfikują się z prawami moralnymi"[36]. Przykazanie: „miłuj bliźniego swego jak siebie samego" jest „filozoficznie matematycznie dokładnym zrównoważeniem popędu egoizmu i altruizmu": ideałem w praktyce niedoścignionym dla etyki opartej o zasady miłości rzeczywistej między ludźmi, która mobilizuje ich do działania twórczego, ale biorącego pod uwagę godność innego człowieka oraz jego szczęście[37].

### Źródła i specyfika etyki pozytywnej T. Garbowskiego

Poglądy Garbowskiego stanowią zatem indywidualną próbę wypracowania własnego stanowiska w dziedzinie etyki pośród różnych nurtów ówczesnych etyk pozytywizujących, które w tym czasie były rozwijane w Europie. Miał on także na celu, co wyraźnie widać w interpretacji jego myśli moralnej w ideałach swych adwersarzy, interesy narodu polskiego, który dążył od ponad wieku do odzyskania suwerennego bytu narodowego. Pozytywną koncepcję etyki oparł on przede wszystkim na filozofii wolitywnej Schopenhauera, Nietzschego i ewolucjonistyczno-pozytywizujących ideach Spencera i Stöhra. Wiedza pozytywna o przyrodzie, jako naturalnym podłożu bytowym człowieka i społeczeństwa, stanowiła dla niego warunek niezbędny, jak i element intelektualistyczny dla jego refleksji etycznej, by nabrała ona nie tylko swej zasadności, ale i wskazywała ludziom drogi praktycznego postępowania. Taka praktyczna i pozytywna etyka miała w swym zamyśle za zadania ulepszanie człowieka w sensie gatunkowym i przygotowanie profilaktyki społecznej, analogicznej metodycznie oraz przedmiotowo medycynie, by zapobiegała szerzeniu się ubóstwu i nieszczęścia wśród ludzi. Są one przecież rzeczywistymi przyczynami bólu i cierpienia, a więc faktycznie - zła moralnego w wymiarze jednostkowym oraz ogólnospołecznym. Interpretując etykę pozytywną w duchu miłości chrześcijańskiej, Garbowski chciał wzmocnić głoszone idee moralne o wymiar metafizyczny i religijny, by w ten sposób dawać Polakom otuchę i nadzieję wybicie się na niepodległość przez poprawę moralną narodu, u podstawy której powinna leżeć właśnie praca i miłość bliźniego - jako dwa naczelne obowiązki etyczne,

[34] T. Garbowski, *Organizm a społeczeństwo*, dz. cyt., s. 506-508.
[35] Tamże, s. 509.
[36] Tamże, s. 513-514.
[37] Tamże, s. 514.

stanowiące treści imperatywów działania dla Polaków żyjących pod jarzmem zaborów.

Dobrym przykładem historycznym realizacji elementów takiej etyki pozytywnej stała się dla Garbowskiego postać św. Franciszka (Giovanniego Bernardone (1182-1226)), którego renesans doktryny etycznej przypadł na koniec XIX wieku. Widział on w nim osobę, która jako jedna z pierwszych dokonała ekonomizacji myśl ludzkiej, dzięki czemu - podobnie jak jego wyznawcy - stała się odporną na niekorzystne warunki otoczenia jego życia, co w opinii garbowskiego zawsze sprzyja w sensie biologicznym i praktycznym popędowi samozachowawczemu[38]. Owa prostota i bezwzględność poglądu na świat wiodła bowiem św. Franciszka do przyjmowania jednoznacznych imperatywów działania: opierał się bowiem na zwartości myśli oraz uczuć, co prowadziło go i obecni powinno również do ewolucji duchowej wraz z jego współwyznawcami, a co powinno mieć również miejsce we współczesnych narodach[39]. Etyka bowiem w sensie ogólnym - wedle krakowskiego filozofa - posiada dwie strony: społeczną i indywidualistyczną, które uzupełniają się zwrotnie i wzajemnie. Pojęcia etyczne są bowiem względne i relatywne do sytuacji ogólnospołecznej i ewoluują wraz z nią. Określa je natura ludzi, na którą ma istotny wpływ forma uspołecznienia człowieka, nadająca mu drugą naturę - tę typowo kulturową oraz cywilizacyjną. W Europie tymi formami uspołecznienia były kapitalizm i walczący socjalizm, których ideologii nie podzielał Garbowski do końca i szukał jakiejś „trzeciej drogi" rozwiązań ustrojowych dla współczesnych oraz przyszłych społeczeństw, gdzie etyka określałaby istotę takiego ustroju społecznego - jak np. w „socjalizmie etycznym" austromarksizmu, który głosili wtedy m. in. Max i Friedrich Adlerowie. Myśliciele ci - podobnie jak krakowski filozof - byli zwolennikami filozofii empiriokrytycznej jako filozofii nauk przyrodniczych i na tej bazie rozwijali również myśl polityczną oraz socjologiczną, próbując odnowić i zreformować idee marksizmu w duchu moralnym, zakładając, że rewolucję społeczną można dokonać bez przemocy, drogą wyborów parlamentarnych[40].

**Etyka pozytywna źródłem etyki ekologicznej (ekoetyki)**

Dojrzewanie intelektualne Garbowskiego i dochodzenie do własnej filozofii miało miejsce na przełomie XIX i XX wieku i inspirowane było ówczesnymi sporami filozoficznymi w środowisku filozofów wiedeńskich. Łączyły go z nim ścisłe więzi intelektualne, ale i uczestnictwo w sporach naukowych, w których czynnie uczestniczył. Jego myśl była bliska poglądom empiriokrytycznym E. Macha, R. Avenariusa i A. Stöhra, jak również ewolucjonisty społecznego H. Spencera, ale i ideom ewolucyjnym w rozumieniu świata biologicznego, głoszonym przez Karla Clausa, przyjaciele Karola Darwina. Krytycznie odnosiła się do idei socjaldarwinowskich Ernsta Haeckla (1834-1919) łączącego ewolucjonizm z materializmem, choć ten już w roku 1866 zdefiniował ekologię jako naukę o związkach organizmów z ich środowiskami życia.

Ta ostatnia idea ekologiczno-filozoficzne nie była Garbowskiemu obca, a nawet czynnie ją rozwijał w wymiarze filozoficznym. Widać to szczególnie w jego poglądach zarówno epistemologicznych, ale i etycznych, a nawet estetycznych. Akceptował bo-

[38] T. Garbowski, *Św. Franciszek z Asyżu w świetle filozofii przyrody*, „Przegląd Polski" 1910, nr 176, t. IV (Rok XLIV), s. 265-295 i nr 177, t. I (Rok XLV), s. 19-41.s. 1-64.

[39] Tamże, nr 177, t. I (Rok XLV), s. 19-41, s. 1-64.

[40] Por. J. Dobiszewski, *Marksizm i neomarksizm*, [w:] L. Gawor, Z. Stachowski, *Filozofia współczesna*, Bydgoszcz 2006, s. 27-49.

wiem tego typu myślenie zorientowane ewolucyjnie nie tylko na poznanie, ale i pochodzenie człowieka - podmiotu żyjącego i poznającego iw ewolucji jego gatunku upatrywał źródło jego życia społecznego. W świetle panujących wtedy idei w środowisku wiedeńskim i niemieckim, choć krytyczny w stosunku do nich, podzielał w sposób swoisty wiele ówczesnych punktów widzenia i starał się w oparciu o nie tworzyć własny system filozoficzny. Choć poglądy te zostały rozwinięte bardziej szczegółowo w ramach tzw. ewolucyjnej teorii poznania przez Karla R. Poppera i K. Z. Lorenza, a w dziedzin etyki przez Wolfganga Wicklera[41], to właśnie Garbowskiego można uznać za ich prekursora, jak również za prekursora poglądów zarówno ekofilozoficznych, jak i ekoetycznych. W nich to zgodnie z duchem czasu wyeksponował kategorię rozwoju i postępu ze względu na ówczesną wiedzę przyrodniczą oraz socjologiczną oraz kulturoznawczą. Narzucała mu ona odmienną od tradycyjnie kultywowanej wizji etycznej - tzw. etykę pozytywną, w ramach której znalazło się już wiele postulatów o charakterze bioetycznym, eko-centrycznym oraz anty-homocentrycznym.

Garbowski uważał bowiem, że inne gatunki biologiczne mają analogicznie do ludzi swoje potrzeby oraz interesy środowiskowe w celu podtrzymywania własnego życia i posiadają wartości jeszcze inne, wyższe od tych typowo utylitarnych. Uważał zatem, że koegzystencja ludzi z nimi musi być oparta na zasadzie, którą nazywamy obecnie sprawiedliwością ekologiczną, bo - jak twierdził - również im winni jesteśmy szacunek, ale i troskę. Można zatem rzecz, że był również prekursorem myślenia o gospodarowaniu światem przyrodniczym oraz społecznym w kategorii tzw. rozwoju zrównoważonego, biorącego pod uwagę wartości i interesy wszystkich bez wyjątku istot ludzkich oraz innych istot żywych, które postrzegał w duchu idei etycznych św. Franciszka jako naszych „braci mniejszych". Szczególnie akcentował te kwestie w swoich badaniach psychogenetycznych, kiedy starał się dowieść, że nasza dusza i duchowość ma wspólne, ewolucyjne korzenie ze światem zwierząt, a badania nad zwierzętami uważał, jak później czynił to K. Z. Lorenz, należy prowadzić w warunkach naturalnych, by właściwie rozpoznać ich „organa i funkcje psychiczne", z których ewolucyjnie wyrosła nasza duchowość jednostkowa i zbiorowa, przybierająca formę kultury ludzkiej, która hamuje nasze naturalne instynkty i kanalizuje je w działaniach twórczych[42]. Toteż, nie faworyzując ani egoizmu, ani altruizmu, sądził, że są to popędy, dzięki którym żywimy uczucia i stajemy się jako ludzie istotami moralnymi. Różnica między zwierzętami a ludźmi polega na tym, że one kierują się w swych działaniach instynktami, a ludzie winni się zaś kierować wyborami racjonalnymi, eksponującymi nie tylko wartości witalne i utylitarne, ale przede wszystkich duchowe, a nawet sakralne. W stosunku do swych „braci mniejszych" winni żywić, analogicznie jak do ludzi słabszych, doświadczonych przez los, troskę opartą na współczuciu.

Garbowskiego niepokoił również szybki przyrost populacji ludzi na planecie, która w tamtym czasie przekroczyła miliard osobników i szukał jakichś humanitarnych rozwiązań, opartych na edukacji prokreacyjnej związanej z wiedzą biologiczną i eko-

[41] Por. W. Wickler, *Biologia dziesięciu przykazań. Dlaczego natura nie jest dla nas wzorem*, Poznań 2001.

[42] Jak student miałem możliwość słuchania wspomnień prof. R. J. Wojtusiaka o jego nauczycielu - prof. T. Garbowskim. To, co w sposób szczególny utkwiło mi w pamięć - to jego sposób odnoszenia się do zwierząt laboratoryjnych, które traktował tak samo jak ludzi, dbając o ich komfort bytowania. Do tego stopnia eksponował tę postawę, że w wigilię Bożego Narodzenia organizował dla nich wraz ze studentami i pracownikami „poczęstunek wigilijny" traktując je jako „mniejszych braci".

nomiczno-społeczną, która mogłaby prowadzić do świadomej oraz racjonalnej kontroli urodzeń. Nadmierną bowiem rozrodczość Garbowski postrzegał m.in. jako źródło biedy, niedostatku, nędzy moralnej, ale i rabunkowej gospodarki w stosunku do zasobów naturalnych człowieka oraz innych ludzi, co obecnie również jest troską współczesnych ekofilozofów oraz ekoetyków, jak choćby koncepcje ekoetyczne sformułowane przez Petera Singera i Toma Regana[43]. Również sygnalizowana przez niego etyka troski staje się obecnie nową formą etyki utylitarnej, która podobnie jak za życia Garbowskiego, buduje ważną dziedziną refleksji moralnej we współczesnym społeczeństwie globalnym[44].

## Uwagi końcowe

Nie przypadkowym wydaje się fakt, że to w środowisku krakowskim po II Wojnie światowe rozwinęła się myśl filozoficzna o orientacji ekofilozoficznej. Zarówno bowiem w czasach studenckich w okresie międzywojnia zarówno Julian Aleksandrowicz, Roman J. Wojtusiak, jaki i Walery Goetel musieli spotkać się z ideami Garbowskiego, który nie tylko wykładał w Uniwersytecie Jagiellońskim, ale również często wygłaszał swoje referaty na posiedzeniach plenarnych Polskiej Akademii Umiejętności. Można zatem przyjąć, że idea „sumienia ekologicznego" Aleksandrowicza oraz „idea sozologii" Goetla stanowią w pewnym sensie nową formę wcześniejszych idei Garbowskiego odniesionych do rozwijającego się w Polsce formacji industrialnej. Natomiast zdecydowanie inaczej wydaje się wyglądać sprawa ekofilozoficznych koncepcji Henryka Skolimowskiego, który do tych poglądów doszedł w wyniku porzucenia paradygmatu filozofii analitycznej, podejmując się równocześnie krytyki cywilizacji technicznej, a więc formacji industrialnej zachodniego kapitalizmu[45]. Można jednak przypuszczać, że duży wpływ na zmianę jego poglądów miała zapewne publikacja pracy K. R. Poppera - *Epistemologii ewolucyjnej*, która uświadomiła mu ów minimalizm teoretyczno-filozoficzny filozofii trzeciego pozytywizmu Koła Wiedeńskiego oraz jego emanacji, jaką była Szkoła Lwowsko-Warszawska, o której napisał rozprawę habilitacyjna w Uniwersytecie Oxfordzkim[46]. Warto jeszcze podkreślić, że idee obecne w tekstach filozoficznych Garbowskiego - np. poszukiwanie „lepszego świata" były już obecne w myśli Garbowskiego związanej z empiriokrytycyzmem (drugim pozytywizmem), co niewątpliwie mogło mieć wpływ na zerwanie przez Skolimowskiego z paradygmatami myślenia analitycznego, na rzeczy ewolucyjnej teorii poznania zarówno. Najpierw miało to miejsce u Poppera, a następnie i u Skolimowskiego, jak również na ich ewolucyjno-ekologiczne postrzeganie wartości oraz kultury.

[43] Por. I. S. Fiut, *ECOetyki. Kierunki rozwoju aksjologii współczesnej przyjaznej środowisku*, Oficyna Kraków 1999, s.43-56.

[44] Por. M. Uliński, *Etyka troski i jej pogranicza*, Kraków 2012.

[45] H. Skolimowski, *Technika a przeznaczenie człowieka*, Warszawa 1995, s. 88-93.

[46] Tamże, s. 23-24.

Резюме

**С этики позитивной по этику экологическую. Этические воззрения Тадеуша Гарбовского**

Текст реконструирует этические взгляды Тадеуша Гарбовского (1869-1940) сформулированы в венской научной среде на рубеже веков, а затем развинуты на Ягеллонском университете в Кракове. Его представления содержат элементы экологически ориентированной этики, и поэтому мы можем предположить, что он был пионером не только мышления экофилософского, но и его взгляды на нравственность и этическую рефлексию носили аналогичный характер. Инициированные им философские идеи более широкое развитие получили только в 70-х гг. XX века, хотя ранее они частично присутствовали в так называемых польских движениях охраны природы, особенно в межвоенный период, а также после Второй мировой войны.

Summary

**From a positive ethics to an environmental ethics. Ethical views of Tadeusz Garbowski**

The article reconstructs the ethical views of Tadeusz Garbowski (1869-1940) formulated in Vienna at the turn of the XIX and XX century, and then developed in Krakow, at the Jagiellonian University. These views contain elements of ecologically oriented ethics, and so it can be assumed that this thinker was a pioneer not only of ecological philosophy, but also his vision of morality and ethical reflection was analogical. Those initiated by Garbowski philosophical ideas have developed more widely only in the seventies of the XX century, although they were already partially present in the so-called Polish movements for conservation of nature, especially in the interwar period and also after World War II.



WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Stanisław Jedynak
(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)

# Konstanty Ciołkowski o naturze życia

Konstanty Ciołkowski urodził się w miejscowości Iżewskoje (w guberni rjazanskiej) 17 września 1857 r. w rodzinie zruszczonego Polaka. Zmarł w Kałudze 19 września 1935 r. Z wykształcenia był matematykiem, ale poświęcił się też opracowaniu nowych i nowatorskich teorii rakietodynamiki i astronautyki. Już w 1883 r. wykazał teoretycznie, że rakiety wielostopniowe mogą wynieść obiekty z Ziemi w przestrzeń kosmiczną.

Zajmował się także koncepcjami filozoficznymi w duchu kosmizmu[1]. Znalazł się między innymi pod wpływem kosmizmu Fiodorowa[2], który już wcześniej postulował ekspansję kosmiczną człowieka. Na kształt poglądów Ciołkowskiego wywarły również wpływ teorie ewolucjonizmu K. Darwina oraz H. Spenara, a nawet pewne koncepcje mistycyzmu chrześcijańskiego oraz buddyzmu. Ciołkowski odrzucał np. dualizm substancji, dualizm duszy i ciała i uważał, że cała rzeczywistość przekształca się, budzi się, uświadamia sobie siebie w swych normach rozumnych, a stopniowo rozum staje się siłą motoryczną przekształcania się wszechsubstancji w coraz to nowe formy doskonalenia się.

Różne aspekty wszechsubstancji, poczynając od najdrobniejszych i od najsubtelniejszych „duchowych" biorą udział w przekształcaniu się jako akty asocjacji i dysocjacji i wchodzą na pewien czas w skład różnego typu bytów złożonych.

[1] Kosmizm występuje jako zasada rozpatrywania wszystkiego co ma miejsce na ziemi w związku z procesami kosmicznymi. Aktywność ludzka ma aspekt ogólnoplanetarny a stopniowo także pozaziemski. Ponieważ kosmos to żywy organizm, to innego wymiaru nabiera życie człowieka. Występują różne nurty kosmizmu od osadzonych w przyrodoznawstwie, jak kosmizm Ciołkowskiego czy Władymira Wiernadskiego i kosmizm związany z ezoteryką jak kosmizm Mikołaja Rericha, czy kosmizm związany z religią (Mikołaj Fiodorow). O różnych nurtach kosmizmu rosyjskiego i ukraińskiego pisałem w książce *Filozofia krajów Europy środkowo-wschodniej*, Lublin 2012, s. 13 - 78.

[2] Mikołaj F. Fiodorow (1829 - 1903) uważał, że w samej naturze nie ma celowości. Jest jednak istota poprzez którą realizowany jest Boski cel świata. Tą istotą jest człowiek i Twórca poprzez człowieka przetwarza świat i przede wszystkim prowadzi do zmartwychwstania tego, co zmarło.

Okres przebywania w postaci nieorganicznej, rozczłonkowanej nie jest odnotowany w historii „życia" i nie ma subiektywnego odbioru trwałości. Inna jest sytuacja organizacji wysokoukształtowanej, gdzie pojawia się świadomość, zresztą coraz bardziej rozwinięta i wykształcają się kosmiczne cywilizacje. Są one różne i na różnym etapie rozwoju, ale nie są odosobnione (przynajmniej gdy są bardziej zorganizowane) i nawet wspierają się. Przenika je też swoista zasada etyki kosmicznej: polega ona na tym, aby nie było nigdzie żadnych cierpień, ani dla bytów doskonałych ani dla niedoskonałych, będących na jeszcze niskich etapach swego rozwoju. Przy tym „potęga (bytów) doskonałych przenika we wszystkie planety, we wszystkie możliwe miejsca życia, wszędzie. Niszczy ona bez cierpień niedoskonałe zawiązki życia. Te miejsca zasiedlane są ich własnymi dojrzałymi płodami. Czyż nie jest tak jak u ogrodnika, który niszczy na swojej ziemi wszystkie niewygodne rośliny i pozostawia tylko najlepsze dla niego.

Na tym właśnie polega główny akt działalności istot doskonałych, główna zasada ich moralności. Zostawiają one pewną, całkowicie niewielką część planet z niedosko-nałymi lub takimi żywymi istotami, od których oczekuje się pięknego i koniecznego dopełnienia (istot) doskonałych.

Te początkowe (zaczinajuszczije) planety i ich istoty poddane są cierpieniom samorodzenia, mękom rozwoju jak np. świat ziemskich istot. Widocznie pewnej porcji cierpienia nie można uniknąć.

Drugi akt moralności (istot) doskonałych polega na zmniejszeniu ilości takich planet i na nieustannym wspieraniu takich, u których obserwuje się rozwój i ruch ku doskonałości. Tajemne ich siły czasami mieszają się w korektę błędnych kroków rodzących się istot"[3].

Gdy na jakiejś planecie pojawia się jakaś forma samoświadomości to pojawia się etyka czyli według Ciołkowskiego walka z błędami, dążenie do doskonałości i do usunięcia cierpień. Odnosi się to do Ziemi i kosmosu. Na Ziemi ludzie będą stawali się coraz lepsi (dobór naturalny) i osiągną według Ciołkowskiego niewyobrażalny dla nas poziom umysłowy i moralny.

Poglądy powyższe przedstawił Ciołkowski w cytowanej powyżej broszurze *Naucznaja etika,* wydanej w Kałudze w 1930 r. Koncepcje te najpełniej rozwinął w swojej ostatniej pracy, w *Szkicach o wszechświecie*[4]. Wówczas napisał szereg studiów dotyczących natury Kosmosu - swoisty pożegnalny wykład filozofii kosmicznej. Miał przy tym świadomość, że teksty te nie będą mogły być wydane w *Sowietach.* Zwrócił się więc do swojej naukowej sekretarki, córki Lubow Ciołkowskiej, aby uporządkowała jego materiały w formie odredagowanego maszynopisu książki. Ponadto postanowił spopularyzować swoje teksty wśród swoich korespondentów. Miał ich około 1000 ! Wybrał z nich 32 najbardziej zaufanych i rozsyłał im stopniowo poszczególne materiały poprzedzając je listem do przyjaciół. Pisze w nich, że korespondenci może zechcą przekazać jego koncepcje innym i może zechcą je spopularyzować:

[3] K. Ciołkowski, *Naucznaja etika,* [w:] *Kosmiczeskaja filosofija,* Moskwa 2001, s. 341 - 342.

[4] K. Ciołkowski, *Oczerki o Wsielennoj,* Kaługa 2001; także nieco inna wersja w: *Kosmiczeskaja filosofija,* wyd. cyt. Ciołkowski uważał, że „wszyscy ludzie przed swoim urodzeniem byli w łonie Słońca, i ożyli. Liczba istot żywych jest nieokreślenie duża i dlatego cała materia Ziemi lub innego ciała niebieskiego może ożyć. Stąd widać, że wszystko w zarodku jest żywe" (z rozmowy z Ciołkowskim 5 lutego 1934 r.), cyt. za: *Oczerki,* dz. cyt. s. 258.

„Chociaż usłyszycie wiele z tego, co już wiecie, ale inaczej to sformułowane pomoże wam przyswoić sobie prawdę. Uwierzcie mi dlatego, że mam już 75 lat i nie oczekuję już od życia niczego oprócz goryczy. Nie mam więc powodu aby być stronniczym.

Wziąłbym na siebie wszelkie koszta druku, ale po pierwsze nie mam już sił i środków, a po drugie można się zawieść na przyjaciołach, gdy są oni niezdolni do najmniejszych ofiar"[5]

Ciołkowski uważał, że człowiek jest aktywnym uczestnikiem procesów o skali kosmicznej i stąd na nim spoczywa ogromna odpowiedzialność za jego działanie. Słowa te stają się dzisiaj na początku XXI wieku coraz bardziej aktualne. Gdy wysyła się już statki kosmiczne na Wenus, na Marsa, na Jowisza i Saturna, na ich księżyce, to trzeba np. dbać o to, aby nie zainfekować ich ziemskimi formami życia.

Kiedy człowiek przekona się - pisał Ciołkowski, że kosmos jest jeden, że łączy go wspólny los, to powinien zrozumieć, że konieczna jest jedna **etyka kosmiczna**, która będzie łączyła wszystkie cywilizacje kosmosu, mniej i bardziej rozwinięte, zgodnie z zasadami solidarności i wzajemnego wspierania się.

Ciołkowski był przekonany o powszechności występowania życia w kosmosie: „Jaki by sens miał wszechświat, jeżeli nie byłby zapełniony przez świat organiczny, rozumny, odczuwający (czustwujuszczi)? Po co byłoby nieskończone płonące słońce? Po co ich energia? Czyż mają istnieć na próżno?"[6]

Sądzimy też w swojej naiwności, że najwyższy stopień rozwoju życia należy do Ziemi. Ale przecież trzeba pamiętać, że zwierzęta i człowiek powstały stosunkowo niedawno i znajdują się w okresie swego rozwoju. Słońce jeszcze będzie istniało (jako źródło życia) miliardy lat i ludzkość w tym ogromnym okresie czasu będzie postępowała naprzód, będzie się rozwijała „pod względem ciała, umysłu, moralności, poznania i potęgi technologicznej. W przyszłości oczekuje ją coś wspaniałego, niewyobrażalnego. Po upływie tysięcy milionów lat niczego niedoskonałego, na kształt dzisiejszych roślin, zwierząt i ludzi, na Ziemi już nie będzie". Będzie tu tylko dobro i do tego doprowadzi nas rozum i jego potęga[7].

Czy jednak wszystkie planety kosmosu są w takim wieku jak Ziemia? Czy są one w okresie wczesnego rozwoju i niedoskonałości? Otóż, jak wiadomo, wiek słońc jest bardzo różny, od bardzo młodych do takich, które kończą już swój żywot. Jaki z tego wniosek? Otóż, jak podkreślał Ciołkowski istnieją planety w bardzo różnym stanie swego rozwoju: od najbardziej elementarnego do znacznie przekraczającego poziom ziemski. Są też planety, które pod względem rozwoju rozumu i potęgi osiągnęły najwyższy stopień (wyssziej stiepieni) i wyprzedziły wszystkie inne planety. „Przeszły one wszystkie mękę ewolucji, znając swoją smutną przeszłość, swoją poprzednią niedoskonałość i chcą wybawić inne planety od męk rozwoju"[8].

Na tych planetach twierdził Ciołkowski uregulowany jest też proces demograficzny. Regulowany on jest zgodnie z pragnieniem: potrzebne jest doskonałe zaludnienie, to uzyskiwane jest ono szybko i celowo. Przy tym „odwiedzając otaczające ich niedoskonałe światy z prymitywnym biologicznym życiem niszczą go w miarę

[5] Tamże (z przypisów redaktorów tomu N. G. Biełowoj i innych), s. 380 - 381.
[6] Ciołkowski, *Kosmiczeskaja filosofija*, dz. cyt., s. 457.
[7] Tamże, s. 458.
[8] Tamże, s. 459.

możności i zastępują swoim doskonałym gatunkiem[9]. Czy to jest dobre czy złe? Otóż twierdzi Ciołkowski jeżeli nie byłoby ich interwencji, to męki ewolucji trwałyby miliony lat, jak to ma miejsce na Ziemi. Ich interwencji w niewielkim okresie czasu zlikwiduje cierpienia i ustanowi rozumne, potężne i szczęśliwe życie.

Są jednak planety, gdzie jest dużo cierpienia. Ciołkowski pyta jaki jest sens tego cierpienia. Otóż w świecie narastającej doskonałości są też regiony regresu. Związane to jest z zapóźnieniem pewnych planet, ich młodszością. Trzeba pamiętać, że kwiaty życia są różnorodne, bogate w swojej odmienności i najlepsze z nich trzeba wyhodować doczekując się nasion i płodów. Mogą przecież istnieć młode planety z dobrymi owocami. Trzeba poprawiać regres wszechświata tymi właśnie opóźnionymi owocami. Dlatego właśnie pozostawiono bez interwencji niewielką ilość planet, które mogą dać niezwykłe plony. Wśród nich jest Ziemia. Planety te cierpią, ale nie na próżno, bo przyczyniają się do rozwoju wszechświata - ponadto suma tych cierpień jest nie do zauważenia w ocenie szczęścia całego kosmosu.

Mówiąc o życiu Ciołkowski uważał, że istnieje ono krótko (dla poszczególnego bytu) i nieskończenie długo trwa niebyt. Jednakże stwierdzał Ciołkowski niebytu jako takiego nie ma. Każdy fragment materii (substancji) poddany jest nieskończonej ciągłości życia, chociaż między poszczególnymi odmianami życia mogą występować różne przerwy czasowe a to wszystko jednak w perspektywie czasu zlewa się w jeden ciąg procesu życiowego. Można powiedzieć, że ogólna biologiczna siła życia jest nie tylko mocna, ale też wydaje się być nieprzerwaną. Każdy fragment materii żyje bez przerwy, bo przerwy długiego niebytu są dla niego niezauważalne: martwi nie mają swojego czasu i otrzymują go tylko wtedy, gdy ożywają, to jest przyjmują wyższą organiczną formę świadomego zwierzęcia.

Może ktoś powiedzieć - pisał Ciołkowski, że gdy się umrze, to substancja ciała zostanie rozproszona i jak w związku z tym można ożyć. Ale przecież stwierdził - przed naszym narodzeniem nasza substancja była rozproszona i to nie przeszkodziło temu, aby się urodzić. „Po każdej śmierci powstaje jedno i to samo - rozproszenie. Ale jak widzimy nie przeszkadza ono ożywieniu. Oczywiście każde ożywienie ma swoją formę nie podobną do formy poprzedniej. Zawsze żyliśmy i zawsze będziemy żyli, ale za każdym razem w nowej formie, rozumie się, bez pamięci o tym, co było wcześniej"[10].

Nadchodzące miliony lat udoskonalą według optymistycznego przekonania Ciołkowskiego, naturę człowieka i jego organizację społeczną. Ludzkość „przekształci się jakby w jedną potężną istotę pod kierunkiem swego prezydenta. To będzie najlepszy z wszystkich ludzi pod względem fizycznym i umysłowym. Jeżeli jednak członkowie społeczeństwa będą tak doskonali ze względu na swoje cechy jakościowe to jaki będzie ten spośród nich naukowo wybrany"[11].

Stopniowo powstanie zjednoczenie cywilizacji planet jednego systemu słońc, galaktyk itd. Istoty rozumne, doskonałe, które będą potrafiły być długowieczne będą tworzyły związki, będą sobie pomagały. Będzie wiele różnych zrzeszeń o różnym stopniu doskonałości: „widzimy nieskończoną ilość prezydentów różnego stopnia doskonałości.

[9] Tamże.
[10] Tamże, s. 461.
[11] Tamże, s. 462.

A ponieważ nie ma też granic doskonaleniu się osobowemu - jednostkowemu[12] poglądy Ciołkowskiego przeniknięte są optymizmem kosmizmu. Uważał on, że śmierci jako takiej nie ma, bo substancja jest wieczna i żywa. Trzeba żyć pamiętając dynamicznym życiu kosmosu i zrozumieniu tego, że się jest jego częścią. Człowiek poprzez swoje cząstki ma możliwość wziąć udział w przekształcaniu się Kosmosu i to otwiera mu drogę do wiecznego potoku życia. Inaczej, bardziej religijnie, rozumiał ten proces nauczyciel Ciołkowskiego Fiodorow - jeszcze inaczej np. Murawjow.

Murawjow uważał, że „wieczność polega na tym ciągłym rodzeniu niewyczerpanych bogactw, a nie na statycznym i gnuśnym przebywaniu gdzieś tam. Bóg zmartwychwstaje poprzez wzrost naszego rozumu, poszerzenia się i pogłębienia naszej miłości i zjednoczenia naszych działań we wspólnym przedsięwzięciu"[13].

[12] Tamże, s. 462.
[13] Cyt. za: St. Jedynak, *Filozofia Krajów...*, wyd. cyt., s. 51.

Резюме
**Константин Эдуардович Циолковски о природе жизни**
Циолковски, теоретик космических полетов, был ведущим представителем Российского космизма - идеи разсуждания всяких событий на земле в связи с космическими процессами. В статье рассматриваются его видение панкосмизма, своего рода космической этики и эволюционного оптимизма.

Summary
**Konstantin Tsiolkovsky about the nature of life**
Tsiolkovsky, spaceflight theorist, was a leading representative of Russian cosmism - the idea of recognizing any phenomena on the Earth in connection with cosmic processes. The article discusses his vision of pancosmism, a kind of cosmic ethics and evolutionary optimism.



WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Leszek Gawor
(Uniwersytet Rzeszowski)

# Oblicza polskiej sozologii: Walery Goetel i Julian Aleksandrowicz

1.

Istotnym składnikiem „ekologicznego" postrzegania rzeczywistości jest aksjologiczna perspektywa nakazująca chronić przyrodę. Ma ona za sobą długoletnią tradycję, choć o charakterze epizodycznym, sięgającą jeszcze starożytności[1]. W postaci świadomej i przemyślanej idea chronienia przyrody pojawiła się w szerszej społecznie skali dopiero w połowie XIX wieku (symptomatyczne jest tu ukucie przez A. Humboldta jeszcze w 1819 roku pojęcia „pomnik przyrody"). Pierwsze jej konceptualizacje pojawiły się w Stanach Zjednoczonych w pracach R.W. Emersona czy D. Thoreau[2]. Od początku XX wieku poczęto nadawać idei ochrony przyrody ramy prawne (pierwsze kompleksowe ustawy o ochronie przyrody zostały uchwalone w Niemczech - 1902, Francji - 1906 i Norwegii - 1910; w Polsce - 1934). W pełni koncepcja opieki nad naturą zaistniała w powszechnej świadomości od drugiej połowy XX wieku. Wtedy to, wyraźnie dostrzegając postępujące z przyczyn gospodarczych niszczenie środowiska naturalnego, poczęto kreślić katastroficzne scenariusze dla przyszłego rozwoju cywilizacji ludzkiej, o ile nie zmieni ona swego zdobywczego stosunku do przyrody. Taki punkt widzenia stanowił podstawę dla sformułowania podstaw odrębnej dyscypliny naukowej - nauki o ochronie środowiska naturalnego, określanej w Polsce mianem sozologii.

Na gruncie polskim nowoczesna idea ochrony przyrody datuje się od pierwszych dziesięcioleci XX wieku. Związana jest ona z takimi osobami, jak: profesor ekonomii Akademii Rolniczej w Dublanach i literat Jan Gwalbert Pawlikowski, autor rozprawy *Kultura i natura*, pierwszego polskiego manifestu ochrony przyrody (1913) oraz profesorami Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, botanikiem Marianem Raciborskim, uznanym fizykiem Marianem Smoluchowskim, botanikiem Władysławem Szaferem, redaktorem 2-tomowego podręcznika *Ochrona przyrody i jej zasobów. Problemy i metody*,

[1] A. Pawłowski, *Rozwój zrównoważony - idea, filozofia, praktyka*, Lublin 2008, s. 19-21.
[2] Por.: W. Tyburski, *Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej*, "Problemy Ekorozwoju", vol.1, No 1, s. 7-15.

(1965) oraz geologiem Walerym Goetlem[3].

W niniejszym tekście są przedstawione poglądy właśnie Goetla oraz nieco młodszego Juliana Aleksandrowicza (wybitnego lekarza i gorącego orędownika działań ochroniarskich względem przyrody), jednych z ważniejszych postaci w zakresie teoretycznych i praktycznych inicjatyw ochrony środowiska naturalnego w Polsce.

2.

W kształtowaniu współczesnej nauki o ochronie środowiska naturalnego niebagatelną rolę odegrał polski uczony - Walery Goetel[4]. Przedstawił on w połowie lat sześćdziesiątych autorską koncepcję nowej, interdyscyplinarnej nauki o ochronie przyrody, którą nazwał „sozologią" (termin „sozologia" wywodzi się od greckiego słowa gr. σωζὸ; *sodzo* = ochraniać, ocalać, ratować, pomagać).

Goetel zdawał sobie sprawę w tym czasie, że kwestia powstania nauki o ochronie środowiska „wisi w powietrzu". Jak pisał: „[...] liczyć się należy z okolicznością, że zagadnienie ochrony zasobów i zabezpieczenie trwałości ich użytkowania urosną do rozmiarów jednego z naczelnych problemów życia człowieka i że rozwinie się osobna gałąź nauki poświęcona tym problemom"[5]. I jemu to przysługuje pierwszeństwo wystąpienia z projektem takiej autonomicznej nauki, choć zaraz po tym pojawiło się za granicą wiele podobnych, różnie określanych propozycji: sozoekologia, chorologia (od gr. *oros* = kraina, teren), sozonomia (nauka poświęcona człowiekowi i gospodarce) czy synekologia[6].

Pomysł autonomicznej nauki o ochronie środowiska pojawił się po raz pierwszy w artykule Goetla *Nowe drogi ochrony przyrody* z roku 1949. W większym stopniu wystąpił w tekście *O trwałość użytkowania zasobów przyrody* w roku 1963. W pełni natomiast został wyłożony w rozprawce *Sozologia - nauka o ochronie przyrody i jej zasobów*, opublikowanej w 1966 roku. Najpełniejszy wyraz koncepcja nowej nauki o środowisku zyskała w publikacjach z 1971 roku: *Sozologia - dział nauki, jej treść i zadania* oraz *Sozotechnika*[7].

[3] A. Pawłowski, *Rozwój zrównoważony - idea, filozofia, praktyka*, dz. cyt., s. 81.

[4] Goetel Walery (1889-1972) studia przyrodnicze odbył w Krakowie na Uniwersytecie Jagiellońskim (1907-10) i w Wiedniu (1910-12). Tamże uzyskał doktorat w 1913 roku na podstawie rozprawy o tatrzańskich formacjach skalnych. Pracował na Akademii Górniczej (przemianowanej w 1949 roku na Akademię Górniczo-Hutniczą) w Krakowie w latach 1920-60 (od 1923 jako profesor zwyczajny; w latach 1945-1950 pełnił funkcję rektora Akademii); w roku 1951 został członkiem Polskiej Akademii Nauk. Goetel terenowe badania prowadził głównie w Tatrach i na Podtatrzu. Tutaj rozpoczął działalność jeszcze przed I wojną światową na rzecz ochrony przyrody Tatr (od 1913 był członkiem Sekcji Ochrony Tatr Towarzystwa Tatrzańskiego). Współpracował wtedy z wieloma wybitnymi osobistościami, podzielającymi jego zafascynowanie Tatrami i będącymi pionierami idei ochrony przyrody w Polsce: J.G. Pawlikowskim, M. Raciborskim, M. Smoluchowskim oraz W. Szaferem. Goetel, Szafer oraz Pawlikowski byli współtwórcami Ligi Ochrony Przyrody (1928). Od 1922 Goetel był członkiem Państwowej Komisji Ochrony Przyrody (PKOP), przekształconej w 1925 w Państwową Radę Ochrony Przyrody (PROP), od 1925 delegatem PKOP (potem PROP) do spraw pogranicznych parków narodowych (projektowanych w Tatrach, Pieninach i na Babiej Górze). Przyczynił się znacznie do powiązania spraw ochrony przyrody zarówno z nauką jak i z turystyką w ramach Polskiego Towarzystwa Turystyczno-Krajoznawczego. Od chwili powstania Tatrzańskiego Parku Narodowego w 1955 był członkiem rady TPN, w 1956-72 jej przewodniczącym.

[5] W. Goetel, *Sozologia - dział nauki, jej treść i zadania*, „Zeszyty Naukowe AGH", nr spec. 21, 1971, s. 20.

[6] Tamże, s. 18-19.

[7] Tenże, *Nowe drogi ochrony przyrody*, „Wierchy", R. 19, 1949, s. 133-172; *O trwałość użytkowania zasobów przyrody*, „Nauka Polska", R. 11, nr 3, 1963, s. 11-50; *Sozologia - nauka o ochronie przyrody i jej zasobów*, „Kosmos" R. 15, z. 5, 1966, s. 473-482; *Sozologia - dział nauki, jej treść i zadania*, dz. cyt.; *Sozotechnika*, „Zeszyty Naukowe

Niebagatelne znaczenie na sformułowanie projektu sozologii miało też Seminarium Ochrony Zasobów Przyrody i Zabezpieczenia trwałości Ich Użytkowania, prowadzone przez Goetla od 1963 roku przy Katedrze Geologii Ogólnej AGH w Krakowie.

Koncept sozologii wyrósł z trzech zasadniczych przesłanek. Pierwsza z nich dotyczyła zbyt wąskich, zdaniem Goetla, ram tradycyjnej, powstałej w drugiej połowie XIX wieku idei ochrony przyrody i trwającej w zasadzie do II wojny światowej, polegającej na działalności konserwatorskiej. W tym ujęciu rzadkie i unikalne twory przyrody traktowane były jako rzeczy muzealne, o które należy dbać i pilnować ich nienaruszonego stanu. Plonem tych działań, wysoko cenionych przez polskiego uczonego, były Parki Narodowe (pierwszy w świecie, Park Narodowy w Yellowstone, powstał w USA w roku 1872), rezerwaty przyrody nieożywionej i ożywionej, rozliczne „pomniki przyrody" (osobliwe skały, drzewa, rośliny) oraz ochrona rzadkich bądź zagrożonych zniszczeniem roślin i zwierząt. Taki kierunek aktywności ochroniarskiej okazał się, wobec mającego miejsce od końca XIX stulecia niebywałego rozwoju cywilizacyjnego ludzkości, niewystarczający. Goetel zwrócił uwagę na trzy czynniki owego rozwoju, które zasadniczo i nieodwracalnie przeobraziły XIX-wieczny status quo natury: radykalny wzrost zaludnienia kuli ziemskiej, procesy globalnego uprzemysłowienia oraz urbanizacja. Zjawiska te bezpośrednio skutkowały i skutkują nadal zwiększoną eksploatacją surowcową przyrody, podyktowaną rosnącymi potrzebami konsumenckimi oraz, w związku z tym, postępującą degradacją natury (np. przybierającą formę stopniowej likwidacji wyczerpywalnych kopalin, niszczenia walorów krajobrazowych na coraz to większych przestrzeniach, czy tępienia wielu gatunków zwierząt i roślin). W tej perspektywie dla Goetla bardzo istotną stała się kwestia objęcia ochroną nie tylko spektakularnych elementów przyrody nieożywionej, flory i fauny, ale i wszelkich zasobów przyrody: wody, powietrza, gleby, kopalin czy minerałów. „Cóż bowiem - pytał retorycznie - pomoże ochrona poszczególnych obiektów przyrody, gdy głębokie przemiany życia ludzkości, a zwłaszcza zniszczenia przyrody obejmują całą kulę ziemską lub nawet tylko jej poszczególne, ale rozległe obszary?"[8]. W ten sposób ukazał nowe drogi dla idei ochrony przyrody, które zdecydowanie przekraczały zakres ochrony natury postulowany przez koncepcje konserwatorską.

Drugą przesłanką propozycji utworzenia odrębnej nauki o ochronie środowiska była konieczność, jak uważał Goetel, wprowadzenia do problematyki ochrony przyrody czynnika dotychczas nieuwzględnianego - zdrowia ludzkiego, w dużym stopniu warunkowanego przez środowisko naturalne. Przykładem tej zależności są wymieniane przez niego choroby tzw. cywilizacyjne: różnego rodzaju raki (np. płuc), choroby krążenia czy nerwice. Choroby te, jego zdaniem, są bezpośrednio związane z procesami rozwojowymi ludzkości i ich negatywnym wpływem na środowisko naturalne. Poprzez zwrócenie uwagi na taki łączny i zwrotny aspekt relacji człowiek - przyroda, Goetel znacznie wzbogacił pojmowanie idei ochrony środowiska. Miała ona zostać poszerzona o kwestię wpływu dewastowanej przez człowieka przyrody na jego egzystencję z jednej strony, z drugiej zaś w jej treści wyraźnie uwypuklona została wartość jakości ludzkiego życia. Wartość ta została potraktowana jako jeden z zasobów natury. Człowiek w tym holistycznym ujęciu stał się niezbywalnym elementem przyrody, wpływającym na nią

AGH", nr spec. 21, 1971.

[8] Tenże, *Sozologia - nauka o ochronie przyrody i jej zasobów*, dz. cyt. s. 477.

i równocześnie ponoszącym konsekwencje swojego stosunku do niej. Wiąże się z tym radykalne zerwanie z postawą antropocentryczną wobec przyrody: „Przyroda, a z nią środowisko człowieka, może być ocalona tylko pod warunkiem, że człowiek uzna swoją przynależność do przyrody a nie będzie się od niej coraz bardziej oddalał"[9]. Postulatem tym otworzył polski uczony drogę do swoistej humanizacji nauki o ochronie środowiska. Idea ochrony samej jedynie przyrody została zastąpiona ideą ochrony całego środowiska, składającego się przyrody nieożywionej, ożywionej oraz całej antroposfery. Dezyderat ten nakazywał uwzględnianie w działaniach na rzecz ochrony natury perspektywy nie tylko przyrodoznawczej, ale i technicznej, ekonomicznej i społecznej. Tym samym uczynił on ze współżycia człowieka z przyrodą jedno z nadrzędnych zagadnień sozologii. Należy dodać, iż kierunek powyższego ujęcia relacji człowiek - natura stał się nieco później punktem wyjścia dla koncepcji ekorozwoju oraz idei zrównoważonego rozwoju.

Trzecia przesłanka sformułowania pomysłu sozologii dotyczyła przekonania Goetla, iż nakreślony w dwóch poprzednich założeniach obszar badawczy może być penetrowany poznawczo tylko zespolonym wysiłkiem przyrodoznawstwa i nauk społecznych oraz techniki. Poszczególne zasoby przyrody są przedmiotem zainteresowania konkretnych nauk przyrodniczych w rodzaju hydrologii czy gleboznawstwa; włączenie do zakresu sozologii problematyki „życia człowieka w środowisku" decyduje o obecności tu, przykładowo medycyny, ekonomii i socjologii; z uwagi zaś na oddziaływanie człowieka na przyrodę, niezbędna jest także w analizie sytuacji środowiska naturalnego i możliwości jego bezpiecznego przekształcania - techniki i inżynierii. Dopiero połączenie tych różnych sposobów postrzegania relacji człowiek - natura umożliwia opis jej stanu faktycznego, zdiagnozowanie istniejących lub potencjalnych zagrożeń obu członów tej relacji a także nakreślenie dróg rozwiązywania zaistniałych i nabrzmiałych problemów w tym zakresie. Należy szczególnie zwrócić uwagę na to ostatnie zadanie stawiane przed sozologią. Zdaniem Goetla postulowana nauka o ochronie środowiska musi mieć charakter praktyczny, ma ona być nauką stosowaną. W pełni uwidaczniają to jego słowa: „Nowa gałąź nauki, którą propagujemy, jest kompleksowa i stosowana. Celem tej nauki, zawierającej elementy gospodarcze i techniczne, jest dążenie poprzez ochronę zasobów przyrody do zabezpieczenia trwałości używania tych zasobów. W ten sposób nowa nauka zmierza do przyniesienia bezpośrednich korzyści dla ludzkości, dla której użytkowanie zasobów przyrody jest podstawą bytu. Tak pojęta nauka wymaga współpracy przyrodników wszelkich gałęzi, techników i humanistów, wśród nich zwłaszcza ekonomistów"[10]. Obok dezyderatów ocalania zasobów przyrody i praktycznego wymiaru sozologii, wybita na czołowy plan jest tu „korzyść ludzkości", co bezpośrednio odsyła do pozytywistycznego jeszcze utylitaryzmu. Innymi ważkim momentem tego cytowania jest sformułowanie „zabezpieczenie trwałości używania zasobów". W tekście późniejszym, w *Sozologia - dział nauki, jej treść i zadania* [nr z literatury] treść ta uległa pogłębieniu: „[...] zabezpieczenie trwałości użytkowania sił i zasobów przyrody, tak podstawowego **dla przyszłości ludzkości**". W ten sposób określony jeden z celów sozologii został, co należy zaznaczyć, w pełni przejęty około dwudziestu lat potem przez koncepcję zrównoważonego rozwoju.

[9] Tenże, *Sozotechnika*, dz. cyt., s. 25.

[10] Tenże, *Sozologia - nauka o ochronie przyrody i jej zasobów*, dz. cyt. s. 480.

Na podstawie powyższych trzech założeń Goetel konkludował, iż sozologia zdecydowanie może wystąpić jako odrębna nauka. Spełnia ona bowiem podstawowe kryterium nauki: ma precyzyjnie wyznaczony i odrębny od innych przedmiot badań oraz dysponuje adekwatną do tego przedmiotu metodologią. Dwie pierwsze przesłanki wytyczają jej pole badawcze: jest nim środowisko przyrodnicze, a zwłaszcza jego zasoby oraz ludzka w nim obecność. Ochrona tego całościowo pojmowanego środowiska stanowi o celu prowadzonych badań. Trzecia z kolei przesłanka wskazuje na metody badawcze, którymi sozologia winna się posługiwać. Są to metodologie zróżnicowane i dobrze wypraktykowane, stosowane w zależności od bliżej określonego przedmiotu badań (konkretnego zasoby przyrody). Należą do nich: metodologia nauk przyrodniczych (oraz medycznych), metody stosowane w inżynierii i naukach technicznych oraz metodologia nauk społecznych. Ponadto sozologia przez wieloaspektowy i wielopłaszczyznowy charakter swego przedmiotu, nader jasno oddaje tendencje współczesnej nauki do podejmowania badań interdyscyplinarnych.

Uwzględniając praktyczny i stosowany wymiar sozologii Goetel postulował wyodrębnienie z niej sozotechniki. „Sozotechnika jest wprowadzeniem w praktykę wskazań sozologii i wobec rozległości oraz skomplikowania zadań winna być uznana za osobny dział techniki"[11]. U podstaw tego wniosku znajduje się, o wymowie moralnej odpowiedzialności, przekonanie polskiego uczonego, że co technika i przemysł uszkodziły w przyrodzie, to winny naprawić; ponadto, wskazuje on na to, że tylko odpowiednie technologie oraz racjonalne nastawienie całej ludzkiej gospodarki mogą skutecznie chronić zasoby przyrody i zapobiegać dalszej biodegradacji. Przede wszystkim jednak „Sozotechnika obejmuje praktyczną działalność przemysłu dla zwalczania ujemnych stron rewolucji naukowo-technicznej oraz zabezpieczenia się na przyszłość przed niebezpieczeństwem, które przynosi nadmierna technicyzacja życia"[12]. Zdaniem Goetla, zdecydowanie przeciwstawiającemu się tu technokracji, sozotechnika ma być narzędziem bezpośredniej ochrony zasobów przyrody z jednej strony, z drugie zaś, pośrednio, wyrazem zaangażowania w obronę humanistycznych jakości ludzkiego środowiska.

Koncepcja sozologii Goetla została powszechnie zaakceptowana w polskim środowisku naukowym. Znalazła szerszy oddźwięk także na łamach prasy. Pisano o niej, między innymi, w „Argumentach", „Kulturze i Ty", „Kulturze"[13]. Stała się ona przedmiotem analiz w pracach poświęconych Goetlowi oraz na wielu konferencjach naukowych[14]. Na przełomie ostatnich stuleci nastąpiło wzmożone zainteresowanie ideą sozologii. Zaowocowało ono, między innymi, propozycją rozbudowania nauki o ochronie środowiska o kwestie socjologiczne, w ramach swoistej sozosocjologii[15]. Ciekawe

[11] W. Goetel, *Sozotechnika*, dz. cyt., s. 42.

[12] Tamże., s. 26.

[13] M. Czerwieniec, *Sozologia - pasją prof. Goetla*, „Argumenty", nr 33, 1974, s. 11; R. Jarocki, *Twórca polskiej sozologii*, „Kultura i Ty", nr 4, 1973, s. 10; S. Leszczycki, *„Wielki ochroniarz". Wspomnienia o Walerym Goetlu*, „Kultura", R. 10, nr 48, 1972, s. 7-8.

[14] Np. S. Kozłowski, *Ochrona przyrody nieożywionej i formy ochrony krajobrazu a potrzby geologii*, w: *Walery Goetel - jako uczony, organizator nauki i działacz. Pokłosie myśli goetlowskiej*, Kraków 1989, s. 26-28; *Sesja naukowa poświęcona pamięci rektora prof. Walerego Goetla w setną rocznicę urodzin*, [w:] *Informator Stowarzyszenia Wychowanków AGH*, Kraków 1990, s. 43-48; cykliczne Konferencje Sozologiczne odbywające się na AGH od lat 90.

[15] W. Piątkowski, *W stronę sozosocjologii: socjologia i sozologia w perspektywie konwergencji*, „Problemy Lekarskie", R. XXXIII, 3-4, 1994.

rozwinięcie idei Goetla nastąpiło w ujęciu sozologii w sposób systemowy dokonane przez Józefa M. Dołęgę[16]. Stanowi też podstawę dla koncepcji sozofilozofii Wiesława Sztumskiego[17].

***

Postać Goetla godna jest pamięci z kilku względów. Był on wybitnym uczonym - geologiem, Zasłużył się niezmiernie dla organizacji polskiej nauki (szczególnie Akademii Górniczo-Hutniczej. Uznanie wzbudza jego aktywność na polu turystyki i sportu. Przede wszystkim jednak powszechnie kojarzony jest jako pionier krzewienia w Polsce idei ochrony przyrody oraz jako długoletni i oddany tej idei inspirator, aktywista i teoretyk. Szczególnie działalność na tej ostatniej niwie przyniosła mu uznanie nie tylko w kraju, ale i zagranicą. Najbardziej doniosłym jego osiągnięciem na tym gruncie było sformułowanie w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku koncepcji sozologii - nowatorskiej propozycji ustanowienia autonomicznej i zarazem interdyscyplinarnej nauki o ochronie środowiska. Najbardziej istotnym było w tym pomyśle określenie przedmiotu postulowanej nauki: obejmować miał on ochronę nie tylko środowiska przyrodniczego, ale także i społecznego, co stanowiło w tamtych czasach prawdziwy przełom a współcześnie jest niepodważalnym aksjomatem ekologii, ekofilozofii, nauki o ochronie szeroko rozumianego środowiska i idei zrównoważonego rozwoju. Rola Goetla w ustanowieniu tego założenia jest nieoceniona.

3.

Julian Aleksandrowicz[18], profesor medycyny, należał do najznakomitszych osobowości nauki polskiej drugiej połowy XX wieku. Uznanie w kraju i za granicą przyniosła mu zwłaszcza praca badawcza oraz działalność popularyzatorska na polu ekologicznej profilaktyki chorób cywilizacyjnych. Polskiego uczonego w tym zakresie szczególnie interesowały zwrotne relacje miedzy światem społecznym człowieka i jego środowiskiem naturalnym. Stanowiły one punkt wyjścia refleksji Aleksandrowicza nad

[16] J. M. Dołęga, *Koncepcja sozologii systemowej*, Warszawa 2001; *Zarys sozologii systemowej*, Warszawa 2005.

[17] W. Sztumski, *Człowiek wobec środowiska. Propedeutyka sozofilozofii*, Częstochowa 2012.

[18] Julian Aleksandrowicz urodził się w Krakowie w roku 1908. Tutaj ukończył Wydział Lekarski UJ i na tymże Wydziale, w 1934 roku, obronił pracę doktorską poświęconą badaniom szpiku. W latach 1933-1943 pracował w krakowskich szpitalach. Następne lata okupacji spędził w konspiracji (przyjął pseudonim „Twardy) będąc lekarzem różnych ugrupowań Armii Krajowej. W 1947 roku habilitował się na UJ w zakresie nauk medycznych na podstawie pracy dotyczącej hematologii. W roku 1951 został profesorem nadzwyczajnym a 5 lat później profesorem zwyczajnym Krakowskiej Akademii Medycznej. Od roku 1950 kierował III Kliniką Chorób Wewnętrznych w Krakowie oraz od 1971 do przejścia na emeryturę (1978) Kliniką Hematologii (powstałą w wyniku przekształcenia III Kliniki). Jego badania naukowe dotyczyły głównie ekologicznej profilaktyki białaczek i chorób cywilizacyjnych. Jako przewodniczący (od 1970) Komisji Ochrony Zdrowia Społecznego PAN oraz członek wielu prozdrowotnych towarzystw, komisji i organizacji, był inicjatorem szerokiego społecznie programu ekologicznej profilaktyki chorób cywilizacyjnych. W tym względzie szczególną wagę przywiązywał do przeciwdziałań negatywnym wpływom zniszczonego środowiska przyrodniczego na zdrowie człowieka. W związku z tym mocno działał na rzecz ograniczenia hałasu, przeciw przemysłowemu zatruwaniu wody i powietrza, przeciw wyjawianiu uprawnych ziem. Propagował idee „zdrowej żywności" i wzbogacania jej o „biopierwiastki" - niezbędne substancje dla zdrowia człowieka (np. dolomit, wapień, magnez, selen, lit). Aktywność ta stała się podstawą swoistej „filozofii ochrony zdrowia człowieka" przez wzmożoną ochronę środowiska przyrodniczego. Julian Aleksandrowicz jest autorem ponad 500 artykułów naukowych. Zmarł w Krakowie w roku 1988.

ochroną ludzkiego zdrowia zagrożonego rosnącą degradacją środowiska naturalnego oraz ochroną przyrody. W tej mierze jego poglądy, kształtowane od lat sześćdziesiątych, rozwijane w siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, doskonale wpisują się w nurt współczesnej sozologii[19].

Podstawowym założeniem refleksji Aleksandrowicza nad zdrowotnym wymiarem ludzkiej egzystencji jest teza określana mianem „ekologizmu"[20]. Głosi ona zasadniczą jedność rzeczywistości, w której wszystkie jej przejawy i zjawiska są z sobą wzajemnie powiązane i współzależne. Prawidłowość tą ilustruje zwłaszcza miejsce człowieka w bycie, wyznaczone przynależnością do świata społecznego z jednej strony i świata natury z drugiej. Tak określony człowiek podlega procesom historycznym, w których szczególnie uwidacznia się, iż „[...] rozwój społeczny, uwarunkowany zdrowiem, to związek socjosfery i technosfery z różnymi formami życia tworzącymi biosferę, podporządkowany coraz doskonalszej psychosferze"[21].

W rozwinięciu owej lakonicznej ekologicznej tezy Aleksandrowicza podkreśla aktywniejszą rolę socjosfery znajdującej się w związku z biosferą. Socjosfera jest środowiskiem psychospołecznym człowieka, wyrażającym się w kulturze. Na tej płaszczyźnie dochodzi człowiek do zrozumienia własnej ograniczoności względem biosfery (do której częściowo przynależy i jest jej poddany np. poprzez nieuniknioną barierę śmierci czy choroby, stanowiące źródła cierpień), jednocześnie stopniowo tworzone są tutaj warunki dla jak najlepszego jego funkcjonowania (przez rozwój nauki i techniki - maszyn i technologii czyli technosfery). Na tym gruncie rozwija się psychosfera - rozumność, której najważniejszym wyrazem jest zmieniająca się świadomość ludzkiej roli w świecie wyznaczona układami człowiek-człowiek, człowiek - środowisko i człowiek-kosmos[22]. Cały ten układ współzależności Aleksandrowicz nazywa „determinizmem środowiskowym", któremu podlega człowiek.

Proces wykuwania przez człowieka swego miejsca w świecie polega przede wszystkim na wykorzystywaniu środowiska przyrodniczego. Środowisko to jest określane przez Aleksandrowicza mianem biosfery. W biosferze człowiek jest „zanurzony" od narodzin do zgonu, stąd wynika jej znaczenie dla ludzkiej egzystencji. Socjosferę (wraz z technosferą) oraz biosferę Aleksandrowicz traktuje, zgodnie z nadrzędną tezą ekologii, jako dynamiczne elementy większego układu (systemu - całego bytu ziemskiego), które występują zawsze w ścisłym z sobą powiązaniu. Jakakolwiek zmiana zachodząca w jednym z podsystemów skutkuje zmianami w podsystemie drugim; przy czym oddziaływania te mają zazwyczaj charakter zwrotny. Każdy z tych dużych podsystemów zawiera wielość pod-podsystemów niższych poziomów.

W tym systemowym ujęciu polski myśliciel konstatuje dla przykładu uzależnienie jakości biosfery głównie od hydrogeochemicznego i biologicznego składu naturalnego środowiska, ale przede wszystkich dostrzega jej uwarunkowanie ingerencją człowieka w to środowisko[23]. Podkreśla, iż wraz z rozwojem cywilizacyjnym człowieka wpływ szczególnie technosfery na biosferę staje się coraz większy. Sam w sobie, zda-

[19] Por.: J. M. Dołęga, *Sozologia systemowa - dyscyplina naukowa XXI wieku*, „Problemy Ekorozwoju", 2006, vol. 1, No 2, s. 11-23.

[20] Por. J. Aleksandrowicz, *Nie ma nieuleczalnie chorych*, Łódź 1982, s. 12, szczególnie s. 201.

[21] J. Aleksandrowicz, E. Stawowy, *Tyle wart człowiek...*, Lublin 1992, s. 276-277.

[22] Tamże, s. 277.

[23] Tamże, s. 278.

niem Aleksandrowicza, proces ten nie jest zły; przyczynia się on do poprawy jakości ludzkiego życia, o ile przebiega w sposób rozumny[24]. Tak jednak nie jest, co z ubolewaniem konstatuje: „Człowiek bowiem wprowadza w biosferę wraz z dymami z kominów i ściekami z fabryk zanieczyszczenia w postaci obcych dla organizmów związków chemicznych. One to wywierają szkodliwy wpływ na zdrowie, wyzwalając rozliczne choroby cywilizacyjne, zarówno natury somatycznej, jak i psychicznej"[25]. W wyniku więc rozwoju naukowo-technicznego w trybie postępującym, szczególnie od XIX-wiecznej rewolucji naukowo-technicznej, następuje stopniowa degradacja biosfery, zmieniająca oblicze ziemi. Równocześnie owa niszczona biosfera w różnych swych postaciach, zwrotnie oddziałuje na socjosferę, wpływając negatywnie na wiele aspektów życia społecznego, szczególnie na stan zdrowotności ludzkiej.

Dla Aleksandrowicza, jako lekarza, powyższa ekologiczna perspektywa stanowi punkt wyjścia do sformułowania koncepcji profilaktyki chorób cywilizacyjnych. Wychodzi on od opartego na empirycznych podstawach stwierdzenia, że szereg współczesnych chorób, takich jak: choroby sercowo-naczyniowe, układu oddechowego, nowotworowe, zakaźne czy psychiczne, są etiologicznie ściśle związane ze środowiskiem, w którym człowiek się znajduje, ze środowiskiem w dużej mierze kształtowanym przez negatywny wpływ na niego technosfery. Środowisko naturalne współcześnie nie jest dla człowieka przyjaznym domem lecz istotnym źródłem zagrożenia dla jego bytu. Najbardziej niebezpiecznymi dla życia i zdrowia człowieka konsekwencjami ludzkiej ingerencji w świat przyrody, zdaniem Aleksandrowicza, są: zanieczyszczenie środowiska naturalnego ubocznymi produktami przemysłu ciężkiego (głównie zbrojeniowego), energetycznego (elektrownie jądrowe) i chemicznego (zatruwanie powietrza, gleby i wody ołowiem, rtęcią, kadmem czy arsenem oraz ich pochodnymi); eliminacja biopierwiastków (szczególnie mikroelementów, przykładowo: magnezu, wapnia, litu, selenu, miedzi, mangamu) z pożywienia w stosowanych technologiach spożywczych (rezultatem ich jest żywność wysoko przetworzona); zmiany składu chemicznego gleby wskutek stosowania nawozów sztucznych, skutkujących złą jakością rolniczych produktów spożywczych; wreszcie skażenie powietrza i wód urbanizacyjnymi odpadami (np. spalinami i ściekami kanalizacyjnymi)[26]. Wszystkie te negatywne zjawiska wyjaławiają i zubażają środowisko naturalne człowieka z ważnych dla jego życia i zdrowia elementów. To dokonywane przez aktywność gospodarczą człowieka przekształcanie własnego środowiska naturalnego (częstokroć w skali globalnej; przykładem jest tu zjawisko „efektu cieplarnianego") powoduje, że jednocześnie zmuszony jest on do przystosowania się do nowych, gorszych warunków bytowania. Proces tego dostosowywania, według Aleksandrowicza, jest bezpośrednio odpowiedzialny za choroby cywilizacyjne. Choroby te są bowiem po prostu „[...] wyrazem nadmiernej reakcji adaptacyjnej organizmu na niedobór niezbędnych dla zdrowego życia witamin i minerałów. Nadmierna reakcja adaptacyjna powoduje przedwczesne uszkodzenie struktur i funkcji narządów ciała, a więc chorobę kończącą się nierzadko przedwczesnym zgonem"[27].

[24] Por. J. Aleksandrowicz, *Sumienie ekologiczne*, zwłaszcza rozdz. "Zdrowie a rewolucja naukowo-humanistyczna", Warszawa 1979, s. 46-47.

[25] J. Aleksandrowicz, E. Stawowy, dz. cyt., s. 278.

[26] Por.: J. Aleksandrowicz, *Sumienie ekologiczne*, s. 63-81.

[27] J. Aleksandrowicz, *Nie ma nieuleczalnie chorych*, s. 119.

W takiej sytuacji, zdaniem Aleksandrowicza, powszechnie stosowane w medycynie rodzaje leczenia, objawowe i przyczynowe (skupiające się na wymiernych i cząstkowych przyczynach chorób), są stanowczo niewystarczające. Choroby cywilizacyjne mają etiologicznie charakter złożony i wielowymiarowy. Dociekając ich przyczyn należy sięgnąć do źródła najbardziej podstawowego - do skażonego środowiska. Podkreśla zatem polski uczony, że „[...] we współczesnym świecie, nękanym chorobami o tak rozległych przyczynach, nacisk należy położyć nie na leczenie, a na profilaktykę"[28]. W tym ujęciu zapobieganie chorobom cywilizacyjnym jest działaniem zmierzającym do wyeliminowania czynników negatywnie wpływających na zdrowie człowieka poprzez „naprawę" jego środowiska naturalnego. Lapidarna formuła tego projektu ochrony życia przed chorobami cywilizacjami brzmi: „Profilaktyka jest wyższą formą lecznictwa opartą na ochronie przyrody"[29].

Ekologiczna profilaktyka chorób cywilizacyjnych winna przede wszystkim być skierowana na poprawę środowiskowych warunków ludzkiego życia. W tej mierze Aleksandrowicz przedstawia kilka koniecznych do realizacji dezyderatów: 1. zahamowanie rozwoju przemysłu, zwłaszcza zakładów emitujących szkodliwe dla człowieka gazy i pyły; 2. zakładanie w zakładach przemysłowych filtrów odpylających i neutralizujących emisję trujących pyłów i gazów; 3. ograniczenie spalin wydalanych do atmosferę przez pojazdy mechaniczne; 4. popularyzacja pojazdów napędzanych elektrycznie (samochodów czy trakcji trolejbusowych); 5. zdecydowane powiększanie w aglomeracjach miejskich terenów zielonych; 6. zagwarantowanie dostaw czystej wody z uwzględnieniem nasycania jej w odpowiednim stopniu biopierwiastkami; 6. zmiana diety uwzględniająca tzw. „zdrową żywność" z odpowiednią ilość witamin i minerałów (praktycznym wyrazem tego postulatu jest książka kucharska napisana przez Aleksandrowicza i I. Gumowską *Kuchnia i medycyna*) oraz 7. kontrola żywności pod kątem zawartości związków szkodliwych dla zdrowia człowieka, biorących się z nadmiernej chemizacji produkcji rolnej i przemysłu spożywczego, którą należy ograniczyć[30].

Postulat diagnostyki chorób cywilizacyjnych w kontekście ekologizmu jest znacznym osiągnięciem Aleksandrowicza. Na gruncie polskim był on prekursorem połączenia praktyki lekarskiej z jednoczesną analizą zagrożenia zdrowotności człowieka przez ulegające coraz większej degradacji środowiskowo naturalne. Jego projekt profilaktyki jako wyższej formy lecznictwa opartej na ochronie przyrody jest dużym krokiem ku nowemu paradygmatowi medycyny[31].

Koncepcja ekologicznej profilaktyki chorób cywilizacyjnych jest osadzona na aksjologicznej myśli Aleksandrowicza. Ma ona charakter zdecydowanie antropocentryczny, wynikający z przeświadczenia iż „[...] całą rzeczywistość należy rozpatrywać z punktu widzenia człowieka"[32]. Uwidacznia to także perspektywa ekologizmu. Zwracając uwagę na współzależność, najogólniej, biosfery i socjosfery, akcentuje ona konieczność wprowadzenia takiej relacji między nimi, by zapewnić jak najlepsze warunki życia człowiekowi.

[28] Tamże, s. 281.
[29] Por. rozdz. „Wybrane złote myśl Juliana Aleksandrowicza", [w:] K. Rożnowska, dz. cyt., s. 318.
[30] J. Aleksandrowicz, *Sumienie ekologiczne*, s.104-109.
[31] Por.: A.B. Jagiełłowicz, dz. cyt., s. 140-147.
[32] J. Aleksandrowicz, *Tyle wart człowiek...*, s. 276.

Najwyższą wartością dla Aleksandrowicza jest zdrowie; „[...] zdrowie to naczelna wartość ludzkiego świata"[33]. Zdając sobie sprawę z trudności precyzyjnego zdefiniowania zdrowia przyjmuje jego bardzo szeroką formułę jako stanu „[...]równowagi w zakresie somatopsychicznej struktury osobowości struktury osoby ludzkiej"[34], jako braku zakłóceń homoestazy w fizycznej, psychicznej i społecznej sferze indywidualnego ludzkiego życia. To szerokie ujęcie zdrowia umożliwia mu zdystansowanie się do współczesnej medycyny zainteresowanej, jego zdaniem, jedynie biologicznym aspektem ludzkiego zdrowia (i choroby). Zdrowie, jak i choroby człowieka muszą być, jak sądzi, rozpatrywane także z punktu widzenia psychicznego i społecznego. Takim holistycznym podejściem oraz stosowaniem interdyscyplinarnych badań pacjentów, ma wyrażać się humanizm postulowanej przezeń „medycyny jutra"[35].

Z tego punktu widzenia projekt profilaktyki opartej na ochronie przyrody dotyczy już nie tylko chorób somatycznych, lecz również zdrowia psychicznego i społecznego. Jest ono naruszane przez zespół czynników wywodzących się ze środowiska społecznego, w rodzaju stresogennego charakteru współczesnego systemu społeczno-politycznego, zjawiska wojen czy kryzysu moralnego, jak i jest uzależnione od jakości pokarmu, który w wyniku oddziaływania człowieka na środowisko często jest nasycony trującymi toksynami, [...] które uszkadzają nie tylko biosferę, ale przede wszystkim najwyżej wyewoluowaną żywą materię - mózg ludzki"[36]. Zatem proponowana przez Aleksandrowicza profilaktyka ma polegać na ochronie środowiska nie tylko biofizycznego ale i psychospołecznego. „Profilaktyka w tym rozumieniu jest prognozowaniem przyszłych wzorów kulturowych, które sprzęgając wiedzę biologiczną o środowisku z wiedzą o stosunkach między ludźmi i narodami są podstawą „nauki o przetrwaniu"[37].

Obok wartości zdrowia ludzkiego - celu profilaktyki, w horyzoncie aksjologicznym Aleksandrowicza najistotniejsze znaczenie pełni kategoria „sumienia ekologicznego", stanowiąca fundament podejmowanych działań na rzecz zdrowia poprzez ochronę środowiska. Polski uczony pojęcia „sumienie ekologiczne" nigdzie nie zdefiniował, posługiwał się nim intuicyjnie, jako ogólnym określeniem wrażliwości na stan środowiska naturalnego[38].

Wartość zdrowia ludzkiego oraz sumienie aksjologiczne dla Aleksandrowicza są podstawami jego refleksji moralnej, która dotyczy trzech obszarów: 1) osobowości ludzkiej, 2) współżycia społecznego i 3) ekologii.

Ad 1. W zakresie pierwszym wskazania odnoszą się do moralnego formowania osobowości ludzkiej. Normy tu podawane ukazują zarys wzorca człowieka zdrowego i dobrego:

- zakazu świadomego wyzwalania (przez myślenie i/lub działanie) cierpienia u innych,
- zakazu obojętności wobec zjawiska głodu,
- zakazu bez uzasadnionego wywyższania nad innym,

[33] Tamże, 269.
[34] J. Aleksandrowicz, *Nie ma nieuleczalnie chorych*, s. 17.
[35] Tenże, *Sumienie ekologiczne*, s. 8-24.
[36] Tenże, *Nie ma nieuleczalnie chorych*, s. 102.
[37] Tamże, s. 39.
[38] Kategorię "sumienie ekologiczne" wprowadził Aldo Leopold w eseju: *The ecological Conscience*, [w:] *A Sand County Almanac*, Oxford 1949.

- zakazu kłamstwa,
- nakazu wdzięczności za akty życzliwości,
- nakazu obiektywnej samooceny,
- nakazu wewnętrznego wyrównywania (przez rozwój duchowy) defektów fizycznych lub psychicznych,
- nakazu życiowego optymizmu (przy jednoczesnym odrzuceniu pesymizmu),
- nakazu duchowej samorealizacji.

Ad 2. Na drugiej płaszczyźnie są ulokowane są normy, które kreślą ideę „zdrowia społecznego" i dobra wspólnego.

- zakaz nienawiści wobec innych ludzi z przyczyn uprzedzeń rasowych, narodowych czy religijnych,
- zakaz stosowania prawa „sprawiedliwości mocniejszego" w relacjach makrospołecznych,
- nakaz rozwiązywania wszelkich konfliktów społecznych bez krzywdy innych,
- nakaz „projektowania" lepszego jutra zgodnego z wizją przewagi wartości moralnych nad materialnymi.

Ad 3. Trzeci wreszcie obszar odsyła do zasady ekologizmu łączącego świat społeczny ludzi ze środowiskiem naturalnym. Dyrektywy tu eksponowane stanowią o rdzeniu sumienia ekologicznego.

- nakaz wykształcenia świadomości, jak szkodliwe jest dla zdrowa zakłócenie środowiska naturalnego (brak tej świadomości Aleksandrowicz nazywa chorobą „z niedoboru sumienia ekologicznego"),
- obowiązek, w miarę swoich możliwości, przeciwdziałania niszczeniu biosfery,
- nakaz ograniczania nabywania dóbr konsumenckich, dzięki czemu surowce naturalne mogą być w mniejszym stopniu eksploatowane, przez co następuje zwiększenie szans przetrwania gatunku ludzkiego,
- zakaz marnotrawienia lub niszczenia produktów niezbędnych do życia, co jest przestępstwem wobec ludzkości i jej poczuciu sprawiedliwości,
- nakaz oglądu biosfery (w tym i świata ludzkiego) z perspektywy rytmu życia wyznaczonego narodzinami, dojrzewaniem, starością i śmiercią, wobec którego wszystkie istoty są sobie równe.

Wynikające z wartości zdrowia i z praktykowania sumienia ekologicznego normy moralne tworzą zręby systemu etycznego. Specyfiką jego jest utożsamienie szeroko rozumianego zdrowia ludzkiego z dobrem moralnym oraz ujmowaniem człowieka jako bytu ewolucyjnie najwyżej rozwiniętego lecz zawsze ściśle powiązanego ze swym przyrodniczym i społecznym środowiskiem. Świadomość tego faktu i troska o zdrowotność ludzką rodzą poczucie sumienia ekologicznego. Stąd można by przemyślenia Aleksandrowicza w tej mierze określić mianem „etyki sumienia ekologicznego"[39].

***

Rozważania Juliana Aleksandrowicza nad zdrowotnością jednostkową i społeczną w kontekście uwarunkowań środowiskowych stanowią swoistą odmianę myśli sozologicznej. Znajdujące się na pierwszym planie jego myśli idee ekologizmu i ochrony

[39] Por. tytuł artykułu S.I. Fiuta, *Julian Aleksandrowicz i jego etyka „sumienia ekologicznego"*, „Zielona Kultura", wwwtvk.wroc.pl~tvk072a/odra/fiut.php z dn. 2013.10.29.

przyrody oraz związana z nimi kwestia chorób cywilizacyjnych jednoznacznie sytuują się w zakresie sozologii; dotyczą (cząstkowych, podejmowanych z medycznego punktu widzenia) badań nad przyczynami i następstwami zmian w środowisku naturalnym, powstających wskutek społecznej i gospodarczej działalności człowieka a także podejmują problem zapobiegania ujemnym następstwom (chorobom cywilizacyjnym) tych zmian dla społeczeństwa ludzkiego.

Specyfika sozologicznego aspektu refleksji polskiego lekarza tkwi w akcentowaniu przezeń działań na rzecz zdrowotności człowieka współczesnego poprzez „profilaktykę środowiskową", zawartą w maksymie: „ochrona zdrowia poprzez ochronę naturalnego środowiska"[40]. Idea ochrony środowiska w jego ujęciu nie jest wartością autoteliczną, ma wymiar służebny wobec wartości życia a szczególnie zdrowia człowieka. Wysiłek skierowany na rzecz poszanowania środowiska naturalnego jest podejmowany jedynie ze względu na ludzkie, jednostkowe i społeczne, dobro. Środowisko naturalne ma więc wartość jedynie instrumentalną, nie jest celem samym w sobie a tylko narzędziem do realizacji dobra ludzkiego, jakim jest zdrowie. Koncepcję Aleksandrowicza zatem należy zaliczyć do zdecydowanie antropocentrycznej wersji idei ochrony środowiska, do humanistycznej koncepcji sozologii[41].

[40] J. Aleksandrowicz, *Sumienie ekologiczne*, s. 55.

[41] Por. M. Dołęga, dz. cyt. s. 13-14. Z metodologicznego punktu widzenia, z uwagi na eksponowany „ekologizm", poglądy Aleksandrowicza należy umieścić w ramach sozologii systemowej.

Резюме

**Лица польской созологии: Валерий Гоетель и Юлиан Александрович**

Статья составлена с двух частей. В первой представлена идея созологии Валерия Гоетла – как новой, автономной и междисциплинарной науки о сохранении натуральной среды. Суть этой идеи была в определении предмета постулированной науки охватывающего защиту не только природы, но и общественной среды. Концепция созологии теперь является повсеместно признаной в рамках экологии, экофилософии ли идеи устойчивого развития. Вторая часть статьи представляет оригинальные концепции польского врача и ученого, Юлиана Александровича, «профилактики здоровья посредством охраны социальной и окружающей среды» и «экологической совести». Эти идеи содаржают на общем фоне темы экологизма, созологии, аксиологии с подчеркнутой важностью здоровия и предлагаемой «медицины завтрашнего дня». В тексте подчеркнутый антропоцентризм созологичного аспекта идеи Александровича.

Summary

**Polish Faces of sozology: Walery Goetel and Julian Aleksandrowicz**

The article consists of two parts. The first of which presents the concept of sozology by Walery Goetl – new, autonomous and interdisciplinary science of natural enviroment protection. The essential in this idea is that its course covers the protection of not only nature, but also the social environment. Concept of sozology is nowadays widely accepted in the context of ecology, ecophilosophy or the idea of sustainable development. The second part presents original concepts of "ecological conscience" and "prevention for human health by protection of the natural and social environment" by Polish physician and scientist Julian Aleksandrowicz (1908-1988). Both of them in general contain threads of environmentalism, sozology, axiology with highlighted value of health and proposed medicine of tomorrow. The text emphasizes the anthropocentrism in sozological aspect of Aleksandrowicz views.



WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Сергей Павлович Щавелев
(Курский государственный медицинский университет)

# Как преподают экологию российским студентам-гуманитариям, или некоторые философские проблемы экологии в современной России*

На биологических и медицинских факультетах нынешних российских университетов экологию преподают на кафедрах биологии, как её часть. Акцент делается при этом на практических, прикладных аспектах – экологических, средовых факторах здравоохранения и лечения заболеваний. Эти факторы или представляются ведущими при отдельных нозологиях (как в районах повышенной радиации или же крупных магнитных аномалий), или же включаются в симптокомплексы при мультифакториальных этиологиях.

Что касается остальных, прежде всего гуманитарных факультетов (философских, исторических, филологических и т.д.), то там экологическая проблематика так или иначе отражена или в общих курсах философии, или в специальных курсах типа «Концепций современного естествознания», которые утвердились в учебных планах российских университетов с перестроечных 1990-х годов, когда срочно требовалось заменять устаревшие марксистские дисциплины.

В качестве типичного образца приведу (с некоторыми дополнениями-комментариями) фрагмент конспекта своей лекции на тему «Природа и экология», читаемой ныне в рамках курса философии на факультете клинической психологии Курского государственного медицинского университета (Россия, 6 часов поездом до Москвы).

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 14-33-01018 «Духовная практика как философская проблема: онтологические, эпистемологические, аксиологические аспекты».

* * *

**Термин «экология»** (от греческого «oikos» — дом, обиталище) предложил в 1866 г. немецкий биолог Эрнст Геккель. Эта наука прошла несколько рубежных этапов в своем развитии. *Биологическая экология* изучает взаимоотношения живых организмов между собой и с физической средой их обитания. В середине XX в. появляется новая — *социальная экология*, рассматривающая взаимосвязи человеческого общества и природы, методы и сроки решения глобальных проблем мировой цивилизации. К этим междисциплинарным наукам в наши дни добавилась *идеологическая экология* — политика и этика спасения человеческого рода от внешних и внутренних угроз его существованию на Земле.

В современной экологии можно усмотреть как пользу, так и вред для решения глобальных проблем. Движение «зелёных» в политике и общественной жизни имеет неоспоримые заслуги, но и оно небезупречно. Пользы от активной борьбы за «зелёный мир» больше и заключается она примерно в следующем:

- *экспертиза и прогнозы* состояния природной среды позволяют отдельным субъектам общественного развития вносить своевременные коррективы в свою жизнедеятельность ради спасения биосферы;
- *международное сотрудничество* помогает как-то сдерживать глобализацию экологического кризиса;
- благородные *принципы биологической этики*, «благоговение перед жизнью» (Альберт Швейцер) постепенно внедряются в культурную традицию всё большей части населения разных стран. «Я жизнь, которая стремится выжить внутри другой жизни», — вот стратегия выживания человечества по тому же А. Швейцеру, выдающемуся немецкому врачу и философу.

Не надо обманываться кажущейся беззащитностью природы или чересчур восхищаться её гармоничностью. Напомню тезис насчет её внечеловечности. Хотя природа чаще всего не в состоянии отомстить своему непосредственному обидчику, она рано или поздно воздаст по заслугам всем людям. К ним она бывает не только добра, но и безжалостна. Так, лакомящийся лесными ягодами ребёнок может быть тут же разорван на части хищными обитателями того же леса, или же укушен насекомым-вирусоносителем.

Если неорганическая природа бесчувственна, то этого нельзя сказать о живых существах. Они часто страдают и умирают по вине человека. Но жалость к живой природе должна оставаться на почве реальности, иначе она оборачивается безжалостностью по отношению к людям. До тех пор, пока человечество питается мясом животных, потребляет другие природные ресурсы, их уничтожение в меру разумных потребностей неизбежно и необходимо. За жалобами на жестокость человека по отношению к природе нередко скрывается вульгарный паразитизм, стремление загребать жар чужими руками — охотников, фермеров, инженеров, учёных и т.п. специалистов, обеспечивающих людей всем необходимым для жизни.

*У экологической пропаганды* сегодня имеются и *негативные последствия*:

- *глубокий экологизм* ставит природу выше человека и предлагает уравнять права на защиту всех форм жизни без исключения, что явно нереалистично и даже издевательски звучит по отношению к людям;
- попытки всю природу сделать заповедником деформируют психику и мораль, душу и тело новых поколений людей, которые отлучаются от активного

взаимодействия с природой; запрет охоты, проповедь вегетарианства, ограничение туристических путешествий, научных опытов над животными, отказ от меховой одежды, т.п. барьеры между человеком и природой приведут к худшим проблемам, нежели неизбежные потери части биосферы в ходе подобных акций;

• порой экологическими мотивами маскируются *корыстные интересы малой части населения* в глазах остальных (власть имущие разных стран склонны тайком использовать заповедные части природы в собственных целях — отдыха, развлечения, прибыли);

• *испуг людей* перед радио-, химио-, озоно- и т.п. фобиями нередко бывает вреднее для их здоровья и качества жизни вообще, чем сами по себе неблагоприятные факторы природной среды.

*В области здравоохранения* это наглядно видно на таком примере, как *противопоставление официальной, профессиональной медицины «медицин» народной, нетрадиционной, паранаучной*. Дескать, доктора с дипломами только калечат пациентов, провизоры их травят своими лекарствами, мало чем могут им помочь, а вот самозванные «целители» способны вершить чудеса и спасать безнадёжных больных. В действительности, знахарям способны поклоняться или безнадежно больные, верящие в чудо пациенты; или, напротив, тёмные, малокультурные больные, многие из которых склонны преувеличивать свои страдания; или же практически здоровые, но скучающие без заботы о своём здоровье типы. При лечении травами и прочей натуропатией чаще всего невозможно разделить терапевтический и побочный эффекты. Русское слово «отрава» не случайно происходит от слова «трава». Экзотические виды врачевания (гомеопатия, акупунктура, «уринотерапия» и проч.) базируются почти исключительно на самовнушении или просто времени, за которое организм возвращается к норме гомеостатическим путём. Дом без всяких лекарств и справочников по их грамотному применению выйдет похуже дома, где близких пичкают таблетками по всякому поводу и без повода.

* * *

В итоге рассмотрения природоохранной проблематики следует предпочесть гуманные и реалистичные *модели соразмерной людям экологии*, где учтены и согласованы разумные потребности общества с условиями возобновления природных ресурсов их удовлетворения; различных групп населения, регионов Земли; отдельных направлений человеческой деятельности; нынешних и следующих (в обозримом будущем) поколений.

**Приложение**: А. Сапковский, *Крещение огнём*[1]

«[...] Друиды — долгожители. Они постоянно находятся на воздухе, среди первобытной и непорушенной природы, и это прекрасно влияет на их здоровье. Дышат полной грудью. Лютик, наполняй лёгкие лесным воздухом — тоже будешь здоровяком.

— От этого лесного воздуха, — насмешливо бросил Лютик, — я скоро шерстью обрасту, чёрт. По ночам мне снятся корчма, пиво и баня. А первобытную и непорушенную природу пусть первобытная зараза порушит, ибо сомневаюсь я сильно в её спасительном влиянии на здоровье, особенно психическое. Упомянутые

[1] Andrzej Sapkowski, Chrzest ognia, 1996. Перевод с польского на русский язык Е.П. Вайсброта.

друиды — лучший тому пример, поскольку они — выжившие из ума психи. Зациклившиеся на своей природе и её охране. Сколько раз я был свидетелем того, как они подавали петиции властям! «Не охотиться, деревьев не рубить, отходы в реки не спускать» и тому подобная чепуховина. А уж вершиной идиотизма было явиться всей их украшенной венками из омелы делегацией к королю Этайну в Цидарис. Я как раз там был...

— И чего хотели? — полюбопытствовал Геральт.

— Цидарис, как вы знаете, одно из королевств, в котором большинство населения живёт рыболовством. Друиды потребовали, чтобы король приказал использовать только сети с определённым размером ячеек и сурово наказывал всех, у кого ячейки окажутся меньше размером. У Этайна челюсть отвисла, а омельщики пояснили, что такие ячейки — единственный способ сохранить рыбные запасы от уничтожения. Но король вывел их на террасу, указал на море и поведал, как однажды самый смелый из его мореходов плыл на запад два месяца и вернулся, потому что на корабле пресная вода кончилась, а суши на горизонте и в помине не было. И они, друиды, думают, спросил он, будто можно вычерпать всю рыбу из такого моря? Вполне можно, заявили омельщики, хотя, несомненно, морское рыболовство дольше других продержится в качестве источника пищи, взятой прямо из природы. Однако же придёт время, когда рыб станет недоставать и голод даст о себе знать. Поэтому надо обязательно ловить сетями с большими ячейками, брать взрослых рыб, охранять мелюзгу. Этайн спросил, когда, по мнению друидов, наступит этот ужасный голодный день, а они ему на то — скоро, мол, через две тысячи лет, по их прогнозам. Король любезно попрощался с ними и попросил зайти через тысчонку годков, не стесняться. Тогда он и подумает над их предложением. Омельщики шутки не поняли, и принялись было возражать, тогда их выставили за ворота».

Вопросы для обсуждения текста:

- Как совместить незаменимую пользу и всевозможные опасности, которые дикая природа таит для человека?
- На первый взгляд, чем дальше вглубь истории человечества, вплоть до каменного века, тем в большей гармонии с природой жили люди, нежели в наши дни. Так ли это?
- Почему популярный автор романов-«фэнтази» высмеивает защитников живой природы? Это цинизм с его стороны? Или он имеет в виду что-то серьёзное? Вы бы поддержали акции Гринписа или предпочли остаться в стороне? Аргументируйте свои решения.
- Персонаж процитированного отрывка, поэт Лютик, утверждает опасность первозданной природы для нашего здоровья, особенно психического. Что он имеет в виду? Где человеку психологически комфортнее жить — в современном мегаполисе или на лоне дикой природы? Как лучше сочетать то и другое? Кому это удаётся?
- Термин экология сегодня употребляют предельно широко. Говорят об «экологии клеток и тканей в организме», об «экологии человеческой души»? Каков тогда общий смысл данного выражения?
- Академик Д.С. Лихачёв ввёл понятие «экологии культуры». Поясните эту

его мысль в целом и на отдельных примерах.

- Прикиньте экологические аспекты вашей будущей профессии в медицине. Затрагивалась ли экологическая тематика в средней школе? Пригодятся ли вам на практике те экологические знания, которые вам преподавали на разных кафедрах вашего факультета?
- Попытайтесь определить роль экологических факторов в статистике наиболее опасных заболеваний. Оцените плюсы и минусы экологического просвещения пациентов с точки зрения их психического здоровья.
- В США уже поступили в продажу тесты на индивидуальные генетические заболевания. Кто-то желает узнать такой прогноз, кто-то предпочитает остаться в неведении относительно своих шансов заболеть так или иначе примерно тогда-то. Прокомментируйте эту практику.

**Post scriptum**. Как видно из приводимых текстов, мы стремимся показать будущим специалистам сложность и даже противоречивость экологической проблематики. Крайностями здесь представляется две жизненные и мировоззренческие позиции.

Во-первых, повальный *экологический нигилизм* подавляющего большинства населения России, которое упорно живёт в обиходе по принципу «На наш век хватит!», а то и без всяких принципов нагромождает вокруг своих жилищ горы мусора, при удобной возможности истребляет всё живое в водоёмах электро«удочкой» и прочими браконьерскими снастями; потребляя крайне вредные в экологическом отношении продукты питания; и т.д. Соответствующие санкции законодательства применяются крайне редко — по причине коррумпированности правоохранительных органов, а также отсутствия общественного мнения против губителей природы.

Во-вторых, *негативное отношение представителей современного российского государства* к независимым группам экологов, как зарубежных, так и отечественных. Их пытаются представить сплошь и только как агентов зарубежного влияния, подкупленных геополитическими конкурентами России.

При этом, в третьих, собственные экологические службы государства остаются крайне пассивными и почти никогда не реагируют на массовые случаи загрязнения окружающей среды промышленными предприятиями и прочими субъектами экономической деятельности. Официальный мониторинг состояния окружающей среды гласности не предается и не контролируется независимым экспертным сообществом. Например, в прошедшем 2014 г. сама столица — Москва подверглась сероводородным атакам на свою атмосферу, но о результатах расследования нарушений на нефтеперерабатывающем заводе до сих общественности не сообщалось.

Достаточно сказать, что в нашей стране до сих пор практически нет заводов по переработке мусора, он никак не сортируется; многочисленными микро-, макро- и гиперсвалками переполнены как сельская местность, так и окраины всех мегаполисов. Разовые показательные акции (вроде очистки отдельных территорий Крайнего Севера от советского металлолома, или же закрытия в результате полувековой полемики Байкальского целлюлозного комбината) не меняют общей картины пугающей экологической запущенности всей России.

Ко всему прочему, нашей страны достигла общемировая тенденция — *кризис в экспертном сообществе экологов*. Скажем, в США ученые из университетов, которые сплошь и рядом финансово зависят от пожертвований крупных корпораций, уже не могут объективно судить относительно таких глобальных проблем, как потепление климата, или же форсирование добычи сланцевой нефти; опасность новых инфекций (не стоит ли за ними лоббирование интересов фармацевтических транснациональных корпораций?) Недавняя реформа Российской Академии наук тоже подчиняет её государственному контролю, и рассчитывать на независимую объективную экспертизу, в том числе и экологических вопросов, теперь будет ещё труднее.

Перегруппировка геополитических сил вслед за войной на Украине и взаимными санкциями России и Запада опять таки угрожает экологическому сотрудничеству, которое что называется по определению, носит международный характер.

Как видно, России предстоит долгий и трудный путь к экологическому прогрессу — как на уровне государственной политики, так и на уровне семейной и школьной педагогики.

Streszczenie

**Jak wykładają ekologię rosyjskim studentom-humanistom lub pewne filozoficzne problemy ekologii we współczesnej Rosji**

Artykuł jest poświęcony problemowi akademickiej dydaktyki ekologicznej w Rosji. Jako przykład Autor przytacza konspekt swoich własnych zajęć na temat „Przyroda i ekologia", obecnie prowadzonych w ramach kierunku Filozofia na wydziale Psychologii klinicznej Państwowego Kurskiego Uniwersytetu Medycznego. Autor stara się pokazać złożoność a nawet wewnętrzną sprzeczność ekologicznej problematyki we współczesnej Rosji. Skrajnościami są tu dwie postawy życiowe i światopoglądowe. Po pierwsze - powszechny nihilizm ekologiczny zdecydowanej większości ludności Rosji, która bez żadnych norm gromadzi wokół swoich domów góry śmiecia, przy sposobności tępi wszelkie ryby warunkach naturalnych, a jednocześnie spożywa skrajnie szkodliwych produktów żywnościowych, itd. Po drugie - negatywny stosunek przedstawicieli władz współczesnego państwa rosyjskiego do niezależnych grup ekologów, zarówno zagranicznych jak i rodzimych organizacji. Zawsze i wszędzie przedstawia się ich jako agentów zagranicznych wpływów, przekupionych przez geopolitycznych konkurentów Rosji. A jednocześnie własne państwowe służby ekologiczne są skrajnie pasywne i prawie nigdy nie reagują na masowe przypadki skażenia otaczającego środowiska przez przedsiębiorstwa przemysłowe i inne podmioty ekonomiczne.

Summary

**How to teach ecology of Russian students-humanitarians, or some philosophical problems of ecology in modern Russia**

The article presents the problem of ecological academic didactics in Russia. As an example, Author gives a fragment of abstract a his lecture on the theme "Nature and Ecology", read by now in the course of Philosophy in the Faculty of Clinical Psychology, Kursk State Medical University. The author tries to show the complexity and even contradictory ecological problems. Extremes are represented by two positions in life and worldview. Firstly, the general ecological nihilism vast majority of the Russian population that is without principles piles around their homes mountains of garbage, at convenient opportunity destroys everything living in the aquatic environment, consuming extremely environmentally harmful foods; etc. Second, the negative attitude of the representatives the modern Russian state to independent groups of ecologists both foreign and domestic. They try to present all too often only as agents of foreign influence, corrupt by geopolitical rivals Russia. At the same time, in the third, their own ecological services of state remain very passive and almost never respond to the widespread contamination of the environment by industrial enterprises and other economic actors.



WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Елена Сергеевна Кравцова
(Курский государственный медицинский университет)

# Проблема «Человек – Природа» на страницах дореволюционной российской периодики*

Обострение экологических проблем в современном мире заставляет человечество обратиться к идее природосохранения. В этой связи интерес вызывают точки зрения на взаимоотношения «человек – природа», которые высказывались на страницах дореволюционной российской периодики, в частности журналах «Врач-гомеопат» и «Журнал Санкт-Петербургского общества врачей-гомеопатов», которые издавались во второй половине XIX – начале XX в. Выбор журналов, посвященных развитию гомеопатии, объясняется особому и до настоящего времени достаточно спорному положению гомеопатии в медицинской науке, которая не пришла к единому мнению относительно лечения больных гомеопатическими методами.

Основателем этого метода стал в XVIII в. Самуил Ганеман. Основная идея гомеопатии сводится к мысли, что лекарства – не пища, которая сама по себе поддерживаете здоровье, а яды, от природы враждебные человеческой натуре; действия которых целебны тогда лишь, когда организм приходит в болезненное состояние, или: вредное для здорового — делается полезным для больного. Гомеопаты же считали, что подобное, нужно лечить подобным, а важнейшим условием сохранения здоровья человека является его гармоничное существование с природой.

Гомеопаты отмечали, что для природы характерно нахождение предельно согласованной точки для своего поступательного развития: «Что же мы видим в природе? Видим, что в ней все созидается, видоизменяется и поддерживается не борьбой сил и вещей, а их взаимодействием вообще, которое часто сопровождается разрушением, но суть дела не в отрицательной, а в положительной стороне последнего, т. е. не в разрушении, а в созидании, не в соперничестве, а в

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 15-03-00846А)

содействии. Не в борьбе, а в согласии, в содействии сила и залоге существования всей природы, всей жизни. Разнообразнейшие виды ассоциаций — от солнечных систем до микробных колоний и от этих последних до совершеннейших сложных организмов и сложных обществ — обнимают всю вселенную, весь космос и направляют все виды проявления в ней деятельности»[1].

Роль человека в этой провозглашенной природной слаженности чаще всего эгоистична. Это подтверждает очень популярный в то время и являющейся актуальным в наше лозунг «Человек - властелин природы и царь земли».

В серии статей, посвященных совершенному порядку в природе, известный врач-гомеопат А.М. Семенов писал: «"В природе все целесообразно!",— довольно часто мы слышим эту фразу, но если задуматься, то можно понять, что все, что касается природы с ее обыденными явлениями и как, с другой стороны, - человечество еще далеко от такого просвета в своих поступках в своей общественной, личной и государственной жизни. Он имеет гордость за свою цивилизацию и культуру и в то же время за многолетний период своего существования не может достичь такого уклада жизни, в основе которого покоилась бы разумная целесообразность, царящая во всей вселенной как незыблемый якорь, как величайший стимул свободы духа и творческих сил природы»[2]. При этом исследователь отмечает, что все преобразования человека направлены на эгоистичную цель - максимальное достижение индивидуального комфорта: «Сбросив на известной ступени цивилизации иго бессознательного народного инстинкта, он эксплуатирует природу как средство для достижения личного счастья. Всевозможные практические знания, науки, государственный механизм — все направлено у него к одной и той же цели - индивидуальному благополучию»[3]. Но такая гонка за благоустроенностью не дает человеку внутренней гармонии: «Но на этом пути человек не получает удовлетворения: гонясь за личным благом, он, хотя и отрешается от природы, но зато вступает в борьбу с самим собою, делаясь рабочим чисто механического труда для удовлетворения нарастающих потребностей. Лишь поднявшись на высокую степень развития и культуры - человек начинает сознавать, что есть нечто, стоящее выше его личных интересов: есть право и справедливость. Через эстетическое созерцание он приходить к убеждению, что есть разница между миром иллюзий и миром, как он существует в действительности»[4].

Симбиоз между природой и человеком есть одним из признаков прогресса общества: «Природа, так изящно устроена, управляется непреложными законами бесконечной премудрости Промысла Божия. Раскрытие этих законов составляло эпохи в истории человечества»[5]. Но познать полностью природу человеку не удается и вряд ли когда удастся: «...природа - великий творец, она создала все. Однако вопреки всем имеющимся на тот момент знаниям, как в области гомеопатии, так и в области анатомической медицины, представителям научного общества было

[1] *Новости медицины*, „Врач-Гомеопат" 1891, s. 164

[2] А.М. Семенов, *Мир бесконечно-малых, как область научного обоснования гомеопатии*, „Врач-Гомеопат" 1907, № 6, s. 206.

[3] Tamże, s. 206.

[4] Tamże.

[5] *Что такое гомеопатия*, „Врач-Гомеопат" 1908, № 2-3, s. 58.

понятно, что эти знания еще недостаточно изучены и не представляют собой предел, что природа не дала возможности человеку моментально изучить все окружающие явления. Как тесно ограничено со всех сторон наше познание мира и как малодействительны вспомогательные средства, которыми природа снабдила наш организм для изучения ее»[6], но исследователи неоднократно подчеркивали, что к такому роду знаниям необходимо стремиться и всячески поощрять: «Если бы наши знания были точны, а средства применения их совершенны, то мы увидели бы человеческое существо в его полной красоте, каким, по всей вероятности, предназначила ему быть природа, в его гармонических пропорциях и полном равновесии всех частей»[7], «Если в настоящее время мы будем уклоняться от исследования законов природы, служащих к сохранению здоровья, то, рано или поздно, настанет для нас пора горького раскаяния»[8].

Врачи - гомеопаты позиционировали себя посредниками между людьми и окружающим миром, подчеркивая важность своих исследований: «Из этого следует, что изучение влияния природы на состояние здоровья человека представлялось обязательным для сохранения нормального функционирования систем человеческого организма. Мы ученики природы, проникнутые убеждением необходимости постоянно проверять наши факты наблюдениями на больных и испытаниями на здоровых. Мы не рабы теории, мы изучаем факты, сознавая, что природа выше наших знаний и что прогресс состоит в росте познаний и в расширении наших истолкований, согласно взгляду»[9], при этом они называли себя «учениками природы»: «В эпоху девятнадцатого века люди верили в магические силы природы, в то, что она исцеляет. Даже установилась поговорка: medicus curat, natura sanat (врач лечит, природа исцеляет). Врачи-гомеопаты были в этом убеждены и считали необходимым использование природных средств при лечение каких-либо заболеваний: Как превосходно излечивает природа раздробленные костные обломки, если только хирург не будет препятствовать ее целебным усилиям, а будет холодом, влажностью, мазями и пр., поддерживать целебный процесс, действуя сообразно с природою»[10].

Гомеопаты подчеркивали идеальное устройство окружающей среды: «В природе все находится в балансе, в ней ничто не пропадает бесследно: от солнца и звезды до мельчайшей песчинки—от исполина лесов до крохотного лишая— от левиана морского до мельчайшей монады— все подвержено беспрерывным изменениям и переходным состояниям»[11].

Особое место в работах гомеопатов занимало изучение влияния природных сил на функционирование организма. Известный французский врач – гомеопат П. Жуссе в своей работе подчеркивал, что излечение человеческих болезней следует искать не в кабинете врача, а в силе природы: «Гиппократ учит, что болезнь всегда исцеляется усилиями природы, деятельностью живого организма, и врач

[6] К. Бернетта, *50 причин почему я гомеопат*, „Врач-Гомеопат" 1901, № 6, s. 228.

[7] Э.Г. Руддок, *Спутник гомеопата*, СПб. 1911, s. 18.

[8] *Что такое гомеопатия?* „Врач-Гомеопат" 1908, № 4-5, s. 133.

[9] Д. Берфорд, *Закон подобия в его отношении к науке, политике и культуре*, „Врач-Гомеопат" 1905, № 2, s. 58.

[10] А.М. Семенов, *Терапевтическое лечение ран*, „Врач-Гомеопат" 1908, № 11-12, s. 358.

[11] Э.Г. Руддок, *Спутник гомеопата*, s. 438.

есть только истолкователь природы, обязанность которого состоит в том, чтобы основательно изучить и знать болезненный процесс, следить за ним, и предвидеть все его видоизменения с тем, чтобы применить соответствующее лекарство»[12].

Strona tytułowa czasopisma Lekarz – Homeopata, 1898 r.



ВРАЧЪ

ГОМЕОПАТЪ

ЕЖЕМѢСЯЧНЫЙ ПОПУЛЯРНЫЙ

ЖУРНАЛЪ

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ

Д-РА А. Ф. ФЛЕММИНГА.

*Similia similibus curantur.*

1898

(ГОДЪ ВОСЬМОЙ).

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типо-Литографія К. Пантюховскаго, Екатерин. кан., уг. Казнач., № 6—71

1898.

Гомеопаты отмечали, что принцип природолечения появился еще раньше, чем медицина как наука, оно было известно еще во времена Иппократта, Парацельса, Галена. Однако расцвет такого способа лечения пришелся на XIX век. По мнению

[12] П. Жуссе, *О терапии*, „Врач-Гомеопат" 1898, № 1, s. 32.

гомеопатов это связано с тем, что общая медицина была еще недостаточно развита. Лекарственные средства применялись в несоответствующих дозах, да и сами эти средства не были еще должно изучены и грамотно составлены.

Особая роль в развитии гомеопатического учения принадлежала Х.Ф.С. Ганеману, который первым стал применять в лечении принцип «малых доз», который стал основой гомеопатии. Исследователи подчеркивали, что Ганеман целительную силу природы, которая, к сожалению, не может воздействовать всесторонне на организм, органы которого испорчены ранними заболеваниями. Из этого следовало, что необходимо искусственно воздействовать на организм для улучшения его состояния. Ганеман доказал, что руководящей нитью в большинстве случаев должен служить нам закон подобия. «Даже непосредственное излечение болезней, так называемыми специфическими средствами, есть дело природы, ибо эти средства действуют только как возбуждающая, и вызываемая ими реакция есть следствие внутренних сил природы. Лучшим доказательством тому служить гомеопатия, ибо учение Ганемана есть ничто иное, как метод лечения болезней помощью спецификов, при чем выбор лекарства, способного произвести болезнь, подобную существующей, и действующего на больной орган, возбуждает в этой части реакцию природы, ведущую к излечению болезненного процесса»[13].

Любой врач, по мнению гомеопатов, должен был искать возможность в излечении больного в силах природы, так же ка и причины болезней необходимо искать в природе. «Состояние здоровья является несомненно фактом относительным, изменчивым, в зависимости от того сложного механизма, который мы называем организмом и от воздействующих на последний условий окружающей природы. Поэтому н болезнь в своих проявлениях не является чем то новым для организма, а представляет собою лишь видоизмененную деятельность его»[14].

Врачи-гомеопаты были убеждены, что болезни у человека появляются в результате нарушения равновесия действующих на организм сил природы [15] и даже применяли вполне натуралистические сравнения этого процесса: «Многие болезни случаются внезапно. Это как волна в море. В разрешении этого вопроса мы должны искать точек опоры в самой природе»[16].

При этом, сторонники гомеопатического подхода указывали на отсутствие у людей желания прислушаться к силам природы, с явным пренебрежениям к «natura»: «Люди обманывают себя, думая обмануть природу. Ее поклонники в восторге, когда они устраняют поверхностный кашель оглушением нервов слизистой оболочки посредством морфия. И потом они удивляются, когда больной к ним возвращается с чахоткой, и все это потому, что природе бросают палки в колеса»[17].

Врачи-гомеопаты утверждали, что гомеопатия – истинно-природный способ лечения. Природа всегда, при любых обстоятельствах сохраняет целительную силу[18].

---

[13] Patrz: В.Я. Герда, *Ганеман и Дарвин. Сравнение*, „Врач-Гомеопат" 1898, № 3, s. 91 – 105.

[14] Л.Д. Френкель, *Телесные сложения как основные причины болезней*, „Врач-Гомеопат" 1907, № 2, s. 55.

[15] Л.Д. Френкель, *Природное лечение и гомеопатия*, „Врач-Гомеопат" 1900, № 1, s. 12.

[16] *Хроника*, „Врач-Гомеопат" 1906, № 4, s. 139.

[17] *Аллопатия в хвосте у химической промышленности*, „Врач-Гомеопат" 1906, s. 46

[18] С.Г. Грубер, *Лечение господствующих болезней*, „Журнал Санкт - Петербургского общества врачей-гомеопатов„ 1875, № 2, s. 35.

Гомеопатия для излечения больных использует три царствами природы, выбирая лекарства, смотря по надобности, из животного, растительного или минерального царства[19], чего не делает классическая медицина.

Гомеопаты указывали, что для излечения болезней люди всегда, с древних времен, искали помощи у природы: «Люди имели обширные знания в области изготовления лекарственных средств из растений, они верили в их магическую силу. Таким образом, природа служила для человека некой поддержкой их жизненного благополучия и являлась значимым объектом в человеческой жизни»[20]. При этом природа не всем открывает занавес в свои тайны, а только избранным, готовым понять и принять ее законы: « Для мало посвященного в таинства природы, в ее сокровенную область, где перекрещиваются и взаимодействуют различные силы, — в лабораторию, где царствуют незыблемо предвечные законы природы, — для такого человека представляется диплом величайшего труда разобраться во всем, чтобы ответить на этот вопрос»[21], т.е. гомеопатический метод лечения есть единственно правильный путь к достижению нарушенного равновесия, путь, указываемый самой природою и ее незыблемыми законами. Нарушение этих положений никогда не проходит безнаказанно и бесследно, а потому истинный врачеватель будет только тот, кто познает природу во всех, ревниво оберегаемых ее тайнах, кто чутко прислушивается в величайшей гармонии ее сил, управляемых предвечными законами.

Таким образом, исследование взаимодействия природы и человека в российской дореволюционной гомеопатической периодической печати было разносторонним: от истории медицины вообще до анамнеза болезни конкретного больного, но всегда подчеркивалась ведущая и решающая роль природы в излечении и зависимость человечества от ее законов.

[19] Д. Морган, *Практические наблюдения. Лицевая невралогия*, „Врач-Гомеопат" 1907, № 4-5, s. 138.

[20] А.М. Семенов, *Мир бесконечно-малых как область научного обоснования гомеопатии*, „Врач-Гомеопат" 1907, № 5, s. 152.

[21] Tamże.

Streszczenie

**Problem "Człowiek - Przyroda" na kartach przedrewolucyjnej rosyjskiej periodyki**

Artykuł zwraca uwagę czytelnika na relacje człowiek - natura, które znalazły swoje odbicie na kartach przedrewolucyjnej rosyjskiej periodyki, a w szczególności w czasopismach „Wracz - homeopata" i „Żurnał Sankt Petersburgskogo obszczestwa wraczej - homeopatow", które wydawano w drugiej połowie XIX-go i na pocz. XX wieku. Wybór czasopism, poświęconych rozwojowi homeopatii tłumaczy specjalny i do dziś dostatecznie sporny status homeopatii w naukach medycznych, które nie doszły do konsensusu odnośnie leczenia chorych metodami homeopatycznymi. Autorka przekonuje nas, że badanie wzajemnych zależności między przyrodą i człowiekiem w rosyjskich przedrewolucyjnych periodykach było wielostronne i obejmowało zakres od historii medycyny w ogóle po historię choroby konkretnego chorego, ale zawsze kładziono nacisk na wiodącą i rozstrzygającą rolę przyrody w wyleczeniu i zależność ludzkości od praw natury.

Summary

**The problem of "Man - Nature" in the pages of pre-revolutionary Russian periodicals**

Article draws our attention to relations "Man - nature" that were expressed in the pages of pre-revolutionary Russian periodicals, such as journals „Vratch-gomeopat" and "Zhurnal Sankt-Petersburgskogo obshchestva vratchey-gomeopatow", which were published in the second half of XIX - early XX century. Selection of magazines devoted to the development of homeopathy due to special and so far quite controversial provisions of homeopathy in medical science, which has not come to a consensus on the treatment of patients with homeopathic methods. The author argues that the study of interaction between nature and man in the pre-revolutionary Russian homeopathic periodicals were diverse: from the history of medicine in general to the particular history of the disease of the patient, but always emphasized the leading and decisive role in the healing of nature and humanity's dependence on its laws.



WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Justyna Tymieniecka-Suchanek
(Uniwersytet Śląski w Katowicach)

# Problemy ekologiczne w literaturze rosyjskiej. Od Antona Czechowa do Andrieja Bitowa

## Wprowadzenie

We wschodnim kręgu kulturowym literatura rosyjska wypromowała postawę proekologiczną, stworzyła model myślenia ekologicznego stanowiącego podwaliny współczesnego ruchu na rzecz praw zwierząt, roślin i całej przyrody[1]. Światopogląd ekologiczny ujawniało wielu pisarzy, publicystów i myślicieli, w tym wybitny filozof Nikołaj Bierdiaje[2]. Jan Dębowski wyraża przekonanie, że mentalność prawosławna wyartykułowała już wcześniej idee uznawane obecnie za kluczowe w ruchach ekologicznych[3]. Rosyjskich prekursorów ekologii głębokiej, kongenialnych intelektualistom amerykańskim, reprezentujących rodzaj myślenia w kategoriach „ekoznawstwa" było wielu. Zwróćmy uwagę przynajmniej na kilku, dokonując krótkiego przeglądu literatury rosyjskiej od końca XIX do schyłku XX wieku.

[1] To szeroki temat i w niewielkim stopniu opracowany. W Polsce zajmuje się nim Iwona Zdanowicz. Zob. publikacje pod nazwiskiem I. Ostaszewska, *Literatura rosyjska wobec problemów ekologii. Rekonesans*, „Studia Wschodniosłowiańskie", Białystok 2010, t. 10; *Человек и природа в „Экологическом романе" С.П. Залыгина*, „Studia Wschodniosłowiańskie", Białystok 2011, t. 11; *Elementy humanizmu ekologicznego w prozie „wiejskiej"*, „Studia Wschodniosłowiańskie", Białystok 2012, t. 12; *Religijno-filozoficzny kontekst problemów ekologicznych w twórczości publicystycznej Wiktora Astafjewa*, [w:] *Антропология литературы: методологические аспекты и проблемы*, Grodno 2013, cz. 3. W innych źródłach naukowych odnajdujemy problemy dotyczące nie tyle samej ekologii, ile etyki ekologicznej. Pierwsza podjęła ten problem uczennica Andrzeja de Lazari na materiale literatury rosyjskiej. Zob. B. Żejmo, *Problemy etyczne we współczesnej prozie i publicystyce rosyjskiej*, Łódź 2000, s. 33–68. O ekoetyce traktuje moja monografia, ale w węższym zakresie, bo w odniesieniu do kwestii zwierząt. Zob. J. Tymieniecka-Suchanek, *Literatura rosyjska wobec upodmiotowienia zwierząt. W kręgu zagadnień ekofilozoficznych*, Katowice 2013.

[2] Zob. szerzej: J. Dębowski, *Przyroda w filozofii rosyjskiego prawosławia*, Olsztyn 1998.

[3] Tamże, s. 8.

## Anton Czechow

Na początek proponuję przyjrzeć się następującemu fragmentowi tekstu:

> Mapa naszego powiatu, sprzed lat pięćdziesięciu. Ciemno- i jasnozielona barwa oznacza lasy; zajmują one połowę całego obszaru. Tam, gdzie zieleń pokryta jest czerwoną siatką, żyły łosie, kozy... Zaznaczam tu i florę, i faunę. Na tym jeziorze żyły łabędzie, gęsi, kaczki i - jak mówią starzy - wszelkiego ptactwa moc nieprzejrzana; [...] Bydła rogatego i koni było zatrzęsienie. Poznać po niebieskiej barwie. Na przykład [...] tu były całe tabuny i na każde gospodarstwo przypadało po trzy konie. [...] Teraz spójrzmy niżej. Oto stan sprzed lat dwudziestu pięciu. Tu już na lasy przypada tylko jedna trzecia całego obszaru. Kóz już nie ma, ale łosie jeszcze są. Barwa zielona i niebieska już wyblakły. [...] Przechodzimy do części trzeciej: mapa powiatu w chwili obecnej. Barwa zielona jeszcze znajduje się tu i ówdzie, ale nie w sposób ciągły, tylko plamami; znikły i łosie, i łabędzie, i głuszce... [...] Na ogół jest to obraz stopniowego i niewątpliwego zwyrodnienia, które za jakieś dziesięć do piętnastu lat osiągnie szczyt. Powie pani, że to wpływ kultury, że stare musiało z konieczności ustąpić miejsca nowemu. [...] Mamy tu do czynienia ze zwyrodnieniem wywołanym zbyt uciążliwą walką o byt, jest to zwyrodnienie na skutek martwoty, ciemnoty, zupełnego braku uświadomienia, kiedy to zziębnięty, wygłodniały i chory człowiek, byleby ocalić resztki życia i uratować swoje dzieci, chwyta się instynktownie i nieświadomie wszystkiego, czym tylko może zaspokoić głód i ogrzać się, niszczy wszystko: ale w zamian nie stworzono jeszcze nic[4].

Na pierwszy rzut oka można by sądzić, że słowa te, w oparciu o sporządzoną przez siebie mapę ekologiczną terytorium jakiegoś powiatu, wypowiada współczesny ekolog, komentując własne obserwacje stanu środowiska naturalnego, podczas wywiadu udzielanego dziennikarce „zielonej" gazety z rodzaju znanych miesięczników, np. „Zielone Brygady" i „Dzikie Życie". Nic bardziej mylnego! Ta profetyczna opinia-przestroga należy do lekarza Michaiła Astrowa - bohatera dramatu Antona Czechowa *Wujaszek Wania* z 1896 r.

Gdyby nie „korekta" (kwadratowe nawiasy) monologu bohatera dokonana na potrzeby wprowadzenia do niniejszego artykułu, polegająca na wyrzuceniu słów podpowiadających wschodnie rejony i odległe czasy (np. „kartogram", „młyny wodne", „chutory", „pustelnie sekciarzy", „tyfus", „dyfteryt"), jedynie refleksja o zwyrodnieniu, walce o byt[5] i przemianach kulturowych, nasunęłaby uważnemu odbiorcy myśl o epoce

[4] A. Czechow, *Wujaszek Wania*, tłum. A. Sandauer, [w:] *Antologia dramatu rosyjskiego*, t. II, *Turgieniew - L. Tołstoj - Suchowo-Kobylin - Czechow - Gorki*, Warszawa 1954, s. 343.

[5] W sztuce Czechowa można dostrzec echa darwinizmu, którego idee chętnie wówczas przekładano na życie społeczne. Darwinizm miał w Rosji swoich akolitów zwłaszcza wśród poetów przełomu XIX i XX wieku, np. Wielimira Chlebnikowa i Osipa Mandelsztama. Jeśli pierwszy przejawiał autentyczne zainteresowanie naukami biologicznymi, to drugi odnosił się do darwinizmu z należną mu estymą wykorzystując jego idee do głoszenia poglądów społeczno-politycznych. O pozaliterackich fascynacjach naukowych Chlebnikowa piszę w książce *Literatura rosyjska wobec upodmiotowienia zwierząt. W kręgu zagadnień ekofilozoficznych*, Katowice 2013, s. 148-149. O poglądach Mandelsztama na temat stylu literackiego i naukowego Darwina zob. O. Mandelsztam, *Słowo i kultura. Szkice literackie*, tłum. R. Przybylski, Warszawa 1972, s. 162-168; O. Mandelsztam, *Nieograbiony i nierozgromiony. Wiersze i szkice*, tłum. A. Pomorski, Warszawa 2011, s. 263-275, 331-376. Bez względu na to, jak traktowano darwinizm, **idee biologiczne w dyskursie wielu rosyjskich filozofów i pisarzy, pojawiają się stosunkowo często i nieprzypadkowo.** Stwierdzenie, że w Rosji, podobnie jak w innych krajach europejskich, idee biologiczne (wówczas przyrodoznawcze) pojawiły się w myśli humanistycznej głównie za sprawą Charlesa Darwina, odkrywcze nie jest. „W XIX wieku nauki przyrodnicze nie uległy jeszcze radykalnej specjalizacji;

przełomowej (XIX i XX wieku)[6], ponieważ usunięta przeze mnie charakterystyka powiatu z bagnami i bezdrożami, komarami, pożarami i nędzą (rysująca trudną sytuację mieszkańców wsi) również dzisiaj nie należy do rzadkości (mam na myśli odległe zakątki Rosji). Prawdopodobnie doświadczony i obeznany z literaturą rosyjską czytelnik doszukałby się w przytoczonym na początku cytacie informacji, które pozwoliłyby mu osadzić ów tekst w historycznym miejscu i czasie, ale tylko specjalista - wskazałby na utwór Czechowa od razu.

Dzisiaj wiemy, że „w zamian" (z ostatniego zdania lekarza charakteryzującego człowieka jako niszczyciela, by nie rzec pasożyta) stworzono wysoce zurbanizowaną, uprzemysłowioną, stechnicyzowaną i skomputeryzowaną cywilizację, lecz przez to człowiek - wbrew sugestiom Czechowa - nie stał się ani zdrowszy, ani mądrzejszy. Jest bogatszy, ale nie szczęśliwszy. To, co stworzono nie przyniosło przyrodzie, a co za tym idzie także człowiekowi nic dobrego. Od czasów wybitnego rosyjskiego dramaturga na miejscu wytrzebionych lasów pojawiło się to, nad czego brakiem pisarz ubolewał, a więc szosy, kolej żelazna, fabryki i szkoły, bo wówczas - jak wyjaśnia Astrow Helenie „lud stałby się zdrowszy, bogatszy, mądrzejszy... Ale przecież nic podobnego tu nie ma!"[7]. Wszystko to, o czym marzy bohater Czechowa pojawiło się w nadmiarze i, paradoksalnie, właśnie ów nadmiar osiągnięć cywilizacyjnych staje się obecnie przyczyną wielu katastrof i zakłóceń ekologicznych. Z punktu widzenia rozwoju świadomości ekologicznej czasy autora *Wiśniowego sadu* reprezentują ważny okres w dziejach Rosji, bo - pomimo że wydarzenia społeczno-polityczne temu nie sprzyjały - zaczęto interesować się ochroną zwierząt i dzikiej przyrody, fascynowano się ideami wegetarianizmu, krytykowano polowanie i wiwisekcję[8]. W innym miejscu sztuki *Wujaszek Wania* ten sam bohater, *notabene* wegetarianin, uznawany przez otoczenie za dziwaka mającego *idee fixe* na punkcie sadzenia i ochrony lasów, wielki miłośnik drzewostanu („Wciąż las i las. Myślę, że to monotonne"[9] - krytykuje Michaiła Helena), ubolewa nad brakiem „bezpośredniego, czystego, swobodnego stosunku do przyrody i do ludzi"[10]. Wprawdzie w połowie XIX stulecia Siergiej Aksakow jako pierwszy pisarz rosyjski uznał świat roślinno-zwierzęcy za wartość samą w sobie, ale to Czechow dostrzegł, że człowiek stanowi realne zagrożenie dla przyrody. O tym, że myślenie, które dzisiaj nazywamy ekologicznym cechuje autora *Wujaszka Wani* świadczą dobitnie następujące słowa Astrowa skierowane do Iwana Wojnickiego. Oto jakich rad udziela Michaił swojemu rozmówcy:

> Możesz palić w piecu torfem, a szopy budować z kamienia. No, zgadzam się, aby wyrębywać lasy, kiedy to jest konieczne, ale po cóż je niszczyć? Lasy rosyjskie trzeszczą pod toporami, miliardy drzew giną, legowiska zwierząt i gniazda ptasie pustoszeją,

przykładem są obszary naukowych zainteresowań Darwina - geologia, paleontologia, botanika, zoologia, anatomia porównawcza, fizjonomika, frenologia [...]". G. Świtek, *Darwin, darwinizm i kultura wizualna XIX wieku*. „Teksty Drugie" 2011, Nr 3, s. 69.

[6] W Rosji (i nie tylko) na przełomie XIX i XX w. przeciwstawiano „pojęcia kultura i cywilizacja, traktując to ostatnie jako formę zwyrodnienia, degeneracji i zagłady kultury". J. Tymieniecka-Suchanek, *Proza Walerija Briusowa wobec kultury. W poszukiwaniu analogii historycznych*. Katowice 2004, s. 18.

[7] A. Czechow, *Wujaszek Wania*..., s. 343.

[8] Zob. szerzej J. Tymieniecka-Suchanek, *Literatura rosyjska wobec*..., s.147-182.

[9] A. Czechow, *Wujaszek Wania*..., s. 330. Warto zwrócić uwagę na monografię M.I. Zielińskiej, *Obrzeża i dale leśne. Motywy sylficzne w prozie rosyjskiej XX wieku*, Warszawa 2010.

[10] Tamże, s. 338-339.

rzeki płyciеją i wysychają, cudowne krajobrazy nikną bezpowrotnie, a wszystko to dlatego, że leniwemu człowiekowi nie chce się schylić i podnieść paliwa z ziemi. [...] Lasów jest coraz mniej, rzeki wysychają, zwierzyna się przerzedza, klimat pogarsza i z dnia na dzień ziemia ubożeje i brzydnie"[11].

Co ciekawe, ekologiczny zmysł i profetyzm pisarza o nadciągających zagrożeniach dał o sobie znać we wcześniejszych jego utworach, np. w opowiadaniu *Fujarka* (1887). W utworze tym prosty Łuka przepowiada przyrodniczą katastrofę, czego oznaką mają być ginące gatunki zwierząt i ptaków. W odczuciu pastucha świat natury chyli się ku upadkowi. W pytaniach: „Gdzie też się one ptaki podziały? Toć pomnę, dwadzieścia lat temu były tu i gęsi, i żurawie, i kaczki, i cietrzewie - chmara tego, ćma! [...] I gdzie się to podziało?"[12], brzmi autentyczna troska i niepokój staruszka o stan otaczającego go środowiska naturalnego. Łuka żali się, że wyginęły ptaki drapieżne i maleje liczba zwierząt leśnych. Łuka interesuje się stanem wód (rzeki i jeziora są mniej rybne i wysychają). Za ten stan rzeczy Czechow nie obwinia wprost człowieka, polującego i prowadzącego rabunkową gospodarkę, lecz siły wyższe. W ujęciu bohatera przyrodzie grozi katastrofa czy zagłada w znaczeniu eschatologicznym - zbliża się koniec świata. Zaskakujący ekologiczny profetyzm autora nie pozostawia wszak czytelnikowi złudzeń co do przyczyny spustoszenia. Stanowisko prostego chłopskiego filozofa szanującego wszystko, co istnieje, budzi szacunek.

Podobną postawę proekologiczną reprezentuje bohater Dmitrija Mamina-Sybiraka, autora szkiców o przyrodzie Uralu i Syberii. W jednym z utworów *Приёмыш* (*Znajda*) z cyklu myśliwskiego idee biocentryczne głosi chłop Taras, który żyje z dala od cywilizacji, szanuje zwierzęta oraz widzi naturalną rozumność przyrody. Jego zdaniem całe żywe stworzenie ma „swój porządek i swój rozum"[13]. Pogląd ten osadzony w szerszym kontekście tekstu pisarza przekazuje złożoną myśl o teleonomii wartościowania w procesie ewolucji. Przyroda sama wie, co dla niej jest korzystne/szkodliwe czy sprzyjające/niesprzyjające jakości biologicznego życia (zdolności dostosowawczej, tj. *fitness*) w warunkach zgodnych z jej ekotypem[14]. Tyle mówi o rozumności przyrody współczesna wykładnia neonaturalistyczna, ale by zrozumieć ekologiczne intencje pisarzy nie trzeba odwoływać się do złożonego intelektualnie kontekstu naukowego. Utwory Czechowa czy Mamina-Sybiraka dowodzą, że nie trzeba „tęgich głów", by wiedzieć - tak jak wymienieni wyżej przedstawiciele ludu - że przyroda jest harmonijną całością o względnej równowadze, gdzie nic nie dzieje się bez powodu. Postawa bohaterów - Tarasa czy Łuki - świadczy o życzliwym stosunku rosyjskiego chłopstwa do dzikiej natury. Poza tym dowodzi, że źródeł obecnego myślenia ekologicznego należy poszukiwać w ludowej mądrości, a pierwsze akcenty etyki ekologicznej odnajdujemy w literaturze rosyjskiej drugiej połowy XIX w.

Rozważania ekologiczne prowadzone na odpowiednio dobranym materiale literackim wychodzą naprzeciw współczesnym oczekiwaniom i wpisują się w nurt ak-

[11] Tamże, s. 330-331.

[12] A. Czechow, *Święta noc i inne opowiadania*, tłum. I. Bajkowska i in., wyb. N. Modzelewska, Warszawa 1987, s. 99.

[13] Д. Мамин-Сибиряк, *Приёмыш. Из рассказа старого охотника*, [w:] *Жизнь рядом с нами. Рассазы о животных*, wyb. А.И. Журавлёва, В.Н. Некрасов, Москва 1983, s. 45.

[14] J. Wawrzyniak, *Podstawy teoretyczne neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*, Poznań 2000, s. 215.

tualnych dyskusji służących odkrywaniu prawdziwego oblicza natury, statusu fauny i flory w etyce i ekologii, a także stosunku człowieka do przyrody jako całości. We współczesnej myśli humanistycznej intensywnie rozwija się panekologizm[15]. Ostatnio mamy do czynienia z odświeżoną wersją humanizmu rozwijającego się od połowy XX wieku. Odzwierciadla ona przechodzenie od tradycyjnego humanizmu antropocentrycznego do nowatorskiego humanizmu uniwersalnego, gdzie przedmiot zainteresowania stanowi wszystko, co nas otacza: cała przyroda, kosmos, wszechświat. Humanizm uniwersalny dehierarchizuje opozycję człowiek - przyroda, a nawet człowiek - wszechświat. Obecnie została zdeprecjonowana zasadność opozycji przyroda - historia, która nie ma racji bytu choćby ze względu na to, że spowodowana przez człowieka ewentualna katastrofa ekologiczna pociągnie za sobą zagładę ludzkości i tym samym położy kres jej historii. Poglądy antropocentryczne powoli zastępują różnego rodzaju przekonania z przedrostkami wskazującymi na to, że homocentryzm, podobnie jak niegdyś europocentryzm, należą do przeszłości. Są to takie idee, jak ekocentryzm, biocentryzm, a nawet zoocentryzm.

### Literatura przełomu XIX i XX wieku

Za biocentrystów rosyjskich uznać można Władimira Czertkowa, Daniiłę Andrejewa i Iwana Gorbunowa-Posadowa. Ten ostatni został nazwany przez zoologa/ekologa Władmira Borejkę „apostołem etyki ekologicznej"[16]. Doskonałym przykładem postawy proekologicznej był czołowy przedstawiciel futuryzmu - Wielimir Chlebnikow - absolwent wydziału przyrodoznawstwa, autor artykułów z dziedziny biologii. Autor wiersza *Bobeobi* zasłynął jako „badacz przyrody"[17]. Jego ojciec, ornitolog i leśnik, nie tylko zaszczepił przyszłemu poecie zamiłowanie do przyrody, ale i przekazał umiejętności profesjonalnego prowadzenia obserwacji naukowych. Przyszły poeta od dzieciństwa robił notatki fenologiczne, prowadził kolekcję faunistyczną, studiował i opisywał gatunki zwierząt charakterystyczne dla różnych obszarów na Ziemi, uczestniczył w ekspedycjach do Dagestanu i na Ural. Fascynował się metabiozą, czyli procesem wytwarzania przez jedne organizmy korzystnych warunków dla rozwoju innych biontów[18], którą można analizować w trzech aspektach: genetycznym, chronologicznym i ekologicznym. Etyczne dylematy Chlebnikowa związane z roślinami w kontekście dzisiejszych rozważań o prawach drzew[19], pozwalają dostrzec w jego twórczości cechy

[15] Pisze o tym И.С. Скоропанова, *Русская постмодернистская литература: новая философия, новый язык*, Санкт-Петербург 2002, s. 312-318.

[16] В.Е. Борейко, *Иван Иванович Горбунов-Посадов как апостол экологической этики*. http://www.ecoethics.ru/old/m4.07/x3.html [data dostępu: 20.02.2013]

[17] Р.В. Дуганов, *О Хлебникове*, [w:] В. Хлебников, *Стихотворения. Поэмы. Драмы. Прозы*, Москва 1986, s. 11-12.

[18] В.В. Хлебников, *Опыт построения одного естественно-научного понятия*, «Вестник студенческой жизни» 1910, № 1. Podaję za: В.А. Дымшиц, С.В. Чебанов, *Биологические идеи Велимира Хлебникова* В: *Хлебниковские чтения. Материалы конференции 27-29 ноября 1990 г.* Ред. С.В. Старкина, Санкт-Петербург 1991, s. 99.

[19] Pisze o tym wyczerpująco amerykański ekoprawnik. К. Стоун, *Должны ли деревья иметь права?* „Гуманитарный экологический журнал" 2001, nr 1, c. 56-60. Obecnie moralnymi partnerami człowieka są prócz zwierząt również rośliny, które Władimir Borejko nazywa podmiotami. Zob. rozdziały: *Дикие животные и растения как моральные партнеры человека* i *Права живых существ* w książce ukraińskiego zoologa/ekologa: В.Е. Борейко, *Этика и практика охраны биоразнообразия*. Киев 2008. Korzystam z wersji elektronicznej ghttp://biospace.nw.ru/ecoethics/books/boreiko_biodiv.pdf [data dostępu: 07.11.2012]

profetyczne. Dodajmy, że twórczość poety od niedawna jest badana w kluczu ekologii kulturowej[20], a w jego niedokończonej powieści *Еня Воейков* (*Enia Wojejkow*, 1904) dają się zauważyć akcenty proekologiczne.

Do podjęcia rozważań ekologicznych skłania problematyka przyrodnicza (zwierzęca) z cyklu Lidii Zinowjewej-Annibał *Трагический зверинец* (*Tragiczny zwierzyniec*, 1907), ale pamiętajmy, że w prozie pisarki *homo sapiens* nie jest przeciwstawiony naturze. Osobliwość tej twórczości wyznacza triada: człowiek, przyroda, Bóg. Co ważne, to nie ludzka istota jest przyczyną zła, ale niedoskonałość świata, zaś człowiek występuje w roli obrońcy słabszych przed silniejszymi. Pobrzmiewa tutaj myśl antyekologiczna, jest to bowiem patos ingerencji i protestu przeciwko niesprawiedliwemu porządkowi świata[21].

Po przewrocie październikowym 1917 r. problemy związane z ochroną przyrody schodzą na dalszy plan. Przeforsowanie tematyki zwierzęco-roślinnej, czyli nie mającej nic wspólnego z zagadnieniami społeczno-politycznymi, nie było łatwe. Udało się to pisarzowi Michaiłowi Priszwinowi, w którego twórczości mamy do czynienia z intymnymi przeżyciami autora nie na łonie natury, ale w bliskim zetknięciu z przyrodą, w ukazaniu „dzieci przyrody": zwierząt w lesie, ludzi na pustyni, ryb w oceanie - wszystko to w symbiozie[22]. Priszwina słusznie określają mianem „wielkiego pisarza-ekologa", który nie antropomorfizuje przyrody i nie naturalizuje człowieka[23]. Idee ekologiczne w jego pisarstwie zauważa Ryszard Radziuk: „Dzisiaj, kiedy świadomość niebezpieczeństwa zachwiania równowagi ekologicznej stała się powszechną, jego myśl trudno nazwać odkrywczą. Priszwin głosił ją już w latach 20.- 30., kiedy o tym zagrożeniu nikt nie myślał (przynajmniej w byłym Związku Radzieckim [...]"[24]. W twórczości autora *Korzenia życia* przyroda żyje własnym życiem, a człowiek może osiągnąć stan równowagi i szczęścia tylko pod warunkiem, że będzie postępować zgodnie z jej prawami i podporządkuje się im. Z utworów Priszwina wyłaniają się jednak dwa oblicza pisarza - obserwatora i badacza przyrody oraz myśliwego; to ostatnie zdaje się kłócić ze współczesnym ekologicznym systemem wartości etycznych.

### Literatura drugiej połowy XX wieku

W latach 1960-1970 na rosyjskiej mapie literackiej pojawiają się utwory poetyckie, w których zwierzę staje się niewinną ofiarą działalności człowieka, np. polowania. Poezja tego okresu walczy ze stereotypem wyższości człowieka nad zwierzętami[25]. Warto przypomnieć wiersze Jewgienija Jewtuszenki (np. *Глухариный ток*), Bułata Oku-

[20] „Ekologia kulturowa wpisuje się w długą historię refleksji nad współoddziaływaniem środowiska naturalnego i kultury". Zob. A. Brus, *Próba interpretacji poematu „Żuraw" w kluczu ekologii kulturowej*. W: *W kręgu problemów ekologii kultury*. Red. H. Chałacińska, K. Kropaczewski. Poznań 2011, s. 102.

[21] Т. Михайлова, *Старца великого тень... Лидия Зиновьева-Аннибал. Тридцать три урода: Роман, рассказы, эссе, пьесы*. «Знамя» 1999, № 10. Podaję za: http://magazines.russ.ru/znamia/1999/10/mihailov-pr.html [data dostępu: 4.02.2010].

[22] К. Янович-Страда, *Михаил Пришвин*, [w:] *История русской литературы. Серебряный век*. Ред. Ж. Нива, И. Серман и др. Москва 1995, s. 316.

[23] Tamże, s. 318.

[24] R. Radziuk, *Człowiek i przyroda w twórczości Michaiła Priszwina*, [w] *Człowiek i przyroda w literaturze rosyjskiej*, red. K. Prus, Rzeszów 1995, s. 55.

[25] М. Эпштейн, *Мир животных и самосознание человека*. http://www.nvkz.kuzbass.net/dworecki/other/e/2//animals.htm [data dostępu: 20.10.2011].

dżawy (np. *Охотник*), Andrieja Demientjewa (*Лось*)[26] czy Andrieja Wozniesienskiego (np. *Бобровый плач, Охота на зайца*). Ostatni z wymienionych poetów wyraża negatywny stosunek do wiwisekcji. Jego wiersze ilustrują typową tendencję poezji drugiej połowy ubiegłego wieku, polegającą na tym, że do głosu dochodzi etyka ekologiczna, która starą prawdę: „Nie rób drugiemu, co tobie nie miłe", próbuje odnieść do świata zwierząt[27]. Michaił Epstein twierdzi, że poezja tego okresu uprzedza hipotetyczny przewrót ekologiczny, kiedy przeciw ludziom powstanie i zbuntuje się - według Wozniesienskiego - większość eksploatowanych pierzastych, rogatych i kopytnych istot (np. *Экология*). Przyroda ożywiona zemści się na człowieku. W liryce autora *Ekologii* pojawia się podwójna metamorfoza - zwierzęta przybierają cechy człowiecze, a ludzie - zwierzęce. Poeta ukazuje wizję, gdzie ludzie stają się ofiarami, a zwierzęta - zwycięzcami, np. w jednym z wierszy podmiot liryczny zostaje daniem na półmisku, a nad ludzkim mięsem ucztują dziki (*Кабанья охота*). Wozniesienski rysuje współczesną rzeczywistość jako świat dychotomiczny (przyroda i cywilizacja) w poemacie *Oza*, w którym apeluje o ocenę moralną stosunku człowieka do przyrody[28]. W latach 60. problematyka ekologiczna pojawia się też w publicystyce Siergieja Załygina. Pisarz na łamach prasy omawia przyczyny katastrofalnego stanu środowiska naturalnego w Rosji.

W okresie istnienia ZSRR poglądy ekologiczne głosili Leonid Leonow, Oleg Wołkow, Nikołaj Sładkow, Boris Riabinin. Dotyczyły one zakazu polowań[29], apelowano o życzliwe traktowanie zwierząt[30]. Jeśli na Zachodzie walka o środowisko naturalne została podjęta przez „teoretyków", to w Rosji „literatura stała się trybuną sporów ekologicznych"[31]. Zagrożenia ekologiczne pierwsi zaczęli dostrzegać autorzy *science fiction*, np. Arkadij i Boris Strugaccy, Kirił Bułyczow, Dmitrij Bilenkin, Olga Łarionowa.

Literatura współczesna drugiej połowy XX wieku stała się orężem ekologicznej walki o środowisko naturalne. Wiodącą rolę odegrali Walentin Sołouchin, Wasilij Biełow, Wiktor Astafjew, Walentin Rasputin czy Andriej Bitow. Pisarze nie musieli głosić oficjalnych, programowych deklaracji, by ich twórczość postrzegano jako odzwierciedlenie światopoglądu ekologicznego, co dotyczy Borisa Pasternaka[32]. Nie pozostał obojętny na stan środowiska naturalnego Aleksandr Sołżenicyn, który w eseju *Jak odbudować Rosję?* (1989) zabrał głos w sporze ekologicznym pisząc wprost, że Rosjanie są na dnie[33]. Walerij Sagatowski twierdzi, że kulturę rosyjską cechuje „ekologiczna duchowość" ukształtowana przez filozofię religijno-idealistyczną, ale opinia ta wobec alarmujących statystyk o katastrofie ekologicznej w Rosji budzi poważne wątpliwości[34].

---

[26] O łosiach w literaturze i kulturze rosyjskiej zob. mój artykuł *O litość dla łosi wołanie poety... Kilka uwag na marginesie wiersza Andrieja Dementjewa.*, „Dzikie Życie" 2014, nr 9, s. 8-9.

[27] М. Эпштейн, *„Природа, мир, тайник вселенной...". Система пейзажных образов в русской поэзии.* Москва 1990. http://www.nvkz.kuzbass.net/dworecki/other/e/2//animals.htm [data dostępu: 20.10.2011].

[28] Zob. Л. Скорино: *Послесловє.* В: А. Вознесенский, *Ахиллесово сердце. Стихи.* Москва 1966, s. 258-273.

[29] Zob. np. Н. Сладков, *Дикая фигура охотника.* «Звезда» 1965, № 3; Б. Рябинин: *Охота - убийство?* «Звезда» 1966, № 4.

[30] B. Riabinin napisał eseje, których same tytuły jasno wyrażają postawę pisarza wobec zwierząt: *Люди, которых мне открыли собаки; А вам жаль старых коней?; Она любила все живое; Человек познает зверя.* Zob. Б. Рябинин, *Ушедшее - живущее. Книга воспоминаний*, Москва 1985.

[31] Zwraca na ten fakt uwagę: B. Żejmo, *Problemy etyczne we współczesnej prozie...*, s. 36.

[32] Zob. Z. Zbyrowski, *Экологическое мировоззрение Бориса Пастернака*, [w] *Ze studiów nad językami i literaturami wschodniosłowiańskimi*, red. B. Tichoniuk, W. Wilczyński, Zielona Góra 2004.

[33] A. Sołżenicyn, *Jak odbudować Rosję? Refleksje na miarę moich sił*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1991, s.5.

[34] В.Н. Сагатовский, *Истоки экологической духовности в русской философии.* «Вече» 1996, № 4, s. 74-88.

Etyka ekologiczna powróciła w Rosji do łask na przełomie lat 80. i 90. w spuściźnie Andrieja Bitowa z ukształtowanym w niej modelem „człowieka ekologicznego"[35], Swietłany Aleksijewicz i Siergieja Załygina[36]. W utworze *Экологический роман* (*Powieść ekologiczna*, 1993) Załygin dokumentuje zagrożenia na podstawie materiału faktograficznego o budowie elektrowni wodnych[37]. Lata 80. i 90. są w Rosji okresem przełomowym, ponieważ ekoetyką zainteresowali się profesjonaliści - filozofowie i przyrodnicy. Dyskusję zainicjował artykuł *Человек и животное. Этика отношений* (*Człowiek i zwierzę. Etyka relacji*) biologa i ekologa Aleksieja Giliarowa, który już pod koniec lat 70. zwrócił uwagę na relacje ludzi i zwierząt w ramach moralnej odpowiedzialności człowieka za faunę[38]. Proces deideologizacji w rosyjskiej myśli etycznej rozpoczął się około 1985 r. Od tego czasu filozofowie dążyli do wypracowania etyki stosowanej, m.in. bioetyki i etyki ekologicznej[39].

W prozie Wiktora Astafjewa można zaobserwować wielką sympatię dla świata fauny i flory, np. w opowiadaniu *Kogo opłakujesz, świerczyno?* etyczna postawa wobec lasu i jego mieszkańców charakteryzuje Piotra. Bohater rozmawia z drzewami, ubolewa nad tym, że ludzie nie szanują przyrody. Człowiek będzie mógł postępować rozważnie wobec przyrody dopiero wówczas, gdy nauczy się słuchać i rozumieć jej świat. W poglądach bohatera daje o sobie znać szczera troska o przyszłość całej Ziemi, w jego słowach wyraźnie dźwięczy nuta proekologiczna:

> Ileż to wymyślono maszyn i rozmaitych urządzeń po to, by zrąbać najzwyklejsze żywe drzewo. Ale czy tak dużo głowili się ludzie nad tym, by pomóc drzewu rosnąć szybciej, by zdrowe było i silne? Ile drzew ścięto, a ile posadzono? Trzeba to obliczyć i zbilansować, dopóki nie jest za późno[40].

**Andriej Bitow**

W nurt ekologiczny wpisuje się twórczość oryginalnego pisarza postmodernistycznego - Andrieja Bitowa (ur. 1937). Relacja człowiek - środowisko naturalne, a w węższym zakresie człowiek - zwierzę, daje o sobie znać w trylogii *Оглашенные* (*Nawiedzeni*), która ukazała się w całości w 1995 r. Złożyły się na nią powieści: *Птицы, или Оглашение человека* (*Ptaki, czyli Nawiedzenie człowieka*), *Человек в пейзаже* (*Człowiek w pejzażu*), *Ожидание обезьян* (*Oczekiwanie na małpy*). Pisarz stawia tu następujące pytania: Jakie miejsce zajmuje człowiek w środowisku naturalnym? Jaką rolę powinien pełnić człowiek w przyrodzie? Kim jest człowiek dla przyrody czy wobec niej? Nie bez powodu więc twórczość Bitowa lat 80.-90. została określona przez Irinę Skoropanową terminem „postmodernizm ekologiczny"[41].

---

Zob. szerzej: B. Żejmo, *Problemy etyczne we współczesnej prozie...*, s. 38, przyp. 25.

[35] Zob. T. Dudek-Listwan, *Andriej Bitow. Człowiek, dzieło, myśl*. Kielce 2007, s. 77-89.

[36] Zob. *Мотив личной ответственности за природу (С. Залыгин. С. Алексиевич)*, [в] К.Д. Гордович, *Русская литература конца XX века*, Санкт-Петербург 2003, s. 134-138.

[37] С. Залыгин, *Экологический роман*. «Новый мир» 1993, № 12. http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1993/12/zalig/html [data dostępu: 11.11.2009].

[38] А. Гиляров, *Человек и животное. Этика отношений*, «Наука и жизнь» 1976, nr 12.

[39] B. Żejmo, *Etyka*, [w] *Idee w Rosji*, T. 4, red. A. de Lazari, Łódź 2001, s. 616.

[40] W. Astafiew, *Szafirowy zmierzch*, tłum. H. Klemińska, Warszawa 1973, s. 271.

[41] Podaję za: T. Dudek-Listwan, *Andriej Bitow. Człowiek, dzieło, myśl*, Kielce 2007, s. 108.

W trylogii *Nawiedzeni* mamy do czynienia z bardzo dojrzałym i szerokim podjęciem problematyki ekologicznej w aspekcie filozoficznym. W powieściach znalazły rezonans takie zagadnienia, jak ekologia jako nauka, nisza ekologiczna, rabunkowa gospodarka człowieka, ochrona przyrody, etologia, przezwyciężenie antropomorfizmu w badaniu świata zwierząt itd. Są one odzewem na rozwój XX-wiecznej świadomości ekologicznej. Przedmiotem refleksji autora *Nawiedzonych* jest „człowiek, ujmowany nie jako mieszkaniec określonego terytorium, kraju, lecz jako mieszkaniec Ziemi"[42]. Ideałem dla pisarza jest *homo ecologicus*, a więc „człowiek, który uznaje siebie za istotę równorzędną w stosunku do innych istot żywych"[43]. Człowiek taki ma świadomość zależności życia swojego gatunku od zwierząt i stanu środowiska, w jakim żyje. Ważniejsze staje się dla niego „być" niż „mieć". Respektuje zasady zrównoważonego rozwoju, kieruje się ideami ekocentrycznymi, sumieniem i świadomością ekologiczną. Głównym tematem trylogii Bitowa są rozważania o niszczącym oddziaływaniu człowieka na przyrodę, o fałszywym egocentrycznym przekonaniu człowieka, że jest panem i władcą przyrody, dla którego ekonomia liczy się bardziej od ekologii, o podążaniu człowieka ku samozagładzie, do czego prowadzi go własna pycha. W *Ptakach* rozważania filozoficzne wypływają z dyskusji polemicznej narratora z doktorem D. na szeroko zakrojony temat o człowieku w ogóle, o jego relacjach ze zwierzętami, o stosunku do przyrody jako takiej. Doktor D. nie tylko posiada bogatą wiedzą ekologiczną, ale również etologiczną.

W bezlitosny sposób rozprawia się Bitow z ludzkością. Z kart jego powieści przebija ocena człowieka według kryterium ekologicznej funkcjonalności. W ocenie tej człowiek jest „zwierzęciem niesprawnym i najgorszą postacią życia - typem bezwzględnie destrukcyjnego hiperpasożyta"[44]. O złej adaptacji człowieka w przyrodzie świadczy dominacja gatunku *homo devastans*, „ujemny bilans genetyczny, energetyczny i materiałowy jego pobytu na Ziemi oraz schorowana nadpopulacja"[45]. Mizantropia, a może raczej dokonana w makroskali obiektywna ocena moralna gatunku ludzkiego w biosferze przybiera rozmiar zdecydowanego obrzydzenia i nienawiści do człowieka (motyw antropofagii). Ten stopień mizantropii można uznać za objaw niemal patologiczny. Jednak Bitowa - pisarza o wyjątkowej wrażliwości na stan środowiska naturalnego, w tym krzywdę zwierząt - w dużej mierze usprawiedliwia obserwowana przez niego rosnąca klęska ekologiczna, będąca punktem wyjścia do tak gorzkiej oceny człowieka.

Twórczość Bitowa wpisuje się w prąd literacki zwany panekologizmem[46]. Trylogia *Nawiedzeni* staje się intelektualnym analogonem „dwujęzyczności", rozumianej jako głos w szerszym dialogu kulturowym. Do głosu dochodzi tutaj dialog pomiędzy nauką (etologia i ekologia) a sztuką (dziełem literackim), co - do pewnego stopnia - oddaje istotę zagadnienia dwóch kultur Charlesa Snowa. W dialogu tym zarówno język literatury, jak i język nauki znajdują się na takim samym poziomie - stają się równorzędne. Dwa pierwsze utwory trylogii są rodzajem metaforycznej eseistyki, a trzeci jest przykładem powieści dekonstrukcyjnej. Wykorzystanie chwytów typowych dla eseju po-

[42] Tamże, s. 79.

[43] *Słownik bioetyki, biopolityki i ekofilozofii*, red. M. Ciszek, Warszawa 2008, s. 124.

[44] J. Wawrzyniak: *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej...*, s. 213.

[45] Tamże.

[46] И.С. Скоропанова, *Русская постмодернистская литература: новая философия, новый язык*. Санкт-Петербург 2002, s. 312-318; Г.С. Миронова, *Панэкологические мотивы в романе А. Битова «Оглашенные»*, [w:] *Природа и человек в художественной литературе...*

zwala pisarzowi „wygłosić" cykl wykładów z ekologii w połączeniu z etologią, estetyką ekologiczną i ekoetyką. W *Nawiedzonych* Ziemia stanowi jednorodny ekosystem. Bitow dowodzi, że człowiek wskutek postępu technicznego swą terytorialną niszę ekologiczną - habitat - poszerzył do rozmiarów planety, wypierając z niej inne gatunki. Tym samym zakłócił równowagę w przyrodzie „imperialistycznym" do niej nastawieniem. Rodzaj świadomości ekologicznej polegającej na nieczynieniu szkody żywym istotom, przekształcanie świata bez udziału przemocy, odbudowanie naruszonego ziemskiego ekosystemu, godzenie potrzeb ludności z możliwościami biosfery - wszystko to, wierzy pisarz, umożliwi ludzkości przejście do panekologicznego modelu egzystowania.

***

Przegląd literatury rosyjskiej, głównie na przestrzeni XX wieku, pozwala stwierdzić, że ekologia jest jednym z głównych tematów, a motywy ekologiczne to motywy wędrowne. Zwłaszcza literatura drugiej połowy XX stulecia znajduje się pod bezpośrednim wpływem wzniosłych haseł ekoetycznych.

Резюме

**Экологические проблемы в русской литературе. С Антона Чехова по Андрея Битова**

Автор статьи на основании убеждений польского исследователя (Яна Дембовского) о том, что православный менталитет давно сформулировал идеи играющие теперь важную роль в экологическом движении, прослеживает русскую литературу с конца XIX до конца XX веков. Настоящие рассуждения доказали, что русские писатели выдвинули экологическую позицию, призывали к уважению Матушки-Земли, создали модель экологического мышления, которая является основой современного движения прав животных, растений и целой природы.

Summary

**Ecological problems in Russian literature. From Anton Chekhov to Andrei Bitov**

The author of the paper, powered by Polish researcher's (Ian Debowski) belief that Eastern Orthodox Church's mentality had long ago spelled out some ideas which are nowadays considered crucial among ecological movements, performs an overview of Russian literature from the end of XIXth century to the end of the XXth century. Presented speculations prove that Russian writers had promoted a pro ecological attitude, pleaded for respect for Mother Earth, constructed a model of ecological thinking, which states a foundation of modern movement for animals', plants and general nature's rights.



WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Альфия Исламовна Смирнова
(Московский городской педагогический университет)

# Экофилософия литературы: от охраны природы к экологической космологии в русской прозе конца XX века

В последние десятилетия XX века во взаимодействии общества и природы выделяются такие уровни, как *экологический*, *антропологический* (взаимодействие биогенетического и социокультурного начал в человеке), *планетарный* – человечество/Земля (взаимодействие техносферы и биосферы), *универсальный* (взаимодействие ноосферы и космосферы)[1].

Во второй половине прошлого века, начиная с шестидесятых годов, когда «научно-технический оптимизм начал заметно уступать чувству всеобщей и серьезной обеспокоенности состоянием естественного окружения, претерпевающего усиливающийся прессинг прямых и побочных влияний человеческой деятельности»[2], актуализировался экологический аспект. И, если когда-то единая наука о взаимоотношениях человеческой цивилизации и природы – натурфилософия – с началом промышленного подъема распалась на дисциплины и направления, то экологии предстояло вновь собрать всё это в нечто целостное. В начале семидесятых годов XX века зародилось новое научное направление – глобальная экология[3], тогда же вошло в научный оборот понятие «глубинная экология», которая «оценивает нашу современную ситуацию как в высшей степени опасную для самого выживания человечества, даже если мир откажется от ядерного оружия [...] Только радикальный сдвиг в фундаментальных отношениях в понимании природы в нас и вокруг нас сможет изменить наши приоритеты и практику, позволив нам выжить и развить новые оценки качества жизни»[4]. По

[1] Я.В. Минкявичус, *Место и роль культуры во взаимодействии общества и природы*, [w:] *Философия и культура*, Moskwa 1987.

[2] Н.Н. Киселев, *В гармонии с природой*, Kijów 1989, s. 8.

[3] Patrz: М.И. Будыко, *Глобальная экология*, Moskwa 1977; *Проблемы и модели глобальной экологии и их связь с экологией человека*, [w:] *Методологические проблемы экологии человека*, Nowosybirsk 1988.

[4] *Экологические интуиции в русской культуре: Сб. обзоров*, Moskwa 1992, s. 6.

утверждению одного из авторов цитируемого сборника, «современное течение глубинной экологии (экофилософии) является одной из попыток философии осмыслить проблему этики отношений с окружающей средой», «преодолеть концептуальную односторонность биоцентризма и антропоцентризма»[5].

Необходимость формирования принципов глубинной экологии, выработки нового мышления осознается не только учеными-экологами, философами, но и писателями, публицистами, что сказывается на восприятии природы и её воплощении в произведениях художественной литературы, на «масштабе рассмотрения человека» (А. Ким), на новом измерении времени и пространства.

В произведениях писателей-натурфилософов реализуется потребность защитить природу, «восстановить» её в своих правах, предостеречь человека от последствий разрушительного воздействия на неё. Отношение к природе в русской художественной прозе осознаётся как критерий нравственной сущности человека, его духовной «воплощенности». Этот аспект выдвигается на первый план в повестях Ч. Айтматова «Белый пароход», В. Астафьева «Царь-рыба», Б. Васильева «Не стреляйте в белых лебедей», В. Распутина «Прощание с Матерой», Ю. Рытхэу «Когда киты уходят».

Экофилософская концепция Виктора Астафьева формируется в ранних рассказах и повестях, в которых зарождается и экологическая проблематика: природа, врачующая и исцеляющая, сама подвергается губительному воздействию человека. В размышлениях героев рассказов «Ясным ли днем», «О чем ты плачешь, ель?», «Митяй с землечерпалки» выражается авторская позиция, которая найдёт наиболее полное и завершенное раскрытие в повествовании в рассказах «Царь-рыба» (1975). Уже в ранних астафьевских произведениях закладывается и особый смысл понятия «браконьер», являющегося одним из знаковых в раскрытии экологического ракурса в «Царь-рыбе»: оно означает не только род деятельности, но и характеризует личность персонажа, превращаясь в оценочное, нарицательное понятие («сухопутный браконьер»). То же самое происходит и с понятием «турист», которое переосмысливается автором и приобретает дополнительный оценочно-смысловой оттенок. Браконьерство для автора «Царь-рыбы» – свидетельство отсутствия нравственных начал, совести, знак духовного вырождения. Отношение к природе становится критерием оценки героя, проверкой его на этическую «состоятельность», духовную цельность.

В публицистических «браконьерских» главах доминирует экологический аспект в раскрытии темы «человек и природа». Автор достоверен в описании места действия, характеров браконьеров. Глава «Дамка» (третья после глав «Бойе» и «Капля») насыщена автобиографическими фактами с указанием некоторых подлинных имен и дат. В главе изображены быт и нравы поселка Чуш, раскрываются разные типы браконьеров. «На роль поселка Чуш могли бы претендовать многие другие поселки. Я вообще-то имел в виду один, хорошо известный мне. Мне говорили, что там сейчас угадывают: кто это Дамка, кто Грохотало, кто Командор, кто Игнатьич...»[6]. В этой главе определено основное место действия для первой части книги – поселок Чуш, с которым так или иначе

[5] Tamże, s. 55.

[6] В.П. Астафьев, *Собр. соч.: В 4-х т.*, t. 2, Moskwa 1980, s. 197.

связаны все его герои, они или живут в нём, как Коля, Аким, Командор, Игнатьич, Грохотало, Дамка, или временно оказались в этих краях, как герой-повествователь, «отпускники» (глава «Летит черное перо»).

Описание чушанского образа жизни помогает автору выявить психологическую сущность самого браконьерского типа, исследовать социальное явление, наносящее непоправимый вред флоре и фауне сибирской природы. Образ центрального героя главы Дамки раскрывает одну из важных сторон чушанского уклада жизни: «Пестрому населению Чуши Дамка пришелся ко двору – всю жизнь сшибающий бабки, он не мог быть чушанцам угрозой в смысле наживы, он даже дополнил и разбавил своим ветреным нравом и плевым отношением к богатству угрюмый и потаенный сброд»[7]. Дамка получил свое прозвище за лающий смех. Никто не называет его по имени, и в тексте оно отсутствует. Собачьей кличкой зовет его и жена. Дамку презирают браконьеры, для Командора, Игнатьича он «бросовый человечишко». В «Чуши Дамку презирали, но терпели, забавлялись им, считали его, да и всех прочих людей простодырками, не умеющими жить, стало быть, урвать, заграбастать, унести в свою избу, в подвал, в потайную яму со льдом, которая есть почти в каждом чушанском дворе»[8]. Через отношение чушанцев к Дамке автор воссоздает характерные черты их бытового уклада, их коллективной психологии. Исследуя социальные корни их образа жизни, автор стремится понять причины духовного вырождения, выявить его последствия.

Созданию повествования в рассказах «Царь-рыба» предшествовало написание очерков, от которых позже автор отказался, сохранив лишь один – «Летит черное перо», в котором речь идет о варварской охоте и уничтожении ценных пород птиц. Хотя писатель считал эту главу самой слабой в произведении, однако она дополняет картину разных способов варварского уничтожения фауны тайги. Очерковое начало присутствует и в ряде других глав повествования, представляющего собой *художественно-публицистическое исследование* проблемы взаимоотношений человека и природы, своего рода *натурфилософский манифест* писателя.

К экологической проблематике обращается Юрий Рытхэу в «современной легенде» «Когда киты уходят» (1973). Сюжетную основу повести составил тотемический миф о происхождении жителей Галечной косы от животного. С Нау начинается человеческий род приморских жителей. Она – «прародительница людей», «мать всех приморских жителей» – связующее звено между ними и природой. Вступив в связь с китом Рэу, «очеловеченным Великой Любовью», Нау родила и вскормила грудью сначала китят, а затем уже детей человеческих. В повести раскрывается процесс утраты веры в тотемическую инкарнацию, забвение традиций, потеря нравственных ориентиров. После смерти Рэу состарившаяся Нау продолжает жить как хранительница завещания-наказа Рэу, который она передает из поколения в поколение: «Никогда не забывайте, что у вас есть могущественные родичи в море. От них вы ведете свое происхождение, и каждый кит – это ваш родственник, родной брат ваш»[9]. Конфликт в повести

[7] Tamże, s. 73.
[8] Tamże.
[9] Ю. Рытхэу, *Когда киты уходят*, Leningrad 1977, s. 29.

стремительно нарастает: в первой части говорится о неделимости природного и человеческого миров, во второй части речь идет о том, что люди начинают тяготиться присутствием Нау как живой памяти китового народа, а ее рассказы воспринимают как «выдуманные выжившей из ума старухой»; в третьей части повествуется о том, что потомки китового народа забывают о своем происхождении, тем самым сокращая век старой Нау, владеющей тайной бессмертия и Великой Истиной. Носителем нового сознания выступает в повести Армагиргин: «Все, что нам надобно, мы будем брать, не благодаря и не спрашивая об этом никого»[10].

В финале произведения скрыто предостережение: после убийства кита – священного животного племени, умирает Нау, а на пустынном море нет ни единого признака жизни. Киты ушли. И символично превращение наутро убитого кита в человека.

Интерес художественной литературы к экологическим проблемам в последние десятилетия XX века был связан с научно-техническим прогрессом, имевшим необратимые последствия, запечатленные художественной литературой. Основу конфликта в повести Валентина Распутина «Прощание с Матерой» (1976) составили события, связанные со строительством гидроэлектростанции на Ангаре, затоплением деревень и переселением их жителей в новые поселки. Повесть начинается торжественным прологом: «И *опять* наступила весна, своя в своем нескончаемом ряду, но последняя для Матеры, для острова и деревни, носящих одно название. *Опять* с грохотом и страстью пронесло лед, нагромоздив на берега торосы..., *опять* запылала по земле и деревьям зелень, пролились первые дожди, прилетели стрижи и ласточки и любовно к жизни заквакали по вечерам в болотце проснувшиеся лягушки» (здесь и далее курсив мой. – А.С.)[11]. Эта картина пробуждения природы призвана, с одной стороны, подчеркнуть извечность происходящих в ней процессов, с другой, контрастно оттенить противоестественность того, что для Матеры эта весна – последняя. В человеческое же существование в связи с предстоящим затоплением острова внесен разлад: «[...] Повяла деревня, видно, что повяла, как подрубленное дерево, откоренилась, *сошла с привычного хода*. Все на месте, да не все так[...]»[12].

Художественное пространство повести замкнуто: Матера отделена от остального мира границами острова, водами Ангары. Здесь свой уклад жизни, своя память, свое течение времени, что постоянно акцентируется автором как в ритмически повторяющихся признаках тех изменений, которые происходят с момента пробуждения природы и до ее естественного увядания (ему – по воле человека – не дано осуществиться на Матере), так и в восприятии времени героями. Павел, приезжая в деревню, – всякий раз поражался тому, с какой готовностью смыкается вслед за ним время»[13], будто нет нового поселка и никуда из Матеры он не отлучался.

«Противопоставленность» Матеры другой земле раскрывается и в том, что она живет по своим нравственным законам, хранительницей и блюстительницей

[10] Tamże, s. 76.
[11] В.Г. Распутин, *Собр. соч.: В 3-х т.*, t. 2, Moskwa 1994, s. 171.
[12] Tamże.
[13] Tamże, s. 233.

которых выступает главная героиня повести мудрая Дарья. Она постоянно, неспешно и сосредоточенно размышляет над тем, куда делась совесть, для чего человек доживает до старости, «до бесполезности», «куда девается человек, если за него говорит место», «кто знает правду о человеке, зачем он живет», «что должен чувствовать человек, ради которого жили целые поколения»?

У Дарьи есть своя философия, которая помогает ей жить, свои представления о мироустройстве: подземном, земном и небесном уровнях, о связи времен, у нее свой взгляд на смысл человеческого существования. На многие вопросы она находит ответы, хотя и страдает от того, что не понимает происходящего. Дарья – это совесть Матеры. Всю тяжесть прощального обряда с землей, с домом, в котором ее род прожил триста с лишним лет, она взяла на себя. И состарившаяся, она следует «тятькиному» наказу: много не брать на себя, а взять самое первое: «чтоб совесть иметь и от совести терпеть». В происходящем на Матере Дарья винит себя, мучаясь тем, что именно она – старшая из рода – должна предотвратить затопление родительских могил. Позиция Дарьи становится особенно понятной в свете представлений о роде как своеобразной иерархической системе П.А. Флоренского. «[...] Род есть единый организм и имеет единый целостный образ» и смысл жизни каждого отдельного поколения и человека заключается в том, чтобы «познать собственное место в роде и собственную задачу, не индивидуальную свою, поставленную себе, а свою – как члена рода, как органа высшего целого»[14].

Для понимания образа Дарьи важны слова из повести о том, что в каждом есть «истинный человек», который «выказывается едва ли не только в минуты прощания и страдания». Такая минута наступила для Матеры и Дарьи, на протяжении повествования героиня и раскрывается как истинный человек.

«Прощание с Матерой» – социально-философская повесть. Именно философия героини, созвучная авторским размышлениям и дополненная ими, легла в основу художественной концепции произведения, представляющего собой замедленную хронику прощания с Матерой накануне ее гибели: весна, три летних месяца и половина сентября. Накануне исчезновения Матеры все приобретает особый смысл: точная хронология событий, отношение к Матере жителей деревни, последний сенокос, последний сбор урожая картошки.

Жизнь Матеры в прошлом воспроизводится В. Распутиным в ее извечных занятиях, в беспрерывном течении времени: «Матера была внутри происходящих в природе перемен, не отставая и не забегая вперед каждого дня». «И как нет, казалось, конца и края бегущей воде, нет и веку деревне: уходили на погост одни, нарождались другие [...] Так и жила деревня, перемогая любые времена и напасти»[15].

С постепенным исчезновением Матеры начинается новый отсчет времени: остается только настоящее, прошлое же усилиями человека уничтожено. «Край света», упоминавшийся в первой главе, для Матеры наступил. Своеобразным знаком не сегодня начавшегося распада жизненного уклада Матеры является в повести утрата героем своего имени, данного ему от рождения. Никиту все, и мать в том числе, называют Петрухой: «за простоватость, разгильдяйство и

[14] П.А. Флоренский, *Время и пространство*, „Социологические исследования" 1988, № 1, s. 108, 113.
[15] В.Г. Распутин, *Собр. соч.: В 3-х т.*, t. 2, Moskwa 1994, s. 171, 173.

никчемность»[16]. Настоящее его имя забыто. О нем и он сам вспоминает редко, только в мечтах. Это еще одно свидетельство того, что человек живет не своей жизнью, зачастую навязанной ему, утрачивая собственную ментальность. Именно Петруха поджигает свою избу, чтобы быстрее получить за нее деньги и перебраться в новый поселок. Гармонь, единственная дорогая ему вещь, спасенная им от пожара, является ценностным знаком, т.к. выражает позицию героя, его отношение к миру.

Гибель Матеры с ее божествами и потусторонними силами, земледельческим календарем и религиозными обрядами, натурально-природным укладом жизни и крестьянским бытом, могилами предков и старухами не означает наступления всеобщего конца. Жизнь продолжается, и не физическая смерть страшит Дарью, которая философски мудро оценивает конец жизненного пути как естественный переход в иное качество. «Смерть кажется страшной, но она же, смерть, засевает в души живых щедрый и полезный урожай, и из семени тайны и тлена созревает семя жизни и понимания»[17]. Повесть обращена в будущее, и главный ее вопрос связан с ним: как и чем жить без Матеры и есть ли в этой жизни смысл? В журнальной публикации повести есть слова, отсутствующие в отдельном издании: «...Возродись и ты, человек, все начинай сначала, но без этого тебе далеко не уйти»[18]. «Без этого» – означает и без Матеры.

В разговорах Дарьи с внуком возникает спор о человеке и земле, человеке и природе. Она назидательно наставляет: «Эта земля-то всем принадлежит – кто до нас был и кто после нас придет. Мы тут в самой малой доле на ней. [...] Нам Матеру на подержание только дали... чтоб обихаживали мы ее с пользой и от ее кормились. А вы че с ей сотворили?»[19]. В мудрых раздумьях Дарьи человек предстает не только не как царь природы, хотя, по ее словам, и «жисть раскипятил», а как заложник своих деяний. По словам Дарьи, человек «надсадился уж». Она вкладывает в это особый смысл: «Душу свою вытравил», «потратил». Ее философия проста и мудра в своей основе: все в жизни взаимосвязано – отношение человека к природе, к родной земле, к самому себе, к смыслу своего существования. Она владеет *«универсальным законом» мироустройства*: «[...] Ты и не знал себя до теперешней минуты, не знал, что ты не только то, что ты носишь в себе, но и то, не всегда замечаемое, что вокруг тебя [...]»[20].

За Матерой, ее жизненным укладом стоят многие тысячелетия. *Вечный круговорот жизни, «ритмичность»*, диктуемые самой природой, были залогом бессмертия Матеры, но и ей приходит конец. «Деревня сошла с привычного круга», для Дарьи «свет пополам переломился», «разъединилась, распалась Матера на две стороны».

Обостренное восприятие проявившегося во второй половине XX века экологического кризиса объясняется и тем, что писатели осознают его катастрофичность, видят реальную угрозу будущему, т.к. нарушился извечный ход вещей. Человек, достигший высокого научно-технического уровня развития,

[16] Tamże, s. 208.
[17] Tamże, s. 263.
[18] В.Г. Распутин, *Прощание с Матерой*, „Наш современник" 1976, № 10, s. 60.
[19] В.Г. Распутин, *Собр. соч.: В 3-х т.*, t. 2, Moskwa 1994, s. 266.
[20] В.Г. Распутин, *Прощание с Матерой*, „Наш современник" 1976, № 10, s. 262.

вторгается в «святая святых», пытаясь «преобразовать» природу. И в этом его главное заблуждение.

Свою повесть о ядерном апокалипсисе Алесь Адамович назвал «Последняя пастораль» (1987). Перевернутый мир, отторгающий от себя любовь, несовместимый с продолжением жизни и самой жизнью, воплощается в ней в форме антиутопии. Важным смысловым и эстетическим компонентом структуры произведения является цепочка эпиграфов, предваряющих все шестнадцать глав повести, благодаря чему сюжет произведения воспринимается в определенном *культурном контексте*, который важен для понимания авторского замысла, его экофилософии. Особая роль принадлежит тем эпиграфам, содержание которых *антитетично* смыслу глав. Все они представлены в первой части произведения (со второй по шестую главы). В частности, эпиграфами А. Адамович четырежды подчеркивает взаимосвязь повести с поэмой белорусского поэта Янки Купалы «Она и я». Произведения, объединенные общей темой любви извечных Адама и Евы (и в поэме и в повести главные герои Он и Она), полярно расходятся в главном: в поэме влюбленные вписаны в природный мир, растворены в нем. В повести природа, «пропитанная» смертью, становится опасной для человека, непригодной для жизни.

Из четырнадцати главок поэмы «Она и я» А.Адамович в качестве эпиграфов избирает строфы из трех: «В хате», «Яблони цветут», «На сенокосе». В главе «На сенокосе» Янка Купала воспевает щедрую красоту пробудившейся весенней природы.

В «Последней пасторали» сюжетное действие (вторая глава) начинается также с покоса, но в ней вместо прекрасного лика природы предстает ее уродливая гримаса. Если в поэме Янки Купалы живописуется пробуждение природы, зарождение жизни, любви, создание семьи, строительство дома, то в «Последней пасторали» представлено «*перевернутое*» существование вне привычных «опор». В эпиграфе к третьей главе «Последней пасторали», взятом из главы «Яблони цветут» поэмы Янки Купалы, говорится о том, что Она и Он ощутили себя язычниками, Адамом и Евой в райском яблоневом саду. У А. Адамовича Она и Он тоже язычники, но их трагедия заключается в том, что они на некоторое время «пережили» *гибель Земли*, оказавшись последними свидетелями наступившего конца света. «С природой что-то неладное, непонятное творилось – впрочем, чему удивляться? – в судорогах предсмертных она силилась, спешила еще что-либо напоследок, под занавес породить, произвести, но разлаженный генный механизм выбрасывал из недр своих нелепейшие комбинации, бессмысленные и бредовые, вроде тех трехголовых крыс, насмерть ранящих, загрызающих самих себя»[21].

Своего рода точкой «пересечения» двух «любовных» сюжетов стали «свадьбы» героев. В «Последней пасторали» слияние сердец приносит героям не ощущение собственного могущества, а горькое осознание: «ничего этого никогда не будет...» Природным фоном любви героев Янки Купалы является «райский сад», героев «Последней пасторали» – мертвый остров. Но они, будучи еще живыми, пытаются поддержать любое проявление жизни рядом, возродить ее. Не случайно Она так радуется дождевому червяку («Даждь-богу»). Реальность

[21] Tamże, s. 13.

последних на Земле Мужчины и Женщины такова, что Он буднично думает о плутонии и цезии: если дождевик и «светится невидимо, то не больше нас самих». «Мирный атом оборотнем оказался»[22].

*«Опрокинутый» мир* ощущается во всем, он вокруг, и он в них: в Ней, через водопад стремящейся разглядеть железную дверь, за которой для него тайна, в Нем – в понимании того, что происходит вокруг, и в Пришельце, не способном иметь потомство. Картина начинающей «оживать» природы воспринимается как фантасмагория, как чья-то злая шутка (Создателя, «Великого Драматурга»?). Дождевые червяки, выращиваемые на грядках плантации («роддоме»), которыми питаются Он и Она, – вот что осталось взамен овечьих стад героям последней пасторали. «Для племен пастушеских, – по словам А. Афанасьева, – а такими были все племена в отдаленную эпоху своего доисторического существования, богатство заключалось в стадах и ими измерялось... Скот доставлял человеку и пропитание, и одежду, теми же благодатными дарами наделяет его и мать-сыра земля, производящая и хлеб, и лен, и небо, возбуждающее земные роды яркими лучами солнца и весенними дождями»[23]. Дождевые черви – единственное богатство современных «пастуха» и «пастушки». Она «даже молитву сложила в честь Даждь-бога»[24].

Эпиграф к пятой главе повести взят из главы «В хате» поэмы Янки Купалы, в главе говорится о том, что все в доме сделано Его руками для Нее: «Сядь в красный угол свой, моя богиня, мы будем думу думать о себе»[25]. Дом – «семейный островок» – героев «Последней пасторали» наводит ужас. «Большущие сырые» желтые цветы, им предшествовали крысы. «В сознании, памяти цветы эти соседствуют с крысами, от которых прежде спасу не было. Двух, – трехглавые, короткохвостые, огромные, как бобры [...]»[26]. Вместо любовно обихоженного дома у них «семейная пещера». «Оглушенное, разлаженное чрево жизни» подбрасывает им свои «сюрпризы».

Героев «Последней пасторали» окружает распадающийся, пропитанный радиацией мир, где все «не по старой логике», все существует «в перевернутом виде». Трагизм их существования заключается в том, что вокруг них вместо природы, продолжением которой являлись бы они, – «стерильная планетка», «крематорий» и им уготована роль стать «последними свидетелями собственной трагедии»[27].

Идея повести заключается в том, что «когда-то радиация [...] нас на человеческие ноги поставила, она же подобрала футляр под стать прекрасному мозгу, а какие пальцы! И все ради чего? Чтобы смогли докопаться, добраться до истока [...] Чтобы под конец собственным истоком отравились»[28].

В повести как возможный вариант кульминации, следовательно, и иной развязки, предстает в тринадцатой главе сцена словесного поединка между

[22] Tamże, s. 7.

[23] А.Н. Афанасьев, *Поэтические воззрения славян на природу: В 3-х т.*, reprint wydania z 1965 r., wyd. poprawione, t. 1, Moskwa 1994, s. 652.

[24] А. Адамович, *Последняя пастораль*, „Новый мир" 1987, № 3, s. 7.

[25] Tamże, s. 13.

[26] Tamże, s. 4 – 5.

[27] Tamże, s. 20, 60.

[28] Tamże, s. 55.

соперниками и их несостоявшаяся дуэль из-за Нее, Марии (имя, данное Ей Третьим). От исхода дуэли зависит будущее человечества, которое одним выстрелом Третьего может быть убито. Но даже это нетрадиционное разрешение традиционного любовного конфликта не для «Последней пасторали». И вся сцена привиделась герою. Истинная сюжетная кульминация и развязка даны после четырнадцатой главы, в которой последние земляне, обреченные на гибель, предпринимают «последний удар», посылая смертоносные ракеты в океан, чтобы истребить все живое не только в воздухе и на суше, но и в воде.

В пятнадцатой главе рисуется сцена радиоактивного Апокалипсиса: остров накрывает радиоактивный мрак, их «колодец» становится «дном гибельного смерча». Она, разом превратившаяся в Старуху, никогда не станет матерью, а зародившаяся в ней жизнь (отсюда и «перемена» имени на Марию), погибнет вместе с Нею, как погибнут Он и Третий, бывшие противники, воюющие друг против друга, поэтому и называет Она их «Всекаины».

От «пасторали» же здесь осталось лишь то, что смерть соединила Его и Ее навеки. Последние слова Мужчины, обращенные к Ней: «Все вернется, все, все [...]». Однако эпилог (16-я глава) свидетельствует об обратном: с исчезновением «последних свидетелей собственной трагедии» она перестала быть трагедией и «стала рутинным физическим процессом превращения, энтропического падения энергии в ничтожно малом уголке Вселенной. Свет погас, опустели и сцена и зрительный зал»[29].

В экофилософской прозе конца XX века отчетливо обозначилась тенденция, которую условно можно определить как *«апокалипсическое видение»*, выразившееся в трагическом понимании движения человечества к завершению своей истории в «романах-предупреждениях»: «И дольше века длится день», «Плаха», «Тавро Кассандры» Ч. Айтматова, «Отец-Лес» А. Кима, «Пирамида» Л. Леонова.

Анатолий Ким в романе-притче «Отец-Лес» (1989) раскрывает «земной мир как мир космический, не замкнутый в самом себе»[30]. Обращение к коренным проблемам бытия человечества на исходе XX века обусловлено осмыслением Природы как целого, основу которого составляют «гармонические закономерности Космоса» (А. Ким «Отец-Лес»). В романе-сказке «Белка» (1984) А. Кима великим божеством, «самотворящим началом» называется Вселенная. В произведении главный герой размышляет о творце сущего и о том, «зачем эта хмельная брага, которую ты столь усердно варишь», эта «пышная пена вырвавшейся на волю струи жизни»[31]. «Кто кого породил?» – вопрошает герой. Безвестная Таинственная воля – человеческий разум, или разум – «отца Вселенной»? В романе «Отец-Лес» эти размышления занимают большое место и оформляются концептуально. В нем речь идет о «Высшем Устроителе», «Высшем Законодателе», «Великом Кибернетике», самотворящей Вселенной. В образе Отца-Леса, представляющего собой некий симбиоз бога и человека вне его материальности, художественно реализуется пантеистическое представление о божестве как некой духовной сущности, растворенной в природе. В своем понимании универсума писатель

[29] Tamże, s. 60.
[30] А. Ким, Е. Шкловский, *В поисках гармонии*, „Литературное обозрение" 1990, № , s. 55.
[31] А. Ким, *Белка*, [w:] А. Ким, *Избранное*, Moskwa 1988, s. 622.

близок П. Тейяру де Шардену, автору «Феномена человека», рассматривающему божество как нечто растворенное в природе и совершенствующееся вместе с нею. Назначение человека, по П. Тейяру де Шардену, заключается в том, чтобы через познание природы приблизиться к богу.

Катастрофичность бытия на исходе XX столетия ощущается многими писателями. Человек как первопричина мировой катастрофы – этот аспект поставлен А. Кимом во главу угла. К нему писатель пришел не сразу, еще в романе «Белка» сама эволюция человечества, осмысливаемая им в русле философских воззрений П. Тейяра де Шардена, В.И. Вернадского, К.Э. Циолковского, позволяла увидеть человека венцом творения, хотя разъедающая, разрушительная роль «тайного уродства», «звериного хвостика», звериных рудиментов была выявлена и проблемно обозначена.

Поясняя замысел произведения, А. Ким заметил: Отец-Лес однажды усомнился, «а не содержится ли в самом существовании вселенской материи начала самоуничтожения»[32]. *Добро* и *зло*, их соотношение во Вселенной, определяет будущее человечества. Математик Глеб Тураев смог вычислить, что «энергия зла настолько же превышает энергию добра, насколько пространство вселенской пустоты превосходит объем всего вещества Вселенной... Возможностей большего, долженствующего поглотить меньшее, примерно в $10^{38}$ раз больше, чем возможностей этого меньшего отстоять себя после случайного появления на свет.

Выброс энергии, заключенной в атомном ядре, означает не что иное, как самоистребление вещества, то есть нахождение способа, которым достигается затаенное в глубинах материи желание не с у щ е с т в о в а т ь»[33]. Глеб Тураев начинает постигать «вселенскую жажду самоистребления». Человеческая мысль приходит к оправданию самоубийства. «Жажда самоубийства, стало быть, освящена высшей волей, внушающей вечной Деметре желание небытия»[34].

Спасение Любовью для человечества в его жажде самоистребления уже невозможно. А. Ким, вслед за А. Адамовичем («Последняя пастораль»), рисует «мертвую землю», умершую потому, что Деметра не захотела больше жить. «Нулевым вариантом – струйкой дыма, втянутой в черную дыру, – завершилась жизнь Леса на Земле»[35]. В этой картине выражен основной назидательный смысл романа-притчи. По Киму, это тот предел, к которому неуклонно приближает себя человечество. Позиция писателя близка концепции Леонида Леонова, реализованной в романе-наваждении «Пирамида» (1994). Автор романа предупреждает о надвигающейся катастрофе, выявляет причины, ведущие к ней, причины, порожденные направленностью развития цивилизации в XX веке, свойствами самой человеческой природы и национальными особенностями соотечественников писателя. Среди этих причин и «ген овладения миром»[36], «вдохновляемый техническими успехами», и «пафос воинствующего всеотрицанья прошлого с дальнейшим переходом в штурмовое

[32] А. Ким, Е. Шкловский, *В поисках гармонии*, „Литературное обозрение" 1990, № 6, s. 54.
[33] А. Ким, *Отец-Лес*, „Новый мир" 1989, № 5, s. 90.
[34] Tamże, s. 150.
[35] Tamże.
[36] Л.М. Леонов, *Пирамида: В 2 кн.*, Moskwa 1994, ks. 1, s. 175.

революционное мировоззрение»[37], и «поведение русских», которые, по словам Шатаницкого, «перманентно в ущерб себе» стремятся к «переустройству жизни как своей, так и ближнего», и отсюда свойственное им «неугасающее анархистское побуждение хоть мысленно взорвать шар земной»[38]. И утрата Бога, и отмирание понятия «греха», и «утоление маниакальных потребностей сытости», и «наркотическая одержимость» всякого рода экспериментами над Природой, вследствие чего «наступит срочная необходимость бежать с отжитой планеты»[39].

Среди героев романа есть те, кому известен эпилог человечества, к ним относится прежде всего Шатаницкий (именно ему принадлежат слова об «отжитой планете») и те, кто «прозревает» это будущее в настоящем. Так, Никанор Шамин рассуждает: «Вдруг под воздействием опустошительных изобретений и не менее самоубийственного развенчания самых священных *табу* обнажилась крайняя эфемерность жизни, уже неспособной сохранять себя. Так что планете оставалось только сменить устарелую, усталую кожу, всю свою биопленку в целом, как не раз уже поступала в своем геологическом разбеге»[40]. Эти причины ведут к катастрофе, за пределы которой удается заглянуть Шатаницкому, предсказывающему «короткое замыканье полюсов», после которого последует «тотальная линька человечества». «Бессильная удержать солнце в зените, сама природа может продлить сроки наиболее удачных созданий не иначе как упрошеньем их на несколько порядков с переплавом всей наследственной памяти предков в насекомый инстинкт»[41].

В романе это предсказание, находит подтверждение в изображении пятой, «заключительной», прогулки Дуни из настоящего в «запредельную даль времени». В будущем перед ее взором предстает карликовое человечество, живущее в подземных убежищах и отдаленное от нее «вечностью поколений». «Скоростной спуск людей с заоблачных вершин сопровождался отбраковкой неустойчивых образцов, так что назад в долину воротилась вполне устойчивая, крайне не похожая на себя во младенчестве человеческая поросль»[42]. Мать-природа в отношении них ограничилась «видовой девальвацией», «как не раз поступала и раньше с конструктивно не оправдавшими себя созданьями»[43]. Избранный Леоновым масштаб рассмотрения событий, в контексте не поддающихся временному измерению процессов, происходящих во Вселенной, позволил воспроизвести гипотетическое запредельное будущее.

В других экофилософских произведениях конца XX века изображается «обесчеловеченное» пространство Земли, в зеркальной глади водной поверхности которой отражаются звезды (А. Ким), «отравленная» радиацией Земля и последние мгновения жизни на ней (А. Адамович).

---

[37] Л.М. Леонов, *Пирамида: В 2 кн.*, Moskwa 1994, ks. 2, s. 60.
[38] Tamże, s. 599, 600.
[39] Л.М. Леонов, *Пирамида: В 2 кн.*, Moskwa 1994, ks. 1, s. 602.
[40] Л.М. Леонов, *Пирамида: В 2 кн.*, Moskwa 1994, ks. 2, s. 303.
[41] Л.М. Леонов, *Пирамида: В 2 кн.*, Moskwa 1994, ks. 1, s. 605 – 606
[42] Л.М. Леонов, *Пирамида: В 2 кн.*, Moskwa 1994, ks. 2, s. 355.
[43] Tamże, s. 355 – 356.

В романе «Пирамида» речь идет о «самоубийственной эйфории», о нежелании жить, рано или поздно настигающем человека. «Творец стольких чудесных диковинок», человек найдет и «благородный предлог, и достаточно радикальные средства для самоудаления из мира», – иронически замечает Филуметьев[44]. Как и в «Отце-Лесе» Кима, в романе-наваждении говорится о «тенденции к самоистреблению»[45]. В романе «Тавро Кассандры» (1994) Ч. Айтматова также реализуется идея «рокового желания не жить», которым уже в утробе матери поражены младенцы, отсюда и название произведения. Самоубийственное начало, заложенное в самой природе человека как изначальный источник катастрофичности бытия, в художественной литературе конца XX века становится концептуальной основой в создаваемой ею картине мира.

В контексте идейной концепции романа «Пирамида» вызывают особый интерес «простодушные откровения» ангела Дымкова о вечности Вселенной и об отсутствии Творца ее. «И тогда вся ушедшая в разгон громадина, взорвавшаяся на критическом нуле, совершит молниеносный перекувырок в обратный знак, чтобы, постепенно замедляясь и возвращаясь в прежний статус, мчаться по орбите в новом качестве своего зеркального отраженья»[46].

Л. Леонов в «Пирамиде», учитывая научные концепции XX века, предлагает свою, циклическую, концепцию модели мироздания. Своеобразие романной космологической версии проявляется в том, что эсхатологический прогноз автора требовал определить «математические координаты» нынешнего пребывания человечества в мироздании, чем и вызвана проекция «адреса» местопребывания на модель Вселенной с ее «скорее силовой, нежели материальной, пористой структурой, вроде мыльной пены, и еще никому не известной формой сущности»[47].

Проза последней трети XX века представила опыт философского осмысления места человека во Вселенной на исходе второго тысячелетия, когда первоочередными стали вопросы об угрозе глобальной катастрофы, об устройстве мироздания, которое, возможно, таит в себе самоубийственное начало. Объективной предпосылкой подобного осмысления настоящего стал разлад внутри системы – единого Универсума, спровоцированный человеком в его противоборстве природе. Именно поэтому экофилософская проза конца XX века вышла на новый уровень осмысления взаимосвязей человека и природы, который в критике был назван «космическим», «планетарным». В романах Ч. Айтматова, А. Кима, Л. Леонова реализуется космический масштаб событий, естественнонаучные представления о Вселенной, пространстве и времени, что соответствует современному научному видению природы, которое «претерпевает радикальные изменения в сторону множественности, темпоральности и сложности»[48].

[44] Tamże, s. 215.
[45] Tamże, s. 300.
[46] Л.М. Леонов, *Пирамида: В 2 кн.*, Moskwa 1994, ks. 1, s. 162.
[47] Tamże, s. 161.
[48] И. Пригожин, И. Стенгерс, *Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой*, przekł. z ang., Moskwa 1986, s. 34.

Streszczenie

**Ekofilozofia literatury: od ochrony przyrody do ekologicznej kosmologii w rosyjskiej prozie końca XX wieku**

W artykule została przedstawiona ewolucja rosyjskiej prozy końca XX wieku w odniesieniu do problemu „przyroda a cywilizacja" - od sformułowania ekologicznych kwestii prowadzących do zrozumienia filozofii przyrody, po ekologiczną kosmologię. Ekofilozofia rosyjskiej prozy ostatnich trzech dekad ubiegłego wieku została zaprezentowana na podstawie utworów W. Astafijewa, J. Rytcheu, W. Rasputina, A. Adamowicza, Cz. Ajtmatowa, A. Kima, Ł. Leonowa. W powieściach „Otec-Les" A. Kima, „Piramida" Ł. Leonowa pokazywana jest kosmiczna skala wydarzeń, naukowo-przyrodnicza wizja wszechświata, czasu i przestrzeni, co odpowiada współczesnemu naukowemu postrzeganiu przyrody, które „przechodzi radykalne zmiany w kierunku wielości, temporalności i złożoności" (I. Prigiżyn, I. Stengers).

Summary

**Ecophilosophy of literature: from environmental protection to environmental cosmology in the Russian prose of the late XXth century**

The article reveals the evolution of Russian fiction of the late XXth century in understanding the problem of "nature and civilization" - from raising environmental issues to the comprehension of natural philosophy, to environmental cosmology. Ecophilosophy of the Russian prose of the last three decades of the last century is considered on the works of V. Astaf'ev, Yu. Rytkheu, V. Rasputin, A. Adamovich, Ch. Aitmatov, A. Kim, L. Leonov. In the novels *The Day Lasts More Than a Hundred Years* by Ch. Aitmatov, *Father Forest* by A. Kim, *The Pyramid* by L. Leonov the cosmic scale of events, as well as natural scientific view of the universe, space and time are presented. That corresponds to the modern scientific view of nature, which "undergoes a radical change in the direction of the multiplicity, temporality and complexity" (I. Prigogine, I. Stengers).

# CZĘŚĆ III.
# ANIMAL STUDIES

WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Honorata Korpikiewicz
(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

# Zwierzę cierpiące. O potrzebie etyki patocentrycznej

## 1. Etyka

Etykę dzielimy najczęściej w sposób dychotomiczny. Są więc etyki eudajmonistyczne, dla których najwyższym dobrem jest szczęście i etyki perfekcjonistyczne, gdzie takim dobrem jest doskonałość. Są etyki teleologiczne, szukające najwyższych wartości („dobra moralnego") i deontologiczne, określające normy działania, co tym samym wskazuje na rozróżnienie pomiędzy dobrem a złem. W zależności od tego, do kogo czyn moralny ma być skierowany, rozróżnić można etyki egoistyczne, jeśli czyny moralne mają dotyczyć podmiotu) i altruistyczne, jeśli ich adresatem są inne osoby albo inne istoty. Mamy również etyki indywidualistyczne (odnoszące się do poszczególnych istnień) i społeczne, gdzie „odbiorcą" moralnego dobra jest szeroko pojęte społeczeństwo[1].

Jak nie trudno dostrzec, obszary działań tak sklasyfikowanych etyk wzajemnie się na siebie nakładają. Etyka altruistyczna może być jednocześnie egoistyczną, a bywa w mniejszym lub większym stopniu etyką społeczną. Etyka teleologiczna i deontologiczna poszukuje najwyższej wartości: dobra, tyle że druga czyni to w sposób pośredni, konstruując gmach norm etycznych. Etyki: eudajmonistyczna i perfekcjonistyczna łączą się w jedno w niektórych systemach filozoficznych (np. w buddyzmie, systemie Spinozy), gdzie „bycie doskonałym" oznacza jednocześnie „bycie szczęśliwym". Dostąpienie nirwany jest najwyższym szczęściem i oznaką doskonałości.

Etyka normatywna - zbiór ocen i norm postępowania przeciwstawiana jest etyce opisowej, poszukującej odpowiedzi na pytanie, co determinuje przekonania moralne ludzi, gdyż tylko im zwykło się przypisywać moralność i umiejętność moralnego postępowania. Etykę więc można określić jako antropocentryczną: ocenia działania ludzkie i podmiotem oceniającym jest człowiek. O tym, że nie zawsze oceniano tylko ludzkie działania świadczą średniowieczne procesy, w których oskarżonymi były zwierzęta domowe a nawet dzikie (np. szarańcze czy dziki wyrządzające szkody w uprawach). W

[1] W. Tulibacki, *Etyka i naturalizm. Problem naukowego kontekstu etyki*, Olsztyn 1998.

średniowieczu miliony kotów zginęły na stosach wraz ze swymi opiekunkami - rzekomymi czarownicami.

Etyka jest antropocentryczna jeszcze w innym znaczeniu: głównym kryterium oceny działań moralnych jest szeroko pojęte dobro (szczęście, życie, zadowolenie, samorealizacja) człowieka. Antropocentryzm etyczny w znaczeniu trzecim - w ostatnich latach - zaczyna wydawać się poglądem zbyt wąskim.

## 2. Etyka a intuicja

Rysują się nam przynajmniej dwa źródła wytwarzania norm etycznych: wyobraźnia oparta na intuicji oraz rozum.

W jaki sposób przebiega ewolucja ludzkiej moralności? Najczęściej motorem zmian są bliżej nieokreślone ludzkie intuicje moralne, stanowiące poczucie dobra i zła człowieka, rozwijające się w trakcie filogenezy. Skąd jednak biorą się zmiany tych intuicji, co powoduje, że powiększamy nasz „horyzont moralny", obejmując coraz szerzej pojęte środowisko życia - przechodząc od etyki antropocentrycznej do biocentrycznej? Można uzasadniać, że człowiek zabijając drugiego człowieka, rozpętując wojnę atomową, skażając Ziemię i mordując zwierzęta, działa przeciwko sobie - niszcząc swe środowisko naturalne niszczy samego siebie. W istocie, są na to liczne przykłady: nienaturalny chów zwierząt doprowadził do rozwoju epidemii encefalopatii gąbczastej („chory szalonych krów"), freony w atmosferze powodują powstanie dziury ozonowej i promieniowanie ultrafioletowe niszczy morski fitoplankton, obniżając tym samym ilość tlenu wytwarzanego przez rośliny itd. Czy jednak nasze poglądy moralne wynikają jedynie ze zwykłego egoizmu? Zaczynamy szanować wszelkie stworzenie i środowisko tylko z lęku o swoją przyszłość? Oznaczałoby to, że człowiek stoi wciąż na gruncie etyki antropocentrycznej, za naczelne dobro przyjmującej dobro człowieka. Etyka antropocentryczna nie pozwala na zatruwanie wód, bo zatruć się może także człowiek, poprzez wody gruntowe albo ryby, które są jego pokarmem. Pozwala jednak na pozostawianie śmieci w przestrzeni kosmicznej i na orbicie okołoziemskiej czy zrzucanie ich do oceanu. Nie ma zastrzeżeń co do wyniszczania pewnych gatunków roślin czy zwierząt, zdawałoby się, człowiekowi nieprzydatnych, uważanych za „chwasty" i „szkodniki", przy czym za szkodnika wciąż można uznać praktycznie każdy gatunek, od brudnicy mniszki i szarańczy - po myszy, szczury, a nawet słonie. Często eksterminacja odbywa się nawet nie w imię ochrony ludzkich dóbr (plonów), ale (wątpliwej) przyjemności polowania czy noszenia futer i ozdób wykonanych z ciał zwierząt, choć i przeciwko tym działaniom można było wysuwać argumenty z gatunku antropocentrycznych („zachowanie Przyrody dla następnych pokoleń", „nie pozbawianie innych ludzi wrażeń estetycznych płynących z obserwacji nieskażonej Natury" itd.).

Jednak przynajmniej niektórzy przedstawiciele ludzkości przekroczyli w swych poglądach moralnych granice antropocentryzmu. Dla bioetyki (etyki biocentrycznej) naczelnym dobrem jest życie. Etyki systemów religijnych współcześnie podnoszą głównie wartość życia ludzkiego, pomniejszając wartość życia zwierząt. Wyjątek stanowią religie Wschodu (dżinizm, buddyzm) ze swą podstawową zasadą moralną ahimsy - nie czynienia krzywdy żadnej istocie czującej. W starożytności także pitagorejczycy wykazywali troskę o zwierzęta, przekonani o istnieniu metempsychozy (wędrówki dusz). Byli wegetarianami, aby nie uczestniczyć w zabijaniu. Wegetarianizm praktykowało także wielu innych filozofów, m.in. Platon, a także, według niektórych prze-

kazów, Apostołowie. Do dziś wiele zakonów zaleca wegetariański styl życia. Należą do nich trapiści, benedyktyni, kartuzi, niektóre zakony franciszkańskie. Szczególną troską otaczał zwierzęta - naszych „braci mniejszych" - św. Franciszek z Asyżu. Dla niego Bóg manifestował się w każdej żywej istocie, nie tylko w człowieku. Dla Alberta Schweitzera, lekarza i teologa, laureata Pokojowej Nagrody Nobla, którego uważa się za pierwszego bioetyka, wszelkie życie było święte. Już w kazaniach w 1920 roku głosił, że należy sprzyjać wszelkiemu życiu, pomnażać je i wznosić na coraz wyższy poziom. Zapobiegając cierpieniu lub łagodząc je, przyczyniamy się do podnoszenia wartości życia zarówno ludzi jak i zwierząt. „Etyka stanowi przede wszystkim sprawę współodczuwania i zgodnego z nim działania w niesieniu pomocy. Jest więc przejęciem odpowiedzialności za wszystko, co żyje.[...] Jestem życiem, które chce żyć wśród innego życia, które też chce żyć. Muszę więc szanować życie" [2]. Nie zgadzał się na hierarchizowanie wartości życia ludzi i innych stworzeń.

Etyka antropocentryczna zostaje zastąpiona etyką biocentryczną. Człowiek zmienia kryterium dobra i zła moralnego, które musi uwzględniać nie tylko to, co jest dobre dla człowieka, ale także i to, co jest dobre dla innych organizmów żywych, i tym samym - dla całej biosfery.

Z przekonania o zasadności stanowiska etyki biocentrycznej rodzi się etyka środowiskowa, ekoetyka. Wiedza o ekosystemach poucza nas bowiem, że środowisko życia na Ziemi to przenikające się wpływy ogromnej ilości ekosystemów, bez których całościowej ochrony nie może być mowy o poszanowaniu wszelkiego życia czy o nieprzysparzaniu cierpień istotom żywym.

Ekoetyka wiąże się z etyką holistyczną, stawiającą za naczelne dobro nienaruszalność całej Natury, także Przyrody nieożywionej. Klasyczny problem etyki holistycznej reprezentuje „problem wydmy": czy można uczynić krzywdę czemuś, co nie czuje (nie cierpi) i nie żyje? Jakie racje uzasadniają pozostawienie w nienaruszonym stanie wydmy usypanej z piasku, piargów w skalistym żlebie, stalaktytów w jaskini, czy głazów narzutowych? Jakie są podstawy naczelnej zasady ekologii głębokiej: ochrony Przyrody nie dla innych wartości (np. dobra człowieka), a dla niej samej? Czy zasadę tę można uzasadniać naszym wyższym stopniem uwrażliwienia nakazującego nie naruszać „porządku Świata" i pozostawić go w takiej postaci, w jakiej się staje? Czy u podstaw tkwią odwieczne racje natury antropocentrycznej: troska o unikanie kataklizmów, pozostawienie nienaruszonej Natury dla następnych pokoleń, poczucie estetyki człowieka, pragnącego obcowania z pierwotną Przyrodą itp?

### 3. Gatunek a jednostka

Przekonanie o świętości wszelkiego życia zdaje się nie wynikać jednak z obserwacji Natury i tutaj wyraźnie objawia się nam ludzka twórczość moralna, owo „uwrażliwienie", nie wypływające li tylko z dziedzictwa filogenezy. Obserwacja Natury bowiem pokazuje, że w toku filogenezy uprzywilejowany został taki kierunek rozwoju, który poświęca dobro jednostek na rzecz przeżycia gatunku. Potencjalne życie - wydaje się nam - jest niepotrzebnie niszczone, a Przyroda ma cechę rozrzutności. Ta „rozrzutność" Przyrody jest najprawdopodobniej pozorna, zważywszy na fakt, ile potrzeba pyłków kwiatowych, aby przetrwał dany gatunek rośliny, ile komórek jajowych i plemników,

[2] *Pozytywne myślenie o człowieku w filozofii Alberta Schweitzera*, red. S. Folaron, Częstochowa 2002, s. 74.

aby przeżył człowiek czy inne zwierzę żyworodne, ile miliardów galaktyk, aby średnia gęstość i tempo ekspansji Wszechświata były odpowiednie dla zaistnienia życia. Podobnie próbuje postępować nonszalancki człowiek, dążąc do utrzymania gatunków, bez odwoływania się do wartości poszczególnych zwierzęcych istnień, czasem wręcz nie bacząc na ich śmierć i cierpienie (zabiegi hodowlane, odławianie zwierząt dla ogrodów zoologicznych). W skrajnym przypadku dochodzi bowiem do przekonania, że życie jednostek może stanowić wartość negatywną, gdyż wypacza pożądane cechy gatunku. Takie idee w stosunku do ludzi propagował m.in. hitleryzm. W historii ludzkości znane są liczne przykłady zabijania kalek i psychopatów, co miało służyć właściwemu rozwojowi człowieka - jego gatunku.

Działania takie są wciąż stosowane wobec gatunków zwierzęcych. Ostatnio opinią publiczną wstrząsnęła decyzja dyrektora ogrodu zoologicznego w Kopenhadze o uśmierceniu młodej żyrafy i czterech lwów (w tym dwóch młodych), pod pretekstem dbałości o odpowiedni genotyp.

Z dotychczasowych rozważań wynika, że u źródeł norm moralnych współczesnego człowieka, szczególnie norm bioetycznych, mogą leżeć racje rozumowe, najczęściej o podłożu antropocentrycznym (nie przeżyjemy bez tlenu wytwarzanego przez rośliny, bez owadów, które je zapylają itd), intuicje moralne oraz wzorowanie się na zjawiskach Natury, traktowanych całościowo. Jak uzasadniłam, to ostatnie źródło norm, wiodące między innymi do przekonania o wyższości interesów gatunku nad interesem osobniczym, zostało przez człowieka przekroczone na etapie etyki antropocentrycznej. Nie zabijamy nawet ludzkich zbrodniarzy, choć można by to uzasadniać interesem społecznym. Wciąż jednak poczynamy sobie dowolnie ze zwierzętami, argumentując, że jest to działanie w obronie cech samego gatunku zwierzęcia, albo -oczywiście - w interesie człowieka - wyhodowanie rasy (psów, krów, koni itd.) bardziej człowiekowi przydatnej. Jest to szowinizm gatunkowy - przekonanie o wyższości gatunku człowieka nad innym gatunkiem zwierzęcym, przez wielu bioetyków traktowane jako przekonanie z gruntu fałszywe. Jakie bowiem racje stoją za uznaniem wyższości człowieka, którego gatunek ewoluował podobnie jak inne gatunki w tym samym zakątku Kosmosu - na tej samej Ziemi i pod tym samym Słońcem? Nie jest ani gatunkiem najstarszym ani w biosferze najważniejszym, a fakt posługiwania się mową i wytworami umysłu stanowi przewagę dyskusyjną. Jednaki kod genetyczny *wszystkich* organizmów Ziemi wskazuje na ewolucyjną łączność pomiędzy nimi, co musi implikować przypuszczenia na temat ciągłości nie tylko somatycznej budowy, ale także psychiki i duchowości ziemskich istot.

### 4. Równość biocentryczna i współodczuwanie

Współczucie - współodczuwanie ze wszystkimi czującymi istotami - jest źródłem dawnej zasady etycznej - dżinijskiej i buddyjskiej ahimsy. Zasada nieszkodzenia nikomu, niestosowania przemocy - nie jest związana bezpośrednio z zachowaniem życia ani gatunku, przekracza więc zarówno działania Natury, jak i normy etyki biocentrycznej. Choć etymologiczne obydwa słowa (współczucie i współodczuwanie) są tu równouprawnione, to „współczucie" kojarzy się najczęściej z litością, a „współodczuwanie" - z empatią - wczuwaniem się we wszystkie przeżycia i odczucia innej istoty - smutki, radości, tęsknoty, cierpienie itd.

Intuicje wyprzedzają w tym względzie, a także uzupełniają racje rozumowe. Człowiek „uwrażliwiający się", współodczuwający ze wszystkimi istotami żywymi i

całą Naturą stanowi punkt wyjścia do ekofilozofii Henryka Skolimowskiego: aby dogłębnie zrozumieć drugą istotę i całą Naturę, cały Wszechświat, należy odwołać się do współodczuwania. Postawy etyczne można wyprowadzić z „inteligentnego odczytywania Kosmosu". Takież rozumienie ewolucji pozwala mieć nadzieję, że człowiek jeszcze rozwija się, uwrażliwia, a zmieniając postawę konsumpcyjną na samorealizację przyspiesza przemianę materii w ducha. Świadomość istniała w materii jedynie w zalążku i proces uwalniania jej z więzów materii jest dziełem człowieka. Ekofilozofia nie odrzuca wiedzy naukowej, zauważa jednak jej ułomności[3].

Współodczuwanie ze wszystkimi istotami Świata leży także u podstaw ekologii głębokiej Arne Naessa (1973 rok), zwanej przez autora także ekozofią. Jednak brak w niej takiego optymizmu dla ludzkich możliwości, jaki cechuje poglądy Skolimowskiego. Przedstawicielom ekologii głębokiej ludzkość jawi się raczej jako „rakowata narośl" na powierzchni Ziemi, nie mająca nic wspólnego z uduchowieniem. Ekologia głęboka także pomniejsza rolę nauki i techniki, sprowadzając ją do pomocniczych sposobów poznania Natury: „Naukę i technikę należy traktować jako swego rodzaju pomoc, ale w żadnym razie nie jako substytut takiej mądrości, jaką można zdobyć poprzez bezpośrednie obcowanie z ziemią"[4]

Stanowisko ekofilozofii i ekologii głębokiej zmienia perspektywę antropocentryczną na ekocentryczną; moralne i dobre jest chronienie Przyrody *dla niej samej*. Przyroda ma *własną wartość*, niezależnie od jej użyteczności (czy też nie) dla człowieka. Rzeczywistość „ludzka" i „pozaludzka" są niepodzielne, a jakiekolwiek dokonywanie podziału pola egzystencji świadczy o braku świadomości ekologicznej. Każde życie ma równą wartość - największą dla tej istoty, która może je stracić. Dotyczy to nie tylko człowieka.

Ekologia głęboka za naczelne prawo uznaje *równość biocentryczną*, a więc równe prawo do życia i samorealizacji dla wszystkich gatunków, nie wywyższając gatunku *Homini*. Naczelną zasadą postępowania jest norma deontologiczna, uważana za najważniejsze „przykazanie" medycyny: *primum non nocere* (po pierwsze: nie szkodzić, / łać./), przypisywana Hipokratesowi (V-IV w.p.n.e.) (w istocie jest ona rozwinięciem zasad egipskiego uczonego Imhotepa (XVII w.p.n.e.). Nie szkodzić, to znaczy: pozwól żyć rzece, górom, ptakom, sarnom, roślinom. Odczuwamy, że nie mamy prawa bez dostatecznej racji niszczyć żywych istot, a wrażliwy człowiek będzie „doświadczać radości jedynie wówczas, gdy również inne formy życia doświadczają radości, a smutku, gdy inne formy życia odczuwają smutek". Będziemy odczuwać smutek nie tylko wtedy, gdy cierpi nasz brat, pies czy kot, ale i wówczas, gdy niszczone są istoty żywe lub krajobraz"[5]. Podkreśla się więc empatię w stosunku do innych istot i ich przeżyć, nie tylko cielesnych cierpień, ale także duchowych („radość", „smutek"). Zwierzętom, które podobnie jak człowiek odczuwają ból i doznają cierpień, przyznaje się prawo do ich unikania, do godnego życia i takiej śmierci.

Wartość intuicyjnego wczuwania się w las, górę, czy dzikie zwierzę podkreśla wielu autorów. Mówi się o głębokim uczuciu związku z czymś, co przekracza własne

[3] H. Skolimowski, *Filozofia żyjąca. Ekofilozofia jako drzewo życia*, tłum. J. Wojciechowski, Warszawa 1993.

[4] B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka. Żyć w przekonaniu, że Natura cos znaczy*, tłum. E. Margielewicz, Warszawa 1994, s. 191.

[5] Tamże, s.105.

*ego*, przeżywanym najczęściej na łonie Natury. Leśnik i filozof współczesny Aldo Leopold, twórca tzw. etyki obszarów wiejskich, słynny ze swej sentencji „Myśleć jak góra" (książka Arne Naessa *Myśląc jak góra* ukazała się w 1992 roku), rozpoczynał swą działalność ekologa z pozycji antropocentrycznego szowinizmu, pozwalającego panować człowiekowi, z racji jego umysłu i technicznych możliwości, nad Naturą. Jednak medytując wśród lasów doznał olśnienia: zrozumiał, że ludzie są zwykłymi członkami biotycznej wspólnoty, wcale nie znamienitszymi od innych. Porzucając płytki antropocentryzm, zaczął „myśleć jak góra": jestem częścią grzbietu górskiego, lasu tropikalnego, pustynnej oazy.

Nie ulega wątpliwości, że „myślących jak góra" będzie wśród ekoetyków zawsze niewielka tylko część. Znakomita większość z nich będzie się starała wywodzić poglądy etyczne z racji rozumowych. I trudno się temu dziwić, szczególnie w przypadku ludzi Zachodu, wytrenowanych w logiczno-scjentystycznym rozumowaniu.

### 4. Naturalizm i wartości

Wrażliwość i empatia człowieka - wczuwanie się w cierpienie innych istot, przeżywanie wraz z nimi dyskomfortu psychicznego i fizycznego, tęsknoty, radości, zawodu, zazdrości czy uczuć rodzicielskich, pozwoliła na stworzenie etyki patocentrycznej, w której naczelną wartością jest ochrona istot żywych przed cierpieniem, nieprzysparzanie im cierpień. Zakres jej może być szeroki - od nie zadawania cierpień zwierzęciu czy roślinie - po daleko idącą ich ochronę poprzez profilaktykę czy terapię. Nie ulega wątpliwości, że zdolność do cierpienia stoi w bezpośrednim związku ze stopniem rozwoju układu nerwowego oraz rozwoju psychicznego i dotyczy zarówno cierpień somatycznych jak i psychicznych.

Z rozważań nad etyką oraz powstawaniem jej coraz wyższych, coraz bardziej wysublimowanych form, wyłaniają się wartości. Są nimi: 1. życie (poza ludzkie i ludzkie), 2. stan życia bez cierpienia, 3. stan naturalny. Stąd wynikają podstawowe normy etyczne: szacunek dla życia (zachowanie życia), nieprzysparzanie cierpień żywej istocie, nienaruszanie stanu naturalnego (nieingerowanie w Naturę). Pierwszą odnaleźć można w większości etyk normatywnych, zarówno teologicznych jak i świeckich („Nie zabijaj!"), w praktyce jednak zasada ta dotyczy najczęściej jedynie życia człowieka. Druga stanowi podstawę etyki patocentrycznej, trzecia - etyki holistycznej, ale także jest jedną z zasad bioetyki.

Zachowanie owych wartości przebiega czasem równolegle (gdy np. zachowujemy zdrowie i dobre samopoczucie zwierząt w ich naturalnym środowisku). Bywa jednak, że przychodzi nam podjąć decyzję, która z wartości ma znaczenie priorytetowe. Najczęściej poświęcimy stan naturalny (np. zburzenie skały, wszczepienie protezy medycznej itd.) dla ratowania życia i likwidacji cierpienia. Trudniejsze rozstrzygnięcia bywają, gdy wybór dotyczy życia i szeroko pojętego cierpienia, a więc: aborcji, eutanazji, kary śmierci. Czy zachowanie życia jest dobrem wyższym od nie zadawania cierpienia? Wydaje się, że przynajmniej w niektórych wypadkach wypada na to pytanie odpowiedzieć negatywnie.

Jeszcze inne problemy pojawiają się przy manipulacjach genetycznych, zapłodnieniach *in vitro*, klonowaniu, hodowli. Czy tworzenie nowego życia jest nieetyczne, gdy czyni się to w sposób *nienaturalny*? (I odwrotnie: czy zapobieganie w sposób nienaturalny naturalnym procesom narodzin życia, a więc niektóre formy antykoncepcji, jest

pogwałceniem zasady trzeciej?) Dopóki istnieje człowiek w pewnym zakątku Kosmosu, zupełne nie ingerowanie w Naturę jest niemożliwe. Nie ulega jednak wątpliwości, że należy minimalizować skutki takich działań.

Według Petera Singera, człowiek powinien zachować bezstronność idealnego obserwatora: interesy egoistyczne nie są ważniejsze od interesów innych, jednego narodu od drugiego, mężczyzn od interesów kobiet, białych od kolorowych, gatunku ludzkiego od innych gatunków. Nowa intuicja etyczna zrodzona na gruncie kryzysu ekologicznego, która z trudem przebija się przez dotychczasowe systemy etyczne, głównie oparte na systemach religijnych, odrzuca zdecydowanie antropocentryzm i życie ludzkie jako najwyższą wartość, które należy zachować za wszelką cenę. Głosi, że wartość życia jest zmienna, w zależności od śmiertelnej choroby i cierpienia, i trzeba uszanować zarówno pragnienie życia jak i śmierci wszystkich istot. Sprzyjać narodzinom i rozwojowi życia należy tylko wtedy, gdy jest ono z radością oczekiwane i można mu zapewnić byt[6].

Nadal aktualny jest problem relatywizmu etycznego, gdyż realizacja norm etycznych jest możliwa tylko „do pewnego stopnia" i „pod pewnymi warunkami". W praktyce kierowanie się tymi normami oznaczać będzie zawsze wybieranie mniejszego zła i mniejszego cierpienia, unikanie pozbawienia życia kosztem cierpienia, minimalizację wpływu człowieka na stan naturalny itd. Można sobie wyobrazić jednostki ludzkie, dotrzymujące owych zasad w sposób absolutny: ascetów, żyjących bez dachu nad głową, odżywiających się nasionami zbóż, owocami i orzechami (a więc nie pozbawiających życia nawet roślin), nie stosujących żadnych wytworów techniki ani środków farmaceutycznych zabijających drobnoustroje chorobotwórcze. Żyją na świecie ludzie dążący do tego stanu, (np. dżiniści, którzy w obawie przed pozbawieniem życia drobnego zwierzątka noszą maseczki na twarzy i zmiatają drogę przed swymi stopami, albo rozproszeni po całym świecie fruitarianie, odżywiający się owocami i orzechami, jednak korzystający z tradycyjnych miejsc zamieszkania).

Argumentuje się często, że mięsożerstwo człowieka współczesnego jest naśladowaniem polowań drapieżników i tym samym działaniem naturalnym. Jednak człowiek nie zdobywa już pokarmu mięsnego w sposób naturalny, jak zwierzę mięsożerne. Polowania są karykaturą dawnych, prehistorycznych łowów, a zwierzę nie jest dla człowieka równym przeciwnikiem i nie ma żadnych szans ratunku (nowoczesna broń z lunetami czy noktowizorem, helikoptery, nagonka itd). Człowiek jednakże przede wszystkim spożywa mięso zwierząt hodowlanych, traktowanych przedmiotowo i często z ogromnym okrucieństwem, chorych z przekarmienia, zatrutych pestycydami i antybiotykami, cierpiących ból i stres psychiczny, więzionych w ciasnych kojcach, zabijanych taśmowo i bezosobowo. Nie ma tu zupełnie miejsca na szacunek dla zwierzęcia, na rytuały i modlitwy, stosowane jeszcze u wielu polujących plemion tzw. prymitywnych, które *przepraszają* zwierzę za to, że musieli je zabić i *dziękują im*, że staną się częścią ich ciał. Antropocentrycznym argumentem przeciwko mięsożerstwu jest fakt, że anatomicznie i fizjologicznie przewód pokarmowy człowieka przystosowany jest przede wszystkim do trawienia pokarmu roślinnego (długie jelito cienkie i niezbyt silna kwasowość soków żołądkowych). Liczne badania potwierdzają, że dla człowieka wegetarianizm jest zdrowszy i sprzyja długowieczności

[6] P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 1997.

Przeciwko wykorzystywaniu zwierząt na pożywienie dla człowieka, a tym bardziej dla jego zachcianek w postaci polowań, cyrków, pozyskiwania skór i innych fragmentów ciał używanych dla produkcji ozdób, odzieży i kosmetyków, stoją jednak przede wszystkim względy etyki patocentrycznej. Przeciwko eksperymentom na zwierzętach, podczas których odczuwają one dyskomfort, ból albo tracą życie - stanowią te same względy, jak również argumenty metodologiczne: mimo podobieństw organizmy przedstawicieli innych gatunków są różne od ludzkich, wnioski wynikające z eksperymentów na zwierzętach często okazywały się błędne, a w konsekwencji zabójcze i sprowadzające cierpienie na człowieka. Ich okrutna śmierć była daremna. Nie wspominam o bezsensie eksperymentalnych prac pseudonaukowych, nie wnoszących żadnej istotnej wiedzy, których nikt nie czyta, albo nawet błędnych lub banalnych, w imię których ginęły i wciąż giną miliony czujących, bezbronnych zwierząt laboratoryjnych na całym świecie.

Stosowanie argumentu „naturalnego ludzkiego zachowania", co ma oznaczać wzorowanie się na Naturze o „zakrwawionych zębach i pazurach", sprowadzające się w praktyce do bezwzględnej eksploatacji Przyrody i innych istot, jest niekonsekwencją. Jak powiedziałam wyżej, ludzki sposób zdobywania pożywienia, jak również odzienia itp., odbiegł daleko od wzorców naturalnych, podobnie jak wiele innych ludzkich zachowań; zabijanie więc chorego i udręczonego zwierzęcia by się nim nakarmić, nie ma nic wspólnego z działaniem naturalnym. Poza tym, jeśli człowiek, pomimo „naturalizmu" polegającego na bezwzględnej eksploatacji biosfery przypisuje sobie jednocześnie również prawo do szczególnych względów odejścia od Natury w świat wytworzonej przez niego kultury, obejmującej nie tylko naukę, technikę, ale także systemy moralne, to właśnie od przedstawicieli innych gatunków różnić się powinien swym uwrażliwieniem, instynktem moralnym, empatią - współodczuwaniem. Te właśnie cechy, a także posiadana wiedza naukowa, są mu niezbędne nie w tym celu, żeby sprawniej zabijał (ludzi i zwierzęta), ale żeby otaczał troską i opieką słabsze i zależne od niego istoty.

### 5. Etyka patocentryczna

Dużym osiągnięciem etyków i ekologów jest zwrócenie uwagi na konieczność przyjęcia równości biocentrycznej oraz postawy holistycznej. Przyroda wymaga szacunku dla niej samej, nie ze względu na korzyści, wypływające z jej istnienia dla człowieka. Ale wciąż zaniedbanym (a może i wstydliwym) obszarem jest stanowisko etyki patocentrycznej - przekonanie, że wszystkie istoty czujące maja prawo do życia w dobrostanie i bez cierpienia.

Etyka patocentryczna (παθος - namiętność, pasja, cierpienie, ból /gr./) - której naczelną zasadą jest nie zadawanie cierpienia - wypływa z intuicji Wschodu, ale ma też swe źródła zarówno w ludzkiej wrażliwości i empatii jak i wiedzy naukowej - fizjologii, psychologii, etologii, pouczających nas, że procesy życiowe i zachowania zwierząt nie różnią się w sposób istotny od naszych. Zasada nie krzywdzenia nie jest bezpośrednio związana z zachowaniem życia ani gatunku, przekracza więc zarówno zachowania naturalne (instynkt samozachowawczy) jak i normy etyki biocentrycznej (ochrony życia istot nieludzkich), a tym bardziej zasadę ochrony gatunkowej, która ingeruje w rozwój gatunków nie licząc się z cierpieniem i utratą życia poszczególnych zwierząt.

Do niedawna jeszcze odmawiano zwierzętom uczuć oraz złożonych zachowań i stanów psychicznych, co było czynnikiem opóźniającym przyjęcie stanowiska natura-

listycznego w etyce oraz etyki patocentrycznej. Perspektywę tę zmieniły słynne prace twórcy etologii Konrada Lorenza oraz kolejnych etologów, wskazujących na liczne podobieństwa w uzewnętrznianiu bólu, radości, tęsknoty, zastanowienia, poczucia sprawiedliwości itd. u ludzi i zwierząt. Szczególnie istotne wydaje się podkreślenie, że zwierzęta mają podobne ludziom „poczucie sprawiedliwości", na co wskazują coraz liczniej opisywane rytuały przeprosin u małp, wilków, psów, kotów i koni oraz ich oszustwa[7]. Psychologia zwierząt sugeruje także, że w swych motywacjach mogą być one podobne do nas, choć trudno mieć pewność z powodu braku możliwość werbalizacji przez nie swoich uczuć. Wyjątek stanowią tutaj małpy, które nauczyły się języka migowego i nadawania takiego znaczenia znakom, jakie im przypisał człowiek. Badania pokazują także, że zwierzęta nie tylko rozumieją związki przyczynowo-skutkowe, ale także są zdolne do rozwiązywania problemów przy pomocy wnioskowania.

Fizjologia człowieka i zwierząt wyższych, a szczególnie budowa i funkcjonowanie centralnego układu nerwowego pokazuje zaskakujące podobieństwa budowy mózgów, wskazując na związek ewolucyjny pomiędzy nimi. Istnienie świadomości często wiąże się ze strukturami pnia mózgu, a ta wykształciła się już u ryb trzonopłetwych. Także badania nad uczeniem się ludzi i zwierząt, eksperymenty Gazzanigi[8] z rozszczepionym mózgiem pokazują, że w mózgu w trakcie filogenezy tworzą się szlaki nerwowe, odpowiedzialne za uczenie się. (Bodajże Sokrates jako pierwszy uważał, że uczenie się jest procesem przypominania sobie tego, co jest zapisane w mózgu). Dlatego ludzkie dziecko łatwiej uczy się języka niż małpa, bo ta ostatnia w trakcie filogenezy wykształciła zupełnie inny sposób porozumiewania się. Pomijam tutaj fakt innej budowy strun głosowych i niemożliwości wyartykułowania tego, co może wypowiedzieć człowiek.

Ten krótki rys wskazujący na ciągłość rozwojową i podobieństwach ludzi i zwierząt stanowi uzasadnienie dla stanowiska naturalistycznego w etyce i jednocześnie uzasadnienie postaw etyki patocentrycznej.

Omówione wyżej koncepcje i teorie są racjami rozumowymi, pozwalającymi uzasadniać określone postawy etyczne. Jeśli bowiem człowiek jest jednym z elementów Wszechświata, przez wiele miliardów lat ewoluujący podobnie jak inne jego składowe, jeśli budowa jego mózgu i układu nerwowego jest tak podobna do układu nerwowego zwierząt wyższych, jeśli ich psychologia i teoria zachowania pokazuje, że muszą mieć one podobne do nas odczucia, przeżycia i doświadczenia, jeśli odnajdujemy podobieństwa w sposobach uczenia się zarówno ludzkich jak i zwierzęcych dzieci - pozwala to nam twierdzić, że jesteśmy ich partnerami w rozwoju, pod wieloma względami do nich podobnymi, a nasza techniczna przewaga nie usprawiedliwia pozycji gatunkowego szowinizmu.

### 6. Współpraca a empatia

Dla istot (ludzkich i zwierzęcych) żyjących w społeczeństwach, zachowanie pierwotnego porządku i nienaruszanie stanu naturalnego, wiązało się za współodczuwaniem. W ludzkim rozumieniu dobra i zła osobnik „dobry" dla społeczeństwa to taki, który współodczuwa z innymi jednostkami ludzkimi i przyczynia się do ich przetrwa-

[7] H. Korpikiewicz, *Biokomunikacja. jak zwierzęta porozumiewają się ze światem*, Poznań 2011.

[8] M.S. Gazzaniga, *O tajemnicach ludzkiego umysłu. Biologiczne korzenie myślenia, emocji, seksualności, języka i inteligencji*, tłum. A. Szczuka, Warszawa 1997.

nia. Tak samo jest u zwierząt - bez współodczuwania wspólnych potrzeb grupa, stado, społeczność - nie byłaby w stanie przetrwać. Konieczność współpracy a nie konkurencji i walki podkreślał wybitnie m.in. Piotr Kropotkim, pisząc o „pomocy wzajemnej", a współcześnie Lynn Margulis, współautorka (obok Jamesa Lovelocka) hipotezy Gai. Każda komórka w organizmie żywym współpracuje z innymi komórkami w tkance, ponieważ w jakiś sposób odczuwa ich potrzeby. Gdyby nie współodczuwała i/lub nie chciała współpracować, organizm uległby zniszczeniu (tak jest np. w przypadku rozwoju komórek rakowych). Zaczątków współczucia należałoby więc poszukiwać nie u człowieka i nawet nie u zwierząt wyższych, ale wśród organizujących się komórek. „Miłosierdzie, współczucie i życzliwość nie są przymiotami uczuć wyłącznie człowieka. Rozwinęły się z powszechnych tendencji w naturze, zgodnie z procesem ewolucji"[9].

Więc to nie redukcjonizm teorii „samolubnego genu" Dawkinsa prowadzący do przekonania, że rozwój następuje przez ochronę i rozprzestrzenianie własnych genów, ale szerzej pojęta współpraca, altruizm, współodczuwanie/współczucie, jest istotnym motorem rozwoju. Można dojść do wniosku, że właśnie współodczuwanie powinno stanowić podstawę wartościowania, przynajmniej ludzkich uczynków, choć większość zwierząt wyższych także jest zdolna do empatii, często w stopniu daleko wyższym, niż człowiek[10].

### 7. Krzywda

Nie mniej ważny jak rozumowy argument na rzecz zastosowania wobec zwierząt etyki patocentrycznej, a dla niektórych z nas z pewnością najważniejszy, jest argument oparty na współodczuwaniu. Dlatego pozwalam sobie na użycie w podtytule słowa często wywołującego zarzuty „emocjonalizmu" i nienaukowości wśród scjentystycznych badaczy, którzy także cierpienie chcieliby ocenić „mędrca szkiełkiem i okiem". Cóż, kiedy wciąż nie daje się zmierzyć, kogo bardziej (i o ile bardziej) boli chory ząb czy złamana noga. Jesteśmy istotami emocjonalnymi i nie da się wstydliwie pominąć tej cechy, także w badaniach naukowych. Co więcej, emocje w istotny sposób wpływają na rozwój wiedzy - często pozytywnie, kiedy to wpadamy na pomysł rozwiązania problemu (czasem nawet we śnie), a dopiero potem ścisłe rachunki pokazują, że intuicja wskazała właściwe rozwiązanie. Czasem bywa odwrotnie - inne emocje, np. przywiązanie do określonych poglądów czy teorii nie pozwalają przyjąć nowych obserwacji czy faktów - jest to dysonans poznawczy Festingera[11]. Osoby, które razi „emocjonalizm" w podejściu do cierpień zwierząt, w istocie ulegają emocjom dysonansu poznawczego: nie przyjmują istnienia cierpienia za naukowy argument, żeby zmniejszyć napięcie pomiędzy swoją postawą (np. jedzeniem mięsa) a moralną powinnością niekrzywdzenia.

Ogrom cierpień zwierząt, zadawanych im przez człowieka, jest trudny do ogarnięcia i wstydliwie pomijany zarówno w publikacjach naukowych, jak i w życiu codziennym, kiedy to ciało zamordowanej, czującej istoty jest tylko „kotletem", „szynką", „wołowiną", „futrem" itp. Człowiek od tysiącleci wykorzystywał zwierzęta dla własnych celów, często traktując je przedmiotowo i okrutnie. Znane są słowa noblisty Isaaca Bashevisa Singera, więźnia hitlerowskiego obozu koncentracyjnego w Treblin-

[9] D. Chopra, *Twórzmy zdrowie. Przez profilaktykę do doskonałości*, tłum. E.M. Skweres, Warszawa 1994, s.129.
[10] H. Korpikiewicz, dz. cyt.
[11] Leon Festinger (1919-1989), amerykański psycholog społeczny

ce, który napisał: *„Dla zwierząt wszyscy ludzie to naziści a ich życie to wieczna Treblinka"*. Doskonale współodczuwał z krzywdzonym zwierzęciem i zdawał sobie sprawę, co przeżywa istota zaszczuta, poniżana, zadręczona, katowana, pozbawiona jakiejkolwiek nadziei, i to niezależnie od jej przynależności gatunkowej.

Zdolność pokojowego współżycia ze zwierzęciem zanikła w czasach starożytnych ze względu na wyalienowanie człowieka z naturalnego środowiska. Władcy starożytnego Egiptu, Babilonii, Persji i Asyrii trzymali złowione dzikie zwierzęta w zamkniętych murach, żeby inscenizować polowania. W sposób niezwykle barbarzyński traktowali zwierzęta Rzymianie uśmiercając je na arenach rękami „myśliwych", gladiatorów, a nawet szczując na siebie i skuwając razem, żeby walczyły ze sobą. W czasie 26 takich inscenizacji za cesarza Augusta zabito 3500 zwierząt. W 2 r. p.n.e. w Circus Maximus zabito 260 lwów, a w Circus Flaminius 36 krokodyli. Podczas przedstawienia Nerona zabito 400 niedźwiedzi i 300 lwów; natomiast Trajan zorganizował rzeź 11000 zwierząt[12] Do dziś morduje się byki na arenach Hiszpanii i krajów hiszpańskojęzycznych.

Średniowieczna, rolnicza Europa także wykazała się ogromnym okrucieństwem wobec zwierząt. Zwierzęta hodowane na rzeź zamęczano, żeby mięso było smaczniejsze. Taki proceder jest jeszcze stosowany w Korei i w Chinach - latem zamęcza się psy wierząc, że człowiek jedzący ich mięso lepiej będzie znosił upały.[13] Organizowano walki byków, kogutów, psów, jeszcze dziś spotykane nawet w krajach, gdzie są nielegalne. Królowa Anglii Elzbieta I z przyjemnością oglądała masakrę stada psów przez 13 niedźwiedzi. Brytyjczycy mordowali zwierzęta bez opamiętania i litości w krajach kolonialnych. Inkwizycja kazała palić na stosach domniemane czarownice razem z ich kotami. Ustawodawstwo w wielu krajach skazywało zwierzęta na śmierć - najczęściej świnie, które oskarżano o zjadanie dzieci. Jeszcze do niedawna na całym świecie, także w Bieszczadach, mordowano w okrutny sposób wilki. W cywilizowanej (?!) Australii przy drogach spotyka się „kocie drzewa" na których farmerzy wieszają koty i psy dingo, uważane tam za szkodniki i okrutnie mordowane, „w imię patriotyzmu"[14].

Przez wieki przyzwoleniem na przedmiotowe traktowanie zwierząt były bezpodstawne, nienaukowe twierdzenia, jakoby zwierzęta „nie umiały myśleć", „nie odczuwały bólu", „zostały poddane człowiekowi". Do tak okrutnych w swych konsekwencjach poglądów przyczynili się filozofowie Kartezjusz i Kant, traktujący zwierzęta jak maszyny, a ich okrzyk cierpienia za nic nie znaczący głos, wydawany przez automat, jak również Ojcowie Kościoła. Pomimo, że w Starym Testamencie są wzmianki, że nie należy traktować zwierząt w sposób okrutny, Tomasz z Akwinu uspokajał grzeszących w tym względzie ludzi: „Jeśli w Piśmie Świętym znaleźć można pewne nakazy zabraniające okrucieństwa wobec nierozumnych zwierząt [...] jest tak, aby odwieść umysł ludzki od okrucieństwa w stosunku do ludzi[...][15] (!) Do niedawna dowolnie eksperymentowano na zwierzętach, nawet w przypadku tak banalnych spraw, jak testowanie kosmetyków. Okaleczano psy według kanonów rasy obcinając im uszy i ogony. Bezkarnie mordowano młode albo „niepotrzebne" psy i koty. Jeszcze czasem się tak dzieje w majestacie prawa - jak na Ukrainie przed Euro 2012: mordowano psy paląc je w mobilnych kre-

[12] J. Serpell, *W towarzystwie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz i A. Szczęsna, s. 88, Warszawa 1999, s. 241.
[13] В. Арафонычев, *Как нас лечат собаки*, Moskwa 2008.
[14] M. Tomalik, *Australia. Gdzie kwiaty rodzą się z ognia*, Kraków 2011.
[15] J. Serpell, dz. cyt., s. 171.

matoriach, specjalnie dla tego mordu zaprojektowanych. Okrucieństwo człowieka było i niestety - wciąż jest - ogromne.

Wrażliwości patocentrycznej zabrakło również dyrektorowi kopenhaskiego zoo, który wydał decyzję o zamordowaniu młodziutkiej żyrafy i lwiątek - zwierzęcych dzieci, które nie zdążyły nacieszyć się życiem. Argumentem był „niewłaściwy genotyp", czyli przedkładanie rzekomego interesu gatunku ponad wartość życia i cierpienia zwierzęcia. Hipokryzją i ignorancją jest wmawianie opinii publicznej, że „demonstrowane były prawa przyrody", a więc - jeśli Przyroda „ma zakrwawione zęby i pazury", to i człowiek może zachowywać się tak samo. Jednakże trudno równać konieczność życiową upolowania kopytnych na sawannie przez drapieżnika z zamordowaniem przez człowieka młodego, zdrowego zwierzęcia, będącego pod jego opieką i mającego do niego zaufanie. To zachowanie rodem z Hitler-Jugend, których wychowywano do okrucieństwa, każąc im zabijać psy, będące pod ich opieką. Zdarzenie w kopenhaskim ogrodzie pokazało, że okrutna jest nie Przyroda, ale świat ludzi, nie kierujący się współodczuwaniem, tylko normami unijnymi. Niestety, każda hodowla niesie podobne zagrożenia, choć na ogół rzadziej nagłaśniane. Wybór zwierząt domowych do hodowli wiąże się w najlepszym przypadku ze sterylizacją i kastracją, w najgorszym - z zabiciem zwierzęcia, nie odpowiadającego kanonom np. kynologicznym. Zwrócę uwagę na niezwykłą ambiwalencję ludzkich dążeń: z jednej strony człowiek już docenia bioróżnorodność. Z drugiej - kastruje wszystkie nierasowe (jakże różnorodne!) psy i koty. (I nie toleruje „chwastów" na trawniku)...

Na masową skalę morduje się zwierzęta przeznaczone na pokarm, nazywane przedmiotowo „rzeźnymi". Przerażające, co czują trafiając w transporcie do rzeźni i nikt z mięsożerców nie chce sobie tego wyobrazić. Doskonale rozpoznają zapach krwi, objawy wegetatywne strachu, czują przerażenie innych. Ich intuicja jest często większa, niż ludzka, gdyż nie wykształciły języka na podobieństwo człowieka. Często już wcześniej zdają sobie sprawę z tego, co się stanie. Są rozdzielane od swoich matek, młodych, tęsknią. Doznają cierpień w transporcie, są bite, popychane, brutalnie zrzucane z rampy, często z połamanymi nogami, chore, umierające. Giną z pragnienia, głodu, stresu, zadeptane i zaduszone podczas transportu, a ich śmierć jest długa i bolesna, pełna przerażenia. Nawet tym wysłużonym, starym, człowiek często nie pozwoli po pracowitym życiu umrzeć spokojnie we własnej stajni czy oborze - „cena rzeźna" jest nie do pogardzenia... Czy my im współczujemy? Czy tylko traktujemy przedmiotowo? Czy myślimy o tym przy jedzeniu?

W buddyzmie, jak wspominałam, niezwykle ważnym uczuciem człowieka jest współczucie wobec wszystkich czujących istot. Patrol Rinpocze zwraca uwagę na los zadręczanych przez ludzi zwierząt i porównuje do naszych wyolbrzymionych reakcji na dyskomfort fizyczny czy drobne urazy.

> Medytacja rozwijająca współczucie polega na wyobrażaniu sobie lub przypominaniu nieznośnego cierpienia innych i wzbudzaniu życzenia, by położyć mu kres. Można sobie wyobrazić paniczny lęk i trwogę zwierzęcia prowadzonego na rzeź albo ból kogoś dręczonego, po czym dokonać podstawienia, pomyśleć, że tą cierpiąca istota jest ktoś nam bliski i drogi, na przykład nasza matka. Chcielibyśmy uwolnić ją od cierpienia, prawda? [...] Wyobraźmy sobie krowę tuż przed ubojem. Pomyślmy, że to my sami. Jak się czujemy? Weźmy na siebie całe cierpienie skazanego: brak jakiegokolwiek wyjścia, niemożność ucieczki, ukrycia się, obronienia. [...] Poczujmy ten lęk.[16]

[16] M. Tempczyk, *Buddyzm w oczach filozofa*, s.193, Warszawa 2011.

Ssaki odczuwają ból podobnie jak ludzie. Ich anatomia dowodzi, że mają podobne do naszych receptory bólowe, które przekazują bodźce przez nerwy czuciowe do rdzenia kręgowego i do mózgu. Ból spełnia u tych zwierząt taką samą funkcję, jak u człowieka: ostrzega przed niebezpieczeństwem (np. przed oparzeniem), sygnalizuje, że coś w organizmie jest nie w porządku, co pozwala oszczędzać chorą część ciała: człowiek z chorą nogą utyka, podobnie pies czy koń. Wiele zwierząt, wydaje okrzyki bólu, ale potrafi je stłumić. Czasem po innych oznakach można się zorientować, że zwierzę cierpi - po objawach wegetatywnych: pojawieniu się potu, drżeniu mięśni, przyspieszonym rytmie serca i oddechu. Niektóre cierpiące zwierzęta ...płaczą, np. ssaki morskie i słonie. Opisuje się ciężki poród u słonicy, która stała cicha i nieporuszona, tylko łzy spływające jej z oczu dowodziły ogromu jej cierpienia [17]. Moja oślica umierając miała łzy w oczach. Opisuje się owce prowadzone na rzeź, które płaczą. W rzeźni płaczą także konie, czym wzruszył się Daniel Olbrychski[18].

Zwierzęta cierpią także psychicznie. „Pies ma duszę podobną do mojej [...] a prawdopodobnie nawet górująca nad nią pod względem zdolności do bezgranicznego kochania"[19]. Odmawianie zwierzętom uczuć i odczuwania cierpienia było naukowo zupełnie nieuzasadnione, a zadziwiającą siłę kartezjańskiego i kantowskiego poglądu, który przetrwał nawet do dnia dzisiejszego, należy tłumaczyć ludzką hipokryzją: można było przecież bezkarnie wykorzystywać zwierzęta, zadawać im cierpienia i bestialską śmierć.

Posiadanie przez *Homo sapiens* świadomości, zdolności do myślenia i współodczuwania jest zgodne z zasadą ewolucyjnej ciągłości - odziedziczyliśmy nasz umysł po zwierzęcych przodkach, rozwijając i sublimując go w ciągu milionów lat. Wraz z nim wysublimowaliśmy swoje zasady etyczne. Nasze ciała i układ nerwowy rozwijały się w powiązaniu z innymi gatunkami. Dla wszystkich żywych istot najcenniejsze jest ich życie, wszystkie odruchowo lub świadomie unikają cierpienia i śmierci.

Postawa człowieka „antropocentrycznego", podnoszącego wartość swojego życia, swojego cierpienia i dobrostanu, nie zauważającego cierpienia innych istot, jest już dziś nie do zaakceptowania. O wrażliwości, emocjach, uczuciach zwierząt napisano wiele prac i nie ma podstaw podważać tej wiedzy. Nie ma więc żadnego uzasadnienia na lekceważenie, pomijanie czy pomniejszanie cierpienia innych istot. Jednak tym wrażliwym, czującym, tak do nas podobnym w swym odczuwaniu, naszym „braciom mniejszym" człowiek wciąż urządza piekło na Ziemi, jakiego powinna się wstydzić istota rozumna.

Nie przeżyjemy bez tlenu wytwarzanego przez rośliny, bez bakterii zasiedlających nasze jelita, bez owadów zapylających rośliny i innych gatunków, powiązanych z nami niezbadaną jeszcze do końca siecią powiązań. Jednak nie dla naszych egoistycznych pragnień przeżycia powinniśmy inne istoty szanować. Są takimi samymi jak my czującymi mieszkańcami planety Ziemia i tak samo jak my mają prawo do życia w dobrostanie i bez cierpienia. Taka postawa - to zrozumienie naszego miejsca w świecie i odrobina pokory wobec wielkiego Wszechświata, który nas wszystkich zrodził.

[17] V. Arzt, I. Birmelin, *Takie jak my? Czy zwierzęta mają świadomość?*, tłum. M. Dutkiewicz, Warszawa 2001.

[18] D. Olbrychski, *"Widziałem łzy w oczach koni wiezionych na rzeź. Tego się nie da zapomnieć"* (cytuję z pamięci -HK).

[19] K. Lorenz, *Regres człowieczeństwa*, tłum. A. D. Tauszyńska, s. 103, Warszawa 1986.

Резюме

**Страдающее животное. О необходимости этики патоцентристской**

В статье автор показывает развитие этических принципов в отношении к биосфере и всем живущим существам, в опозиции к антропоцентрической этике. Он показывает источники этических принципов - человеческую чувствительность (эмпатию) и научное знание. Указывает на терпение, какое человек причиняет зверям и обосновывает необходимость направления собой чувствительностью в терпении хивотного, это значит принципами пафоцентрической этики.

Summary

**Suffering Animal. On Necessity of Pathocentric Ethics**

In the article one showed the development of ethical rules with relation to of the biosphere and all living creatures, in opposition to the anthropocentric ethics. One showed sources of ethical rules - the human sensibility (the empathy) and the scientific knowledge. One evidenced the magnitude of suffering, what the man causes to animals and one based the necessity of directing himself with the compassion in suffering of the animal, so with rules of the pathocentric ethics.

WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Dominika Dzwonkowska
(Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)

# Kulturowe i etyczne uwarunkowania relacji człowiek-zwierzę

## Wstęp

Patrząc na wielowiekową tradycję filozoficzną problem moralnych zobowiązań człowieka wobec zwierząt, włączania bytów pozaludzkich do etycznych refleksji czy nawet praw zwierząt jest problemem stosunkowo nowym i budzącym wiele kontrowersji oraz wątpliwości natury teoretycznej. Dla jednym znakiem etycznego rozwoju człowieka jest wyjście w etyce poza ograniczenie do etycznego uwzględniania tylko i wyłącznie człowieka i poszerzenie *moral consideranda*[1]. Podczas gdy dla innych jedynie człowiek jako byt wolny, rozumny i odpowiedzialny zasługuje na objęcie refleksją etyczną a byty nie osobowe nie powinny mieć przyznawanych praw. Tocząca się dyskusja jest wynikiem pewnych przemian kulturowych i zmian stosunku człowieka wobec środowiska naturalnego, koncepcja uwzględniania zwierząt w refleksji moralnej jest efektem toczącej się w ekofilozofii i etyce środowiskowej dyskusji nad moralnym zobowiązaniami człowieka wobec przyrody i próby przekroczenia antropocentrycznych ram etyki. Jak w „Zasadzie Odpowiedzialności" podkreślał Hans Jonas „wszelka etyka tradycyjna jest antropocentryczna [...]. Wszystkie zalecenia i maksymy etyki tradycyjnej, niezależnie od tego jak bardzo odmienne w swej treści, cechują się owym ograniczeniem."[2] Niemniej od drugiej połowie dwudziestego wieku coraz częściej zadaje się pytanie o status etyczny bytów pozaludzkich, o nasze zobowiązania wobec środowiska naturalnego czy o prawa bytów pozaludzkich. Do głosu dochodzą zwolennicy przełamania dyktatu paradygmatu antropocentrycznego i skierowania troski człowieka na świat bytów poza ludzkich.

Sam początek dyskursu praw zwierząt został wywołany przy okazji dyskusji nad prawami człowieka, niemniej wtedy pojawia się w kontekście sarkastycznego pamfletu

[1] T. Birch, *Moral Considerability and Universal Consideration*, "Environmental Ethics" 1993 nr 4/15, s. 313-332.

[2] Por.: H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1996, s. 27.

napisanego w trakcie dyskusji nad prawami człowieka. Konserwatywne poglądy na temat Rewolucji Francuskiej sprowokowały Mary Wollstonecraft do opublikowania w 1790 roku eseju „Vindication of the Rights of Men", w którym dowodziła, że każdy człowiek ma równe prawo do edukacji ze względu na wrodzone, równe zdolności rozumowania[3], dwa lata później opublikowała pracę, która dowodziła praw kobiet („Vindication of the Rights of Woman"). Te kontrowersyjne, jak na owe czasy, poglądy wywołały burzliwą dyskusję między zwolennikami starego porządku a rzecznikami przyznania równych praw wszystkim. Wśród głosów w dyskusji pojawił się ironiczny esej, którego autor (Thomas Taylor) początkowo anonimowo dowodził, że skoro wszyscy ludzie a nawet kobiety mogą mieć prawa to może od razu należy przyznać prawa zwierzętom („Vindication of the Rights of Brutes", 1792). Jednak w najśmielszych rozważaniach autor eseju nie mógł przypuszczać, że dwa wieki później jego sarkastyczne wypowiedzi o prawach zwierząt staną się tłem dyskusji naukowych i zyskają wielu zwolenników.

Współcześnie problem naszego traktowania zwierząt i etyczny wymiar odniesienia człowieka do zwierzęcia stały się przedmiotem licznych dyskusji naukowych. Peter Singer jako początek tej dyskusji wskazuje pracę „Animals, Men and Morals" wydaną na początku lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku[4] przez Roslind i Stanleya'a Godlovitch oraz Johna Harrisa. Książka nie wywołała jednak aż tak szerokiej dyskusji jak wydane nieco później „Wyzwolenie zwierząt" autorstwa Peter'a Singera. Niemniej wciąż w latach siedemdziesiątych dyskusja ta rozwijała się dosyć powoli Charles Magel w bibliografii prac na ten temat naliczył „zaledwie dziewięćdziesiąt cztery publikację z początku lat siedemdziesiątych XX wieku i dwieście czterdzieści prac opublikowanych w latach 1970-1988."[5] Obecnie bibliografia prac z tego zakresu obejmowałaby pewnie tysiące publikacji, co wskazuje na rosnącą wagę problematyki w dyskusjach naukowych.

Wobec rosnącego zaangażowania w poprawę losu zwierząt i dyskusji naukowych nad ich statusem oraz etycznymi zobowiązaniami człowieka można dostrzec w kulturze i etyce pewne przemiany które odzwierciedlają zmianę postawy człowieka wobec świata zwierząt. Jako, że literatura tego z tego zakresu jest imponująca i pokazuje szereg fundamentalnych problemów rozważanych w kontekście relacji człowiek-zwierzę, niniejszy artykuł z konieczności zostanie ograniczony do ukazania wybranych znaków przemian relacji człowieka do zwierząt, zwracając uwagę na pewne nurty w kulturze i etyce. W pierwszej kolejności skupiając się na zarysowaniu zmian kulturowego postrzegania zwierzęcia.

## Zwierzę jako „przyjaciel" człowieka

Niewątpliwie pytanie o nasze moralne zobowiązania wobec zwierząt stawiane w latach siedemdziesiątych mają swoje źródło w usankcjonowanym wcześniej pozytywnym obrazie zwierząt przedstawianym w literaturze i prasie. Przykład ciekawej analizy obrazu zwierząt w kulturze można znaleźć w badaniach nad sposobem prezentowania zwierząt w „Reader's Digest" w latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku[6]. Analiza jest o tyle ciekawa, że została przeprowadzona na jednym z najbardziej popularnych

[3] Por.: P. Anker, *A Vindication of the Rights of Brutes*, „Philosophy & Geography" 2004, nr 2/7, s. 259.
[4] Por.: P. Singer, *W obronie zwierząt*, tłum. M. Betley, Warszawa 2011, s. 8.
[5] Por.: tamże, s. 9.
[6] Por.: D. Peterson del Mar, *Our Animals Friends. Description of Animals in Reader's Digest in 1950s*, "Environmental History" 1998 nr 1/3, s. 25-44.

czasopism amerykańskich, a przedstawiane tam teksty trafnie odzwierciedlają nastawienie głównego nurtu amerykańskiej kultury do zwierząt. Wpisuje się ona również w pewien szerszy obraz postrzegania przyrody i środowiska naturalnego w kulturze oraz zmianę nastawienia wobec środowiska naturalnego, które pod wpływem rozwoju techniki staje się coraz mniej wrogie, a bardziej przyjazne, w pewnym sensie udomowione i oswojone, ale przede wszystkim podporządkowane celom ludzkim. Niemniej z perspektywy antropocentrycznego obrazu świata zarysowuje się zainteresowanie losem zwierząt i ich miejscem w kulturze. Peterson del Mar analizując lata 50., podkreśla, że „Reader's Digest" w latach 30 dwudziestego wieku mniej sentymentalnie odnosi się do zwierząt, w czasach recesji zwierzęta służą konkretnym, materialnym celom, a nie były przedmiotem uczuć, troski, „przyjaźni". Lata pięćdziesiąte wyraźnie pokazują zmianę stosunku człowieka do zwierząt i wyjście poza przedmiotowe ich traktowanie, wkroczenie relacji człowiek-zwierzę w nowy wymiar.

Obraz zwierząt przedstawiany w czasopiśmie przybierał bardzo różne formy, wśród mniej powszechnym należy zaznaczyć kilka. Między nimi podkreślanie tajemniczości i fascynacji światem zwierząt, na co mogą wskazywać następujące tytuły: „Jakie naprawdę są węże?", „Fenomen owadów", „Cuda świata ptaków", w tych artykułach opisywano wyjątkowe umiejętności zwierząt, jak na przykład zachwycano się umiejętnością latania wśród ptaków, zapylania przez pszczoły, budowania pajęczyn przez pająki czy wyostrzone zmysły smaku i zapachu u niektórych owadów. Innym pobocznym tematem była fascynacja nad tym, co odróżnia świat zwierząt od świata ludzi, jak na przykład oryginalność społecznej organizacji świata mrówek, w którym samice mrówek podejmują decyzje, a mrówki w pocie czoła pracują w zgodzie z „nakazami" instynktu, co budziło zaskoczenie ze względu na umiłowanie wolności u ludzi i chęć kierowania się nią we własnych działaniach.

Jednym z głównych wątków opisywanych na łamach czasopisma w tamtym okresie była przyjaźń człowieka z psem, a zaraz potem na drugim miejscu relacja kot jako zwierzę domowe. Jednak o ile pies był przedstawiany jako najlepszy, najwierniejszy przyjaciel człowieka to w przypadku kotów pojawiały się pytania o to jak może zachowywać się jak lepszej klasy człowiek. Niemniej relacja ze zwierzętami domowymi była jednym z bardziej istotnych wątków poruszanych w „Reader's Digest", a zachowania tych zwierząt często przedstawiano w sposób wykraczający poza zwierzęce odruchy[7], czemu niezmienne towarzyszy przeświadczenie, że relacja zwierząt z człowiekiem uszlachetnia je i wznosi ponad zwierzęcy poziom. Sama „przyjaźń" zwierząt już była jako taka traktowana, niemniej podobnie jak i większość opisów zwierząt, nie jest pozbawiona podporządkowaniu potrzebom człowieka.

Z obrazu zwierząt prezentowanego w czasopiśmie jednoznacznie wyłania się „służalcza" rola zwierząt wobec człowieka, nawet w przypadku opisów nie udomowionych, dzikich zwierząt wiele miejsca zajmuje złożone i subtelne przedstawienie ich działań na rzecz człowieka.[8] Świat zwierząt oferował wiele przykładów działań służących ludzkości jak np.: bobry, które poprzez budowę tam zapobiegają powodziom, przyczyniają się do lepszego użyźniania gleb, większej różnorodności roślin, ryb i innych organizmów, czy bociany, które uznano za najbardziej „przyjazne człowiekowi

[7] Tamże, s. 29.
[8] Por.: tamże, s. 29-31.

ptaki" ponieważ ich gniazda chroniły gospodarzy domów, na których dachach się znajdowały od piorunów i zapewniały im obfitość. Warto też wspomnieć o pająkach, które całe życie poświęcają na zabijanie innych insektów, które w przeciwnym razie rozprzestrzeniłyby się na całej ziemi[9], a jastrzębie rzadko polują na drób za to tępią gryzonie, ptaki-szkodniki. Tym samym zdobywając pożywienie tak, aby raczej uzupełniać człowieka w sieci troficznej niż z nim konkurować. Poza tym pojawiło się kilka wręcz bajkowych historii o tym, jak węże uratowały człowieka, np. nie pozwalając mu się otruć czy nie krzywdząc łagodnego, ufnego wobec gada dziecka. Czyż te zwierzęta nie zasługują na szacunek, na troskę ze względu na ich subtelne służenie człowiekowi i podporządkowanie się jemu?

Ciekawym wątkiem są również opisywane w czasopiśmie historie przedstawiające liczne doświadczenia czytelników z dzikimi zwierzętami, które jednocześnie, co podkreśla Peterson, są przykładami „determinacji dzikich zwierząt, aby zyskać przyjaźń człowieka". Warto tu przytoczyć kilka przykładów jak np. jeleń, który chciał spać z czytelnikiem w jednym łóżku; wół piżmowy, który pluskał się w stawie z dziećmi czytelników; mysz biegnąca do drzwi, aby powitać gospodarzy; foka, która koniecznie chciała siedzieć na kolanach relacjonującej to osoby; gęś latająca za samochodem swojego właściciela a nawet orzeł podążający za swoim właścicielem po ogródku jak szczeniaczek[10]. Należy podkreślić, że dwa ostatnie przypadki dotyczą relacji, w której zwierzę od małego jest wychowywane przez człowieka, niemniej „Reader's Digest" zdawało się prezentować pogląd, że dzikie zwierzęta są gotowe na nawiązanie z człowiekiem niemalże tak przyjacielskiej relacji jak psy, co więcej są zdeterminowane aby za wszelką cenę tą relację podtrzymać i okazywać swoje zaangażowanie w nią. Mimo tych starań owa „przyjaźń" nie zawsze była korzystna dla samych zwierząt, wiele opowieści wskazywało, że przyjazne relacje z jedną osobą/rodziną po oddzieleniu od niej, najczęściej w wyniku przeprowadzki, kończyło się dla zwierząt tragicznie gdy próbowały zbliżyć się do nowych właścicieli domów, a ci najczęściej w obronie własnej zabijali zwierzęta.

Wyłania się jednak jednoznaczny obraz zwierząt otwartych na przyjaźń z człowiekiem, która co więcej wyzwala z nich to, co najlepsze[11], „zwierzęta zdają się znać wartość przyjaźni człowieka"[12]. Jak sugerują opisy, przyjaźń z człowiekiem zwierzęta uszlachetnia, a jeszcze bardziej uszlachetnia je bycie poświęconym dla celów ludzkich. Te „przyjacielskie" opisy udomowienia dzikich zwierząt wpływają na podejście do polowania i rybołówstwa. „Przyjaźń" dzikich zwierząt zdaje się zobowiązywać czytelników czasopisma do rezygnacji z polowania na niektóre gatunki zwierząt lub do ograniczenia tego hobby, co więcej nawet pojawiają się historie pokazujące, że ci, którzy polują robią to niechętnie. Tak jest w przypadku artykułu o Harry'm Selby, który nie znosi używania broni, a najchętniej obserwowałby zwierzęta, aby więcej się o nich dowiedzieć[13], wprawdzie pracuje jako myśliwy w Kenii to historie przytoczone w czasopiśmie

[9] Tamże, s. 34.

[10] Tamże, s. 30.

[11] Należy podkreślić, że zarówno Heidegger jak i Merleau-Ponty używają zwierząt i zwierzęcości do uczelnia się o człowieku, człowieczeństwie i humanizmie (*animal pedagogy*). Co więcej obaj używają zwierzęcia w sposób, który nie dopuszcza do ukazania dominującej roli człowieka, roli człowieka jako pana i mistrza (por. K. Oliver, *Animal Ethics: Toward an Ethics of Responsiveness*, "Research in Phenomenology" 2010 nr 40 s. 267-280).

[12] Tamże, s. 32.

[13] Por. tamże, s. 33.

pokazują jak ratuje zwierzęta i podziwia je i najchętniej ograniczyłby się do tego, gdyż jest najprawdopodobniej człowiekiem, który „nienawidzi używania broni bardziej niż ktokolwiek inny na świecie"[14].

Mogłoby się wydawać, że obraz zwierząt jest niemalże bajkowym obrazem harmonijnego współistnienia pozbawionego przemocy opartego na przyjaźni i harmonijnym działaniu przyrody na rzecz człowieka. Nic bardziej mylnego lata pięćdziesiąte są intensywnym okresem rozwoju przemysłowego chowu zwierząt, czyli formy chowu, która dzisiaj jest najbardziej krytykowana. W owym czasie jednak nie dostrzegano złych warunków zwierząt, ale widziano jedynie dobre strony tej formy jak na przykład sterylnie opakowany, gotowy do spożycia produkt. Ponadto fascynacja możliwościami technicznymi i usprawnieniem technologii wpłynęła na postrzeganie tego typu hodowli. Stąd w przyjaznym zwierzętom „Reader's Digest" prezentowany jest obraz dużych farm, w których zwierzęta żywią do człowieka przyjaźń tak głęboką jak ta, którą żywi wobec niego pies. Co więcej od teraz rozwojowi techniki zawdzięczają lepszą wydajność, dostarczając lepszego pożywienia, oczywiście wszystko to służy zaspokajaniu celów człowieka. Nie dostrzegano etycznego wymiaru zadawania cierpienia zwierzętom, a możliwość służenia celom ludzkim była dla zwierząt celem życia, swoistą nobilitacją w tej wątpliwej „przyjaźni".

Jak widać przebija obraz świata antropocentrycznego, w którym wszystkie jego elementy są podporządkowane realizacji celów ludzkich i zaspokajaniu potrzeb człowieka, włącznie z potrzebami emocjonalnymi realizowanymi w więzi ze zwierzętami. Z opisów czasopisma wyłania się widok specyficznej „przyjaźni" człowieka ze zwierzętami, obraz pozornie harmonijnego współegzystowania opartego jednak na świadomej eksploatacji zwierząt bądź na ich dobrowolnym służeniu człowiekowi, a często ich całkowitemu podporządkowaniu celom ludzkim. Niektórzy autorzy wręcz pisali, że „dzikie zwierzęta osiągają najszlachetniejszy cel (życia) gdy człowiek, który je kochał gasi płomień ich życia."[15] Ta jednoznacznie antropocentryczna postawa nakazuje człowiekowi myśleć o zwierzętach, a także o całym ekosystemie, jako podporządkowanym jego celom. W tym przypadku „przyjaźń" nie jest obopólna, nie jest równą relacją, ale z przytoczonych opisów wyłania się jednoznaczny obraz zwierząt oferujących bezinteresowną miłość w zamian za możliwość służenia człowiekowi.

W ten oto sposób świat zwierząt stał się nie elementem naturalnego świata, ale elementem świata kultury, w którym zwierzęta stały się narzędziem do służenia konsumpcyjnemu społeczeństwu. Usługi ekosystemu stały się elementem budowania dobrobytu konsumentów, a owady zapylające kwiaty, bociany przynoszące dobrobyt czy zwierzęta hodowane bardziej efektywnie stały się elementem dążenia do posiadania większej ilości dóbr. Owa „przyjaźń" zwierząt stała się przedmiotem utowarowienia, ale i także przedmiotem budowania antropocentrycznego obrazu świata. W ten oto sposób przedefiniowano przyrodę i uczyniono z niej narzędzie do zadowolenia człowieka. W pewnym sensie pokazuje to jak funkcjonują usługi ekosystemów, które nie wynikają z naturalnych relacji człowieka i środowiska przyrodniczego, ale są oparte na wyższości człowieka i konstytuują jego prawo do korzystaniu z ekosystemu w sposób

[14] Tamże.
[15] Por.: tamże, s. 36.

nieograniczony, są relacją typu pan-niewolnik[16]. Właśnie taka jest „przyjaźń" człowieka ze zwierzęciem, przynajmniej taka forma przebija w latach pięćdziesiątych. Niemniej, warto podkreślić, że pojawia się także szacunek i zachwyt nad zwierzętami. Peterson del Mar zaznacza, że ta przyjaźń jest również elementem przewodnim „Reader's Digest" w latach 30 (tu odnosi się jedynie do przyjaźni człowieka z psem) ale także i do numerów czasopisma z lat siedemdziesiątych. Należy zaznaczyć, że owa „przyjaźń" zwierząt pojawia się w chwili, gdy relacje międzyludzkie stają się coraz bardziej chłodne i luźne. Właściwie nie trudno dostrzec, że jest to często przypisywanie zwierzętom większej chęci przyjaźni niż one mogłyby żywić wobec człowieka.

## Zwierzę jako przedmiot uczuć w etyce

Rozwojowi kultury towarzyszy pogłębiająca się indywidualizacja członków społeczeństw zachodnich i związaną z tym samotność, Zygmunt Bauman wiąże samotność człowieka z procesem konsumpcji, którą określa archetypem samotności[17]. Według niego konsumpcja jest rodzajem działania, „które prowadzi się w całkowitej samotności [...], nawet jeżeli miałaby się odbywać w towarzystwie innych ludzi. Nie rodzą się z niej żadne trwałe więzi. Te, które mogą powstać przy okazji aktu konsumpcji, nie mają raczej szansy, aby przetrwać zbyt długo."[18] Samotność i kult jednostki przemieniają społeczeństwa w grupę autonomicznych jednostek, które między sobą nie nawiązują zbyt chętnie relacji, a jeżeli już są to relacje nietrwałe i powierzchowne. Człowiek jawi się jako „szczelnie opieczętowana, samotna monada zagubiona w gąszczu innych monad, tak zdawałoby się bliskich, a przecież tak nieskończenie dalekich i beznadziejnie obcych"[19]. Ta samotność człowieka jest jednym ze źródeł skierowania się ku zwierzętom, Peterson del Mar podkreśla związek między opisem bliskim relacji, dostrzeganiem „przyjaźni" ze strony zwierząt a kryzysem relacji między ludzkich, atomizacją społeczeństwa i rozpadem więzi międzyosobowych. Trudność nawiązywania relacji otwiera człowieka na relację mniej wymagającą, relację ze zwierzęciem, z pupilem, który jest całkowicie od niego zależny, niekiedy bezwzględnie oddany. Jednocześnie w sferze naukowej pojawiają się wzrost zainteresowania zobowiązaniami etycznymi człowieka wobec bytów pozaludzkich i pytanie o nasze zobowiązania moralne wobec zwierząt.

Jedną z formą przejawiania się tych zobowiązań jest okazywanie bądź żywienie pozytywnych uczuć wobec zwierząt. Oprócz wspomnianej powyżej „przyjaźni", która może przybierać różne formy trudnej jednostronnej relacji, na wspomnienie zasługuje współczucie. Współczucie, o którym chociażby wspomina Singer w „Wyzwoleniu zwierząt". Pełne okrucieństwa opisy praktyk hodowlanych i laboratoryjnych pokazują skalę niepotrzebnego cierpienia, którego, jak podkreśla Singer, można by uniknąć i nieco wbrew intencją Singera wymuszają współczucie[20]. Jednocześnie w tekście przebija potrzeba wzmocnienia odczuwania współczucia, a przede wszystkim przełożenia tego

[16] Por.: K. Peterson, *Ecosystem Services, Nonhuman Agencies, and Diffuse Dependence*, "Environmental Philosophy" 2012 nr 2/9, s. 5 oraz V. Plumwood, *Nature as Agency and the Prospects for a Progressive Naturalism*, "Capitalism, Nature, Socialism" 2001 nr 12, s. 20n.

[17] Por.: Z. Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, tłum. J. Konieczny, Kraków 2007, s. 184.

[18] Tamże.

[19] Tenże, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2012, s. 127.

[20] We wstępie do wydania z 1975 r. Singer zaznacza, że nie jest miłośnikiem zwierząt, który pasjonuje się psami, kotami czy końmi. Stwierdza wręcz, że nie „kocha" zwierząt, ale chce, aby traktowano je tak jak na to zasługują, tj. jako autonomiczne, odczuwające istoty, a nie jako środki do ludzkich celów.

współczucia na działania na rzecz wyzwolenia zwierząt. Singer postuluje, aby to współczucie opierające się na niechęci do zadawania niepotrzebnego cierpienia przełożyło się na wybory konsumenckie, dietę oraz miało wpływ na wymuszenie na świecie nauki ograniczenia eksperymentów na zwierzętach.

Mimo, że Singer nie postrzega siebie jako miłośnika zwierząt, to współczucie stało się jedną z kategorii dyskusji z zakresu etyki wyzwolenia zwierząt, stało się ono jednym z głównych uczuć, jakie los zwierząt wywołuje w człowieku. To współczucie stało się jedną z najbardziej nośnych kategorii etyki zwierząt wywołując jednocześnie dyskusję nad statusem tych rozważań. Gdyż wielu etyków zaznacza, że podstawą teorii etycznej mogą być jedynie obiektywne kategorie jak np.: sprawiedliwość czy uczciwość[21]. Pojawienie się współczucia jest przez wielu postrzegane jako przejaw antropomorfizacji zwierząt, stąd staje się przedmiotem krytyki ze względu na podważanie zasadności jego odczuwania. To właśnie na współczuciu budowana jest etyka zwierząt, współczucie zdaje się być fundamentem niektórych koncepcji przyznających zwierzętom status moralny[22] i dla wielu kluczowym argumentem na rzecz ich ochrony. Czy jednak kategoria współczucia jest wystarczająco obiektywna? Czy uczucie może być w ogóle podstawą budowania etyki? Baird Callicot podważa rolę emocjonalnych czynników w etyce, podkreśla, że etyka wyzwolenia zwierząt opiera się na współczuciu wobec zwierząt hodowlanych, które są na tyle udomowione, że raczej powinny być postrzegane jako żyjące artefakty. Współczucie skierowane do tych zwierząt nie ma racji bytu, a działania ochronne powinny być skierowane jedynie na dziką przyrodę.[23] Tym samym Callicot podważa zasadność dyskusji nad zwierzętami hodowlanymi czy laboratoryjnymi czyniąc je elementem kultury, artefaktem, który nie ma prawa odczuwać cierpienia.

Skierowanie uczuć na zwierzęta budzi w etyce środowiskowej wiele kontrowersji, niemniej wskazuje na pewien etap rozwoju moralności człowieka, a wręcz może być dla niego lekarstwem na problem, jaki dotyka wiele społeczeństw, mianowicie indywidualistyczne społeczeństwa, cierpiące z powodu erozji empatii, a nawet psychopatycznych i narcystycznych tendencji.[24] Ta nowa wrażliwość człowieka i dostrzeżenia cierpienia zwierząt jest potrzebna nie tylko, aby pomóc im, ale także, aby ocalić człowieka od pustki emocjonalnej. Wprawdzie uczucia jako motywacja do działań moralnych nie jest nowym zagadnieniem w etyce[25], ale zwierzę jako przedmiot współczucia czy empatii nie jest mocno zakorzenione w tradycji etycznej. Pojawienie się dyskusji i ilość publikacji o roli uczuć takich jak np. empatia czy współczucie świadczy o przemianie świadomości, a fakt, że ruch wyzwolenia zwierząt przyciągnął wielu zwolenników na całym świecie, świadczy o nośności tej koncepcji i podzielaniu jej przez wielu. Obdarzenie zwierząt tak pozytywnymi uczuciami jest znakiem zmiany postawy wobec nich oraz dowartościowaniem ich miejsca a tradycyjnej kulturze. Należy podkreślić, że w

[21] J.A. Fisher, *Taking Sympathy Seriously: A Defense of Our Moral Psychology Toward Animals*, "Environmental Ethics" 1987 nr 3/7, s. 198, przypis 2.

[22] Por.: T. Warkentin, *Interspecies Etiquette. An Ethics of Paying Attention to Animals*, "Ethics & the Environment" 2010 nr 1/15, s. 106-107.

[23] Por.: B. Callicott, *Animal Liberation: A Triangular Affair*, "Environmental Ethics" 1980 nr 2, s. 330.

[24] Por.: E. Aaltola, *Empathy, Intersubjectivity, and Animal Philosophy*, "Environmental Philosophy" 2013, nr 2/10, s. 79.

[25] Należy podkreślić, że dyskusja wokół etycznych zobowiązań wobec zwierząt nie opiera się jedynie na sferze uczuć.

niniejszej części nie podjęto zagadnienia uczuć ludzkich wobec pupili, co pokazałoby ludzkie uczucia wobec zwierząt z innej perspektywy, niekiedy przybierającej skrajne postaci.

## Zmiana terminologii

W kontekście dyskusji nad zwierzętami warto zwrócić uwagę na zmiany w sposobie odniesienia się do nich w wypowiedziach językowych i towarzyszącą temu zmianę terminologii używanej w dyskusjach. Filozofia analityczna dostrzegła rolę języka jako źródła wiedzy o świecie, stąd analiza zmiany terminologii stanowi ciekawy obraz przemiany kulturowej i pokazuje na zmianę sposobu postrzegania bytów pozaludzkich w odniesieniu do bytów osobowych. Owe zmiany można zaobserwować w wielu aspektach, ale chyba najbardziej uderzającym jest zmiana sposobu określania zwierząt w literaturze naukowej z zakresu etyki środowiskowej. Po pierwsze w obecnie toczonych dyskusjach najczęściej używa się zwrotu *nonhuman animal* ewentualnie *nonhuman other*. Co na język polski jest często tłumaczone jako „zwierzęta nieczłowiecze". Zwrot ten w pewnym sensie skraca dystans między człowiekiem a zwierzęciem, podkreślając zwierzęcą naturę w człowieku, tą część jego istnienia, która bezpośrednio pochodzi ze świata przyrodniczego i jest z nim związana. Część naturalną w człowieku, która wiąże się z jego przynależnością do świata przyrodniczego, a w wielu koncepcjach antropologicznych zdaje się być przemilczaną a nawet wypartą, zapomnianą sferą. To określenie zdaje się wskazywać, ze różnica między człowiekiem a zwierzęciem jest jedynie ilościową a nie jakościową, skracając dystans ontyczny człowieka do zwierzęcia.

Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że w jednym z pierwszych numerów czasopisma „Environmental Ethics" pojawił się artykuł „The Rights of the Subhuman World"[26], gdzie sam tytuł wyraźnie wskazuje na charakter relacji człowiek-zwierze, umieszczając człowieka w świecie niższym, w świecie pod-ludzkim. Chociaż należy podkreślić, że autor tekstu w samym artykule dużo częściej używa terminu *nonhuman* (w tym: *nonhuman forms* - 2; *nonhuman individuals* - 2; *nonhuman animals* - 1; *nonhuman predators* - 1; *nonhuman* - 2) niż *subhuman* (*subhuman creatures* - 2; *subhuman* - 2). Mimo to nadanie artykułowi takiego tytułu z perspektywy współczesnych dyskusji nad prawami zwierząt i używanej terminologii zdaje się wskazywać na przemianę w stosowanych terminach, a co za tym idzie odzwierciedlać stan kulturowego pojmowania zwierząt i ich relacji wobec człowieka.

## Zakończenie

Jacques Derrida zauważa, że kwestia zwierząt stwarza praktyczne zagrożenie dla dyskursu humanizmu, w którym autorytet i autonomię przypisuje się raczej mężczyźnie niż kobiecie, i raczej kobiecie niż zwierzęciu[27]. To nie jedyny raz, kiedy ten Derrida zwraca uwagę na zwierzę w sposób, w jaki dotychczasowa kultura nie postrzegała go, tym samym znajdując się w centrum refleksji nad zwierzęciem i naszych wobec niego zobowiązań. Problem zwierząt w kulturze skłania do moralnej refleksji nad miejscem człowieka w relacji wobec innych gatunków. Skłania do zadawania pytań o nasz

[26] C. Hartshorne, *The Rights of the Subhuman World*, "Environmental Ethics" 1979 nr 1/1, s. 49-60.

[27] J. Derrida, *„Eating Well" or The Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida*, [w:] *Who Comes after the Subject?*, red. E. Cadava, P. Connor, J. Nancy, New York 1991, s. 96-119.

stosunek do bytów pozaludzkich i ich role w antropocentrycznym świecie. Ostatnie kilkadziesiąt lata szczególnie zaważyły na moralnym postrzeganiu zwierząt i ich roli w kulturze. Od jakiegoś czasu rozrywki z użyciem zwierząt, hodowle przemysłowe, dieta mięsna, eksperymenty na zwierzętach nie są już aksjologicznie neutralne a często wręcz są potępiane. Racje za odstąpieniem od nich znajdują się w dyskusjach etycznych jak i są wspieranie przez działania zaangażowanych w kwestię zwierząt aktywistów.

Ponadto można zaobserwować w literaturze próby podniesienia statusu zwierząt, zarówno w głównym nurcie kultury co pokazuje przedstawiony przegląd artykułów z „Reader's Digest" jak i terminologii używanej w etyce zwierząt, gdzie *subhuman* ustąpiło miejsca *nonhuman*. Czy to może oznaczać zmierzch antropocentrycznego paradygmatu? Raczej pokazuje to jedynie większą wrażliwość człowieka na byty nieludzkie, na *nonhuman other*, jest owocem rozwoju moralności i rozszerzeniem ram etyki, poszerzenia kręgu *moral consideranda*. Warto zwrócić uwagę, że współcześnie toczone dyskusje nie uciekły od antropocentrycznej wizji świata, tak jak „przyjaźń" ze zwierzętami opisywana w „Reader's Digest" w latach 50 dwudziestego wieku, tak i współczesne relacje ze zwierzętami, są podporządkowane celom ludzkim. Stąd nie wiąże się z odejściem od antropocentryzmu, model antropocentryczny jedynie otworzył się na troskę o byty pozaludzkie.

Z perspektywy filozoficznej jest to świadome przyjęcie założeń tzw. antropocentryzmu oświeconego[28], w którym człowiek uznaje miejsce bytów pozaludzkich w ekosystemie, a przyjęcie antropocentrycznej postawy jest źródłem uznania zobowiązań człowieka wobec świata przyrodniczego. W tej wersji antropocentryzmu uprzywilejowane miejsce człowieka jest związane z uznaniem większej ilości obowiązków raczej niż przywilejów upoważniających do eksploatacji świata przyrodniczego. Jest to przyjęcie etyki drugiego, w której byty tradycyjnie wykluczone z refleksji etycznej stają się jej przedmiotem i centrum moralnych zobowiązań agenta[29]. Jest etyką innego (ang. *the other*) tradycyjnie wykluczonego z refleksji etycznej, który współcześnie staje się jej przedmiotem. Podobnie refleksja nad zwierzętami wskazuje na istnienie określonych zobowiązań moralnych, jakie człowiek posiada wobec nich, tym samym sprawiając, że wszelkie działania, które naruszają dobrostan zwierząt nie są aksjologicznie neutralne i wymagają ponownego przemyślenia.

[28] Por.: A. Brennan, L. Yeuk-Sze, *Environmental Ethics, Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E. N. Zalta, http://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/, [dostęp: 10.04.2014].

[29] Por.: L. Floridi, *Information ethics: On the philosophical foundation of computer ethics*, "Ethics and information technology" 1999 nr 4, s. 287-304.

Резюме

**Культурные и этические соображения отношений человек - животное**

Проблема животных стал одним из самых актуальных вопросов, задаванных через призму различных научных дисциплин. Также этика не осталась равнодушной на вопросы о нравственные обязательства человека к животным. Статья фокусирует на представлении определенных синдромов перемены в культурном восприятии животных и этического поворота к этой проблеме. Рефлексии сосредоточены прежде всего вокруг анализа картины животных в „Reader's Digest" в 50-е гг. XX века, роли эмоций в защите животных и изменении в терминологии, используемой в области экологической этики в контексте проблемы животных. Эти избранные элементы показывают определенные измерения культурной перемены отношения человека к нечеловеческим существам.

Summary

**Cultural and ethical factors of human-animal relations**

The question of animals is one of the most burning issues raised in the field of various scientific disciplines. Ethics is not indifferent to the question on moral obligations of man towards animals. Thus the article focuses on sketching the traces of changes in cultural perception of animals and ethical turn towards them. The discussion focuses on analysis of animals presented in the US' mainstream press – "Reader's Digest", on the role of emotions in animal ethics and terminological turn in animal disussions. These elements present the various dimensions of change in perception of nonhuman other.

WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Jacek Lejman
(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)

# Człowiek a zwierzę. Biologiczne i kulturowe źródła antropocentryzmu

## Wstęp: Antropocentryzm a hominizm

Koniec wieku XX-tego oraz początek XXI-go charakteryzują się zmianą postawy człowieka tak wobec przyrody, jak i siebie samego. Powodem tej zmiany wydaje się nade wszystko dostrzeżenie coraz wyraźniej kryzysu ekologicznego, z którego zdaliśmy sobie sprawę w drugiej połowie XX wieku. Okazało się bowiem, że dotychczasowa, historycznie ukształtowana antropocentryczna postawa wobec świata w obliczu rosnących mocy technicznych doprowadzić może do globalnej katastrofy odczuwalnej nie tylko w biosferze, ale także poprzez nią i w antroposferze. To zaś wymusza z kolei nie tylko konkretne działania ekologiczne, ale także głębszą refleksję nad przyczynami tego stanu rzeczy.

Można powiedzieć, że już we wcześniejszej myśli filozoficznej taka refleksja była podejmowana. Już Albert Schweitzer bowiem stwierdził, a wtórować mu będzie myśl Theodora Lessinga, że kryzys naszej zachodniej cywilizacji jest wynikiem kryzysu w sferze naszej moralności i etyki.[1] W swej diagnozie zauważył on bowiem istotny rozdźwięk właśnie między postępem technicznym a nienadążającą za nim etyką. Jednym z wyrazów tego stanu rzeczy jest nasz stosunek do przyrody, a do zwierząt w szczególności. Proponował więc zastąpienie tradycyjnej etyki etyką czci dla życia, której ważnym składnikiem jest zmiana stosunku człowieka do zwierząt.[2]

Tymczasem, i w związku z badaniami bio-antropologii wydaje się, że nasz stosunek do zwierząt jest wypadkową dwóch wzajem napędzających się czynników. Pierwszy dotyczy naszej bio-społecznej natury, drugi zaś ma charakter filozoficzny i w efekcie światopoglądowy. Innymi słowy to, jak traktujemy byty pozaludzkie ma

[1] Zob.: A. Schweitzer, *Filozofia kultury*, [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, *Wiedza Powszechna*, Warszawa 1976, s. 199-203; zob też: Th. Lessing, *Europa i Azja. Zanik Ziemi przez ducha*, przeł. A. Tom, Warszawa 1935, s. 32-36.

[2] Zob.: A. Schweitzer, *Problem etyki w wyższym stadium rozwoju*, [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, s. 230.

swe podłoże zarówno w naszej biologicznie ukształtowanej naturze, jak i w kulturowo kształtowanym sposobie myślenia o nich. W sumie generują one ewolucyjnie i historycznie ukształtowane dwie postawy: antropocentryzm i hominizm. Przy czym przyjęło się uważać, że druga z postaw stanowi skrajną wersję postawy pierwszej.[3] Tak też hominizm wydaje się być radykalnym antropocentryzmem. W dalszej części wywodów wyjaśnię, że źródła tych dwóch postaw mają odmienne odniesienie. Antropocentryzm wydaje się nieuniknionym sposobem postrzegania przez nas świata, o tyle hominizm może i być powinien uznany za stanowisko nie tylko błędne, ale także szkodliwe. O ile jednak z antropocentryzmem nie sposób walczyć, o tyle hominizm - jako znajdujący swe źródła nie w naszej naturze, lecz pewnych wzorcach kulturowych zachodniej cywilizacji - jest do obalenia.

Nim jednak przejdę do tej części rozważań, spróbuję dookreślić oba wymieniane tu przeze mnie terminy. Za **antropocentryzm** proponuję zatem uznać postawę, która nakazuje widzenie wszystkich zjawisk z punktu widzenia człowieka, jego praktycznego dobra, przyjmowanie relacji między ludźmi a światem wyłącznie z ludzkiej perspektywy. Tak rozumiany antropocentryzm jest zatem po prostu częścią naszej głębokiej natury, wynikiem rozwoju naszego postrzegania świata, a w dalszej dopiero instancji staje się przedmiotem refleksji nad naszymi relacjami z innymi bytami, w szczególności zaś ze zwierzętami.

Z kolei **hominizmem** nazywam stanowisko, które ustanawia człowieka - najdoskonalszy twór ewolucji w jego własnym mniemaniu - centrum wszechświata, uznając przy tym, że świat ów jest stworzony wyłącznie dla realizacji dobra ludzkiego. Tak pojmowany hominizm ma charakter aksjologiczny, uznający dobro człowieka za wartość bezwzględną i nadrzędną wobec innych. Nie jest on bezpośrednio zakorzeniony w naszej naturze, lecz wynika z historycznie ukształtowanego sposobu ujmowania relacji człowiek-zwierzę przez religię, filozofię, etykę. Jest zatem pewnym -izmem, który tworzy tak pewną metafizykę z człowiekiem jako bytem wywyższonym, jak i aprobuje niejako aksjologiczny status ludzi i zwierząt, zgodnie z którym tylko człowiek jest istotą godną szacunku, wartością samą w sobie, dobrem najwyższym. Zwierzęta zaś jako ulokowane niżej w metafizycznej drabinie jestestw (łańcuchu bytów) takiej wartości nie mają, stając się jedynie środkiem do celu, jakim jest dobro człowieka.

W pierwszym przypadku mamy do czynienia z naturalnym dla zwierząt społecznych, szczególnie zaś naczelnych sposobem postrzegania i wartościowania świata, którego charakterystyczną cechą jest „widzenie" relacji międzyosobniczych i międzygatunkowych w ramach bądź współpracy „ja - my" bądź konfliktu „my - oni". Ma on charakter w dużej mierze bezrefleksyjny.

W drugim przypadku mamy do czynienia z pewną postawą intelektualną narzucającą naszemu rozumieniu świata pewien porządek, którego istota leży w traktowaniu człowieka jako postaci wyróżnionej, zaś innych bytów - w tym zwierząt- jako służebnych, traktowanych w sposób odpodmiotowiony (przedmiotowy). Jako że ta postawa ma charakter refleksyjny może podlegać zmianom.

Obie postawy łącząc się w przypadku człowieka współczesnego (cywilizowanego) w jedną całość stworzyły złudzenie, że jesteśmy jedynymi wartościowymi istotami żyjącymi na Ziemi. Tylko rodzaj ludzki - jak sądzi człowiek - może być zatem tak pod-

[3] Zob.: Z. Piątek, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kraków 1998, s.11.

miotem jak i przedmiotem etyki i moralności.

W dalszej części artykułu omówię te dwa stanowiska, z których pierwsze można uznać za pierwotnie pozafilozoficzne, drugie zaś *stricte* filozoficzne. Warto jednak już tu zauważyć, że i jedno i drugie często utożsamiane jest lub opisywane w terminach tzw. szowinizmu gatunkowego lub gatunkowizmu ( lub gatunkizm - ang.: *speciesism*).

### Biologiczny szowinizm gatunkowy (*speciesism*)

Termin *speciesism* wprowadził do rozważań na temat naszego stosunku do zwierząt w 1970 roku Richard D. Ryder.[4] Oznacza on rozpoznawanie relacji „człowiek - inne byty pozaludzkie" w kategoriach dobra gatunku (ludzkiego). W takim też znaczeniu jest on używany przez etyków ochrony zwierząt na określenie postawy, którą charakteryzuje faworyzowanie człowieka kosztem umniejszania roli i pozycji, jaką zajmują zwierzęta. Innymi słowy szowinistą gatunkowym jest każdy, kto patrzy na świat z pozycji uprzywilejowanej roli człowieka, każdy kto deprecjonuje wartość wewnętrzną zwierzęcia, bądź ją neguje kosztem uwypuklenia wartości ludzkich, takich jak posiadanie poczucia własnego „ja" (tożsamości), bycia osobą, bycia rozumnym (w opozycji do bez-rozumności zwierzęcej). Najczęściej też termin omawiany stosowany jest zamiennie z terminem „antropocentryzm". Jest też przez obrońców praw zwierząt pojmowany negatywnie, jako postawa lub stanowisko złe, niewłaściwe, wrogie światu zwierzęcemu.

Wydaje się jednak, że takie normatywne podejście do zagadnienia szowinizmu gatunkowego jako takiego jest mylne. Nie tkwi w nim bowiem *implicite* treść o zabarwieniu negatywnym, którą się mu nadaje. Jest tak, gdyż niewłaściwie interpretuje się właśnie gatunkowizm jako tożsamy z ludzkim szowinizmem gatunkowym. Tymczasem są to dwie odrębne sfery, z których pierwsza zasadza się na pewnej strategii doboru (gatunkowego), druga zaś jest już pewną intelektualną refleksyjną postawą bądź stanowiskiem odnośnie relacji człowiek - inne zwierzęta.

Odnośnie pierwszej kwestii zauważmy, że sam gatunkowizm (gatunkizm) nie jest cechą przynależną tylko człowiekowi. Każdy gatunek zwierząt społecznych preferuje postawy, które można uznać za tak rozumiany szowinizm gatunkowy. W tym znaczeniu człowiek nie jest jedyny w swym rodzaju. **Szowinizmem gatunkowym** (grupowym) można zatem uznać taką, charakterystyczną dla gatunków społecznych postawę, która stawia interes własnego gatunku (grupy) ponad interesami innych (gatunków). Jest zatem typową strategią ewolucyjnie stabilną, jakby ją nazwał John Maynard Smith, służącą przetrwaniu osobników należących do danej grupy, kosztem *inclusive fitness* grup innych.[5] Jeśli zatem pawian jest skłonny do pomocy i ochrony innym osobników należących do jego stada (*troop*), nie zaś jakichkolwiek innych, to dlatego właśnie, w nadanym tu temu terminowi znaczeniu, że jest biologicznym szowinistą gatunkowym (grupowym). Wiąże się to z kwestią stopnia integracji grupy oraz zdolnością do rozpoznawania osobników swego stada i gatunku.

W tym znaczeniu nasz gatunek niewiele różni się w swych postawach od innych zwierząt społecznych. Różnica leży tylko w stopniu nasilenia tego zjawiska. Człowiek zdaje się być silniej niż inne zwierzęta związany ze swą tożsamością gatunkową. Jed-

[4] Zob.: R. Tokarczyk, *Prawa narodzin życia i śmierci*, Kraków 2000, s. 87.

[5] Zob.: A. Łomnicki, *Teoretyczne podstawy socjobiologii*, „Znak" nr 428, t. 43, 1991, s. 48-50; A. Łomnicki, *Strategia ewolucyjnie stabilna*, „Kosmos" nr 36 (3), 1987, s. 357-374.

nakże byłoby nieprawdą stwierdzić, że zawsze w naszej historii gatunkowej tak bywało, tak jak i nieprawdą jest twierdzenie, że taki stan ma miejsce obecnie. W społecznościach pierwotnych nader często utożsamiano pojęcie człowieka z pojęciem członka społeczności. W najnowszej historii cywilizacji zachodniej takiego człowieczeństwa odmawiano upośledzonym umysłowo lub uznawanym za nienależących do danej rasy (rasizm). I choć obecnie pojęcie rasy zostało przez biologów doszczętnie zdyskredytowane (Th. Dobzhansky)[6], to choćby walki etniczne w Afryce czy byłej Jugosławii świadczą, że taka postawa dalej jest w nas silnie zakorzeniona.

Wiąże się to z faktem, że człowiek jest w przeciwieństwie do innych proto-moralnych co najwyżej zwierząt, istotą posiadająca rozbudowaną moralność. Moralność ta nakazuje traktować przedstawicieli innych gatunków, a we wcześniejszych okresach rozwoju człowieczeństwa także innych grup ludzkich jako istoty pozaludzkie, rywali lub wrogów w rywalizacji o zasoby. Moralność taka jest bowiem silnie nakierowana na współpracę w obrębie danej grupy i równie silnie skierowana przeciw tym, co do tej grupy nie należą (innym plemionom, zwierzętom). W tym względzie jest ona pochodną naszej zwierzęcej przeszłości, której ślady odnajdujemy dziś w zachowaniach moralnych najbliżej z nami spokrewnionych naczelnych. Tym, co różni obie moralności wydaje się być nade wszystko złożoność systemu ludzkiej moralności, szczególnie widoczna przy hierarchizacji norm moralnych. Jak można mniemać, do tego momentu moralność szympansa nie dochodzi, nie hierarchizuje on norm moralnych, tak jak czyni to człowiek.

Połączenie zwierzęcej, genetycznie warunkowanej postawy szowinisty gatunkowego z rozbudowanym ludzkim systemem moralnym prowadzi do postawy, które nazywamy tu antropocentryzmem. Taki bio-społeczny antropocentryzm jest nieunikniony, jednakże nie znaczy to zarazem, że musi przeobrazić się w stanowisko etyczne. Do tego potrzebna jest specyficzna refleksja intelektualna.

Często postawę nie-antropocentryczną wiąże się z kwestią altruizmu. W tym znaczeniu postawy prozwierzęce można by nazwać aktami o charakterze altruistycznym. Jednak, jak pokazują socjobiolodzy, każdy akt zwierzęcego altruizmu jest w jakiejś swej formie egoizmem (genetycznym, krewniaczym, grupowym, gatunkowym).[7] Nie są zatem możliwe akty altruizmu międzygatunkowego (wyjątek stanowi tzw. altruizm zwrotny - *reciprocal altruism*, który teoretycznie może występować między przedstawicielami różnych gatunków).[8] W przypadku człowieka postawa altruistyczna wobec przedstawicieli innych gatunków jest jednak możliwa. Daje to asumpt do tezy, że antropocentryzm nie jest postawą, która nie może ewoluować w bardziej przyjazne dla innych istot formy. Innymi słowy może przyjmować różne formy od swej radykalnej, hoministycznej wersji, poprzez formy pośrednie, aż do umiarkowanej, uznającej inne byty za deontologicznie wartościowe. W następnej części tekstu wskażę, jak jego formy są realizowane w różnych systemach filozoficznych.

[6] Zob.: Th. Dobzhansky, *Różnorodność i równość*, przeł. M. Jurecki, Warszawa 1968.

[7] Zob.: Cz. Gryko, J. Lejman, *Etyka socjobiologii, czyli „immoralizm" z ducha biologii poczęty*, [w:] *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, „Studia Etyczne i Estetyczne" zb. IV, red. T. Szkołut, Lublin 1997, s. 113-125.

[8] Zob.: J. Lejman, *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej. Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek-zwierzę*, Lublin 2008, s. 262-263.

## Antropocentryzm i hominizm w filozofii

Filozofia jest „skażona" hominizmem. Oznacza to, że antropocentryczna postawa, charakterystyczna dla człowieka jako takiego znajduje tu swoje hominystyczne uzasadnienie. Jego charakterystyczną cechą jest rozważanie relacji człowiek-zwierzę w kategoriach i wedle kryterium rozumu ludzkiego. Innymi słowy tym, na jakiej podstawie teoretycznej wykazuje się wyższość człowieka jest jego rozumność. W związku zaś z nią zwierzęta jawią się bądź jako bezrozumne automaty (Kartezjusz), bądź mało rozumne byty pozaludzkie. Na tej też podstawie następuje hierarchizacja bytów, w której to człowiek stawiany jest na pozycji wyróżnionej. W dalszej zaś instancji wiedzie to do wniosków natury etycznej. Skoro bowiem zwierzęta nie myślą, powiedzą zwolennicy myśli kartezjańskiej, nie mogą też odczuwać bólu jako bólu właśnie.[9] A skoro tak, to czynności na nich dokonywane, jak choćby wiwisekcja, nie można uznać za złe z etycznego punktu widzenia.

W artykule *Starożytne koncepcje racjonalizmu a zagadnienie rozumności zwierząt* Jolanta Świderek rozważając stosunek starożytnych filozofów do zwierząt odróżnia dwa stanowiska: racjonalizm restryktywny oraz racjonalizm ekstensywny.[10] W pierwszym przypadku mamy do czynienia z postawieniem radykalnej bariery między zwierzętami a ludźmi. Jej główne kryterium stanowi rozum, którego zwierzęta są pozbawione. Jest to więc bariera jakościowa. W przypadku drugim zwierzęta od ludzi także dzieli sposób myślenia, jednak nie stawia się tu bariery jakościowej, lecz ilościową. W tym znaczeniu zwierzęta zdają się być po prostu „głupsze" od ludzi, ich rozumowanie zdaje się być od naszego po prostu uboższe. Myślą i czują, lecz nie są w stanie tworzyć złożonych sylogizmów, nie są w stanie - dla przykładu - filozofować. W odrodzeniu Pontus de Tyard i Girolamo Cardano nazwą te postawy drogą perypatetycką i drogą pitagorejską.[11]

Wydaje się, że ten podział można odnieść do filozofii jako takiej. W historii filozofii będziemy mieli zatem do czynienia z filozofami, którzy będą iść drogą racjonalizmu restryktywnego (będzie ich zdecydowana większość) oraz z tymi racjonalistami ekstensywnymi, dla których rozumowanie zwierząt będzie li tylko uboższe od naszego.

Do racjonalizmu restryktywnego można zaliczyć filozofie Arystotelesa, stoików, św. Tomasza z Akwinu, św. Augustyna, większość filozofów odrodzeniowych, Kartezjusza, okazjonalistów, Johna Locke'a, większość myślicieli oświeceniowych aż po filozofię współczesną i Martina Heideggera (metafora skały i jaszczurki). Do racjonalizmu ekstensywnego zaliczymy pitagorejczyków, Platona, Plutarcha i Porfiriusza, św. Franciszka z Asyżu, Michela Montaigne'a, Tomasza Morusa, Pascala, Barucha Spinozę, Jana Jakuba Rousseau, Artura Schopenhauera, Theodora Lessinga, Holbacha, Alberta Schweitzera.

W tym znaczeniu można powiedzieć, że pierwsi z wymienionych propagują postawę charakterystyczną dla hominizmu, drudzy zaś dla antropocentryzmu. Jedni i drudzy są więc szowinistami gatunkowymi, w znaczeniu tu wskazanym, wszakże

[9] Zob.: Kartezjusz, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 120.

[10] Zob.: J. Świderek, *Starożytne koncepcje racjonalizmu a zagadnienie rozumności zwierząt*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny" T. III, Lublin-Radzyń Podlaski-Siedlce 2006, s. 226.

[11] Zob.: P. de Tyard (Thiard), *Człowiek jako mikrokosmos posiadający odpowiedniki w wielkim świecie*, przeł. M. Skrzypek, [w:] *Filozofia francuskiego Odrodzenia*, red. A. Nowicki, Warszawa 1973, s. 209-210; G. Cardano, *54 argumenty za śmiertelnością duszy*, przeł. J. Ochman, [w:] *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, red. A. Nowicki, Warszawa 1967, s. 212-224.

w przypadku racjonalizmu ekstensywnego będzie to umiarkowana wersja gatunkowizmu, prowadząca do etyki deontologicznej, w przypadku zaś racjonalizmu restryktywnego jego skrajna wersja, w której nie ma miejsca na rozważanie kwestii praw zwierząt.

W przekroju historycznym można powiedzieć, że o ile w filozofii starożytnej istniał spór na temat statusu zwierząt, zakończony poglądami umiarkowanymi i pro-zwierzęcymi jak filozofie Plutarcha i Porfiriusza, zaś w filozofii średniowiecznej nastąpi powrót do racjonalizmu restryktywnego z tym zastrzeżeniem, że kwestie te będą filozofów średniowiecznych niewiele interesowały, to prawdziwy przewrót następuje w Odrodzeniu. To ono wypracuje doktrynę „homo mensura", wedle której, choć człowiek wywodzi się z przyrody, to wyróżnia się z niej poprzez swój rozum, kreatywność, wolność. Świat przyrody jest światem powtarzalnych zachowań, świat ludzki jest wykroczeniem poza przyrodę, jest pełen płynącej z posiadania wolnej woli i opartej na rozumie kreatywności. Takie zdanie będą mieli choćby Gianozzo Manetti, Pico della Mirandola czy Karol Bovillus. Sławetny system Kartezjusza uznający zwierzęta za bezduszne automaty będzie w tym znaczeniu tylko konsekwencją pewnej tradycji przyjętej w Odrodzeniu. Filozofie nowożytne będą podążać tym śladem, który stanie się mieszanką kartezjańsko-baconowskiej doktryny, wedle której skoro zwierzęta są bezdusznymi automatami, niezdolnymi ze względu na brak władz myślowych odczuwać, mogą być używane przez człowieka do jego własnych celów i to bez żadnych ograniczeń natury etycznej.[12]

Oczywiście, w tak przedstawionym schemacie będą pojawiać się pewne rysy. Będą zatem filozofowie, którzy zwrócą uwagę na niedoskonałości takiego sposobu myślenia. Sceptycy, Porfiriusz i Plutarch będą wymieniali zespoły zachowań zwierzęcych świadczących o ich zdolnościach rozumowo-poznawczych i stanach emocjonalnych (pomoc wzajemna). Jak powie zatem Plutarch o zwierzętach, „[...] zdolne są do powzięcia zamiaru, czynienia przygotowań, do pamiętania, do uczuć, troszczenia się o potomstwo, wdzięczności za doznane dobrodziejstwa a mściwości za krzywdę, do znajdowania niezbędnego pożywienia, do przejawów cnoty, jako to odwagi, zmysłu społecznego, wstrzemięźliwości, wielkoduszności.[13] Św. Franciszek z Asyżu pojmować będzie świat jako pewną stworzoną przez Boga jedność, przez co zwierzętom nie tylko należny jest szacunek, ale i można się z nimi komunikować (przypowieść o wilku z Gubio).[14] Blaise Pascal uzna tezę o panowaniu nad światem zwierząt za swoistą uzurpację rozumu ludzkiego, Morus i Jan Jakub Rousseau uznają polowania i oglądanie walk zwierząt za przejaw ludzkiej bezduszności i barbarzyństwa, zaś nasz stosunek do zwierząt będą chcieli określić litościwym.[15] Julien Ofray de La Mettrie stwierdzi, że skoro uznać zwierzę za automat, to to samo można wnosić i o człowieku.[16] David Hume wyrazi pogląd, że nie widzi wyraźnej różnicy między wnioskowaniem ludzkim a zwierzęcym. Jak powie, „[...] żadna zaś prawda nie wydaje mi się bardziej oczywista niż

[12] Zob.: F. Bacon, *Nowa Atlantyda i Z Wielkiej Odnowy*, przeł. W. Kornatowski, J. Wikarjak, Warszawa 1995 s. 51 i n.

[13] Plutarch, *Które zwierzęta są zmyślniejsze, lądowe czy wodne?* [w:] Plutarch, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 2002, s. 222.

[14] Zob.: *Kwiatki św. Franciszka*, przeł. L. Staff, Warszawa 1995, s. 61-62.

[15] Zob.: B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1989, s. 131; T. More, *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Warszawa 2001, s. 161; J. J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, przeł. W. Husarski, Wrocław 1955, T. II, s. 23.

[16] J. O de La Metrrie, *Człowiek-maszyna*, przeł. S. Rudniański, Warszawa 1984, s. 78-83.

ta, że zwierzęta obdarzone są myślą i rozumem równie dobrze jak człowiek."[17] Warto jednak zwrócić uwagę na trzech filozofów, których choć różni stosunek do zwierząt, to dają możliwość innego ich traktowania.

Po pierwsze Paul-Henri Holbach w swoim *Systemie przyrody* podniesie kwestię wartościowania i hierarchizowania człowieka i zwierząt. Kryterium tego typu podziałów jest racjonalność, wszakże, jak sądzi filozof francuski owo kryterium jest ustanowione na podstawie tego, co my uważamy za racjonalne. Ma zatem charakter hoministyczny. „Uważamy natomiast za nieposiadające inteligencji takie byty, u których nie stwierdzamy ani takiej samej jak nasza budowy, ani takich samych narządów i władz, słowem byty, których istota, energia, cel, a więc i odpowiedni ład są nam nieznane. [...] Ideę inteligencji, podobnie jak ideę ładu, czerpiemy z nas samych. Odmawiamy jej wszelkim bytom, które działają inaczej niż my, przyznajemy ją zaś tym, które, jak sądzimy, działają tak samo; te ostatnie nazywamy istotami działającymi inteligentnie."[18] Innymi słowy, my nie stwierdzamy nierozumności czy też rozumności niższego rzędu u zwierząt, a jedynie mniejsze lub większe podobieństwo zachowań zwierzęcych do naszych. W tym zaś znaczeniu nie można stwierdzić, co twierdził już wcześniej Hume, że zwierzęta nie są racjonalne w swych zachowaniach lecz jedynie, że owa racjonalność jest innego typu niż nasza. Niestety, wydaje się, że myśl ta została zlekceważona. Obecnie filozoficzne kryterium racjonalności zastąpione zostało kognitywistyczną w swej istocie tzw. teorią umysłu, polegającej na przypisywaniu stanów umysłowych sobie i innym.[19] Innymi słowy, twierdzi się na podstawie eksperymentów, że zwierzęta nie osiągają tak wysokiego stopnia rozpoznawania intencji innych, jak człowiek.[20] Wydaje się jednak, że teoria umysłu jest tylko kolejnym antropocentrycznym w najlepszym razie kryterium wartościowania człowieka i innych bytów pozaludzkich. Dalej ustanawia ona wzorzec w postaci myślenia ludzkiego, do którego mają dopasowywać się lub nie inne zwierzęta.

Jeremy Bentham uzna z kolei, że cała kwestia kryterium racjonalności jest źle postawiona. W naszym stosunku do zwierząt nie idzie o to, czy są racjonalne, ale o to czy potrafią odczuwać. Jeśli tak, muszą być objęte prawami etycznymi. Nie łączy on zatem racjonalności z możliwością odczuwania przyjemności i cierpienia.[21] Da to asumpt do powstania na gruncie utylitaryzmu ruchu obrony zwierząt. Istotne bowiem już teraz będzie nie to, czy zwierzę myśli, czy nie, czy jest racjonalne, czy też owej racjonalności pozbawione, ale czy odczuwa ból i cierpienie. Już samo stwierdzenie - dość intuicyjne zresztą u samego Benthama - tego faktu nakazuje w ramach *calculus of pleasures* aktów zadawania bólu zaniechać, lub też działać tak, by owa suma bólu i przyjemności miała charakter dodatni. Tą drogą pójdą właśnie tacy myśliciele jak Peter Singer, autor słynnego *Wyzwolenia zwierząt*.[22]

Wreszcie Immanuel Kant, którego akurat za obrońcę zwierząt trudno uznać,

[17] D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Kraków 1951, T.I, s. 176.

[18] P-H. Holbach, *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, przeł. K. Szaniawski, Warszawa 1957, s. 113.

[19] Zob.: W. Pisuła, *Psychologia zachowań eksploracyjnych zwierząt*, Gdańsk 2003, s. 15.

[20] Zob.: R. Dunbar, *Nowa historia ewolucji człowieka*, przeł. B. Kucharczyk, Kraków 2014, s. 63-101.

[21] Zob.: J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawrotczyński, Warszawa 1958, s. 420.

[22] Por.: P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 2004.

stwierdzi, że podstawą bycia objętym prawami moralnymi jest zdolność rozumowania.[23] W jego czasach oczywiście takiej u zwierząt nie stwierdzano, lecz obecnie w wyniku rozwoju badań współczesnej biologii można o niej wnosić, co nakazuje nam zrewidować nasz stosunek do zwierząt. Innymi słowy, tacy etycy jak Bernard Rollin, podejmą próbę uzasadnienia postawy etycznej wobec zwierząt, a zarazem przyznawania im praw w oparciu o wiedzę o ich zachowaniu sugerującym posiadanie poczucia własnego ja, rozróżniania stanów pozytywnych od negatywnych, posiadania wartości wewnętrznej.[24] Chcąc jednak uzasadnić swe projekty, muszą sięgać po wiedzę poza-spekulatywną, pochodząca z badań i obserwacji etologicznych i socjobiologicznych. Muszą zatem sięgnąć do nowej biologii.

## Nowa etyka bio-ekologiczna

W wyniku rozwoju nowych dyscyplin biologicznych powstał nowy obraz zwierząt i, jak sądzi Edgar Morin, nowy obraz człowieka, zwany przez niego nowym paradygmatem w badaniach nad naturą ludzką i - dodajmy - naturą zwierzęcą. Powiada on, że zmiany te związane są z pewnymi, jak je nazywa naukowymi objawieniami (objawieniem etologicznym i objawieniem bio-socjologicznym).[25] Dotyczą one głównie kwestii natury ludzkiej, lecz pośrednio dotyczą także zwierząt, choćby z tego powodu, że z badań nad zwierzętami się wywodzą.

W przypadku naszego stosunku do zwierząt można wnosić o czterech takich - powiązanych ze sobą - objawieniach.

- **objawienie ewolucyjne** (darwinowskie): przełom polegał na uznaniu gatunku ludzkiego za byt przyrodniczy, wywodzący się ze świata zwierząt i podlegającym jednakim jak one mechanizmom ewolucyjnym. W drugim zaś rzędzie uznanie, że co do pewnych zachowań ludzi i zwierząt zachodzi wyraźnie widoczna analogia.

- **objawienie etologiczne**: przełom polegał na poddaniu zwierząt obserwacjom w ich naturalnym środowisku. W ich wyniku okazało się, że zwierzęta nie mogą być uznane za bezduszne behawioralne automaty, lecz za istoty posiadające bogate wzorce zachowań, które pozwalają wnosić o pewnych podobieństwach do ludzi (etologia człowieka).

- **objawienie socjobiologiczne**: jej najważniejszym osiągnięciem było uznanie człowieka za zwierzę społeczne, posiadające zbieżne do zwierzęcych strategie działania i motywacje. W ten sposób zasypana została przepaść między człowiekiem a innymi zwierzętami społecznymi.

- **objawienie ekologiczne**: to uznanie, że zwierzętom, przynajmniej w porządku deontologicznym, przysługują pewne prawa, że nie mogą być one traktowane jako byty pozaetyczne (poza zasięgiem etyki). W ten sposób wymuszana jest zmiana norm i wartości moralnych, które muszą obejmować teraz także prawa zwierząt.

W związku z nimi możliwa staje się zmiana naszej hominstycznej postawy wobec zwierząt. Staje się bowiem możliwe zbudowanie nowej antropocentrycznej lecz już nie hominstycznej etyki. Nazwać ją można ***etyką zróżnicowanych natur.*** W jej skład wchodzą poszczególne „etyki" oparte o wiedzę na temat konkretnych etogramów zwierzęcych. Tak więc osobnymi prawami winniśmy obejmować różne gatunki zwierzęce,

[23] Zob.: I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 2002, s. 41.
[24] Zob.: B. Rollin, *Zwierzęta i ludzie, czyli granice moralności*, „Etyka" nr 18, 1980, s. 181-195.
[25] Zob.: E. Morin, *Zagubiony paradygmat - natura ludzka*, przeł. R.Zimand, Warszawa 1977, s. 51.

zależnie od ich potrzeb. Niektóre z nich posiadają etogramy zbliżone do naszego - te powinniśmy traktować jako „osoby graniczne" i objąć podobną troską jak człowieka jako istoty prawie-ludzkie (szympansy). Inne zaś odbiegają w swym etogramie od naszego (w różnym stopniu) i te winniśmy traktować zależnie od ich poszczególnych natur.

Jestem zdania, że niemożliwa jest jedna etyka obejmująca swym zasięgiem różne gatunki zwierząt w tym i człowieka. Każdy bowiem gatunek wymaga innych potrzeb. Nie można zatem mierzyć go ludzką miarą. W ten sposób powracalibyśmy do „starego" błędu, popełnianego przez filozofie wieków poprzednich. Nie można zatem obejmować tymi samymi prawami człowieka, szympansa, lwa czy antylopy.

Taka etyka nie może mieć wyłącznie charakteru etyki ochrony bioróżnorodności. Ochrona bioróżnorodności jest bowiem ochroną gatunków, nie zaś poszczególnych osobników i ich podmiotowości. Chroni zatem - głównie ze względu na naszą chęć ich zachowania - o pewne jednostki taksonomiczne, nie zaś bezpośrednio żywe istoty, zdolne do myślenia, odczuwania, chęci zachowania życia, rozmnażania. Być może da się zastąpić wycięte drzewa innymi, nie da się jednak tego samego powiedzieć o zwierzętach. Jeśli zatem tylko uznamy, że zwierzę posiada wymienione powyżej cechy, posiada także niepowtarzalną, indywidualną podmiotowość. To zaś oznacza, że winna być tak też, adekwatnie do jego zdolności traktowane.

## Wnioski końcowe

Troska o przyrodę, w tym i o zwierzęta jest jednym z najważniejszych tematów podejmowanych na różnym zresztą gruncie przez człowieka współczesnego. Jednak w tych rozważaniach ekologicznych nader często pomijany jest aspekt aksjologicznego statusu zwierząt. Ma to znaczenie szczególnie w świetle odkryć współczesnej biologii (etologii, socjobiologii, genetyki), które nie przystają do starych podziałów. Nim jednak zechcemy chronić zwierzęta, musimy wpierw ustalić czym/kim one są. Po wtóre musimy też rozstrzygnąć, czy wszystkie mają podlegać tym samym ustaleniom etycznym - temu samemu sposobowi ochrony.

Aby odpowiedzieć na te pytania należy po pierwsze prześledzić nasz stosunek do zwierząt na gruncie różnych dziedzin aktywności ludzkiej - religii, filozofii, moralności, etyki, po wtóre zaś - zestawić tą drogą uzyskane informacje z danymi pochodzącymi z empirycznie nastawionych dziedzin biologii - szczególnie z etologią.

Jak powiada Jane Dunayer historycznie ukształtowały się trzy stanowiska dotyczące naszego stosunku do zwierząt: 1) stary gatunkowizm 2) nowy gatunkowizm, 3) niegatunkowizm.[26] Pierwsze dwa stanowią ostrą bądź umiarkowaną formę gatunkowizmu (szowinizmu gatunkowego), ostatni jest krytyczny wobec dwóch pozostałych. Szczególnie interesujące jest drugie ze stanowisk - neogatunkowizm. Jest ono pochodną wiedzy etologicznej i genetycznej. W wyniku badań tych dyscyplin można dojść do wniosku, że tzw. etogramy niektórych gatunków zwierząt - szczególnie małp bezogoniastych, ale nie tylko, zawierają szereg cech zbliżających te zwierzęta, a właściwie ich zachowania do zachowań ludzkich. W efekcie można (socjobiologia) zdegradować człowieka do rangi zwierzęcia społecznego lub (neogatunkowizm ekologiczny) potraktować przynajmniej niektóre ze zwierząt jako byty prawie ludzkie. Nie oznacza to, że

[26] Zob.: J. Dunayer, *Speciesism*, Maryland 2004, s. 77.

są one ludźmi, ale że w swych zachowaniach społecznych kierują się one - jak można przypuszczać - podobnymi do naszych pobudkami i motywami. Nie można uznać je zatem za bezmyślne automaty.

Powstaje pytanie, czy niszczy to - jak w niegatunkowizmie - tradycyjną wizję drabiny bytów, czy tylko ją przebudowuje. Jeśli uznać za tradycją filozoficzną, że jej kryterium stanowi rozumność, to byłoby to tylko przeniesienie granicy ludzkie-nieludzkie na szczebel niżej. Jednak w etogramach rozumność, tak jak my ją pojmujemy, jest tylko jednym z elementów je budującym (lub nie). Kryterium powyższe, jakim jest sama rozumność byłoby (Holbach) błędem antropomorficznym. Należałoby zatem pytać nie tylko które ze zwierząt są do nas podobnie „inteligentne", ale też o to, które czują, cierpią (Bentham).

W związku z tym postawa ekologiczna winna odnosić się do wszelkich istot nieludzkich (deontologia), winna być jednak zarazem różnicowana ze względu na naturę (charakter, biogram, etogram) danego zwierzęcia. W tym względzie optujemy za tzw. etyka zróżnicowanych natur" - dostosowaniem naszych działań do potrzeb i możliwości danego gatunku. W ten sposób musimy też przyznać pewne, szersze prawa tym ze zwierząt, które wydają się do nas bardziej podobne niż inne. Oznacza to szczególnie troskę nie tylko o zachowanie gatunku - jak chcą tego zwolennicy idei bioróżnorodności - ale i o traktowanie ich zgodnie z ich potencjami „intelektualno-emocjonalnymi".

Резюме

**Человек и животное. Биологические и культурные источники антропоцентризма**

Статья в первой части относится к философским и внефилософским мнениям, связанным с нашим отношением к животным. Описывает также эволюционные (биологические) теории о происхождении шовинизма человека как биологического вида, который можно назвать гоминизмом (от лат. homo). В целом они дают картину подхода, который характеризует современного человека. В статьи представлено, как, в контексте современных научных знаний, позиция гоминистская может быть отвергнута и заменена этикой не-гоминистской а одновременно анти-антропоцентристской.

Summary

**Man and Animal. Biological and Cultural sources of anthropocentrism.**

In the first part the paper is to show philosophical positions concerning our relationship to animals. Next part shows evolutionary (sociobiological and paleoanthropological) theories regarding the origins of the human speciesism that we call hominism. On the whole they give a picture of the attitude that characterizes modern humans from its inception to the present day. I show it in the paper, how in the light of modern scientific knowledge hoministic position can be discarded and replaced with non-hoministic ethics but, at the same time – not anty-anthropocentric.

WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM IX 2013

Dariusz Gzyra
(Warszawa)

# Teda Bentona krytyka Reganowskiej koncepcji praw zwierząt

Rozwijana od połowy lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku teoria praw zwierząt amerykańskiego filozofa Toma Regana (*the rights view*) stanowi jedno z ważniejszych osiągnięć współczesnej myśli etycznej poświęconej relacjom człowieka z resztą zwierząt. W pewnym sensie paradoksalnie, jej gruntownie przemyślane, rygorystyczne metodologicznie, w wysokim stopniu spójne wewnętrznie sformułowanie, wraz z autorskim aneksami, które pojawiały się po wydaniu w roku 1983 głównego dzieła Regana, książki *The Case for Animal Rights*, zaowocowało dużą ilością interesującej krytyki. Regan czuł się doceniony tą krytyką, która wyrażona była z wielu różnych pozycji intelektualnych, tak filozoficznych, jak i społecznych. Jednocześnie pisał o tym z dystansem: „Moi krytycy [...] jeśli mają rację, to zapewniłem sobie (dzięki mojej zawziętej determinacji, że tak powiem) wyróżnienie nie do pozazdroszczenia - bycia w błędzie co do wszystkiego, co w najdrobniejszym stopniu ma znamiona filozoficznego znaczenia. Mylenia się co do umysłów zwierząt. Mylenia się co do tego jak oceniać teorie moralne. Mylenia się w ocenie czym są prawa i kto je posiada. Mylenia się co do naszych obowiązków. Nawet mylenia się czym jest filozofia moralna i jak powinno się ją uprawiać"[1].

Sam zresztą budował swoją koncepcję w opozycji do innych - choćby utylitaryzmu Petera Singera, kontraktualizmu Johna Rawlsa czy etyki Immanuela Kanta w kontekście statusu moralnego zwierząt. Na wiele kontrargumentów i ocen odpowiedział, wyjaśniając i uzupełniając swoje stanowisko. Wszechstronna krytyka jego prac nie powinna dziwić nie tylko ze względu na wagę jego teorii, ale również jej praktyczne implikacje. Tak na tle normy społecznej i obecnego statusu zwierząt w kulturze, jak i relatywnie wobec innych projektów zmiany, *the rights view* niesie postulat rewolucyjnej przebudowy świata. Jego wnioski co do konieczności rewizji statusu moralnego zwierząt i zmiany ludzkich praktyk wobec nich, mają charakter abolicjonistyczny. Regan postuluje całkowite odejście od krzywdzącego, wyłącznie instrumentalnego wykorzystywania grupy zwierząt, którego w jego teorii zaliczone są do kategorii tak zwanych

[1] T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley 2004, s. XVIII.

podmiotów życia (*subject-of-a-life*)[2], posiadających wartość przyrodzoną (*inherent value*)[3] – na pewno ssaków i ptaków, a prawdopodobnie również ryb[4]. Wobec nich, zgodnie z tezą Regana, mamy bezpośrednie obowiązki moralne. Świat zrealizowanej wizji Regana to nie tyle reforma, co koniec rolnictwa wykorzystującego zwierzęta, koniec doświadczeń i testów na zwierzętach, przemysłu futrzarskiego, myślistwa, a także rozrywki wykorzystującej zwierzęta. Regan jest przy tym świadomy konieczności działania politycznego na rzecz zmian: „W jaki sposób zmieniamy dominujące przesądy na temat zwierząt – co więcej, czy je zmieniamy – jest w dużym stopniu kwestią polityczną. Racja nie jest po stronie silniejszego, ale silniejsi tworzą prawo. Filozofia moralna nie jest zamiennikiem działania politycznego, i może wnieść swój wkład"[5].

Prawa moralne, o których mówi Regan, to jednak inne rozumienie uprawnień niż właściwe systemowi norm prawnych (prawodawstwu). *Moral rights* stanowią sferę pierwotną wobec prawodawstwa, w tym sensie, że podstawowe prawo moralne (u Regana: do szacunku) nie jest nabyte, nie jest nadane czyjąkolwiek wolą, nie wynika z umowy, choć może być – właśnie przy odpowiedniej woli politycznej – zaimplementowane w systemie norm prawnych. Musiałoby to być jednak prawo społeczeństwa, którego normą społeczną są postawy i przekonania dalekie od szowinizmu gatunkowego, dziś dominującego.

Regan nie poświęca wiele miejsca na wyrokowanie *explicite* jaki system polityczny, która polityczna opcja z jej właściwym zestawem idei i wartości, musiałby dominować, aby nie-szowinistyczne społeczeństwo mogło zbudować nie-szowinistyczne państwo, a więc i prawo, respektujące podstawowe uprawnienia moralne podmiotów życia do szacunku, a przez to ich prawo do życia, integralności cielesnej czy wolności. Zaznacza natomiast, że jego teoria „nie jest wroga biznesowi, wolnej przedsiębiorczości, mechanizmowi rynkowemu i tym podobnym"[6]. Dopowiada jednak, że „Ruch Praw Zwierząt jest jedynie częścią szerszego ruchu na rzecz sprawiedliwości społecznej", przedstawiciele różnych grup poddanych opresji powinni być jego częścią i „dotyczy to również klasy pracującej"[7]. Regan pisze, że sam wywodzi się z tej klasy i „ma pokłady

[2] Podmiot życia to istota żywa (człowiek lub zwierzę pozaludzkie), która posiada zespół cech, takich jak: różnorodność uczuciowych, poznawczych, wolicjonalnych możliwości (np. widzenie, słyszenie, pragnienie, pamiętanie, przewidywanie, planowanie, podejmowanie celowych działań), dających nie tylko poczucie własnego dobrostanu (np. odczuwanie bólu i przyjemności, samotności, strachu, zadowolenia, złości), czyli umiejętność rozróżniania dobrych i złych doświadczeń, ale i określoną psychofizyczną tożsamość jako formę obecności w świecie i wobec niego. Podmioty życia jako jednostki posiadają interesy (np. biologiczne, psychologiczne, społeczne) oraz preferencje i dążą do ich zaspokojenia, a ich status jako tychże podmiotów jest logicznie niezależny od ich użyteczności dla innych czy też bycia obiektem czyichkolwiek interesów. Patrz: T. Regan, *The Case...*, s. 243-248.

[3] Wartość przyrodzona (*inherent value*) jest właściwa wszystkim podmiotom życia (ludzkim i pozaludzkim). Jest nieredukowalna i odrębna od innych funkcjonujących w ramach teorii praw, jak np. pomyślność (*well-being*), rozumiana jako jakość życia lub dobrostan; wartości wewnętrzne (*intrinsic values*) rozumiane jako stany umysłu, w rodzaju przyjemności lub satysfakcji; użyteczność, czyli przydatność dla innych; zasługi lub wybitność; wartość życia, mierzona wielkością straty i krzywdy związanej ze śmiercią czy wartości typowo ludzkie, jak np. te związane zaspokojeniem potrzeb estetycznych lub naukowych. Wartość przyrodzona jest logicznie niezależna od tego, czy ktokolwiek inny tę wartość uznaje, czy też nie. Nie ma ona charakteru wyłącznie instrumentalnego. Patrz: T. Regan, *The Case...*, s. 243-248.

[4] T. Regan, *Animal Rights, Human Wrongs: An Introduction to Moral Philosophy*, Lanham 2003, s. 37-38.

[5] T. Regan, *The Case...* , s. 400.

[6] Tamże, s. 341.

[7] T. Regan, *The Bird in the Cage: A Glimpse of My Life*, [w:] Tenże, *The Struggle for Animal Rights*, Clarks

lojalności i sympatii" wobec niej, a ruch na rzecz zwierząt nie stanie się prawdziwie potężną siłą polityczną, dopóki nie zasili go środowisko pracownicze[8].

Jednak krytycy wskazują, że sama formuła teorii, odwołująca się do języka praw liberalnych, jest także czytelnym gestem politycznym. Teoria ta mówi o prawach jednostek, a więc choćby z tego powodu można oczekiwać jej krytyki ze strony przedstawicieli różnych odmian komunitaryzmu, teoretyków i teoretyczek odwołujących się do marksizmu lub szerzej: socjalizmu, teorii krytycznej czy ekofeminizmu. Jak pisał Ted Benton: „Filozofie praw i wyzwolenia zwierząt, jako rozszerzenie w głównej mierze indywidualistycznego, skoncentrowanego na człowieku dyskursu moralnego, kładą nacisk głównie na [...] status moralny, obowiązki, prawa jednostek [...] Dla kontrastu: zarówno polityka ekologiczna, jak i socjalistyczna podkreślają konieczność sytuowania dobrostanu jednostek w przychylnej, troskliwej wspólnocie lub środowisku. Holistyczne lub relacyjne sposoby myślenia przeważają pośród tak socjalistycznych, jak i radykalnych ekologów, ale aktywnie sprzeciwiają się nim zwolennicy praw zwierząt"[9].

Ted Benton, jeden z krytyków Regana, jest profesorem socjologii Uniwersytetu Essex, autorem wielu publikacji z zakresu filozofii społecznej, historii idei, ekologii, teorii politycznej i socjologii środowiskowej. Benton jest redaktorem między innymi książek *Social Theory and the Global Environment* i *The Greening of Marxism*, a także autorem wydanej w roku 1993 książki *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*, w której wiele miejsca poświęca analizie i krytyce teorii praw moralnych Toma Regana. Benton podkreśla problematyczność faktu, że najbardziej wpływowe współczesne stanowiska etyczne odnoszące się do relacji człowieka ze zwierzętami, są rozwinięciem dobrze już zapoznanych teorii moralnych: szczególnie utylitaryzmu i teorii praw. John Hadley i Elisa Aaltola podsumowują ten moralny i polityczny ekstensjonizm[10] w następujący sposób: „Badania w obrębie etyki dotyczącej zwierząt przyjmują niezmiennie postać wykorzystania ugruntowanej już teorii i zastosowania jej do trudnej sytuacji zwierząt: Singer przyjmuje utylitaryzm i poszerza go na wszystkie istoty zdolne do odczuwania; Regan poszerza teorię deontologiczną; Hursthouse poszerza teorię cnoty; Rowlands kontraktualizm; Cochrane poszerza teorię Raza; Donaldson i Kymlicka rozszerzają teorię suwerenności, i tak dalej"[11].

Strategia rozszerzenia danej teorii o zainteresowanie zwierzętami pozaludzkimi polega na wykazaniu teoretycznej słabości dotychczasowego, szowinistycznego gatunkowo ujęcia, zdemaskowaniu braku dobrego uzasadnienia dla zachowania granicy gatunkowej ludzie-reszta zwierząt jako granicy istotnej ochrony. Kłopot wyboru takiej - dla niektórych zachowawczej - strategii wiąże się między innymi z faktem separacji

Summit, 1987, s. 39.

[8] Tamże, s. 40.

[9] T. Benton, *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*, London 1993, s. 3.

[10] Kilka uwag o ekstensjonizmie etycznym, patrz: G. Francuz, *Strategie przypisywania statusu moralnego istotom żywym*, Opole, 2011, s. 18. Jacek Lejman konkluduje natomiast: „Jeśli możliwe są sensowne postulaty ochrony zwierząt, to póki co, tylko ze względu na tezę o ich podobieństwie do nas [...]. Jesteśmy w stanie bronić tylko siebie i tych, którzy okazują się prawie tacy, jak my". J. Lejman, *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej: dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek-zwierzę*, Lublin 2008, s. 380. Ekstensjonizm może mieć jak widać różne odcienie - nie tylko opisuje poszerzanie wspólnoty moralnej poprzez analogie cech, ale i poszerzanie jej poprzez użycie już wypracowanych *metod* nadawania statusu moralnego.

[11] J. Hadley, E. Aaltola, *Introduction: Questioning the Orthodoxy*, [w:] *Animal Ethics and Philosophy: Questioning the Orthodoxy*, red. E. Aaltola, J. Hadley, London 2014, s. 2.

teoretyków praw lub interesów zwierząt od tych, którzy, jak chce Benton, „radykalnie krytykują dominujące dyskursy moralne". Niezależnie nawet od praktycznego celu i radykalizmu postulatów, jakie nakreśla dana teoria w kontekście zwierząt pozaludzkich, samo odwołanie do kontestowanych sposobów uzasadniania racji moralnych, a więc i rozumienia świata, miejsca jednostki czy tego, co afektywne w relacjach z innymi, stanowi zaporę lub przynajmniej wyraźne utrudnienie w rozwinięciu skutecznego dialogu i współpracy różnych postępowych środowisk lub ruchów. Oczywiście, odpowiedź na pytanie na ile projekty zmian uzasadnione i wyrażone - faktycznie historycznie uwikłanym w szowinizm gatunkowy - analitycznym językiem filozofii muszą być i są zachowawcze, nie tkwi wyłącznie w ocenach wspomnianych „radykalnych krytyków". Pominięcie w tej debacie odpowiedzi na krytykę, choćby reakcji Toma Regana czy innego abolicjonistycznego teoretyka praw zwierząt, amerykańskiego prawnika i filozofa Gary'ego L. Francione, na zarzuty ekofeminizmu, czy uwagi tego ostatniego na temat konieczności zazębiania się zmagań o dobro wszystkich grup poddanych opresji i wykluczonych, to przeoczyć ważny aspekt dyskursu, który definiuje rzeczywiste różnice oraz podobieństwa.

Inna rzecz, że naturalna kompatybilność różnych radykalizmów (lub lepiej: różnych, konsekwentnych, wewnętrznie spójnych przekonań i postaw) nie jest przecież właściwością życia społecznego, które wyraża się również w nieuchronnym i czasem nieprzezwyciężalnym konflikcie interesów różnych grup. Im dobitniej wyrażone, niechętne kompromisom, tym bardziej konfliktogenne mogą się okazać. Nie ma bezkosztowej, żeby nie powiedzieć: bezofiarnej, emancypacji. Jakikolwiek centryzm, czy to antropocentryzm, biocentryzm, femino- czy androcentryzm, a więc przyjęcie określonej, wiodącej perspektywy, prowadzi do podziałów. Nie wyklucza to szukania tego, co wspólne, ale dotychczasowa praktyka społeczna i polityczna pokazuje, że istotny obszar rozbieżności jest nieusuwalny. Teoretycy praw zwierząt są krytykowani z wielu pozycji, ale krytyczne środowiska same są przy tym wewnętrznie podzielone: poprzez inne rozłożenie akcentów, różnice aksjologiczne czy strategiczne. Nie ma na przykład jednego socjalizmu czy jednego feminizmu, nie ma jednej interpretacji Marksa i nie istnieje uniwersalny wzorzec feministki. Wyraźne różnice zaznaczają się nawet w odniesieniu do wiodących grup zainteresowania, nie mówiąc o stosunku tych złożonych pozycji intelektualnych czy etycznych do zwierząt pozaludzkich. Rzeczywistość sporu dosięga nie tylko styku ze wspólnym zewnętrznym antagonistą, ale i jest właściwością wewnętrzną szeroko definiowanych, niejednorodnych nurtów. Nie zawsze przy tym jest to dialektyczny, konstruktywny spór, czasem różnice owocują po prostu wrogością.

Zastrzeżenia Bentona wobec koncepcji Regana nie dotyczą oceny zakresu moralnie istotnej złożoności zdolności psychologicznych zwierząt (dzięki którym istota staje się podmiotem życia), a charakteru teorii moralnej[12] i jej praktycznej stosowalności i efektywności. Nie jest to przy tym głównie krytyka ułomnej struktury wewnętrznej. Przeciwnie, Benton przyznaje, że Reganowska teoria praw „w ramach własnej struktury pojęciowej i konkretnych założeń, jest niezwykle konsekwentnym i rygorystycznym poglądem moralnym"[13]. Nie ma także mowy o zarzucie, że akceptacja jej konkluzji nie będzie prowadzić do znaczącej ochrony, bo może ją stanowić w wielu przypadkach

[12] Tamże, s. 77.
[13] Tamże, s. 86.

współczesnych praktyk krzywdzenia zwierząt. Trudności i ograniczenia dotyczą głównie innych aspektów teorii i w *Natural Relations* opisane są między innymi w drugiej części, wypełniając sześć rozbudowanych punktów podrozdziału *The Limits to Rights*. Zarzuty tam pojawiające się nie są wyłącznie natury filozoficznej, ale również strategicznej, polityczno-społecznej.

### Uchylanie praw

Regan odrzuca nadanie prawom moralnym statusu praw absolutnych[14]. Prawa posiadane są przez jednostki *prima facie*, a więc warunkowo. Przyjmuje się ich istnienie jako domniemane, ale tylko dopóki w sposób uzasadniony nie zostaną odrzucone. Innymi słowy „mogą wystąpić okoliczności, w których prawa mogą być zawieszone", jak tłumaczy Benton. Sytuacja konfliktu praw różnych jednostek, w ramach której jest niemożliwa realizacja praw wszystkich stron konfliktu, jest klasycznym przykładem. Benton twierdzi, że relatywizacja praw może prowadzić do sytuacji, gdy o uzasadnieniu ich zawieszenia w praktyce, decydują w krzywdzący sposób ludzcy sprawcy moralni (*moral agents*). Zwierzęta pozaludzkie nie są moralnymi sprawcami, a jedynie adresatami moralności (*moral patients*)[15], podobnie jak na przykład ludzkie dzieci, i jako takie nie są w stanie w racjonalny sposób kontestować sądów i uzasadnień ludzi. Regan oczywiście podaje zestaw podstawowych zasad, które miałyby zapobiec arbitralności sądów i wzmacniać bezstronność ocen w przypadku konfliktów praw różnych jednostek: zasadę minimalizacji uchylania praw (*the miniride principle* lub *the minimize overriding principle*)[16], zasadę gorszego położenia (*the worse-off principle*)[17]. Obie wywodzą się z podstawowej zasady szacunku dla jednostek (*the respect principle*)[18] i są uzupełnione o zasadę wolności (*the liberty principle*)[19]. Stosowanie tych zasad, zdaniem Regana, daje podstawy do potępienia współczesnych form wykorzystywania zwierząt dla potrzeb ludzi. Benton mówi jednak, że w praktyce zastosowanie ich w dużym stopniu zależy od „dyskusyjnych obiektywnych przesłanek", a zależność od dodatkowych rozważań czyni je niedoskonałym narzędziem ochrony.

### Zakres praw

Benton powtarza, pojawiający się u wielu autorów i autorek, zarzut o konserwatyzm określenia zbioru istot posiadających prawa moralne i wartość przyrodzoną. Wysokie (ponad zdolność do odczuwania, jak na przykład w Singerowskim utylitaryzmie czy deontologicznym *the Abolitionist Approach* Gary'ego L. Francione) wymagania co do natury i zdolności tych zwierząt, jak mówi, skrojone są *de facto* na obraz i podobieństwo ludzi. Pojawia się zarzut swoistego antropocentryzmu, bo człowiek traktowany jest jako wzorzec, paradygmatyczny posiadacz istotnych moralnie cech, a dzięki temu prawa do szacunku i praw pochodnych. Inni posiadają te prawa o ile przechodzą pozytywnie test

[14] T. Regan, *The Case...*, s. 287.

[15] W teorii Regana zarówno sprawcy, jak i adresaci moralni (ludzcy i pozaludzcy), mogą być posiadaczami wartości przyrodzonej i praw moralnych. Patrz np.: T. Regan, *The Case...*, s. 151-156.

[16] T. Regan, *The Case...*, s. 305.

[17] Tamże, s. 307.

[18] Tamże, s. 248.

[19] Tamże, s. 331.

porównania z ludzkim, centralnym punktem odniesienia[20]. Przyjęcie takich kryteriów zdaniem Bentona wyrzuca z kręgu moralnego ogromną liczbę zwierząt, jak „owady i inne bezkręgowce, płazy, gady, ryby, ptaki i ssaki w najwcześniejszych etapach niemowlęctwa", co ma czynić z nich „obiekty zupełnego moralnego indyferentyzmu"[21]. Rob Stones i Sandra Moog zauważają[22], że Benton widząc trudności w przełożeniu wielu specyficznych aspektów praw moralnych, właściwych paradygmatycznym przypadkom ludzi, na zwierzęta innych gatunków, nie tracąc z oczu zupełnie języka praw, woli odwoływać się do kontekstu odpowiedzialności za zaspokajanie potrzeb i dobrostanu/pomyślności (*well-being*). Nie tyle chodzi tu o zapewnienie przetrwania, a o pomyślny rozwój zwierzęcia jako istoty określonego rodzaju, umożliwienie życia takim życiem, które jest właściwie dla danego gatunku. Innymi słowy, Benton wskazuję na potrzebę większej wrażliwości na różnorodność adresatów moralności i ich potrzeb (niektóre z nich mogą nie mieć analogii w świecie ludzi), która słabnie przy stosowaniu relatywizacji ich cech wobec wzorcowych cech ludzkich.

Zarzut takiego zobojętnienia wydaje się nosić znamiona niedocenienia strategii filozoficznej Regana. Przed jej przedstawieniem warto zauważyć, że jego teoria była rozwijana w kolejnych książkach, również wydanych po ukazaniu się *Natural Relations* Bentona. W roku 2004 Regan pisał, że mówienie o - mającej moralne znaczenie - psychologii ryb, ma solidne podstawy. Opisywał ich złożoną, społeczną naturę i zdolności, konkludując, że w sporze o uznanie ryb za podmioty życia „powinno być jasne po czyjej stronie są moje sympatie"[23]. Regan pisał: „Czy są świadome świata? Świadome co się z nimi dzieje? Czy to, co się z nimi dzieje, ma dla nich znaczenie, niezależnie od tego, czy ktokolwiek inny o to dba, czy nie? Sądzę, że tak jest prawidłową odpowiedzią na każde z tych pytań"[24].

---

[20] Tego rodzaju krytyka jest obecna u innych autorów i autorek z różnych szkół myślenia. Patrz na przykład: G.L. Francione, *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, Columbia University Press, New York 2008, s. 124. Francione, który zdolność do odczuwania bólu i przyjemności uważa za wystarczającą do posiadania uprawnień moralnych, krytykuje Regana za ustanawianie zakresu istot mających prawa w oparciu o, jak to nazywa, teorię podobnych umysłów (*similar-minds theory*). Teoria ta to wyraz przekonania, że cechą istotną moralnie jest kognitywnie podobieństwo zwierząt pozaludzkich do ludzi. Francione mówi, że zamiast zastępowania hierarchii szowinizmu gatunkowego na linii człowiek-reszta zwierząt hierarchią człowiek/podobne zwierzęta-reszta zwierząt, należy znieść hierarchię jako taką (co dawałoby egalitaryzm istot zdolnych do odczuwania, a więc również nie wszystkich). Regan we wczesnych pracach używał sformułowania „teorie pokrewieństwa" (*kinship theories*) w opisie teorii, które „wyrastają z idei, że istoty przypominające ludzi w fundamentalnym sposobie bycia świadomymi [...] posiadają status moralny", patrz: T. Regan, *The Nature and Possibility of an Environmental Ethic*, [w:] Tenże, *All That Dwell Therein: Animal Rights and Environmental Ethics*, Berkeley, 1982, s. 188. Także Joan Dunayer zarzuca Reganowi zbytnią ostrożność poszerzania kręgu moralnego, twierdząc, że „kognitywna hierarchia oparta na kategoriach (gatunkach) biologicznych, nie tylko jest szowinistyczna, ale i nienaukowa". Postawę Regana (ale i, co ciekawe, wyżej wspomnianego Francione), nazywa nowym szowinizmem gatunkowym (*new-speciesism*). Ubolewa, że „w przeciwieństwie do szowinizmu gatunkowego starego typu, nowy szowinizm gatunkowy aprobuje podstawowe prawa dla niektórych zwierząt pozaludzkich pod pozorem największego podobieństwa do ludzi". Patrz: J. Dunayer, *Speciesism*, Derwood 2004. To tylko wybrane przykłady tego typu krytyki. Patrz również wcześniejsza uwaga o ekstensjonizmie (przypis 6). Regan we wczesnych pracach używał sformułowania „teorie pokrewieństwa" (*kinship theories*)

[21] T. Benton, *Natural Relations...*, s. 88.

[22] R. Stones, S. Moog, *Introduction: Intricate Webs - Nature, Social Relations, and Human Needs in the Writings of Ted Benton*, [w:] *Nature, Social Relations and Human Needs: Essays in Honour of Ted Benton*, red. S. Moog, R. Stone, UK 2008, s. 22.

[23] T. Regan, *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*, Lanham 2004, s. 60-61.

[24] Tamże, s. 101.

Opisując współczesne praktyki traktowania tych zwierząt w ramach rybołówstwa i wędkarstwa, twierdził, że „powinniśmy myśleć i działać *jakby* ryby miały prawa"[25] - dla daleko idącej ochrony, wypowiedzenia postulatu oszczędzenia życia i niekrzywdzenia, nie jest więc wcale konieczne bezdyskusyjne uznanie praw moralnych, wystarczy przywilej wątpliwości (*benefit of the doubt*) rozstrzygnięty na korzyść danej istoty. To istotny gest dopełniający katalog oczywistości, furtka teorii, dzięki której nie można mówić o indyferencji w przypadkach zwierząt innych niż te, które teoria wymienia jako najmniej dyskusyjne przypadki. Niewłączenie ryb, oficjalnie, by tak rzec, do zbioru podmiotów życia standardowo przywoływanych w teorii jest więc zabiegiem pomagającym zbudować tę - przełomową, a więc podatną na krytykę - teorię na możliwie najsolidniejszym gruncie. Taką strategię budowania argumentacji Regan stosuje od momentu sformułowania *the rights view*. W pierwszym wydaniu *The Case for Animal Rights* przykład stanowią tylko umysłowo normalne (mające typowe cechy gatunkowe) ssaki powyżej pierwszego roku życia. Był świadomy, że w obliczu ewolucyjnego kontinuum, nietrudno napotkać na problem ustanowienia granicznej linii podziału na zwierzęta-podmioty życia i resztę. Regan pisał: „Przyjmuję konserwatywną zasadę, pytając gdzie można narysować taką linię w sposób, który zminimalizuje, w przeciwnym razie niekończące się, dysputy"[26]. Niezależnie od szczegółowych rozstrzygnięć co do mniej lub bardziej dyskusyjnych przypadków, normalne ssaki powyżej pierwszego roku życia są powyżej tej linii, funkcjonując w teorii jako trudne do zbagatelizowania czy wykluczenia przypadki podmiotów życia. Regan sądzi również, że wobec niektórych zwierząt możemy mieć także niebezpośrednie obowiązki i „nie ma z zasady nic złego w czynieniu wielkich wysiłków ochrony takiego życia w oparciu na przykład o ludzkie interesy estetyczne lub duchowe (*sacramental*)"[27]. Bycie podmiotem życia jest *wystarczającym*, a nie *koniecznym* warunkiem posiadania wartości przyrodzonej. To zastrzeżenie otwiera możliwości daleko idącej ochrony zwierząt, a nawet roślin, w tym ochrony gatunków zagrożonych, złożonych z form życia nie będących *podmiotami* życia[28].

Benton wydaje się rozumieć tę strategię, jednak zarzuca Reganowi, że alternatywne (wobec uznania za podmiot życia) sposoby nadawania statusu moralnego potraktował po macoszemu (co zresztą Regan sam przyznawał), a stosowanie przywileju wątpliwości i tak pozostawia wiele istot poniżej linii demarkacyjnej, o której była mowa wcześniej. W szczególności widzi problem w tym, że *the rights view* nie daje efektywnych narzędzi teoretycznych do stworzenia etyki środowiskowej, w której uznaje się szkodę wyginięcia gatunków zagrożonych ze względu na utratę rzadkiego taksonu, innymi słowy: zubożenie bioróżnorodności. Jakkolwiek Regan faktycznie przestrzegał[29] przed możliwymi implikacjami przyjęcia holizmu w rodzaju etyki ziemi Aldo Leopolda, w ramach którego dobro jednostek może być podrzędne wobec dobra grupy (ga-

[25] Tamże, s. 102.

[26] T. Regan, *The Case...*, przedmowa, wyd. 2004, s. XVI.

[27] Tamże, s. XL.

[28] Na temat możliwości budowania etyki środowiskowej w oparciu o język praw moralnych jednostek czy nieinstrumentalną wartość przyrodzoną form życia nie będących podmiotami życia, czytaj choćby: T. Regan, *The Nature...*, [w:] Tenże, *All That Dwell...*, s. 184-205, lub: T. Regan, *Does Environmental Ethics Rest on a Mistake?*, „The Monist" 75 (2):161-182 (1992).

[29] W kontekście holizmu Leopolda napisał nawet: „„Nie sposób zrozumieć jak pojęcie praw jednostek da się pogodzić z poglądem, który [...] może być słusznie nazwany »faszyzmem środowiskowym«". T. Regan, *The Case...*, s. 362.

tunku, biotopu, ekosystemu), jednak nie wykluczał absolutnie możliwości stworzenia etyki środowiskowej wyrażonej językiem praw moralnych jednostek. Nie opracował jej, widział takie przedsięwzięcie jako trudne, ale nie zamknął takiej możliwości.

**Indywidualizm praw zwierząt**

Benton przypomina, że posiadanie prawa moralnego w teorii Regana zależy między innymi od posiadania prawomocnego[30] roszczenia (*valid claim*) wobec przypisywalnej jednostki (*claim-against*), a więc od istnienia możliwego do określenia indywiduum, będącego sprawcą moralnym, wobec którego jest to roszczenie i na które da się nałożyć odpowiedzialność. Wskazuje jednak, że istnieją przypadki krzywdzenia, które nie mieszczą się w schemacie relacji pomiędzy umyślnie działającym sprawcą szkody i posiadaczem praw narażonym na ryzyko szkody. Wykorzystywanie zwierząt przybrało współcześnie formę zmechanizowanych, przemysłowych, zrutynizowanych i anonimowych procedur, w ramach której umyślne działanie jednostkowych sprawców moralnych ma nikłe znaczenie sprawcze. W złożonym systemie eksploatacji, przypisywanie moralnej lub przyczynowej odpowiedzialności konkretnym jednostkom, mogłoby być arbitralne i nieskuteczne[31]. Podobnie jest, zdaniem Bentona, w przypadku krzywdy, która jest efektem praktyk społecznych, ale jest niezamierzona, nieprzewidziana czy trudno ją skojarzyć z precyzyjnie określonym działaniem. Zamiast szukać, w przypadku powszechnej, instytucjonalnej i jednocześnie krzywdzącej praktyki społecznej, jednostkowego winnego, efektywniej byłoby dążyć do „abolicji lub przekształcenia praktyki i jej instytucji"[32], a zatem odwołanie do mocy sprawczej i praw jednostek nie wystarcza jako narzędzie systemowej zmiany. Regan jednak opowiada się *explicite* za abolicją szeregu powszechnych praktyk społecznych i instytucjonalnych form wykorzystywania zwierząt, w ramach których odpowiedzialność jednostkowa może się rozmywać. Nie wyklucza działania politycznego (czy szerszej: systemowego) w oparciu o jego teorię, w tym o wiązanie praw moralnych z opisanym roszczeniem, więcej: zachęca do niego. Wyjaśnia, że prawomocne roszczenie wobec przypisywalnych jednostek, to roszczenie wobec wszystkich sprawców moralnych[33], danej jednostki lub wielu jednostek[34]. Liczba mnoga jest znamienna, bo sugeruje, że Regan dopuszcza częściową odpowiedzialność. Zastrzeżenie Bentona wydaje się natomiast być istotne w kontekście drugiego rodzaju roszczenia, wyróżnionego przez Joela Feinberga przy opisie warunków zaistnienia uprawnienia moralnego, a mianowicie posiadania roszczenia do czegoś (*claim-to*), oprócz roszczenia wobec kogoś. Regan pisze, że zaistnienie takiego roszczenia wiąże się ze stwierdzeniem, że roszczącemu należne jest określone traktowanie. To, czy rzeczywiście jest należne, zależy w części od tego, czy w mocy i możliwościach

[30] Regan w swojej koncepcji praw moralnych jednostek zależnych od prawomocnego (wiążącego) roszczenia, odwołuje się do pojęcia *valid claims* występującego w pracach filozofa Joela Feinberga. Patrz choćby: J. Feinberg, *Obowiązki człowieka i prawa zwierząt*, „Etyka" nr 18, 1980, s. 11-35.

[31] Podobnie wypowiada się Robert Garner: „Kto jest właściwie odpowiedzialny za kłopoty zwierząt hodowanych dla potrzeb żywieniowych człowieka w ramach rolnictwa? Czy jest nim robotnik rolny, właściciel fermy, firmy związane z agrobiznesem, które są dostawcami sprzętu rolniczego, sprzedawca końcowego produktu czy konsument?". R. Garner, *Political Ideology and the Legal Status of Animals*, „Animal Law" 8:77, 2002.

[32] T. Benton, *Natural Relations*..., s. 90.

[33] T. Regan, *The Case*..., s 327.

[34] Tamże, s. 271.

tego (lub tych) wobec których istnieje, jest go wykonać[35]. Innymi słowy, roszczenie musi być spełnialne. Na ile jest spełnialne przez poszczególne jednostki złożonego systemu eksploatacji, pozostaje faktycznie dyskusyjne. Bycie sprawcą moralnym samo w sobie sprawy nie rozstrzyga i należałoby tu wziąć pod uwagę wszystkie okoliczności, które praktycznie w różnym stopniu ubezwłasnowolniają jednostki, jak sposób wychowania, zależności psychologiczne, społeczne i ekonomiczne, żeby wymienić tylko kilka przykładów.

**Prawa człowieka, prawa zwierząt i abstrakcje filozoficzne**

Regan podejmuje próbę rozwoju koncepcji odwołującej się do sprawiedliwości moralnej o charakterze uniwersalnym, tak z zakresie relacji międzyludzkich, jak i międzygatunkowych, czyli na linii ludzie-pozaludzkie podmioty życia. Reganowska koncepcja sprawiedliwości, związana z kategoryczną, a więc równą (niestopniowalną) wartością przyrodzoną, jest z konieczności, jak twierdzi Benton, w wysokim stopniu abstrakcyjna. Zakłada, że nieistotne są osobnicze różnice w „konstytucji fizycznej, inteligencji, charakterze, zdolnościach motywacyjnych, potrzebach i trybach życia"[36]. Przyjęcie takich założeń pozwala na ustalenie w teorii, że jeśli sprawcy moralni (ci, którzy są w pełni funkcjonalni jako aktywne podmioty moralności, prościej: na przykład pełnosprawni dorośli) mają prawa, mają je również adresaci moralni (pozbawieni zdolności moralnych), jak dzieci czy niepełnosprawni umysłowo, a także, że jeśli ludzcy adresaci moralni je mają, mają je także pozaludzkie jednostki, będące takimi adresatami. Według Bentona stoi za tym pewna przesłanka faktyczna, że przynajmniej niektórzy z wyżej wymienionych adresatów moralności mają pełen zakres atrybutów i zdolności podmiotu życia, ale brak im zdolności wydawania sądów moralnych. Sugeruje ona, że zdolność moralna jest odrębną zdolnością, dodatkiem do zestawu innych cech, nietkniętych ograniczeniem sprawności. Podobnie, gdy porównanie dotyczy ludzkich i pozaludzkich adresatów moralnych: zwierzęta traktowane są jako istoty, którym zupełnie brakuje specyficznych zdolności dających sprawczość moralną, a w innych aspektach „są jak ludzie" (różnią się tylko stopniem rozwoju cech).

Zdaniem Bentona za taką strukturą argumentacji wyczuwa się „antropocentryczny »progresywizm ewolucyjny«", ale wspomniane przesłanki faktyczne: autonomia zdolności moralnej, pogląd dotyczący rozwoju osobistego i psychologicznej niepełnosprawności i sama „doktryna postępu ewolucyjnego", mogą być nieprawdziwe. Dodatkowo: „stopień abstrakcji potrzebny do ustanowienia odpowiedniego pojęcia praw i sprawiedliwości" ma zdaniem Bentona wpływ na niewrażliwość teorii na możliwości różnic i partykularyzmów, a więc na to, na co zwraca uwagę sama teoria i z czego robi zarzut innym (na przykład konsekwencjalizmowi). Benton zauważa, że równość praw w Reganowskiej teorii nie implikuje równoważności traktowania poszczególnych jednostek, bo nie domaga się na przykład prawa do nauki pisania dla psa. Twierdzi jednak, że przepaść pomiędzy stopniem abstrakcji sformułowania argumentu a praktycznym kontekstem, w którym miałby być stosowany, otwiera możliwość dla faktycznego zawieszania praw[37]. Benton pisze: „Styl argumentacji Regana, odrzucający, jak to czyni,

[35] Tamże, s. 272.

[36] T. Benton, *Natural Relations*..., s. 90.

[37] Podobną linię krytyki, podejrzliwą wobec użyteczności pojęcia sprawiedliwości jako zbyt abstrakcyjnej

dualizm człowiek/zwierzę, broni ciągłości człowiek/zwierzę w sposób, który zachowuje główne słabości pozycji dualistycznej - abstrakcyjną niewrażliwość na różnorodność gatunków zwierząt pozaludzkich i ich wymagania"[38]. Robert Garner w analizie Bentonowskiej koncepcji sprawiedliwości (*the needs-based view of justice*), pisze jednak, że odejście od wspomnianej „abstrakcji" na rzecz uznania zróżnicowanych potrzeb jednostek, nie musi prowadzić do lepszych rezultatów. Właśnie dlatego, że skupienie się na różnicy może prowadzić do faworyzowania ludzi: „Teoria potrzeb Bentona wydaje się prowadzić do przekonania o znaczącej różnicy w wartości moralnej ludzi i zwierząt"[39].

Z problematycznym stopniem abstrakcji teorii, wiąże się wedle Bentona jeszcze jedna jej przypadłość: takie traktowanie zwierząt przez Regana, jakby „status moralny zwierząt był funkcją rodzaju istot, jakimi są, niezależnie od zróżnicowanych relacji, w których pozostają z ludzkimi sprawcami moralnymi i ich praktykami społecznymi"[40]. Tymczasem jego zdaniem stanowią one część zróżnicowanego zbioru problemów i kwestii, które wynikają tak z natury zwierząt, jak i natury ich relacji z ludźmi i środowiskiem, a ostatecznie mogą mieć istotny związek z kwestią statusu moralnego. Pisząc choćby o „epistemicznych ograniczeniach międzygatunkowego intersubiektywizmu"[41] i związaną z nimi potencjalną szkodą w ramach relacji zależności zwierzęcia od człowieka, Benton wątpi, czy jedna strategia filozoficzna, wyrażona językiem uniwersalnych praw moralnych, może być wystarczającą odpowiedzią. Regan jednak, opracowując swoją koncepcję praw, nie zamierzał rugować innych sposobów opisu zwierząt, relacji z nimi i innej retoryki na rzecz zmiany społecznej. W recenzji książki Richarda Rydera *Animal Revolution: Changing Attitudes Towards Speciesism*, pisał:

> Musimy nauczyć się akceptować nieuchronność wielości moralnych sposobów myślenia i mówienia. Dla wielu ludzi, rdzeniem etyki jest indywidualna odpowiedzialność, dla innych troska, dla jeszcze innych ogólny dobrostan, prawy charakter lub prawa jednostek. Filozoficznie, może istnieć prawidłowy sposób ugruntowania moralnego aspektu życia. Pozostaje to aktualną możliwością filozoficzną. Jednak z praktycznego punktu widzenia lepiej byśmy zrobili, gdybyśmy umieli mówić w językach wielu, oddalając przypuszczenie, że jesteśmy osobiście uprzywilejowani mówić językiem nielicznych mądrych. Innymi słowy, dobrze by było rozpoznać, które sposoby mówienia najbardziej pasują do danej publiczności. Zbadać, roztropnie i uczciwie, na ile dany sposób mówienia i myślenia może przysłużyć się ochronie zwierząt, a zatem nauczyć się jak rozległa jest wspólna płaszczyzna, którą mogą faktycznie dzielić zwolennicy alternatywnych poglądów[42].

Tę samą potrzebę różnorodności, niezależnie od przekonania o wyższości swojej koncepcji nad pozostałymi, widział w samym świecie filozofii, która mierzy się z proble-

koncepcji, zauważyć można również między innymi w pracach ekofeministek i autorów/autorek związanych z etyką troski. Patrz np.: B. Luke, *Justice, Caring, and Animal Liberation*, [w:] *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*, red. J. Donovan, C.J. Adams, New York, 2007 i inne eseje tego tomu.

[38] Tamże, s. 92.

[39] R. Garner, *The Political Theory of Animal Rights*, Manchester 2005, s. 113.

[40] Tamże, s. 92.

[41] Tamże, s. 198.

[42] T. Regan, *The More Things Change*, „Between the Species", Vol. 7, Issue 2 (1991) Spring, s. 114.

mem określenia statusu (w tym moralnego) zwierząt pozaludzkich i naszych relacji z nimi: „Będąc w dużym stopniu wytworem tradycji analitycznej, używałem takich narzędzi, jakie posiadałem, tak dobrze, jak umiałem, nawet gdy zdałem sobie sprawę, że, jak wszystkie narzędzia, są pewne rzeczy - i to ważne rzeczy - do wykonania których mój zestaw nie nadaje się zbyt dobrze lub wcale. Właśnie dlatego [...] zacząłem zachęcać filozofów używających innych zestawów narzędzi, aby stosowali je w przypadku kwestii zwierzęcej, tak, jak sami ją rozumieją"[43].

**Prawa i samostanowienie**

Kolejny problem, jaki dostrzega Benton, wynika z porównania kampanii na rzecz praw/wyzwolenia zwierząt z działaniami na rzecz równości rasowej czy płciowej. Ruch prozwierzęcy faktycznie wielokrotnie w historii odwoływał się do pokrewieństwa z innymi tendencjami emancypacyjnymi (często bez wzajemności) czy wręcz postrzegał włączenie zwierząt pozaludzkich do kręgu moralnego jako kolejny etap ewolucji moralnej (postępu moralnego) ludzkości. W książce *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress* Peter Singer pisał: „Zakres altruizmu poszerzył się z rodziny i plemienia do narodu, rasy, a teraz obejmuje wszystkie ludzkie istoty", a proces ten „powinien być poszerzony, tak, aby objął wszystkie istoty posiadające interesy, niezależnie od gatunku"[44]. Analizując historię pod kątem występowania różnych form przemocy, Steven Pinker w szeroko komentowanej książce *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined* pisał o postępującej Rewolucji Praw: „Starania na rzecz stygmatyzacji i w wielu przypadkach kryminalizacji pokusy stosowania przemocy rozwinęły się w kaskadę kampanii na rzecz „praw" - praw obywatelskich, praw kobiet, dzieci, osób homoseksualnych i praw zwierząt"[45]. Richard Ryder pisał, że „historię etyki można widzieć jako stale poszerzający się krąg współczucia[46], a wprowadzony przez niego (i dziś już powszechnie używany w etycznym dyskursie) termin „szowinizm gatunkowy" (*speciesism*) „zarysowywał podobieństwo do innych form niesprawiedliwej dyskryminacji, takich jak ageizm, rasizm i seksizm[47]. Sam Tom Regan także stosował porównanie różnych form dyskryminacji, pisząc: „Tak jak jest prawdą, że nadawanie uprzywilejowanego statusu moralnego niektórym ludziom, a co za tym idzie, nadawanie niższego statusu innym, wyłącznie na podstawie rasy, płci, jest klasycznym wyrazem rasizmu lub seksizmu, tak prawdą jest również, że nadawanie uprzywilejowanego statusu moralnego istotom ludzkim, a co za tym idzie, nadawanie niższego statusu wszystkim innym zwierzętom, wyłącznie na podstawie przynależności gatunkowej, jest klasycznym wyrazem analogicznego uprzedzenia: szowinizmu gatunkowego"[48].

Benton zauważa jednak, że, inaczej niż w przypadku ludzkich grup poddanych opresji, w przypadku zwierząt pozaludzkich mamy do czynienia ze stałą niezdolnością do rozpoznania i wyartykułowania własnego statusu jako posiadaczy praw moralnych. Zarzut Bentona nie wpisuje się przy tym w krytykę opartą na wątpliwości, że skoro zwierzęta nie rozumieją czym są prawa, to ich nie posiadają. Regan odpowiada na taki

[43] T. Regan, *Foreword*, [w:] *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*, red. H. P. Steeves, s. XIII.
[44] P. Singer, *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton 2011, s. 170.
[45] S. Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, 2011, wstęp.
[46] R. Ryder, *Painism: A Modern Morality*, New York 2001, s. 62.
[47] Tamże, s. 44.
[48] C. Cohen, T. Regan, *The Animal Rights Debate*, Lanham 2001, s. 170.

rodzaj zarzutów odwołując się do sytuacji dzieci, które są w podobnej sytuacji, ale „nie mówimy (i nie powinniśmy mówić), że nie mają praw"[49]. Chodzi tu raczej o rozważania co do - kłopotliwego, jak twierdzi - stopnia naszej (ludzkiej) ignorancji co do potrzeb i pragnień zwierząt pozaludzkich. Zdaniem Bentona fakt, że roszczenia wyrażane są w imieniu zwierząt, nigdy przez nie same, prowadzi w ich przypadku do „nieuniknionego paternalizmu w przypisywaniu praw"[50], niebędącego wyłącznie formalną trudnością. Za kluczową kwestię w walce z międzyludzkimi szowinizmami uważa bowiem element zabiegania o prawo do „autonomicznego samookreślenia w obliczu oczerniania narzuconego przez obrazy dostępne wewnątrz dominującej kultury"[51]. Oczywiście, przy faktycznie beznadziejnym położeniu grupy ludzkiej poddanej opresji, pewna doza paternalizmu, jak przyznaje Benton, również jest potrzebna, jednak stanowi tylko etap walki. Prędzej czy później przychodzi moment „aktywnej identyfikacji i zaangażowania". Moment samostanowienia emancypującej się grupy bywa zresztą związany z konfrontacją dwóch różnych wizji: jej własnej wizji siebie i znacznie różniącej się od niej wizji sympatyków/pomocników. Oprócz tej różnicy w dynamice politycznej, jak to nazywa Benton, mamy do czynienia z różnicą celów. W przypadku zwierząt pozaludzkich nie możemy mówić o prawach obywatelskich. Regan jednak nigdzie nie twierdził, że zestaw praw pochodnych od podstawowego prawa do szacunku, musi być identyczny w przypadku różnych podmiotów życia. Najistotniejsze prawa, jakie przywoływał, nie dotyczyły specjalnych zdolności kognitywnych dorosłych ludzi (dających im w efekcie prawa obywatelskie niestosowalne w przypadku zwierząt), a praw w rodzaju prawa do życia czy integralności cielesnej, wynikających z podstawowego prawa do szacunku. Ten priorytetowy zestaw wydaje się uniwersalny (choć oczywiście z niuansami) w sensie międzygatunkowym, dotyczy ludzkich i pozaludzkich podmiotów życia. Benton wskazuje jednak, że nie jesteśmy w stanie dowiedzieć się dokładnie, a przynajmniej nie tak dokładnie jak w przypadku ludzi (nawet dzieci czy osób niepełnosprawnych intelektualnie), jakie są w rzeczywistości zwierzęce doznania wpływające na dobrostan, a więc nie wiemy o co same by walczyły, gdyby były zdolne do zorganizowanych działań dla poprawy swojego losu. Tu jednak znów należy przypomnieć, że uwaga ta w mniejszym stopniu dotyczy kwestii kluczowych praw wymienionych wcześniej: do życia i integralności cielesnej.

### Prawa, motywacja i egzekwowanie

Benton twierdzi również, że strategia obrony jednostek poprzez odwołania się do ich praw moralnych, może napotkać tak zwany problem motywacji[52]. Tłumaczy go w następujący sposób: w praktyce prawa nie będą efektywnym narzędziem ochrony dopóty, dopóki krzywdzący nie będą uprzednio życzliwie nastawieni do ich posiadaczy. W przypadku praw zwierząt musielibyśmy mieć do czynienia z ludźmi, którzy już rozpoznają te zwierzęta jako podmioty życia, są skłonni do współczucia i życzliwych relacji z nimi. Tymczasem w przypadkach, gdzie realizacja koncepcji praw jest najbardziej potrzebna, takiego nastawienia właśnie brakuje. Współczesne formy uprzedmiotowienia i

[49] T. Regan, *Animal Rights*..., s. 102.
[50] T. Benton, *Natural Relations*..., s. 93.
[51] Tamże.
[52] Tamże, s. 94.

krzywdzenia zwierząt wiążą się ze zdobywaniem podstawowych środków utrzymania przez ludzi, ale także przyjemnością (tu Benton wymienia sporty krzywdzące zwierzęta, ale mógłby również szeroko pojętą konsumpcję), a skoro tak, racjonalny argument, odwołujący się do pojęcia sprawiedliwości, może nie wystarczyć do zmiany ludzkich praktyk. Rzeczywiste nastawienie ludzi do zwierząt uwikłane jest w realia określonej pozycji społeczno-ekonomicznej, formacji kulturalnej i mechanizmów psychologicznych[53]. W krytyce tej powtórzona jest wątpliwość co do roli pierwiastka racjonalnego w moralności, który nie przesądza o usposobieniu moralnym. Na podobne wątpliwości Regan odpowiadał choćby przy okazji odpierania krytyki ekofeministycznej[54], również podejrzliwej wobec racjonalności jako czynnika moralnego. Nie wolno jednak zapominać o istotnym rozróżnieniu, które robi: o ile zbudowanie teorii etycznej, racjonalnego z natury konstruktu, powinno się wiązać z okiełznaniem emocji, o tyle odgrywają one ważną rolę w praktycznym życiu: „Filozofia może doprowadzić umysł do wody, ale tylko emocje, sprawią, że będzie pił"[55]. Teoria sprawiedliwości, odwołująca się do pojęcia uniwersalizmu, obiektywizmu i bezstronności, jest zdaniem Regana potrzebna właśnie dlatego, że to, co afektywne, jest kapryśne, wybiórcze i podatne na uleganie uprzedzeniom. Zbudowanie takiej teorii w oparciu o koncepcję praw jednostek, nie eliminuje wagi emocji moralnych, uczuć, jak choćby przywoływanej przez ekofeministki troski. Regan wskazuje jednak, że o ile sprawiedliwego traktowania i szacunku można się zasadnie domagać, o tyle troski, współczucia czy życzliwości, nie. Regan pisze: „Wydaje mi się, że każda w pełni wiarygodna etyka będzie musiała znaleźć miejsce zarówno na sprawiedliwość, jak i troskę"[56]. Uczucia i usposobienie nie wystarczą, bo właśnie w związku z wzorcami kultury, zależnościami społecznymi i psychologicznymi (choćby związanymi z pokrewieństwem), zakres istot, do których ludzie odnoszą się z życzliwością, jest ograniczony. Regan zauważa, że „te same więzy troski, które jednoczą nas z niektórymi, oddzielają nas od innych"[57], a gdzie indziej pisze także, że „Jeśli granice moralnej odpowiedzialności ustali się poprzez relacje troski, które ludzie rzeczywiście mają, to ludzie będą mieli swobodę odmowy poczucia jakiejkolwiek odpowiedzialności wobec tych [...] którzy znajdują się poza kręgiem ich troskliwych relacji"[58].

Przywołany przez Bentona problem trudności motywacyjnych związany jest także ze wspomnianym wcześniej rozmyciem odpowiedzialności za systemowo powodowaną krzywdę zwierząt. Jeśli stanowi ona – i praktyka życia ją wspierająca – normę społeczną, jest legalna, powszechna i instytucjonalna, związana z podziałem pracy i rytunizacją, poszczególne jednostki mogą nie odczuwać poczucia sprawczości, nie wierząc

[53] Wielu autorów, między innymi związanych z krytycznym nurtem studiów nad zwierzętami, również podkreśla te właściwość umocowania szowinizmu gatunkowego, nie tylko w „błędnym myśleniu moralnym" jednostek, ale również w wieloaspektowej strukturze społeczno-politycznej opresji, w praktykach władzy i dominacji i w irracjonalizmie szowinizmu, „zakorzenionego w umysłach, ciałach, praktykach, dyskursach, instytucjach, tożsamościach". Patrz choćby: J. Sanbonmatsu, *Introduction*, [w:] *Critical Theory and Animal Liberations*, red. tenże, Lanham 2011, s. 29.

[54] Patrz choćby: T. Regan, *Defending Animal Rights*, Urbana, 2001, s. 53–64.

[55] T. Regan, *A Summing Up*, [w:] Tenże, *The Struggle...*, s. 193.

[56] T. Regan, *Obligations to Animals Are Based on Rights*, „Journal of Agricultural and Environmental Ethics", 1995, 8(2), s. 178.

[57] T. Regan, *Feminism and Vivisection*, [w:] *Ethical Issues in Contemporary Society*, red. J. Howie, G. Schedler, Carbondale 1995, s. 13.

[58] T. Regan, *Obligations to Animals...*, s. 179.

w istotny efekt osobistej kontestacji. Wymaga ona bowiem poświęcenia. Wypowiadając takie wątpliwości, Benton pozwala sobie jednak na refleksję, że być może *the rights view* ma raczej ambicję zmienić prawo, a nie odwieść wszystkich krzywdzących i współwinnych od ich praktyk. Prawo, które będąc narzędziem przymusu, zapobiegałoby krzywdzie tam, gdzie racjonalna argumentacja nie wystarcza[59]. W rzeczywistości Regan widzi działanie swojej teorii w obu planach: systemowym (postuluje abolicję, a więc delegalizację instytucjonalnych form krzywdzenia), jak i osobistym (postulując wegetarianizm, a w rzeczywistości weganizm). Obronie wegetarianizmu poświęca w swoich pracach od początku wiele miejsca, będąc przekonanym, że odmowa kupowania i spożywania mięsa (i szerzej: produktów pochodzenia zwierzęcego), jest ważnym, praktycznym wyrazem poszanowania zwierząt pozaludzkich będących podmiotami życia, a także istotnym elementem zmiany społecznej. W rzeczywistości rozdział dziewiąty książki *The Case for Animal Rights*, zatytułowany *Implications of the Rights View*, rozpoczyna od długiego i starannie argumentowanego wywodu *Why vegetarianism is obligatory*. Zbija po kolei argumenty za kontynuacją wykorzystywania zwierząt dla mięsa, odwołujące się do przyjemności jego spożywania i przygotowywania, wygody, mocy zwyczaju, właściwości odżywczych mięsa, interesu ekonomicznego jednostek związanych z przemysłem mięsnym i interesem narodu w rozwoju tego przemysłu, zwierząt jako własności prywatnej i niewłączenia (w momencie pisania książki) ptaków do zbioru podmiotów życia. Jego konkluzja brzmi następująco: „Odmówić, z zasady, kupowania produktów przemysłu mięsnego, to zrobić coś, co jest dobre", ale „likwidacja komercyjnej produkcji zwierzęcej, takiej, jaką ją znamy, w oczywisty sposób wymaga czegoś więcej niż nasze indywidualne zobowiązanie do wegetarianizmu". Regan pisze o wymogu działania, aktywizmu na rzecz zmian, „przyczyniania się do rewolucji w kulturowym postrzeganiu i akceptowalnym traktowaniu zwierząt gospodarskich", bo „poprzestać zaledwie na osobistej abstynencji, to stać się częścią problemu, a nie rozwiązania"[60]. Przywołuje tu uwagę Johna Stuarta Milla, że jeśli jednostka posiada prawomocne roszczenie, a dzięki temu prawo do czegoś, społeczeństwo powinno bronić uprawnienia jednostki tak za pomocą systemu prawnego (prawodawstwa), jak i poprzez edukację i kształtowanie opinii innych. Regan, jak widać wyraźnie, uznaje osobistą odpowiedzialność jednostek uwikłanych w system wykorzystywania zwierząt, postrzega akt jednostkowej partycypacji w tym systemie za gwałcący sprawiedliwe traktowanie zwierząt, a swojemu stanowisku praw nadaje daleko idące implikacje, wykraczające poza wymagania zaprzestania krzywdzenia przez tych, którzy robią to w sposób bezpośredni.

Kolejnym elementem krytyki Bentona jest kwestia egzekucji praw w momencie, gdy system prawny społeczeństwa będzie już faktycznie kodyfikował prawa moralne zwierząt. Jak twierdzi, beneficjenci praw zwierząt napotkają tu podobne problemy, jak inne wykluczone grupy, na przykład kobiety. Siły ekonomiczne, kulturowe i polityczne mogą utrudniać odpowiednie sformułowanie i wdrożenie praw. Tu Benton widzi istotne ograniczenia indywidualizmu wpisanego w teorię praw Regana, nazywając go nieefektywnym remedium[61]. Jak wskazuje, ontologia sprawców moralnych, jako dzia-

[59] Regan pisze: „Stara maksyma »nie możesz uchwalić moralności« może być prawdziwa. Bylibyśmy jednak w poważnych moralnych i prawnych tarapatach, gdybyśmy nie potrafili uchwalić sprawiedliwości". T. Regan, *Animal Rights and the Law*, [w:] Tenże, *The Struggle...*, s. 173.

[60] T. Regan, *The Case...*, s. 353.

[61] Wg P. Singera chociaż powinniśmy starać się kontynuować proces poszerzania kręgu moralnego, to

łających racjonalnie i mających wolny wybór, stanowi nieadekwatne wyjaśnienie społeczno-strukturalnych źródeł niesprawiedliwości i łamania praw[62]. Jeśli w rezultacie społecznie ustrukturyzowanych nierówności często odmawia się konkretnej realizacji praw mniej uprzywilejowanym członkom społeczeństwa, to nie wystarczą ani same apele moralne, ani mówienie o prawach moralnych jednostek, bowiem rozbijają się one o dobrze zakorzeniony, złożony i poza-moralnie motywowany system eksploatacji. Mechanizm, powodujący krzywdę istot, których zróżnicowania nie da się uwzględnić w żadnej jedynej, mającej pretensję do uniwersalności, a więc prędzej czy później pozbawionej niuansów, teorii. Podobnie niezbędne jest więc tak ich formułowanie, jak i dogłębna krytyka. A poprzez to dialektyczne napięcie - często wyrażone specjalistycznym językiem i dotyczące wybranych, specyficznych aspektów - warto widzieć podobieństwa. Regan pisze: „Szczególnie w ciągu ostatnich dziesięcioleci, filozofowie akademiccy pracowali, z niemającą historycznego precedensu dbałością, nad rozpoznaniem i obroną zestawu zasad, które mogłyby zapewnić nowe i stałe miejsce dla zwierząt w moralności. Zaprzeczanie, że nie zgadzają się w kilku dosyć podstawowych kwestiach, byłoby niesprawiedliwe. Niezgoda jest monetą obiegową filozofii. Jednak zrobilibyśmy zwierzętom większą niesprawiedliwość, gdybyśmy zaprzeczyli, że ci sami filozofowie zgadzają się co do innych, nie mniej podstawowych kwestii"[63].

Porównując niektóre ustępy prac Regana i Bentona, można mieć wrażenie, że wskazując wyłącznie na różnice metodologiczne, polityczne czy nawet związane z treścią normatywną, również czynilibyśmy niesprawiedliwość. Przecież to nie kto inny jak Benton napisał, że „Problem z punktem widzenia praw nie polega na tym, że ma do zaoferowania zbyt wiele ochrony, ale raczej na tym, że jest zbyt restrykcyjny"[64]. Również fakt, że poniższa konkluzja Bentona wydaje się pasować do teoretyków tak różnych tradycji, powinna cieszyć: „Cierpienie zadane innym gatunkom [...] związane z obecnym systemem życia społecznego i ekonomicznego, ma dużo wspólnego z trudnym położeniem wielu ludzi poddanych tym relacjom. Jeśli uznamy ciągłość pomiędzy ludźmi i innymi gatunkami pod względem tak potrzeb społecznych, psychologicznych, jak i organicznych, wówczas argument etyczny na rzecz przekształcenia tych relacji jest oczywisty: wymaga ich zarówno wyzwolenie zwierząt pozaludzkich, jak również pełna emancypacja człowieka"[65].

Pisząc prace, które z zamierzenia miały być racjonalną, rygorystyczną filozoficznie, teoretyczną podbudową abolicjonistycznej praktyki społecznej przyszłości (a więc mającą konsekwencje polityczne), nie mógł nie napotkać problemów, które pojawiały się (i nadal się pojawiają) na styku akademii i aktywizmu. Kilkanaście lat po wydaniu *The Case for Animal Rights*, Regan był już świadomy - na podstawie własnego doświadczenia jako wieloletni wykładowca akademicki - napięć tego rodzaju, pisząc: „Filozofowie moralności, stając się aktywistami idei, o których teoretyzują, nie tylko ryzykują

„nie możemy po prostu proponować tego jako najwyższego standardu etycznego i następnie oczekiwać od każdego, żeby zachowywał się zgodnie z nim. Musimy zacząć projektować kulturę w taki sposób, aby zachęcała do większej troski bez udaremniania ważnych i stosunkowo stałych potrzeb zwierząt". P. Singer, *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton 2011, s. 170.

[62] T. Benton, *Natural Relations...*, s. 95.

[63] T. Regan, *Animal Rights and the Law*, [w:] Tenże, *The Struggle...*, s. 169.

[64] T. Benton, *Natural Relations...*, s. 196.

[65] T. Benton, *Humanism = Speciesism? Marx on Humans and Animals*, [w:] *Critical Theory and Animal Liberations*, red. J. Sanbonmatsu, Lanham 2011, s. 119.

swoje dobre imię i spokój ducha, ale i wystawiają na ryzyko reputację swojego zawodu", zaraz potem dodając jednak, że filozofowie ci „jak i inni zatroskani obywatele, powinni być gotowi przenieść siłę swoich przekonań z obszaru swoich badań na ulicę"[66]. Pisząc o upublicznieniu idei, odróżniał jednak wyraźnie różne poziomy działania na jej rzecz (*advocacy*): od wypracowania opinii (*the logical sense*), poprzez artykulację celów (*the normative sense*), aż do aktywnego publicznego zaangażowania na rzecz osiągnięcia celu (*the political sense*). Aktywizm, który wiąże się z trzecim rozumieniem propagacji idei, nie jest przy tym w jego opinii, zadaniem filozofa moralności jako takiego. Jest konieczny i właściwy, ale „kiedy filozofowie angażują się w tego rodzaju działania, robią to *jako zatroskani obywatele, nie jako filozofowie etyki*"[67]. Potrzeba łączenia się z innymi w działaniu na rzecz zmiany, co do konieczności której jest się przekonanym, jest natomiast „częścią naszej kompletności jako sprawców moralnych w świecie, sposobem (chociaż nie jedynym) oceny naszej moralnej integralności"[68].

Regan, zapytany, czy możemy mieć nadzieję na prawdziwy postęp w dziedzinie relacji człowieka z resztą zwierząt, zanim nie nastąpią głębokie strukturalne zmiany społeczne, odpowiedział - skromnie, jak osądzą jedni, zachowawczo i kapitulancko, jak ocenią inni - że nie jest w stanie zrobić więcej niż „działać w istniejącej strukturze i starać się zrobić jakikolwiek postęp, a więcej zostawić następnym pokoleniom", dodając jednak za chwilę: „idea, że wyzwolenie zwierząt to wyzwolenie ludzi, ma olbrzymie znaczenie, bo wydobycie się z naszej własnej niewoli i obecnych kłopotów *nie jest możliwe bez udzielenia pomocy zwierzętom*"[69]. Patrząc w ten sposób, kwestia gruntownej przemiany naszych relacji z resztą zwierząt, wygląda na priorytetową w zdwojony sposób i niosącą potencjał tworzenia aliansów postępowych środowisk różnych tradycji intelektualnych.

[66] T. Regan, *Ivory Towers Should Not a Prison Make*, [w:] Tenże, *Defending...*, s. 151.
[67] Tamże, s. 154.
[68] Tamże, s. 162.
[69] T. Regan, *A Summing...*, [w:] Tenże, *The Struggle...*, s. 190.

Streszczenie

**Теда Бентона критика Регановской концепции прав животных**

Развиваемая с половины 70 гг. XX в. теория прав животных американского философа Тома Регана (*the rights view*) является одним из наиболее важных достижений современной этической мысли посвященной отношениям человека с животными. Ее тщательно продуманная, методологически строгая, очень внутренне непротиворечивая формулировка, вместе с авторским приложением, появившимся после издания в 1983 году основной работы Регана, книги *The Case for Animal Rights*, принесла много интересной критики. Критические замечания происходят от представителей разных научных интелектуальных традиций и принадлежат так к области философии, как и социологии ли политики. Одним с таких критиков является социолог Том Бентон, который в книге *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice* подверг концепцию Регана критике так социологической как и терминологической. После краткого обсуждения характера и основных понятий Регановской теории, текст объясняет некоторые из основных аспектов критики Бентона и дает примеры возможных оборонительных позиций Регана. Рассматривает взаимодействие между моральной теорией Регана и политической деятельностью.

Summary

**Ted Benton`s critique of Regan`s animal rights concept**

The animal right theory, which has been created by the American philosopher Tom Regan and developed since the middle of the 70s, is one of the most important achievements of modern ethical thought devoted to the relationship between the human being and the rest of animals. Its carefully thought-out, methodological and internally coherent version, along with the notes provided by the author which were added after publishing Regan`s book "The Case for Animal Rights" in 1983, has lead to interesting discussions and critiques. They come from representatives of different intellectual traditions and various disciplines, such as philosophy, sociology as well as political studies. One of them is Ted Benton, a sociologist who in the book "Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice" has submitted Regan`s concept to critical review from the sociological, as well as from the conceptual perspective. After briefly describing the character and basic notions that are present in Regan`s theory, the text explains a number of main aspects of Benton`s critique and provides a number of examples of possible defences of Regan`s stance. The text studies the mutual relations between Regan`s moral theory and a political activity.



WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Karolina Durka, Julia Sikorska, Maciej Trojan
(Uniwersytet Warszawski)

# Postrzeganie oraz przestrzeganie dobrostanu zwierząt laboratoryjnych, hodowlanych oraz przetrzymywanych w ogrodach zoologicznych w kontekście obowiązującego prawa

## 1. Dobrostan zwierząt

Stosunek ludzi do zwierząt zależy w głównej mierze od poglądu na świat, wyznawanych zasad lub religii. Zwierzęta były obecne w życiu człowieka od zarania dziejów. Mięso i tłuszcz były źródłem pożywienia, skóry służyły do wytwarzania ubrań, a kości obrabiano i wykonywano z nich narzędzia codziennego użytku oraz elementy służące do walki. Z czasem dochodziło do wytworzenia relacji międzygatunkowej w postaci komensalizmu lub protokooperacji[1]. Zwierzęta stawały się kompanami i towarzyszami w polowaniach czy walkach[2].

Współcześnie zwierzęta obecne są w naszych domach, gospodarstwach, laboratoriach naukowych, ogrodach zoologicznych i, oczywiście, w środowisku naturalnym. Dobrostan zwierząt dzikich ale także, użytkowych jak i hodowanych w laboratoriach czy ogrodach zoologicznych jest dziś szeroko dyskutowanym problemem, a wielu ludzi chętnie widziałoby całkowity zakaz wykorzystywania zwierząt w badaniach naukowych, przetrzymywania w ogrodach zoologicznych czy też całkowitego wyeliminowania zwierzęcego mięsa z diety. Stan jak w jakim żyją zwierzęta, jak są zaspakajane ich potrzeby stał się przedmiotem badań oraz regulacji prawnych.

Aby możliwe było badanie dobrostanu zwierząt potrzebny był progres w dziedzinach takich jak ewolucyjna neurobiologia, ekologia behawioralna, etologia poznawcza czy medycyna weterynaryjna[3]. Obecnie nauka o dobrostanie zwierząt jest samo-

[1] J. Chmurzyński, B. Sadowski, *Biologiczne mechanizmy zachowania*, Warszawa 1989.

[2] M. O'Haire, *Companion animals and human health: Benefits, challenges, and the road ahead*, „Journal of Veterinary Behavior" 2010, 5, s. 226-234.

[3] V. Lund, G. Coleman, S. Gunnarsson, M.C. Appleby, K. Karkinen, *Animal welfare science - Working at the interface between natural and social sciences*, „Applied Animal Behaviour Science", 2006, 97, s. 37-49.

dzielną dziedziną badań.

Sam termin - dobrostan jest bardzo szeroki i nie istnieje jego jedna, powszechnie przyjęta definicja. Generalnie dobrostan definiuje się albo bardzo ogólnie, nie wnikając w szczegóły jak w przypadku propozycji Brooma[4], który twierdzi, że jest to stan, w którym zwierzę potrafi radzić sobie ze środowiskiem w którym przebywa, albo proponuje się bardziej dokładnie sprecyzowane kryteria określając go jako zespół warunków środowiskowych zaspakajających nie tylko podstawowe potrzeby biologiczne osobnika, ale także, a może przede wszystkim potrzeby behawioralne pozwalające na ekspresję całego potencjału genetycznego osobnika[5]. Ponieważ nawet na dość niskim poziomie organizacji zachowania, w czynnościach o charakterze instynktownym, zwierzęta przejawiają towarzyszące zachowaniu emocje, wielu badaczy kładzie szczególny nacisk na emocjonalny aspekt dobrostanu, a więc zapewnienie zwierzętom możliwości ekspresji zachowań przy udziale bodźców apetytywnych przy ograniczaniu do minimum sytuacji awersyjnych[6]. Wielu badaczy zarzuca, że mimo usilnych starań dobrostan to jednak niejasne pojęcie odnoszące się do subiektywnych doświadczeń, do których nie mamy bezpośredniego dostępu, a co za tym idzie trudno nam znaleźć obiektywne miary stanu osobnika[7]. Argument ten ma jednak już sto lat[8] i dziś jest skutecznie obalany przez badania z dziedzin takich jak neurobiologia czy etologia poznawcza[9].

Dobrostan odnosi się więc jednocześnie do stanu zwierzęcia i jego relacji ze środowiskiem w związku z tym nie ma i chyba nigdy nie będzie jednego, uniwersalnego miernika dobrostanu zwierząt[10].

Nauka zajmująca się dobrostanem zwierząt posługuje się dwoma paradygmatami. W podejściu uproszczonym wskaźniki dobrostanu dotyczą tylko stanu zdrowia osobnika oraz stopnia zaspokojenia jego potrzeb biologicznych[11]. W drugim paradygmacie wskaźniki stanowią agregacje jak największej liczby zmiennych o charakterze fizjologicznym oraz behawioralnym. W przypadku wskaźników fizjologicznych najczęściej mierzy się poziom adrenaliny lub innych hormonów, a także dokonuje się pomiarów rytmu serca[12]. Wskaźniki behawioralne z kolei koncentrują się na prawidłowym lub nie prawidłowym realizowaniu zachowań pokarmowych, rozrodczych, terytorialnych, higienicznych, eksploracyjnych, społecznych czy związanych ze snem i odpoczynkiem[13].

[4] D.M. Broom, *Animal welfare concepts and measurement*, „Journal of Animal Science" 1991, 69, s. 4167-4175.

[5] R. Kołacz, E. Bodak, *Welfare of animals and criteria of its evaluation*, „Medycyna Weterynaryjna" 1999, 55(3), s. 147-153.

[6] I. Duncan, *Welfare is to do with what animals feel*, „Journal of Agricultural and Enviromental Ethics" 1993, 6, s. 8-14; M.S. Dawkins, *A user's guide to animal welfare science*, „Trends in Ecology and Evolution" 2006, 25(2), s. 77-82.

[7] M.R. Baxter, *Ethology in environmental design for animal production*, „Applied Animal Ethology" 1983, 9, s. 207-220.

[8] J.B. Watson, *Psychology as the Behaviorist Views it*, „Psychological Review" 1913, 20, s. 158-177.

[9] D.R. Griffin, G.B. Speck, *New evidence of animal consciousness*, „Animal Cognition" 2003 7, s. 5–18; Por.: M. Trojan, *Na tropie zwierzęcego umysłu*, Warszawa 2013.

[10] A. Reinholz-Trojan, *Znaczenie wiedzy o zachowaniu zwierząt w kontekście dobrostanu na przykładzie bydła domowego (Bos taurus)* [w:] *Zachowanie się zwierząt*, red. M. Trojan, Warszawa 2007.

[11] M.S. Dawkins, *A user's guide to animal welfare science*, „Trends in Ecology and Evolution" 2006, 25(2), s. 77-82.

[12] A. Reinholz-Trojan, *Znaczenie wiedzy o zachowaniu zwierząt w kontekście dobrostanu na przykładzie bydła domowego (Bos taurus)* [w:] *Zachowanie się zwierząt*, red. M. Trojan, Warszawa 2007.

[13] C. Phillips, *Cattle Behaviour and Welfare*, Oxford 2002.

Często wskaźnikami dobrostanu zwierząt jest występowanie wskaźników jego obniżenia lub braku np. skrócona oczekiwana długość zżycia, uszkodzenia ciała, choroby, zaburzenia wzrostu i rozrodu, immunosupresja, zaburzenia zachowania czy występowanie stereotypii lub autonarkotyzm[14].

W badaniach i pomiarach dobrostanu od 1993 można posiłkować się wskazaniami *Farm Animal Welfare Council* (FAWC), która zaproponowała aby mierzyć dobrostan w oparciu o tzw. „pięć swobód" *(five freedoms)*. Wolności od bólu, kalectwa i chorób - poprzez zagwarantowanie zwierzętom profilaktyki oraz wczesnej diagnozy i leczenia. Wolności od głodu i pragnienia - przez zapewnienie dostępu do pożywienia i świeżej wody gwarantującego właściwą kondycję fizyczną i energię. Wolności od niewygody - przez zapewnienie odpowiedniego środowiska, w tym schronienia i miejsca do wypoczynku. Wolności od strachu i niepokoju - przez zapewnienie właściwych warunków i sposobu traktowania zwierząt, który pozwala na uniknięcie dyskomfortu psychicznego oraz swobodzie ekspresji naturalnych zachowań - przez zapewnienie dostatecznej ilości fizycznej przestrzeni, właściwych warunków w pomieszczeniach i towarzystwa innych zwierząt swojego gatunku[15].

Choć cierpienie, ból, długotrwały stres i niski poziom dobrostanu często ze sobą współwystępują, to jednak dobrostan jest pojęciem szerszym – jego poziom może być niski nawet jeśli nie mamy do czynienia z cierpieniem jako takim[16].

Można przyjąć, że brak zapewnienia w jakimkolwiek stopniu tzw. „pięciu swobód" można opisać na kontinuum od całkowitego braku radzenia sobie przez osobnika ze środowiskiem po przez występujące na tym obszarze niedobory wskazujące na niski poziom dobrostanu, aż do całkowitego zapewnienia zwierzętom wolności w tym zakresie.

Powyższe kwestie, w równej mierze dotyczą problemu dobrostanu zarówno zwierząt laboratoryjnych, przebywających w ogrodach zoologicznych, gospodarskich, a także domowych. Jednak każda z tych grup, ze względu na swą odmienność odnośnie wykorzystywania jej przez człowieka, wymaga pewnych szczegółowych wytycznych oraz rozwiązań prawnych[17].

## 2. Dobrostan zwierząt laboratoryjnych

Zwierzęta laboratoryjne ze względu na swoją specyfikę są grupą najlepiej prawnie chronioną. Można stwierdzić, że w krajach wysokorozwiniętych niemożliwe jest prowadzenie badań oraz przetrzymywanie zwierząt laboratoryjnych bez zezwoleń i kontroli, która dotyczy zarówno procesu hodowli jak i poszczególnych projektów badawczych. Pierwszym prawem regulującym sposób postępowania ze zwierzętami laboratoryjnymi na naszym kontynencie była „Europejska Konwencja w sprawie ochrony zwierząt kręgowych wykorzystywanych do celów doświadczalnych oraz innych celów

[14] D.M. Broom, *A usable definition of animal welfare*, „Journal of Agricultural and Environmental Ethics" 1993, 6, 15-23.

[15] FAWC (Farm Animal Welfare Council), *Second report on priorities for research and development in farm animal welfare*, Tolworth 1993.

[16] A. Reinholz-Trojan, *Znaczenie wiedzy o zachowaniu zwierząt w kontekście dobrostanu na przykładzie bydła domowego (Bos taurus)* [w:] *Zachowanie się zwierząt*, red. M. Trojan, Warszawa 2007.

[17] Rada Europy, *Europejska Konwencja w sprawie ochrony zwierząt kręgowych wykorzystywanych do celów doświadczalnych i innych celów naukowych*, Strasburg 1986.

naukowych" podpisana 18 marca 1986 roku[18]. Polska jednak nie była sygnatariuszem tej konwencji, ale wchodząc do Unii Europejskiej została zobligowana do jej respektowania. Obecnie Konwencja Europejska wraz z dyrektywą podpisaną przez Parlament Europejski oraz Radę 22 września 2010 roku wyznaczyła nowy Europejski standard doświadczeń na zwierzętach. Podkreśla ona tak zwaną zasadę „3R" oraz została m.in. poszerzona o przepisy dotyczące głowonogów, które jak się okazało w badaniach również zdolne są do odczuwania np. bólu czy cierpienia[19].

Zasada „3R" którą należy się kierować przy projektowaniu i prowadzeniu badań z udziałem zwierząt laboratoryjnych pochodzi od trzech słów z języka angielskiego *Replacement, Reducition, Refinement*. Stanowią one wskazówki dotyczące najważniejszych elementów projektu, na które komisje etyczne wydające zgodę na badania są szczególnie wyczulone:

1) *Replacement* - zastąpienie, w myśl tej zasady należy, jeśli tylko jest to możliwe, użyć w badaniach, metody alternatywnej, czyli zastąpić żywe zwierzę np. mechanicznym modelem, symulacją komputerową, sztucznie wyhodowaną tkanką itp.;

2) *Reduction* - zmniejszenie, czyli zredukowanie liczebności zwierząt w grupach eksperymentalnych. Reguła ta obliguje naukowców do takiego dobierania metodologii badań oraz narzędzi statystycznych, aby rzetelność i trafność wyników była uzyskana badając jak najmniejsze grupy, a także z unikaniem konieczności powtarzania badania, co wiązałoby się z wykorzystaniem kolejnej partii zwierząt;

3) *Refinement* - złagodzenie, które wiąże się z takim zaprojektowaniem samej procedury badania, aby nie narażać zwierząt laboratoryjnych na obniżenie dobrostanu, czy działania zbędnych bodźców awersyjnych prowadzących do wystąpienia niepotrzebnego stresu lub cierpienia[20].

W Polsce kwestię doświadczeń na zwierzętach, jako pierwsza regulowała na bardzo dużym poziomie ogólności ustawa o ochronie zwierząt z dnia 21 sierpnia z 1997 roku, która obowiązywała aż do momentu wstąpienia Polski do Unii Europejskiej. W 2005 roku uchwalono nową, odrębną regulację prawną „Ustawę o doświadczeniach na zwierzętach" która obowiązuje po dziś dzień, choć jest w trakcie nowelizacji,[21] gdyż do 1 stycznia 2018 roku konieczne jest zawarcie nowej dyrektywy, która uwzględniałaby nowe standardy unijne[22].

Obecna ustawa, reguluje problem nadzoru przeprowadzanych badań. Zgodę na przeprowadzenie badania może otrzymać tylko projekt, który przeszedł pozytywną akceptacje tzw. lokalnej komisji etycznej, w skład, której w chodzą zarówno przedstawiciele środowisk badawczych jak i organizacji chroniących zwierzęta. Zgodę może otrzymać tylko osoba posiadająca uprawnienia do prowadzenia badań na zwierzętach, a badanie musi być zrealizowane w placówce będącej na liście dopuszczonych do tego typu eksperymentów. Przebieg eksperymentu jest nadzorowany przez wyznaczoną w

[18] Tamże.

[19] Parlament europejski i Rada, *Dyrektywa w sprawie ochrony zwierząt wykorzystywanych do celów naukowych*, Bruksela 2010.

[20] V. Baumans, *Use of animals in experimental research: an ethical dilemma?*, „Gene therapy" 2004, 11, s.64-66.

[21] M. Micińska-Bojarek, *Europejski standard doświadczeń na zwierzętach. Aspekty humanitarno-prawne*, „Przegląd prawa ochrony środowiska" 2012, 3, s. 111- 127.

[22] M. Z. Felsmann, J. Szarek, M. Felsmann, E. Strzyżewska, *Protection of animals used in experiments in Polish law- history, present day and perspective: a review*. „Veterinarni Medicina" 2014, 59, s.117-123.

projekcie osobę - mającą uprawnienia do nadzorowania. Osoba ta nie musi być z tej samej jednostki co prowadzący badanie autor projektu. W przypadkach spornych, np. gdy lokalna komisja nie chce udzielić zgody na proponowane badanie, badacz może odwołać się do Komisji Krajowej.

Wniosek do komisji musi zawierać nie tylko merytoryczne uzasadnienie proponowanych badań, ale także dokładną listę procedur eksperymentalnych z wyszczególnionym stopniem inwazyjności przy każdej z zastosowanych procedur. Przy tworzeniu "Skali Inwazyjności" uwzględniono systemy kategoryzacji inwazyjności opracowane przez: The Scientists' Center for Animal Welfare[23],[24] (Bethesda, Maryland, USA), the Canadian Council on Animal Care (Categories of Invasiveness in Animal Experiments[25] oraz Australian and New Zealand Council for the Care of Animals in Research and Teaching[26].

Ocena stopnia inwazyjności realizowanych procedur jest jednym z najważniejszych elementów opinii wydawanych przez lokalne komisje etyczne. Skala Inwazyjności badań obejmuje prace na wszystkich kręgowcach oraz głowonogach, a więc takich zwierzętach, których zgodnie ze stanem dzisiejszej wiedzy, układ nerwowy pozwala na odczuwanie cierpienia i emocji. Celem użycia skali jest dokonanie oceny oraz wystandaryzowanie i zobiektywizowanie sposobu oceniania inwazyjności procedur proponowanych we wnioskach. Skala opiera się na zamieszczonych przy niej przykładach i nie zawsze pozwala na jednoznaczne rozróżnienie między dwoma kolejnymi stopniami inwazyjności. Przy określaniu stopnia inwazyjności proponowanej procedury doświadczalnej należy uwzględnić:

- oprócz procedury, konsekwencje jej zastosowania w późniejszym czasie;
- gatunek zwierzęcia laboratoryjnego w celu uwzględnienia właściwego poziomu organizacji kognitywnej i emocjonalnej układu nerwowego;
- zastosowanie humanitarnego zakończenia (*humane endpoints*) doświadczeń prowadzących do śmierci
- możliwość zmniejszenia cierpienia w przypadku doświadczeń inwazyjnych, po których zwierzęta mają pozostać przy życiu, np. przez podanie leków przeciwbólowych.

Skala składa się z 4 stopni inwazyjności, plus tzw. stopnia X. Stopień pierwszy, najniższy określa procedury nieinwazyjne, w trakcie trwania których, żadne ze zwierząt uczestniczących w badaniach nie jest narażone na cierpienie lub jakikolwiek uszczerbek na zdrowiu. Przykładem takiej procedury są wszystkie obserwacje i testy behawioralne prowadzone na zwierzętach laboratoryjnych. Stopień drugi dopuszcza procedury powodujący chwilowy lekki ból lub stres lub długotrwały lekki dyskomfort. W tym stopniu inwazyjności mieści się wiele przykładów procedur od prawidłowo przeprowadzanej eutanazji po krótkie zabiegi typu pobieranie krwi, iniekcje, krótkotrwała deprywacja potrzeb biologicznych, lub krótkotrwałe zadziałanie stresora np. podczas przenoszenia

[23] A.F. Fraser, *An analysis of suffering*. [w:] *The Experimental Animal in Biomedical Research*, red. B.E. Rollin, M.L. Kessel, Boca Raton 1990.

[24] F.B. Orlans, F.B. *In the Name of Science. Issues in Responsible Animal Experimentation*, New York 1993.

[25] Canadian Council on Animal Care, *Care Categories of Invasiveness in Animal Experiments*, Ottawa 1991.

[26] D.J. Menor, C.S.W. Reid, *Concepts of animal well-being and predicting the impact of procedures on experimental animals*, [w:] *Improving the Wellbeing of Animals in the Research Environment, Australian and New Zealand Council for the Care of Animals in Research and Teaching (ANZCCART)*, red. G. Osmond, South Australia 1994.

unieruchomionego zwierzęcia do z klatki domowej do aparatu badawczego.

Od stopnia trzeciego wzwyż zastosowanie procedur wymaga pisemnego, odrębnego uzasadnienia we wniosku powodu zastosowania takiej procedury.

Stopień inwazyjności trzeci łączy procedury powodujące krótkotrwały, umiarkowany ból lub stres. Realizacja tego typu procedur nie powinna prowadzić do wystąpienia trwałych i istotnych zmian zarówno w zachowaniu zwierząt, jak również w poziomie fizjologicznych parametrów. Procedury te nie mogą prowadzić do wystąpienia u zwierząt samookaleczenia, odwodnienia, anoreksji, zwiększonej aktywności ruchowej, zwiększonej wokalizacji, wzrosty agresji, wystąpienia stereotypii lub innych zachowań patologicznych. Przykładem takich procedur mogą być drobne zabiegi operacyjne w znieczuleniu, podczas których nie dochodzi do usunięcia lub zmiany ważnych dla życia tkanek i narządów, deprywacja potrzeb biologicznych w krótkim czasie, ale występująca ponad typowy okres dla gatunku, czy narażenie na szkodliwe, stresujące bodźce, ale w warunkach zapewniających możliwość ucieczki.

Stopień czwarty jest w zasadzie najwyższym stosowanym stopnień inwazyjności. Procedury takie powodują silny stres lub ból prowadząc do nieodwracalnych uszkodzeń ciała i funkcji psychicznych organizmu. Doświadczenia wywołuje umiarkowane lub poważane cierpienie (dystres) i dolegliwości mogące przejawiać anormalnym zachowaniem. Wskaźnikami takiego stanu mogą być: odwodnienie, wzmożona wokalizacja, długotrwały bezruch, anoreksja, objawy infekcji itp. Do stopnia czwartego kwalifikują się więc procedury w których np. unieruchamia się zwierzę na wiele godzin, stres w postaci pozbawienia opieki matki, interakcja drapieżnik-ofiara, wystawianie na szkodliwe, silnie stresujące bodźce bez możliwości ucieczki, podawania środków farmakologicznych trwale zaburzających stan fizjologiczny organizmu, wywołanie choroby popromiennej, wywoływanie śmiertelnych chorób czy przywracanie do świadomości i utrzymywanie przy życiu zwierząt okaleczonych po poważnych zabiegach chirurgicznych.

Ostatni stopień skali nie ma numeru. Jest oznaczony literą „X". W zasadzie jest stosowany niezwykle rzadko, w wyjątkowych przypadkach, jeśli nie ma szansy zostawania innej procedury, a zadanie cierpienia jest niezbędne i uzasadnione. Procedury stopnia „X" powodują skrajne cierpienia, ostry ból przekraczający próg tolerancji u niezniecznieczulonych zwierząt, poddanie działaniu środków chemicznych lub stresorom których użycie prowadzi do w końcu do śmierci. Drastyczne przykłady takich procedur to poddawanie oparzeniom bez znieczulenia lub doprowadzenie do śmierci z powodu zatrucia czy odwodnienia. Jeszcze raz trzeba podkreślić, że stopień inwazyjności X praktycznie nie znajduje zastosowania w badaniach naukowych prowadzonych w naszym kraju.

Zasady postępowania oraz hodowli zwierząt laboratoryjnych są więc stosunkowo dobrze opisane prawnie. Ochrona tych gatunków jest podyktowana naturalną konsekwencją tego, że to właśnie zwierzęta laboratoryjne czasem pozbawiane są właściwego dobrostanu. Oczywiście prawo nie jest doskonałe. Czasem wykracza w obronie zwierząt za daleko. Na przykład ustawodawca zabrania, słusznie zresztą, badań na zwierzętach bezdomnych. Chodzi o to by nie dochodziło do handlu bezpańskimi zwierzętami oraz aby te, które z racji swej sytuacji już cierpią nie były przedmiotem badań naukowych. Jednakże prawo to bardzo utrudnia prowadzenia badań np. parazytologom badającym choroby przenoszone w populacji zwierząt bezdomnych. Z drugiej

strony słabe finansowanie działalności lokalnych komisji etycznych przekłada się bezpośrednio na niedostatecznie dobry stopień kontroli i weryfikacji prowadzonych lub ukończonych projektów. Nie zmienia to jednak faktu, że na przestrzeni ostatnich 15 lat sytuacja zwierząt laboratoryjnych uległa zdecydowanie zmianie na lepsze.

### 3. Dobrostan zwierząt hodowanych w ogrodach zoologicznych

Podobnie jak użycie zwierząt w badaniach naukowych, hodowla dzikich zwierząt w ogrodach zoologicznych bywa przedmiotem dyskusji i sporów często wykraczających poza merytoryczne ramy.

Ogrody zoologiczne we współczesnym rozumieniu tego terminu (w przeciwieństwie do zwierzyńców) mają historię równie długą jak badania z użyciem zwierząt laboratoryjnych. Pierwsze ZOO o charakterze naukowo-hodowlanym powstały na przełomie wieków XVIII i XIX w. w Wiedniu (1752), Paryżu (1759) i Londynie (1826). Ich założycielami byli członkowie towarzystw badawczych, zainteresowani obserwowaniem zachowania egzotycznych zwierząt, których badanie w naturalnym środowisku było wtedy praktycznie niemożliwe. Współcześnie ogrodem zoologicznym nazywamy placówkę o profilu naukowo-badawczym dostępną dla szerokiej publiczności, której zadaniem jest szeroko pojęta hodowla dzikich zwierząt. Ochrona gatunków ginących i zagrożonych wyginięciem poprzez ich rozmnażanie w warunkach niewoli, a także reintrodukcja - przywracanie do natury. Wizja współczesnego ogrodu zoologicznego jest odzwierciedleniem jego rzeczywistej roli w działaniach podejmowanych na rzecz ochrony dzikich gatunków zwierząt, propagowania idei ochrony przyrody, prowadzenia badań naukowych i szerokiej edukacji społeczeństwa w zakresie ochrony dzikich gatunków i ich roli w ekosystemach[27].

Zalecenia zdefiniowanie w ramach pięciu swobód (*five freedoms*) przez Farm Animal Welfare Council (FAWC) są także podstawom wyznacznikiem dobrostanu zwierząt żyjących w ogrodach zoologicznych[28]. Dobrostan zwierząt przetrzymywanych w ogrodach zoologicznych jest monitorowany również według „pięciu swobód".

Jednak specyfika działalności tych placówek powoduje, że posługują się one innymi regulacjami prawnymi oraz zasadami postępowania niż to ma miejsce w przypadku zwierząt gospodarskich czy laboratoryjnych.

Do dokumentów międzynarodowych regulujących kwestie zwierząt trzymanych w ogrodach zoologicznych należą:

1) Konwencja Waszyngtońska (CITES),
2) Konwencja Bońska,
3) Konwencja o ochronie gatunków dzikiej flory i fauny europejskiej oraz ich siedliskach,
4) Konwencja o różnorodności biologicznej,
5) Kodeks Etyki Ogrodów Zoologicznych (w ramach Zrzeszenia Europejskich Ogrodów Zoologicznych EAZA).

Na poziomie europejskim regulacje dotyczące hodowli dzikich zwierząt w

[27] P.J.S. Olney, *Tworzenie Przyszłości dla Dzikiej Przyrody. Strategia Ochrony Ogrodów Zoologicznych i Akwariów*, Berno 2005.

[28] FAWC (Farm Animal Welfare Council), *Second report on priorities for research and development in farm animal welfare*, Tolworth, 1993.

ogrodach zoologicznych znalazły się w Dyrektywie 1999/22/WE[29], przyjętej 29 marca 1999 r. Jej celem jest ochrona dzikiej fauny i zachowanie zróżnicowania biologicznego przez przyjęcie środków związanych z wydawaniem licencji i przeprowadzaniem inspekcji ogrodów zoologicznych, a przez to zwiększenie roli ogrodów zoologicznych w ochronie zróżnicowania biologicznego. Dyrektywa jest unijnym aktem wykonawczym do Konwencji o różnorodności biologicznej[30]. W dokumencie tym ogrody zoologiczne zdefiniowane są jako wszelkie stałe placówki, w których zwierzęta różnych gatunków przetrzymywane są w celach pokazywania ich publiczności przez 7 lub więcej dni w roku, z wyjątkiem cyrków, sklepów ze zwierzętami oraz instytucji wyłączonych z obowiązku spełniania wymagań niniejszej dyrektywy w związku z faktem, że nie pokazują one publiczności znacznej liczby zwierząt lub gatunków, i że wyłączenie takie nie będzie zagrażać celom niniejszej dyrektywy. W art. 3 Dyrektywy opisane zostały tzw. środki ochronne, które powinny być podejmowane przez ogrody zoologiczne. Są to:

- udział w badaniach korzystnych dla ochrony gatunków, szkolenie w zakresie umiejętności związanych z ochroną, wymiana informacji dotyczących ochrony gatunków, gdzie sytuacja tego wymaga, hodowla, ponowne zasiedlanie lub ponowne wprowadzanie gatunków do ich naturalnego środowiska;
- wspieranie edukacji społeczeństwa i świadomości związanej z ochroną zróżnicowania biologicznego, w szczególności przez zapewnianie informacji o prezentowanych gatunkach i ich naturalnych siedliskach;
- zapewnianie zwierzętom warunków przebywania, które mają na celu spełnienie biologicznych i ochronnych wymagań poszczególnych gatunków, między innymi przez zapewnianie szczegółowego ulepszania wybiegów zgodnie ze specyfiką gatunku i utrzymywanie wysokiego standardu opieki nad zwierzętami, łącznie z rozwiniętym programem zapobiegawczej i leczniczej opieki weterynaryjnej oraz wyżywienia;
- zapobieganie ucieczkom zwierząt w celu uniknięcia możliwego ekologicznego zagrożenia gatunków miejscowych oraz zapobieganie wdarciu się zewnętrznych szkodników i insektów;
- prowadzenie aktualnych rejestrów dotyczących zwierząt znajdujących się w ogrodzie zoologicznym zgodnie z zarejestrowanymi gatunkami.

Dyrektywa zaleca też podejmowanie środków związanych z udzielaniem licencji i przeprowadzaniem inspekcji istniejących i nowo powstających ogrodów zoologicznych w celu zapewnienia zgodności z wymogami zapisanymi w art. 3.

Przystąpienie Polski do Unii Europejskiej wiązało się z koniecznością implementacji do prawa krajowego Dyrektywy Rady 1999/22/WE w określonych terminie (do 9 kwietnia 2002 r.), po to, by cele i wymagania zawarte w Dyrektywie mogły być stosowane efektywnie.

4 lipca 2012 r. została przyjęta Rezolucja Parlamentu Europejskiego w sprawie strategii Unii Europejskiej w zakresie ochrony i dobrostanu zwierząt na lata 2012-2015[31].

[29] Rada Unii Europejskiej. *Dyrektywa 1999/22/WE dotycząca trzymania dzikich zwierząt w ogrodach zoologicznych*, Bruksela 1999.

[30] T. Gardocka, A. Gruszczyńska, *Dyrektywa Rady 1999/22/WE jako instrument harmonizacji prawa państw członkowskich w zakresie regulacji dotyczących dobrostanu zwierząt dzikich utrzymywanych w ogrodach zoologicznych*, Warszawa 2014.

[31] Parlament Europejski, *Rezolucja 2012/2043(INI) w sprawie strategii Unii Europejskiej w zakresie ochrony i dobrostanu zwierząt na lata 2012-2015*, Bruksela 2012.

Treść Rezolucji zawiera kwestie dotyczące przyszłej polityki ochrony i dobrostanu zwierząt trzymanych w ogrodach zoologicznych, a także zwierząt gospodarskich i domowych. Zgodnie z pkt. 3 Rezolucji dobrostan zwierząt stanowi kwestię złożoną i wielowątkową, ma znaczenie dla polityki międzynarodowej i krajowej, obejmuje aspekty etyczne, naukowe, ekonomiczne, kulturowe i polityczne. W dokumencie uwzględniono m. in. definicję dobrostanu zwierząt opracowaną przez Światową Organizację Zdrowia (OIE), dwanaście dodatkowych zasad i kryteriów wysokiego poziomu dobrostanu zwierząt, które powstały w ramach projektu Właściwego Dobrostanu (*Welfare Quality)* oraz Dyrektywę Rady 1999/22/WE. W Rezolucji zauważa się, że „obecnie nadal występują niedociągnięcia w zakresie zgodności z przepisami w dziedzinie dobrostanu zwierząt, pomimo postępu poczynionego w niektórych obszarach" i, że „obecne prawodawstwo dotyczące dobrostanu zwierząt jest już w dużej mierze wystarczające, lecz przepisy nie są stosowane w pożądanym stopniu we wszystkich państwach członkowskich" a zapewnienie przestrzegania prawodawstwa w tym zakresie jest konieczne (pkt 30). Pracownicy i weterynarze pracujący w ogrodach zoologicznych powinni posiadać odpowiednie szkolenia i kwalifikacje (pkt 20). W Rezolucji znalazł się zapis o obowiązku przedkładania Komisji przez państwa członkowskie sprawozdań dotyczących wdrażania prawodawstwa UE w zakresie dobrostanu zwierząt, w tym planu działania na kolejne lata, oraz wymóg publikowania przez Komisję otrzymanych sprawozdań wraz z ich streszczeniem (pkt 69 e). Wobec państw członkowskich, które nie przedłożą sprawozdań lub nie podejmą się realizacji przeprowadzania kontroli i inspekcji powinny być podjęte odpowiednie działania (pkt 69 f).

Parlament Europejski przyznał, że największy problem w zakresie dobrostanu zwierząt w Europie stanowi nieprzestrzeganie i nieegzekwowanie przepisów. W związku z tym przyszłe prawodawstwo powinno opierać się na okresach przejściowych, tak, by możliwa była ocena całego procesu i podjęcie aktywnych działań. W Rezolucji podkreśla się, że istotnym warunkiem na drodze do uzyskania jednolitych standardów dobrostanu zwierząt w Europie jest zapewnienie szkoleń, informacji i wytycznych obejmujących przepisy i leżącą u ich podstaw wiedzę naukową, które dotarłyby do osób zawodowo zajmujących się zwierzętami.

W związku z problemami z wdrożeniem Dyrektywy 1999/22/WE Parlament Europejski przyjął inicjatywę opracowania przez Komisję „Zalecanego kodeksu postępowania dla ogrodów zoologicznych" w którym miałyby się znaleźć wytyczne dotyczące odpowiednich praktyk w zakresie utrzymania zwierząt i gatunków dzikich w niewoli. Przetarg na opracowanie takiego dokumentu został ogłoszony w maju 2012 r., jednak do tej pory kodeks nie został opublikowany.

W Polsce kwestie ogrodów zoologicznych regulują następujące akty prawne:

- Ustawa o Ochronie Przyrody,
- Ustawa o Ochronie Zwierząt,
- Rozporządzenie Ministra Środowiska w sprawie warunków hodowli i utrzymywania poszczególnych grup gatunków zwierząt w ogrodzie zoologicznym,
- Rozporządzenie Ministra Środowiska w sprawie bezpieczeństwa i higieny pracy w ogrodach zoologicznych.

Opracowanie regulacji prawnych dotyczących trzymania dzikich zwierząt w ogrodach zoologicznych i kwestia odpowiedniego zapewnienia osobnikom wielu gatunków właściwego poziomu dobrostanu to niełatwe zadanie. W odniesieniu do tej

kwestii można wyróżnić wartości wywodzone z trzech podstaw aksjologicznych, wokół których skupiają się poszczególne przepisy[32]:

- prawo ochrony przyrody, tj. ochrona gatunkowa, badania naukowe i edukacja,
- prawo weterynaryjne, tj. przepisy dotyczące zdrowia zwierząt, a związku z tym i dobrostanu,
- ochrona etyczna zwierząt, tj. przepisy chroniące zwierzęta przed cierpieniem.

Wynikiem implementacji Dyrektywy 1999/22/WE do prawa polskiego jest przede wszystkim ustawa z dnia 16 kwietnia 2004 r. o ochronie przyrody[33]. Przepisy regulujące kwestię ogrodów zoologicznym zostały zawarte przede wszystkim w Rozdziale 3 „Ogrody botaniczne, ogrody zoologiczne oraz ośrodki rehabilitacji zwierząt". Art. 5 pkt 11 tej ustawy mówi, że ogród zoologiczny to „urządzony i zagospodarowany teren wraz z infrastrukturą techniczną i budynkami funkcjonalnie z nim związanymi, gdzie zwierzęta gatunków dziko występujących są hodowane i utrzymywane w celu ochrony ex situ, prowadzenia badań naukowych i edukacji oraz w celu ich publicznej ekspozycji nie mniej niż 7 dni w roku". Według art. 65 pkt 1 ogrody zoologiczne podlegają ochronie w celu zapewnienia ich prawidłowej działalności i rozwoju.

Art. 67 ust. 1 określa zasady utworzenia i prowadzenia ogrodu zoologicznego. Do tego wymagane jest zezwolenie ministra właściwego do spraw środowiska. Zezwolenie jest wydawane po zasięgnięciu opinii wojewody właściwego ze względu na miejsce położenia ogrodu zoologicznego, a także opinii organizacji zrzeszającej przedstawicieli ogrodów zoologicznych (art. 67 ust. 2). W Polsce taką organizacją jest Rada Dyrektorów Polskich Ogrodów Zoologicznych i Akwariów.

Minister wwłaściwy do spraw środowiska może cofnąć lub zmienić zezwolenie, o którym mowa w art. 67 ust. 1, jeśli istnieją ku temu przesłanki. Ogrody zoologiczne są zobowiązane do uczestnictwa w badaniach naukowych, edukacji, prowadzenia hodowli zwierząt gatunków zagrożonych wyginięciem w celu ochrony *ex situ*, a następnie wprowadzenia do środowiska przyrodniczego w ramach programów ochrony tych gatunków, przetrzymywania zwierząt w warunkach odpowiadających ich potrzebom biologicznym oraz prowadzenia dokumentacji hodowlanej (art. 69 ust. 1).

Warunki hodowli i utrzymywania poszczególnych gatunków zwierząt w ogrodzie zoologicznym określa minister właściwy do spraw środowiska (art. 70).

Ustawa jasno określa również, które zwierzęta mają być hodowane i utrzymywane w ogrodach zoologicznych (art. 71). Należą do nich zwierzęta, które urodziły się i zostały wychowane poza środowiskiem przyrodniczym, zwierzęta, która nie mają szansy przeżycia poza ogrodem zoologicznym i zwierzęta, których populacja lub gatunek wymaga ochrony albo realizacji celów naukowych. Jest to częsty błąd zwiedzających, którzy patrząc na eksponowane osobniki myślą, że zwierzęta pochodzą z odłowu z naturalnego środowiska, albo że rozmnażanie ich jest kwestią decyzji podjętych bez konsultacji na szczeblu kontynentalnym.

Zgodnie z kolejnym artykułem (art. 72) w ogrodzie zoologicznym mogą znaleźć się wyłącznie te zwierzęta, którym można zapewnić właściwe warunki. Ponadto w

[32] T. Gardocka, A. Gruszczyńska, *Dyrektywa Rady 1999/22/WE jako instrument harmonizacji prawa państw członkowskich w zakresie regulacji dotyczących dobrostanu zwierząt dzikich utrzymywanych w ogrodach zoologicznych*, Warszawa 2014.

[33] Dz.U. 2004 nr 92 poz. 880.

ogrodach zoologicznych zwierząt nie należy rozmnażać, jeśli ich potomstwo nie będzie miało odpowiednich warunków.

W ogrodach zoologicznych dokonywane są kontrole nie rzadziej niż raz na 3 lata. Przeprowadza je wojewoda właściwy ze względu na miejsce położenia ogrodu. Czynności te podejmuje z inicjatywy własnej lub na wniosek ministra właściwego do spraw środowiska (art. 77 ust. 1. i 2).

Kolejnym dokumentem jest Rozporządzenie Ministra Środowiska z dnia 20 grudnia 2004 r., które - w oparciu o art. 70 ustawy z dnia 16 kwietnia 2004 r.[34] - szczegółowo określa warunki hodowli i utrzymywania poszczególnych grup gatunków zwierząt w ogrodzie zoologicznym. W Rozporządzeniu znalazł się wykaz niezbędnych pomieszczeń i wyposażenia w urządzenia techniczne miejsc przebywania zwierząt (pomieszczenia podstawowe oraz pomieszczenia i urządzenia dodatkowe), minimalne warunki przestrzenne dla hodowli i utrzymywania zwierząt, a także niezbędne warunki do prowadzenia reprodukcji zwierząt.

Realizacja implementacji wymogów unijnych do polskiego porządku prawnego powinna być poddawana stałej ocenie i weryfikacji. Ewentualna nowelizacja przepisów powinna dotyczyć zarówno kwestii materialnych, jak i formalnych. Zmiany powinny objąć w szczególności regulacje dotyczące minimalnych norm utrzymania zwierząt w ogrodach zoologicznych, regulacje obejmujące wydawanie zezwoleń, tak, by decyzje były wydawane w oparciu o merytoryczną ocenę wniosku dokonywaną przez odpowiedni organ, a także regulacje dotyczące cofania zezwolenia - taka decyzja powinna być wiązana (kiedy ogród zoologiczny nie spełnia przepisów prawa powszechnego lub nie realizuje postanowień zezwolenia). Ciekawą propozycją wydaje się uzależnienie wydania zezwolenia przez Generalnego Dyrektora Ochrony Środowiska od wydania przez powiatowego lekarza weterynarii decyzji o spełnianiu wymagań weterynaryjnych, czyli nadania placówce weterynaryjnego numeru identyfikacyjnego i wpisania jej do rejestru[35].

Działania na rzecz zwierząt trzymanych w niewoli podejmowane są ze względu na wartość ekologiczną, genetyczną, naukową, społeczną i edukacyjną, ale też ze względu na chęć zapobiegania wyginięciu wielu gatunków zwierząt[36]. Właśnie te czynniki mogą stanowić jedną z przyczyn trudności w stworzeniu i realizacji regulacji prawnych w zakresie dobrostanu zwierząt żyjących w ogrodach zoologicznych. Mimo złożoności problemów dotyczących pracy ogrodów zoologicznych, jak również wielości gatunków zgromadzonych w tych placówkach, wykonano wielką pracę w kierunku utrzymywania właściwego dobrostanu zwierząt, choć pogodzenie warunków właściwej ekspozycji dla zwiedzających często jest trudne do pogodzenia z zapewnieniem odpowiednich warunków osobnikom zwłaszcza tych elementów, które dotyczą swobodnej ekspresji zachowań ze szczególnym uwzględnieniem możliwości oddalenia się, czy odpoczynku w osłoniętej kryjówce.

[34] Dz.U. 2005 nr 5 poz. 32.

[35] T. Gardocka, A. Gruszczyńska, *Dyrektywa Rady 1999/22/WE jako instrument harmonizacji prawa państw członkowskich w zakresie regulacji dotyczących dobrostanu zwierząt dzikich utrzymywanych w ogrodach zoologicznych*, Warszawa 2014.

[36] O. Cabaj, *Dyrektywa 1999/22/WE a unijna polityka ochrony i dobrostanu zwierząt*, Warszawa 2014.

## 4. Dobrostan zwierząt gospodarskich

Zwierzęta gospodarskie stanowią największą populację z opisywanych. Różnorodność gatunkowa nie jest tak wielka jak w przypadku ogrodów zoologicznych, lecz znacznie większa od gatunków hodowanych w laboratoriach. Jednocześnie aspekt ekonomiczny hodowli jest największy, a co za tym idzie masowość hodowli i rachunek ekonomiczny powodują najczęstsze naruszenia zasad dobrostanu.

Do oceny poziomu dobrostanu zwierząt gospodarskich stosowano pierwotnie minimalne kryteria[37]:

- zapewnienie stałego dostępu zwierząt do wody - zarówno w kojcu, na stanowisku, czy wybiegu i pastwisku;
- zapewnienie co najmniej minimalnych wymiarów stanowisk i powierzchni kojca w którym ma przebywać osobnik
- prawidłowe funkcjonowanie wentylacji i właściwe oświetlenie budynków inwentarskich;
- prawidłowe gromadzenie, przechowywanie i zagospodarowanie odchodów.

Poprawnie jakości dobrostanu zwierząt w celu zapewnienie zwierzętom zdrowia, komfortu bytowania, a także zapobieganiu zranieniom i cierpieniu, jest obecnie regulowane zasadami ogólnymi i szczegółowymi dla różnych grup zwierząt gospodarskich.

Wymogi ogólne dotyczą wszystkich gospodarstw utrzymujących zwierzęta gospodarskie bez względu na gatunek i liczbę zwierząt zostały zdefiniowane w Dyrektywie 98/58/WE[38] dotyczącej ochrony zwierząt hodowlanych. Wymogi te określają: kwalifikacje osób obsługujących zwierzęta; dozorowanie zwierząt; przechowywanie dokumentacji dotyczącej leczenia i padnięć zwierząt; zapewnienie swobody ruchu osobnikom; jakości budynków i pomieszczeń, w których przebywają zwierzęta; zapewnienie zwierzętom właściwych dla gatunku warunków środowiskowych; żywienie zwierząt; postepowanie ze zwierzętami chorymi, zranionymi oraz wykonywanie zabiegów lekarsko-weterynaryjnych oraz technologii stosowanych w chowie i hodowli.

Wymogi dotyczące cieląt stanowią dodatkowe wskazówki, do przestrzegania których zobowiązani są posiadacze cieląt. Wymogi te zdefiniowane zostały w Dyrektywie Rady 2008/119/WE[39] ustanawiającej minimalne normy ochrony cieląt, przy czym za cielę uważa się zwierzę do ukończenia 6 m-ca życia bez względu na jego płeć. W przypadku cieląt wymagania dotyczą: zapewnienia odpowiedniej wielkości powierzchni; warunków środowiskowych w pomieszczeniach; zakazu wiązania cieląt i zakładania im kagańców; kontrolowania cieląt oraz opieki nad cielętami chorymi; odpowiedniego żywienia cieląt.

Osobno uregulowano wymogi dotyczące hodowli świń w Dyrektywie Rady 2008/120/WE[40] ustanawiającej minimalne normy ochrony dla tego gatunku. Świnie ze względu na intensywne zachowania społeczne winny być utrzymywane w grupach. Po-

[37] S. Nowowiejski, *Dobrostan zwierząt, minimalne warunki utrzymania koni*, http://odr.zetobi.com.pl/zwierz/konie/kon002.htm 2006.

[38] Rada Unii Europejskiej, *Dyrektywa 98/58/WE dotycząca ochrony zwierząt hodowlanych*, Bruksela 1998.

[39] Rada Unii Europejskiej, *Dyrektywa 2008/119/WE ustanawiająca minimalne normy ochrony cieląt*, Bruksela 1998.

[40] Rada Unii Europejskiej, *Dyrektywa Rady 2008/120/WE ustanawiająca minimalne normy ochrony świń*, Bruksela 1998.

woduję to utrzymywanie takich warunków hodowli by oprócz zachowania właściwej powierzchni i warunków środowiskowych nie dochodziło do zachowań agresywnych, a zabiegi weterynaryjne były wykonywane na zwierzętach wyizolowanych z grupy.

W naszym kraju przepisy w zakresie hodowli i wymogów dobrostanu określa rozporządzenie Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi z dnia 15 lutego 2010 roku w sprawie wymagań i postepowania przy utrzymywaniu zwierząt gospodarskich, dla których normy ochrony zostały określone w przepisach Unii Europejskiej[41] (weszło w życie od dnia 30 czerwca 2010 r.) oraz wspomniana już wyżej Ustawa z dnia 21 sierpnia 1997 r. o ochronie zwierząt[42].

W przypadku pozostałych gatunków zwierząt gospodarskich lub grup bydła (np. krowy, i jałówki) przepisy dobrostanu zostały określone w Rozporządzeniu Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi z dnia 28 czerwca 2010 r. w sprawie minimalnych warunków utrzymywania gatunków zwierząt gospodarskich innych niż te, dla których normy ochrony zostały określone w przepisach Unii Europejskiej[43]. Rozporządzenie to określa normy ochrony dla: bydła (z wyłączeniem cieląt), koni, owiec, kóz, strusi, perlic, lisów polarnych, lisów pospolitych, jenotów, norek, tchórzy, królików, szynszyli, nutrii, jeleni, danieli oraz indyków, gęsi i kaczek, w gospodarstwach utrzymujących co najmniej 100 sztuk tych ptaków.

Ostatnio największe kontrowersje stanowiła jednak nie kwestia jakości chowu zwierząt gospodarskich, a sprawa uboju z zachowaniem należytych środków ograniczających cierpienie konającego zwierzęcia. Konflikt o charakterze etycznym i prawnym powstał, gdy w 2012 r. Trybunał Konstytucyjny orzekł, że rozporządzenie ministra rolnictwa z 2004 r., na którego podstawie dokonywano uboju rytualnego, było sprzeczne z ustawą o ochronie zwierząt z 1997r., a przez to z konstytucją. Spór miała rozwiązać rządowa nowelizacja ustawy o ochronie zwierząt, dopuszczająca ubój rytualny. W lipcu 2013 r. Parlament odrzucił jednak ten projekt z powodu licznych głosów protestów środowisk naukowych i organizacji stojących w obronie zwierząt. 10 grudnia 2014 roku Trybunał Konstytucyjny orzekł, że zakaz uboju rytualnego na potrzeby gmin żydowskich i grup muzułmańskich jest niekonstytucyjny przywracając de facto możliwość uśmiercania zwierząt bez wcześniejszego pozbawienia świadomości.

Nie ulega wątpliwości, że zwierzęta gospodarskie stanowią największą grupę gatunków narażanych na złe traktowanie jak i zaniedbania w trosce o ich dobrostan. Składają się na to słaba wrażliwość i wiedza ze strony osób sprawujących opiekę nad tymi zwierzętami, ekonomiczny nacisk na obniżanie kosztów produkcji rolnej oraz słaby poziom kontroli i egzekwowania prawa w zakresie znęcania się nad zwierzętami. W tym zakresie czeka nas wiele lat mozolnej pracy.

Celem przyszłych działań jest wypracowanie takich metod hodowli, w których maksymalizacja ekonomicznego zysku nie przekłada się na eksploatację zwierząt, a bierze pod uwagę ich potrzeby.

[41] Dz. U z 2010 Nr 56, poz. 344 z późn. zm.
[42] Dz. U z 2003 Nr 106, poz. 1002 z późn. zm.
[43] Dz. U. z 2010 Nr 116 poz. 778

## 5. Wnioski

W kontekście nauki o dobrostanie zwierząt interesujące mogą być też eksperymenty i badania w paradygmacie interakcji człowiek-zwierzę. Wzięły one początek z interdyscyplinarnej współpracy pomiędzy fizjologami, etologami oraz psychologami. Badania takie za cel mają wykrycie zmiennych wyjaśniających naturę oraz konsekwencje tego typu relacji zarówno dla ludzi jak i zwierząt.[44]

Czasy w których dobrostan można było rozpatrywać w oderwaniu od zachowania bezpowrotnie minęły. Istotne jest jego komplementarne i zdolne do aplikacji poznanie i zrozumienie funkcji poszczególnych zachowań. Jakość życia zwierząt, niezależnie od tego czy są one laboratoryjne, dzikie, czy gospodarskie zależy przede wszystkim od nas i to właśnie na nas spoczywa odpowiedzialność, by zapewnić im właściwe warunki życia. Wydaje się więc, iż nauka o dobrostanie jest taką dziedziną, w którą powinny być zaangażowane zarówno nauki społeczne jak i przyrodnicze[45]. Zasmuca i zastanawia więc fakt, że tak rzadko łączą one na tym polu swoje siły[46].

[44] V. Lund, G. Coleman, S. Gunnarsson, M.C., Appleby, K. Karkinen, *Animal welfare science - Working at the interface between natural and social sciences*, „Applied Animal Behaviour Science" 97, 2006, s. 37-49.

[45] A. Reinholz-Trojan, *Znaczenie wiedzy o zachowaniu zwierząt w kontekście dobrostanu na przykładzie bydła domowego (Bos taurus)* [w:] *Zachowanie się zwierząt*, red. M. Trojan, Warszawa 2007.

[46] V. Lund,, G. Coleman, S. Gunnarsson, M.C., Appleby,K. Karkinen K. (2006). *Animal welfare science - Working at the interface between natural and social sciences*, „Applied Animal Behaviour Science" 97, s. 37-49.

Резюме

**Восприятие и соблюдение благосостояния животных в лабораториях, зоопарках и фермах, в контексте существующего законодательства**

Наука о благосостоянии животных это дисциплина очень молодая. Она же проявление заботы о существа, которые похоже на нас чувствуют эмоции ли обявляют когнитивные функции типичные для деятельности ума. Как восприятие благосостояния так и правовые решения однако обусловлены принадлежностью к определенной группе животных. Наиболее строгих правил касается к разведении и использовании лабораторных животных. Животные разводимые в зоопарках являются наиболее разнообразной группой видов с различными поведенческими привычками и этологическом предпочтениях. Тем не менее, самая слабая защита распространяется на крупнейшую категорию животных, используемых человеком - сельскохозяйственных животных. Благосостояние животных должно быть отражением нашей заботы о природную среду и все виды животных с особым упором на тех, которые используемы нами для различных целей.

Summary

**Perceptions of and compliance with the welfare of laboratory animals, kept in zoos, and farming in the context of the applicable law**

Animal welfare science is a relatively recent branch and it is a sign of concern about the creatures that feel emotions and manifest cognitive functions - just like humans. However, both the perception of welfare and legal solutions, depend on the kind of an animal. The most stringent regulations are applicable to breeding and use of laboratory animals. Animals kept in zoos are the most diverse group of species with different behavioral habits and ethological preferences. However, the livestock - the largest group of animals used by humans - is covered by the weakest protection. Animal welfare should be a reflection of our concern about the natural environment and all species with a particular focus on animals used by us for various purposes.



WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Barbara Grabowska
(Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

„Musimy wziąć odpowiedzialność za własne życie
i starać się uwolnić je od okrucieństwa. Powinniśmy
więc przede wszystkim przestać jeść mięso."[1]
Peter Singer

# Czy wszyscy powinniśmy zostać wegetarianami?

Rezygnacja ze spożywania mięsa, czyli zostanie wegetarianinem lub - w bardziej radykalnej wersji - weganinem niejedzącym żadnych produktów pochodzenia zwierzęcego takich, jak jaja, mleko czy nawet miód, to ważny wątek w myśli autorów zaliczanych do tak zwanego Ruchu na Rzecz Wyzwolenia Zwierząt. Choć przedstawiciele różnych jego nurtów nie zgadzają się w kwestii uzasadnienia wegetarianizmu czy weganizmu, a także częściowo i sposobów ich wprowadzania, to podzielają pogląd o konieczności propagowania niejedzenia mięsa. „Wegetarianizm jest ważny, ponieważ wskazuje jasno na wartość zwierzęcego życia. Przeciwstawienie się powszechnej praktyce rutynowego odbierania zwierzętom życia zapobiega przesunięciu kwestii statusu istot nieczłowieczych do spraw o drugorzędnym znaczeniu moralnym"[2] - zauważa Paola Cavalieri. Wraz pojawieniem się w latach 60-tych XX wieku Ruchu na Rzecz Zwierząt wegetarianizm stał się zatem tematem rozważań związanych ze statusem moralnym istot pozaludzkich.

## I. Dawne dyskusje na temat jedzenia i niejedzenia mięsa

Jednak nawoływanie do niejedzenia mięsa występuje w myśli zachodniej już od starożytności. Wegetarianizm jako jeden z elementów ideału dobrego życia znaleźć można w poglądach Pitagorasa z Samos i jego zwolenników, między innymi Empedoklesa z Agrygentu. Pitagoras wprawdzie: „był wegetarianinem i zalecał swym uczniom

[1] P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, Warszawa 2004, tłum. A. Alichniewicz i A. Szczęsna, s. 224.
[2] P. Cavalieri, *Dyskusja o zwierzętach: drugie spojrzenie* w: *W obronie zwierząt*, Warszawa 2011, tłum. M. Betley, s. 87.

szacunek dla zwierząt"[3], ale najprawdopodobniej uzasadnieniem takiej postawy była dla niego wiara w wędrówkę dusz. Nie należało jeść zwierząt, gdyż mogła się w nie wcielić dusza jakiegoś zmarłego człowieka. Dlatego też niektórzy uważają wegetarianizm Pitagorasa za nieistotny, bo oparty na przesądzie. Zdaniem krytyków nie był on w zasadzie zainteresowany zwierzętami, a: „Obiektem jego zainteresowania nadal były istoty ludzkie, a zainteresowanie to rozszerzało się na zwierzęta tylko z powodu ekscentrycznych przekonań myśliciela."[4] Niezależnie od stojącej za nim motywacji propagowany przez pitagorejczyków wegetarianizm nie stał się powszechny ani w starożytności, ani w wiekach późniejszych.

Nawet Jehremy Bentham, uważny za prekursora nowego sposobu definiowania relacji człowiek-zwierzę, nie kwestionował jedzenia mięsa. Więcej -usprawiedliwiał tę praktykę powołując się między innymi na to, że zwierzęta w naturze zjadają się nawzajem. „Skoro wszystkie są zjadane, to jest to dosieczną racją, aby i nam wolno było zjadać te, które nam smakują. My na tym wychodzimy dobrze, one zaś nigdy na tym nie tracą. Zwierzęta nie meczą się, jak my, przewidywaniami wyprzedzającymi niedolę. Śmierć, którą ponoszą z naszych rąk, jest zazwyczaj, a mogłaby być zawsze, szybsza, a skutkiem tego mniej bolesna od tej, która je czeka w nieuchronnym biegu natury."[5] - pisał. Wolno nam zatem zjadać zwierzęta, jeśli tylko zapewnimy im życie pozbawione cierpienia oraz bezbolesną i szybką śmierć. Trudno jednak mówić o bezbolesnej śmierci w rzeźni zwłaszcza, że nie stosowano wówczas ogłuszenia podczas uboju. Zdaniem Petera Singera stanowisko Benthama dobrze pokazuje jak trudno nam pozbyć się naszych przyzwyczajeń wtedy, gdy interesy zwierząt kolidują z naszymi. W rezultacie jeśli: „pojawi się konflikt, nawet pomiędzy trwającym całe życie cierpieniem zwierzęcia a kulinarnymi upodobaniami człowieka, interesy zwierząt przestają się liczyć."[6] Dlatego propagowanie wegetarianizmu jest tak ważne - rezygnując z jedzenia mięsa dajemy wyraz temu, że poważnie traktujemy interesy i prawa zwierząt oraz odrzucamy przekonanie o uprzywilejowanej pozycji człowieka w świecie.

## II. Hodowla przemysłowa a dobrostan zwierząt

Zainteresowanie wegetarianizmem przez zwolenników współczesnego Ruchu na Rzecz Zwierząt wynika z jeszcze jednego powodu - obecnie, wraz z upowszechnieniem się metod tak zwanego chowu przemysłowego - nie sposób mówić o zapewnieniu zwierzętom hodowanym na mięso przyzwoitych warunków życia. Nie można już powtarzać za Benthamem, że drób czy świnie „dobrze wychodzą" na istnieniu przemysłu mięsnego. Począwszy od lat 60 -tych XX wieku tradycyjne gospodarstwa rolne zastępować zaczęły zakłady skoncentrowanego tuczu zwierząt, czyli miejsca, w których zwierzęta hodowane są w dużych ilościach, w systemie zamkniętym to znaczy przebywając cały czas w pomieszczeniach. Najpierw nowe metody z powodzeniem wypróbowane zostały na kurach. Następnie zaczęto je stosować także w hodowli innych gatunków zwierząt. „Po zredukowaniu kury do czegoś w rodzaju żywych automatów przedsiębiorcy i rządowi naukowcy zaczęli poszukiwać sposobu na rozszerzenie meto-

[3] P. Singer, dz. cyt., s. 258.
[4] P. Cavalieri, dz. cyt., s. 87.
[5] J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, s. 418-419.
[6] P. Singer, dz. cyt., s. 285.

dy przemysłowej na inne gatunki zwierząt hodowlanych. W latach sześćdziesiątych XX wieku zaczęły powstawać systemy hodowli trzody chlewnej, bydła i owiec oparte na schemacie: zamknięcie, masowa produkcja oraz zautomatyzowane karmienie, pojenie, wietrzenie i usuwanie odpadów"[7] - tak proces upowszechniania chowu przemysłowego opisują Jim Manson i Mary Finelli w artykule *Nowa wspaniała farma?*. W rezultacie 99,9 procent brojlerów, 97 procent kur niosek, 99 procent indyków, 95 procent świń i 78 procent bydła trzymanych jest takich właśnie warunkach.[8]

Nowym metodom hodowli zwierząt przyświecał jeden cel: produkować więcej i taniej. Miały one zapewnić wszystkim ludziom dostęp do mięsa i produktów pochodzenia zwierzęcego dzięki znacznemu spadkowi cen. Efekt ten osiągnięto kosztem zwierząt, których dobrostan uległ dramatycznemu pogorszeniu. Oszczędzano bowiem na wszystkim - na karmie, na przestrzeniu dla pojedynczego osobnika (na przykład na jedną kurę przypada 0,03 $m^2$ podłogi, podczas gdy kura potrzebuje co najmniej 0,46 $m^2$ aby się położyć), na czasie poświęcanym na opiekę nad zwierzętami (koszty pracy, a więc ilość zatrudnionych pracowników utrzymuje się na poziome minimalnym). W efekcie zwierzęta przebywają w nieprawdopodobnym stłoczeniu, brudzie i smrodzie, w warunkach absolutnie nieodpowiadającym potrzebom ich gatunku, na przykład kury w drucianych klatkach bez możliwości grzebania i rozpostarcia skrzydeł, świnie na betonowej lub ażurowej podłodze pozbawionej ściółki (ułatwia to sprzątanie odchodów). Co więcej udało się wyhodować nowe rasy zwierząt, które osiągają szybszy przyrost masy przy mniejszych wymaganiach żywieniowych. Dla przykładu w okresie od 1935 do 1995 roku waga przeciętnego brojlera wzrosła o 65%, czas jego życia skrócił się o 60% a wymagania żywieniowe spadły o 57%[9]. Kosz tych modyfikacji ponośmy oczywiście zwierzęta, które stały się bardziej podatne na różnego rodzaju schorzenia wynikające chociażby z nazbyt szybkiego przyrostu masy mięśniowej. 90% kurcząt brojlerów ma widoczne schorzenia kości, a 26% cierpi na choroby kości powodujące chroniczny ból.[10] Wysoko mleczne krowy są podatne na zapalnie wymienia, choroby metaboliczne i niepłodność. Cierpienie zwierząt nie interesuje jednak właścicieli ferm przemysłowych, dla których ważny jest tylko zysk i redukcja kosztów. Jak zauważa David DeGrazia: „siła napędową instytucji hodowli przemysłowej jest ekonomiczna wydajność, farmy takie traktują zwierzęta wyłącznie jako mięso - przedmiot w ogóle pozbawiony niezależnej istotności moralnej i moralnego statusu."[11] Całkowite uprzedmiotowienie zwierząt i kierowanie się tylko i wyłącznie rachunkiem ekonomicznym sprawia, że życie zwierząt na farmach przemysłowych jest od narodzin do śmierci pełne nieustannego cierpienia. Z samych swych założeń jest to praktyka powodując krzywdę zwierząt na ogromną skalę. „Biorąc pod uwagę zarówno liczbę hodowanych w ten sposób zwierząt, jak i zakres szkód, jakie są im czynione, chów przemysłowy wyrządza zwierzętom więcej szkód niż jakakolwiek inna ludzka instytucja czy praktyka"[12] - podsumowuje DeGrazia.

[7] J. Mason i M. Finelli, *Nowa, wspaniała farma?* [w:] *W obronie zwierząt*, dz. cyt., s. 155.
[8] J.S. Foer, *Zjadanie zwierząt*, tłum. D. Dymińska, Warszawa 2013, s. 122.
[9] Tamże, s. 120.
[10] P. Singer, J. Mason, *Etyka a to, co jemy*, tłum. E. de Lazari, Warszawa 2012, s. 44.
[11] D. DeGrazia: *Prawa zwierząt. Bardzo krótkie wprowadzenie*, Kraków 2014, tłum. P. Polak, s. 103.
[12] Tamże, s. 104.

Pamiętając o tym, że właśnie z takich hodowli pochodzi niemal całe spożywane przez nas mięso oraz o tym, że: „dla konsumentów główną korzyścią płynąca z jedzenia mięsa jest przyjemność, ponieważ dla wielu ludzi mięso jest smaczne"[13], nie należy dziwić się temu, że propagowanie wegetarianizmu stało się ważnym elementem walki o poprawę losu zwierząt. Ruch na Rzecz Zwierząt stawia sobie za cel doprowadzenie do całkowitej rezygnacji z hodowli przemysłowej uważanej za modelowy przykład eksploatacji istot innych gatunków. Jak wczesnej wspominałam pomiędzy dwoma nurtami tego ruchu to znaczy Ruchem na Rzecz Praw Zwierząt (miedzy innymi Tom Regan i Gary L. Francione) oraz Ruchem na Rzecz Dobrostanu Zwierząt (na przykład Peter Singer) istnieją różnice co do sposobu argumentowania na rzecz rezygnacji z jedzenia mięsa oraz metod likwacji hodowli przemysłowej (kwestię tę omówię dokładniej w dalszej części artykułu). Jednak wspólne im jest przekonanie o konieczności rzetelnej edukacji konsumentów mięsa na temat tego skąd pochodzi ich ulubione danie.

Informowanie o metodach produkcji mięsa i innych produktów spożywczych pochodzenia zwierzęcego nie leży w interesie ich producentów. Mogłoby to bowiem zniechęcać potencjalnych nabywców i to nie tylko tych powodowanych troską o los zwierząt hodowlanych. Stąd wprowadzające w błąd reklamy przedstawiające zadowolone i czyste zwierzęta żyjące zgodnie z potrzebami swojego gatunku. Konsumenci zaś zazwyczaj nie są w tej kwestii wystarczająco dociekliwi. Dalego też, jak zauważa Singer: „Na ogół zupełnie nie zdajemy sobie sprawy z ukrytego za naszą żywnością cierpienia zwierząt,"[14] a przeciętny widz: „wie więcej o życiu gepardów i rekinów niż kurcząt i cieląt."[15] Już od najmłodszych lat jesteśmy wprowadzani w błąd - w książkach dla dzieci prezentowany jest obraz idyllicznego życia zwierząt na wsi.[16] W rezultacie: „W naszej wyobraźni gospodarstwo rolne to spokojne miejsce, gdzie na zacienionej łące cielęta ocierają się o swoje matki, świnie leniuchują w błocie, a kury grzebią w ziemi na podwórku."[17] Tymczasem rzeczywistość wygląda zupełnie inaczej.

Przedstawiciele Ruchu na Rzecz Zwierząt starają się pokazać prawdziwy obraz współczesnej hodowli. Jedna z ważniejszych książek wydanych w latach 60-tych XX wieku, która przyczyniał się do zapoczątkowania debaty na temat naszego stosunku do istot innych gatunków była *Animal Machines: The New Factory Farming Industry* Ruth Harrison z 1964 roku ukazująca warunki panujące na farmach przemysłowych. Również Singer w *Wyzwoleniu zwierząt* z 1975 roku poświęcił obszerny rozdział zatytułowany „Droga przez farmę przemysłową, czyli co się przydarzyło twojemu obiadowi, kiedy był jeszcze zwierzęciem", metodom hodowli kur, świń oraz cieląt. Tom Regan podając przykłady tego, jak krzywdzimy zwierzęta wymienia między innymi chów cieląt na tak zwaną cielęcinę parmeńską, który polega na pozbawieniu młodych byczków ruchu i karmieniu ich tylko płynnym pokarmem ubogim w żelazo w celu uzyskania mięsa o jasnej barwie. Opis losu owego samotnego byczka, którego życie upływa w przegrodzie zbyt ciasnej, aby mógł się w niej swobodnie obrócić kończy on pytaniem: „po co? W jakim celu? W imię czego zwierzę to żyje w ten sposób?"[18] Jedynym powodem cierpień tego i innych cieląt

[13] Tamże, s. 107-108.
[14] P. Singer, dz. cyt., s. 147.
[15] Tamże, s. 289.
[16] Tamże, s. 288.
[17] J. Mason i M. Finelli, dz. cyt., s. 152.
[18] T. Regan, *Prawa i krzywda zwierząt*, „Etyka" nr 18 rok 1980, s. 91.

jest zaspokojenie ludzkich preferencji smakowych - apetytu na pewien rodzaj cielęciny uważany za szczególnie smaczny.

Aktywiści Ruchu na Rzecz Wyzwolenia zwierząt starają się pokazać opinii publicznej, jak naprawdę żyją zwierzęta na farmach przemysłowych filmując na przykład fermy drobiarskie. Miyun Park w artykule „Otwieranie klatek, otwieranie oczu: Dochodzenie i jawne oswobodzenie w przemysłowej hodowli jajcarskiej", pisze o tym, jak zdobywano dokumentację filmową i fotograficzną na fermach stosujących klatki bateryjne[19]. Materiały pozyskiwano podczas nocnych, nielegalnych wizyt w kurnikach, ponieważ firmy drobiarskie nie udzielają zgody na wejście do swoich zakładów. Dlatego też nielegalnie zdobyte przez działaczy prozwierzęcych materiały stanowią jedyny sposób uzyskania prawdziwych informacji na temat tego, co faktycznie dzieje się w tego typu zakładach. Informacje te mogą przemawiać do wrażliwości i sumienia ludzi, ale także i do ich interesu własnego. Argumenty na rzecz wegetarianizmu można bowiem podzielić na praktyczne - ukazując bezpośrednią i pośrednią szkodliwość jedzenia mięsa oraz chowu przemysłowego dla samych konsumentów oraz ideologiczne odwołujące się do krzywd i cierpienia zwierząt hodowlanych. Zacznę od omówienia tych pierwszych.

### III. Argumenty praktyczne na rzecz wegetarianizmu

Wraz z upowszechnieniem się hodowli przemysłowej i związanym z tym spadkiem cen mięsa znacznie wzrosło jego spożycie. W rezultacie w diecie wielu ludzi znajduje się zbyt dużo białka i tłuszczu oraz cholesterolu. Prowadzi to miedzy innymi do otyłości, wzrostu ryzyka zachorowania na choroby serca czy nawet pewne rodzaje nowotworów. Dlatego też: „Autorytety medyczne zalecają dzisiaj spożywanie znacznie mniejszej ilości mięsa, a większej ilości produktów zbożowych, owoców i warzyw niż jedzą na przykład Amerykanie."[20] Dieta wegetariańska czy semiwegetariańska uważana jest za znacznie zdrowszą niż popularny obecnie sposób odżywiania się bazujący na mięsie. Epidemia otyłości i wiele tak zwanych chorób cywilizacyjnych to właśnie skutki nieodpowiedniej diety. Niektórzy mogą zatem przejść na wegetarianizm w trosce o własne zdrowie za namową lekarza czy dietetyka.

Żywność pozyskiwana metodami przemysłowymi może też być niebezpieczna dla konsumentów. Przemysłowy chów zwierzą wymaga podawania im różnego rodzaju odżywek i leków, w tym antybiotyków. Ubój zwierząt odbywa się w sposób tak szybki, że dokładne kontrolowanie jakości mięsa jest bardzo utrudnione. W efekcie: „obecnie praktycznie niemożliwe jest zapewnienie konsumentom w pełni bezpiecznego mięsa."[21] Stłoczone i osłabione zwierzęta na fermach hodowlanych są niezwykle podatne na różnego rodzaju bakterie, często antybiotykoodporne. Co roku tylko w Stanach Zjednoczonych dwa tysiące osób umiera w wyniku spożycia zakażonego mięsa kurcząt. W latach 1990-2003 stwierdzono, że owoce morza, drób wołowina i jaja spowodowały 79% przypadków zatruć pokarmowych.[22] Metody hodowli przemysłowej uznano również za jedną z przyczyn rozprzestrzeniania się epidemii ptasiej grypy.[23]

---

[19] M. Park, *Otwieranie klatek, otwieranie oczu: Dochodzenie i jawne oswobodzenie w przemysłowej hodowli jajcarskiej*, [w:] *W obronie zwierząt*, dz. cyt., s. 248-258.

[20] D. DeGrazia, dz. cyt., s. 109.

[21] Tamże, s. 111.

[22] J. Mason i M. Finelli, dz. cyt., s. 171.

[23] P. Singer, J. Mason, *Etyka a to, co jemy*, tłum. E. de Lazari, Warszawa 2012, s. 59.

Pośrednia szkodliwość dla ludzi wiąże się przede wszystkim z zanieczyszczeniem środowiska naturalnego oraz zużywaniem zasobów takich, jak woda czy energia. Przemysł mięsny w znaczący sposób przyczynia się do globalnego ocieplenia, gdyż tylko hodowla bydła odpowiedzialna jest za emisję 18% wszystkich gazów cieplarnianych. Fermy produkują 37% metanu oraz antropogenicznego 65 % tlenku azotu. Według raportu ONZ hodowanie zwierząt na mięso stanowi jedną z najważniejszych przyczyn współczesnych problemów ekologicznych takich, jak zmiany klimatu, erozja gleb, zanieczyszczenie wód i powietrza, niedobór wody pitnej oraz zanik bioróżnorodności.[24] Tylko farmy drobiu na półwyspie Delmarva w Stanach Zjednoczonych produkują rocznie ponad 600 milionów ton nawozu (więcej niż na przykład czteromilionowe miasto). Nawóz ten jest rozrzucany na polach i składowany na hałdach. Pochodzące z niego azot i fosfor przedostają się następnie do wód gruntowych powodując powstawanie tak zwanych martwych sfer. Składowiska odchodów zwierzęcych są źródłem smrodu, przyciągają również roje much i stada gryzoni.[25] Z tego powodu ludzie mieszkający w pobliżu zakładów skoncentrowanego tuczu zwierząt pozbawieni są świeżego powietrza. Jeśli uwzględnimy te okoliczności, to tanie mięso okazuje się wcale nie tak tanie, jak sądziliśmy. Dodatkowych kosztów nie ponoszą jednak producenci, lecz na przykład ludzie mieszkający w okolicy ferm przemysłowych. Są to tak zwane „koszty zewnętrzne", „gdyż ludzie, którzy je ponoszą, znajdują się poza transakcją między producentem a nabywcą."[26]

Produkcja mięsa przyczynia się do degradacji środowiska także dlatego, że wymaga znacznie większych nakładów niż uprawa roślin. W samej Ameryce Północnej pastwiska zajmują ponad jedną trzecią powierzchni, a hodowla zwierząt pochłania więcej niż połowę całego zużycia wody. Uprawa zbóż jest co najmniej dwudziestokrotnie bardziej wydajna energetycznie niż hodowla kurcząt i ponad pięćdziesięciokrotnie od przemysłowej hodowli bydła.[27] Konsekwencją popytu na mięso jest też wycinanie lasów w celu uzyskania miejsca na pastwiska. Lasy deszczowe w Ameryce Płd. i w Azji są niszczone, aby zdobyć miejsce do wypasu bydła. Zamieszkująca te rejony uboga ludność nie odnosi jednak z tego powodu korzyści.[28] Przeciwnie - rozwój hodowli zwierząt pogłębia jeszcze nierówności w dystrybucji zasobów żywnościowych pomiędzy bogatymi a biednymi krajami. Ponieważ większość zbóż przeznaczana jest na paszę dla zwierząt, ich ceny rosną, co sprawia, że stają się zbyt drogie dla mieszkańców najbiedniejszych krajów. Zasoby białka roślinnego są marnotrawione w celu wyprodukowania mięsa, gdyż: „w hodowli świń potrzeba na przykład ponad 8 kilogramów białka, aby dostarczyć ludziom jeden kilogram wieprzowiny, a w hodowli cieląt 21 kilogramów białka, by uzyskać 1 kilogram mięsa."[29] Oczywiście wyprodukowane przy użyciu tak znacznych nakładów mięso trafia przede wszystkim na stoły zamożnych konsumentów. Przemysłowa hodowla zwierząt nie tylko nie rozwiązuje zatem problemu głodu na świecie. Przeciwnie - jeszcze go pogłębia: „z powodu pomniejszania zasobów słodkiej wody i innych zasobów naturalnych." [30]

[24] J.S. Foer, dz. cyt., s. 65.
[25] P. Singer, J. Mason, dz. cyt., s. 53-55.
[26] Tamże, s. 57.
[27] P. Singer, dz. cyt., s. 233.
[28] Tamże, s. 235.
[29] D. DeGrazia, dz. cyt., s. 110.
[30] J. Mason i M. Finelli, dz. cyt., s.175.

Upowszechnienie metod hodowli przemysłowej powoduje wzrost nierówności nie tylko pomiędzy biednymi i bogatymi krajami. Zmienia się również struktura rolnictwa - wielkie zakłady skoncentrowanego tuczu zwierząt zastępują tradycyjne rodzinne gospodarstw rolne. W Stanach Zjednoczonych od czasów II wojny światowej upadło trzy miliony farm rodzinnych.[31] Jeszcze w 1950 roku niezależni hodowcy dostarczali 95 % produkcji drobiu na mięso. Obecnie miamla cała hodowla brojlerów jest kontraktowana. Oznacza to, że wielkie spółki agrobiznesowi dostarczają rolnikom ptaki i karmę oraz narzucają zasady i harmonogramy. Sami rolnicy zostali sprowadzeni do roli niewykwalifikowanych robotników.[32] Dążąc do maksymalizacji zysków firmy przemysłu mięsnego zatrudnią coraz mniej osób w wyniku czego pracownicy podani są ogromnej presji związanej z utrzymaniem wydajności, na przykład oczekuje się od nich podcięcia gardeł 90 kurczakom w ciągu minuty.[33] Skutkuje to oczywiście obniżeniem bezpieczeństwa i wieloma wypadkami przy pracy. Koncern drobiarski Tyson Foods uważny jest za jedną z dziesięciu amerykańskich firm najczęściej łamiących przepisy Kodeksu Pracy. Ponieważ firmy te oferują zajęcia nie wymagające kwalifikacji wynagrodzenie jest zwykle bardzo niskie, a warunki wyjątkowo nieprzyjemne. Rotacja pracowników sięga zatem nawet 100% w skali roku. Poza tym wspomniana już wcześniej firma Tyson Foods: „dąży do obniżania miesięcznych wynagrodzeń i redukcji świadczeń zdrowotnych dla swoich pracowników nawet w okresach nadzwyczajnego wzrostu produkcji i uzyskiwania miliardowych zysków."[34] Można by stwierdzić, że pracownicy ferm przemysłowych, podobnie jak hodowane na nich zwierzęta, stali się ofiarami strategii minimalizacji kosztów wszelkimi możliwymi sposobami.

### III. Dwie strategie argumentacji niejedzenia mięsa w trosce o los zwierząt

Wszystkie wymienione argumenty przytaczane są przez przedstawiciel Ruchu na Rzecz Zwierząt, gdyż pozwalają nakreślić pełny obraz hodowli przemysłowej ukazując szkodliwość i niemoralność tej praktyki. Troska o własne zdrowie, czy o środowisko naturalne może przekonać niektórych ludzi do przejścia na wegetarianizm. Jednak z punktu widzenia obrońców zwierząt to przede wszystkim to, jak są taktowne zwierzęta na fermach przemysłowych sprawia, że nie można w żaden sposób usprawiedliwiać takich praktyk. Należy stawiać sobie za cel całkowitą likwidację zakładów chowu przemysłowego. Metoda ta jest bowiem związana z okaleczaniem, narażaniem na choroby, przetrzymywaniem w nienaturalnych warunkach i uśmiercaniem milionów zwierząt hodowlanych. Rozbieżności pomiędzy przedstawicielami stanowiska praw a zwolennikami idei zwierzęcego dobrostanu dotyczą natomiast tego, w jaki sposób należy ów cel zrealizować, a co za tym idzie, jaką rolę odgrywać powinno propagowanie wegetarianizmu.

Ruch na Rzecz Dobrostanu Zwierząt dąży do zmiany stopniowo, poprzez naciski na zmianę prawa w taki sposób, aby poprawiać sytuację zwierząt hodowlanych na przykład zakazując najbardziej okrutnych praktyk takich, jak hodowla cieląt w ciasnych boksach czy bateryjne klatki dla kur, regulując zasady transportu i wprowadzając bar-

[31] D. DeGrazia, dz. cyt., s.109.
[32] J. Mason i M. Finelli, dz. cyt., s.173-174.
[33] D. DeGrazia, dz. cyt., s.110.
[34] P. Singer, J. Mason, dz. cyt., s. 59.

dziej humanitarne metody uboju. Rezygnacja z jedzenia mięsa uważana jest przy tym za skuteczna metodę nacisku, którą powinni stosować wszyscy świadomi konsumenci. Przejście na wegetarianizm to forma sprzeciwu wobec okrucieństwa chowu przemysłowego i odmowa wspierania tych praktyk naszymi pieniędzmi. „Wegetarianizm to forma bojkotu (....) także ci, którzy sprzeciwiają się nie tyle zabijaniu, ile zadawaniu cierpienia, mają dzisiaj moralny obowiązek bojkotowanie mięsa sprzedawanego w sklepach i supermarketach. W przeciwnym razie przyczynimy się do utrwalenia rozwoju i dobrej koniunktury hodowli przemysłowej i innych okrutnych praktyk hodowli mięsnej."[35] - stwierdza Singer. W sytuacji, gdy niemal całe mięso dostępne w handlu wyprodukowane zostało takimi metodami powinniśmy mieć świadomość tego, że kupują je wspieramy okrutne i szkodliwe praktyki stając się współodpowiedzialnymi za ich trwanie. Konsekwentny i masowy bojkot konsumencki mógłby przyczynić się do spadku dochodów przemysłu mięsnego i podważyć sens dalszego stosowania i udoskonalania chowu przemysłowego. Dlatego też na przykład DeGrazia uważa, że powinniśmy kierować się następująca zasadą moralną: „podejmuj każdy realistycznie możliwy wysiłek, aby nie wspierać finansowo instytucji, które wyrządzają ogromną i niepotrzebną krzywdę zwierzętom."[36] Rezygnacja z zakupu mięsa to absolutne minimum. Jest to wysiłek realistyczny, gdyż człowiek może żyć zdrowo (a nawet zdrowiej) na diecie wegetariańskiej. Zdaniem DeGrazi jedyne racje przemawiające za jedzeniem mięsa to przyjemność wiążąca się ze smakowaniem dań mięsnych oraz wygoda[37] - zmiana diety wymaga nauczenia się nowych przepisów, wprowadzenia nowego jadłospisu itp. Jednak jest to wysiłek nieporównywalny z krzywdą wyrządzana zwierzętom.

Jeśli tylko potrafimy wykazać się minimalną wrażliwością moralną i odrzucić gatunkowistyczne przekonanie o tym, że każdy interes człowieka (w tym zaspokojenie naszych preferencji smakowych) ma przewagę nad najbardziej podstawowymi interesami zwierząt takimi, jak unikanie cierpienia, to powinniśmy konsekwentnie zaprzestać wspierania hodowli przemysłowej. Absolutne minimum to unikanie kupowania większości gatunków mięsa (poza jagnięciną wszystkie one są bowiem produkowane w sposób przemysłowy) i jaj, jeśli nie znamy ich pochodzenia.[38] Singer i Mason w książce *Etyka a to, co jemy* poświęconej kwestiom etyki żywnościowej zastanawiają się nad tym, czy można obecnie być moralnym wszystko-, w tym mięsożercą. Podają przykład ludzi, którzy nabywają i spożywają tylko mięso, jaj i mleko otrzymane tradycyjnymi metodami, czyli z hodowli zapewniających zwierzętom warunki odpowiednie do potrzeb ich gatunku na przykład trawiaste wybiegi dla świń. Takie postępowanie wiąże się niewątpliwie z pewnym wysiłkiem, ponieważ certyfikowana żywność jest droższa i trudniej dostępna. Jednak dzięki tego typu wyborom konsumenckim możliwy będzie rozwój alternatywnych wobec przemysłowej metod hodowli oraz wspieranie małych, lokalnych producentów. Czy jednak jest to postawa satysfakcjonująca z punku widzenia troski o los zwierząt?

Sam Singer nie daje jednoznacznej odpowiedzi na pytanie czy powinniśmy zostać wegetarianami, weganami czy może wystarczy tylko bycie etycznym mięsożercą.

[35] P. Singer, dz. cyt., s. 227.
[36] D. DeGrazia, dz. cyt., s. 109.
[37] Tamże, s. 107-108.
[38] P. Singer, dz. cyt., s. 237.

W *Wyzwoleniu zwierząt* zachęcał on do pójścia dalej niż tylko zrezygnowanie z jedzenia mięsa. Ze względu na nieetyczne sposoby pozyskiwania jaj i mleka radził zrezygnować z mleka i jego przetworów na rzecz mleka sojowego i innych roślinnych zamienników oraz jeść tylko jaj z chowu wolnowybiegowego, bądź nie spożywać ich wcale.[39] Nie oczekiwał jednak wystrzegania się wszelkich produktów zawierających w składzie mleko czy jego pochodne. Przestrzegał również przed nazbyt ortodoksyjnym podejściem do kwestii diety wegańskiej i potępianiem na przykład osób, które wprawdzie nie jedzą mięsa, ale nie potrafią zrezygnować całkowicie z mleka i jego przetworów. Zdawał sobie tez sprawę z tego, że ze względu na nasze bardzo mocno utrwalone nawyki żywieniowe nawet przejście na wegetarianizm może dla wielu ludzi być bardzo trudne. W tym kontekście bycie etycznym mięsożerca może być alternatywą, dla tych, którzy nie są do tego zdolni, a niech chcieliby w jakiś sposób przeciwstawić się krzywdzie zwierząt wyrządzanej przez hodowlę przemysłową.

Warto zauważyć, że analizując problem zabijania zwierząt Singer wprowadza pewne zróżnicowanie - przyjmuje, że wszystkie zwierzęta zdolne do odczuwania mają interes w doświadczaniu przyjemności i nie doświadczaniu bólu, metody chowu przemysłowego nie liczą się z tym i dlatego należy je całkowicie odrzucić. Jednak tylko niektóre zwierzęta - tylko te obdarzone samoświadomością, czyli ssaki i ptaki - mają również interes kontynuowania życia, który należy brać pod uwagę. Istoty niesamoświadome interesu takiego nie mają. Pozbawianie ich życia podlega zatem innej ocenie moralnej. „Można więc uważać, że niesamoświadome zwierzęta są zastępowalne jedne przez drugie w taki sposób, w jaki samoświadome istoty nie są. To znaczy, że w pewnych sytuacjach - gdy zwierzęta prowadzą przyjemne życie, zadana im śmierć jest bezbolesna nie powoduje cierpienia innych zwierząt, a jedno zabite zwierzę może być zastąpione innym, które inaczej by nie żyło - zabicie nieświadomych zwierząt może nie być złem."[40] - zauważa Singer. Moglibyśmy zatem jeść na przykład ryby[41] pod warunkiem trzymania ich dobrych warunkach i bezbolesnego uśmiercania. Wymóg niejedzenia mięsa odnosiłby się zatem tylko do mięsa zwierząt samoświadomych. Jednak Singer nie opowiada się za takim rozwiązaniem, uważając, że na poziomie praktycznych zasad moralnych należy całkowicie zrezygnować z zabijania zwierząt na pożywnie. „Zabijanie zwierząt w tym celu powoduje, że myślimy o ich jak o przedmiotach, których możemy używać tak, jak nam się podoba. [...] By doprowadzić do należytego traktowania zwierząt, włączając w to niesamoświadome, najlepiej byłoby stworzyć prosta zasadę unikania zabijania ich na pokarm."[42] - argumentuje. Bycie wegetarianinem jest zatem nie tylko sposobem na zmniejszenie opłacalności hodowli przemysłowej, ale też wyrazem nowego sposobu traktowania zwierząt jako istot mających własną wewnętrzną wartość i interesy, które powinniśmy brać pod uwagę, a nie (jak to było dotychczas), jako służących naszym interesom.

[39] Tamże, s. 245.

[40] P. Singer: *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Warszawa 1999, s. 133.

[41] Przeciwko jedzeniu ryb wysuwane są przede wszystkim argumenty związane z niszczeniem środowiska naturalnego - współczesne metody połowu prowadzą do daleko idących zmian w morskich ekosystemach poprzez przełowienie, tak zwany przyłów (czyli wyławiane ryb i innych zwierząt morskich innych gatunków, a następnie wyrzucanie ich) oraz niszczenie dna morskiego poprzez trałowanie.

[42] Tamże, s. 134.

Przy takich założeniach trudno bronić postawy etycznego mięsożercy, gdyż zwierzę nadal jest tu przede wszystkim środkiem służącym zaspokojeniu naszych smakowych preferencji. Tym bardziej, że świnie, bydło a nawet kury czy indyki to istoty samoświadome mające zatem interes kontynuowania życia. Inne metody hodowli zwierząt również mogą budzić moralne wątpliwości. „Znęcanie się nad zwierzętami hodowlanymi nie zaczęło się wraz z powstaniem hodowli przemysłowych, nie jest też wyłącznie do nich ograniczone. Standardy dobrostanu zwierząt dla hodowli alternatywnej są zazwyczaj niejasne, czasem w ogóle ich nie ma, a programy audytorskie są obiektem sprzeciwu" - zauważają Mason i Finelli. Dlatego też ich zadaniem: „Tak długo, jak jedzenie mięsa będzie uznawane za akceptowalne, zwierzętom hodowlanym będzie pisane uprzedmiotowienie."[43] Zmiana dotychczasowej relacji człowiek-zwierzę wymaga zatem zmiany naszych przyzwyczajeń żywieniowych i upowszechnienia wegetarianizmu.

Omówione powyżej problemy dotyczące akceptowalnych metod hodowli mogą wynikać z przyjęcia niewłaściwej strategii budowania nowych relacji ze zwierzętami. Zwolennicy Ruchu na Rzecz Praw Zwierząt uważają, że proponowane przez Singera i innych reprezentantów Ruchu na Rzecz Dobrostanu Zwierząt sposoby działania nie stanowią właściwego rozwiązania problemu krzywdy istot innych gatunków. Osiągane na drodze drobnych reform efekty w postaci na przykład zwiększenia powierzchni klatek dla kur, czy zastąpienia klatek bateryjnych klatkami wzbogaconymi nie przyczyniają się bowiem do zasadniczej poprawy położenia zwierząt hodowlanych. Kury w większych klatkach nadal cierpią. Dlatego też zdaniem Toma Regana: „uznanie praw zwierząt wymaga zniesienia wyzysku nie zaś reformy. Bycie dobrym dla zwierząt nie wystarcza. Unikanie okrucieństwa również nie. Czy wykorzystujemy zwierzęta, by je jeść, by się dzięki nim ubrać, by nas zabawiały, czy żeby zdobywać dzięki nim wiedzę, urzeczywistnienie praw zwierzą wymaga pustych, a nie większych klatek."[44] Zdaniem Regana powinniśmy uznać, że zwierzęta mają pewne prawa, analogicznie do praw człowieka. Najważniejsze z nich to prawo do życia i do niebycia krzywdzonym. Spożywanie zwierząt na mięso narusza te prawa, a zatem jest nie do zaakceptowania. Oczywiście wszelkie metody chowu przemysłowego, nie tylko zwierząt mięsnych, ale i kur niosek czy bydła mlecznego, stanowią pogwałcenie prawa zwierząt do niebycia krzywdzonymi. Dlatego też uznanie prawa zwierząt i wpisanie ich w system prawny skutkować będzie miedzy innymi całkowitym zakazem hodowli zwierząt z przeznaczeniem na pokarm oraz polowań, a także prawnym zakazem spożywania mięsa.

Tylko uznanie tego, że zwierzętom przysługują przyrodzone, podstawowe uprawnienia pozwala zapewnić zwierzętom faktyczną ochronę i ostatecznie zerwać z ich instrumentalnym traktowaniem. Proponowana przez Singera zasada równego rozważenia interesów nie zabezpiecza dostatecznie istot innych gatunków przez krzywdzeniem ich przez ludzi, w tym przed wykorzystywaniem ich w przemyśle mięsnym. Tylko: „prawa moralne jednostek nakładają pewne moralne ograniczenia na to, co grupa, we własnym dążeniu do realizacji celu korzystnego dla grupy może uczynić jednostce."[45] Jeśli zatem za takie jednostki posiadając moralne uprawnienia (nazywane przez Rega-

[43] J. Mason i M. Finelli, dz. cyt., s.178-179.

[44] T. Regan, *Empty cages. Facing the Challenge of Animal Rights*, cyt. J. Wydrych, *Poza gatunek? - NGO pro zwierzęce, aktywizm, prawa zwierząt*, [w:] *Poza gatunek. Rozmowy o aktywizmie, prawach zwierząt i społeczeństwie*, Kraków 2013, s. 52.

[45] T. Regan, *Prawa i krzywda zwierząt*, dz. cyt., s. 106.

na podmiotami życia[46]) uznamy zwierzęta, to respektując owe uprawniania zmuszeni będziemy zrezygnować z realizacji pewnych naszych pragnień i potrzeb, w tym z zaspokajania naszych smakowych preferencji związanych z jedzeniem mięsa. Jak zauważa Tomasz Pietrzykowski: „Najistotniejsza różnica pomiędzy postulatem brania pod uwagę *interesów* zwierząt, a respektowaniem ich *praw* sprowadza się do tego, że uprawnienia jednostek (prawa podmiotowe) mają być traktowane jako nadrzędne w stosunku do różnego rodzaju «zwykłych» interesów."[47] Prawa jednostki stoją ponad społecznymi korzyściami czy publicznym interesem. Nie można rozważać ich naruszenia w celu chociażby maksymalizacji ekonomicznych zysków. Uznanie praw zwierząt prowadzi zatem do odrzucenia argumentów związanych z finansowymi korzyściami wynikającymi z hodowli zwierząt, czy z utrzymaniem miejsc pracy w przemyśle mięsnym. Zasada równego rozważenia interesów wymaga natomiast wzięcia również tych kwestii pod uwagę. Dlatego też, zdaniem Regana Singer nie potrafi: „wykazać, że z zasady użyteczności wynika, że złem jest traktowane zwierząt w ten sposób w jaki obecnie są traktowane w nowoczesnej hodowli i w badaniach naukowych."[48] Opierając się na tej zasadzie nie sposób dowieść, że hodowla przemysłowa i spożywanie przez ludzi mięsa są złem.

Dlatego też, jak zauważa Jacek Lejman: „Regan zgadza się na wegetarianizm, ale odrzuca uzasadnienie utylitarystyczne. Utylitaryzm nie jest bowiem w stanie wykazać, że potępianie przez ten nurt traktowanie zwierząt hodowlanych jest sprzeczne z zasadą przewagi dobra nad złem. Aby tak było, trzeba by przeprowadzić rachunek zysków i strat, co jest w praktyce niewykonalne."[49] Rachunek taki musiałby bowiem opierać się na porównaniu wszystkich możliwych konsekwencji obu rozwiązań to jest utrzymania i likwidacji hodowli przemysłowej, uwzględniając oczywiście i aspekty ekonomiczne. Zdaniem Regana zestawienie to wcale nie musiałoby się okazać korzystne dla zwierząt, ludzkie interesy mogły ostatecznie przeważyć. Poza tym nadal mamy tutaj do czynienia z rozumowaniem odwołującym się do wartości konsekwencji pewnych praktyk dla ludzi. Jest to podejście charakterystyczne dla dotychczasowych prób ochrony zwierząt bazujących na koncepcji tak zwanych obowiązków pośrednich. Regan odrzuca to podejście i wskazuje na wewnętrzną wartość zwierząt jako takich niezależną od: „wartości jaką mogą przedstawiać dla kogokolwiek innego."[50] Tylko taka perspektywa nakłada na nas moralny obowiązek podjęcia działań mających na celu powstrzymanie krzywdzenia zwierząt. Jednym z takich działań jest przejście na wegetarianizm. Zmiana diety okazuje zatem naszym moralnym obowiązkiem, a nie efektem wynikającego z naszej wrażliwości i empatii, dążenia do minimalizacji cierpienia istot innych gatunków.

Strategie argumentacji na rzecz wegetarianizmu zaproponowane przez Singera i Regana w interesujący sposób porównuje Dorota Probucka. „Obaj filozofowie są rzecznikami wegetarianizmu, ale spór między nimi dotyczy odmiennych sposobów uzasadniania odmowy spożywania mięsa. Ich rozumowanie łączy wspólny wniosek, natomiast przesłanki są odmienne."[51] Dla Singera masowy wegetarianizm ma być przede

[46] Za podmioty życia uznaje Regan tylko niektóre zwierzęta - dorosłe ssaki i ewentualnie ptaki.

[47] T. Pietrzykowski, *Spór o prawa zwierząt*, Katowice 2007, s. 92-93.

[48] T. Regan, dz. cyt., s. 103.

[49] J. Lejman, *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej. Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek-zwierzę*, Lublin 2008, s. 367.

[50] T. Regan, dz. cyt., s. 116.

[51] D. Probucka, *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*, Kraków 2013, s. 96.

wszystkim środkiem prowadzącym do likwidacji hodowli przemysłowej, która generuje ogromne cierpienia zwierząt. Zdaniem Regana, gdyby metody hodowli były lepsze, to zgodnie z tym rozumowaniem: „dieta mięsna przestaje być moralnie niesłuszna."[52] Nakaz wegetarianizmu ma zatem charakter jedynie warunkowy. Tymczasem Regan chce uzasadnienia bezwzględnej słuszności wegetarianizmu[53]. Przestrzega też przed używaniem utylitarystycznych argumentów na przykład odwołujących się do związku pomiędzy wegetarianizmem, a możliwością likwidacji głodu na świecie, gdyż utylitarystyczne kalkulacje są zmienne i niepewne. Należy także zadawać sobie sprawę z tego, że to nie trywialne dążenie do zaspokojenia preferencji smakowych, lecz przede wszystkim aspekt finansowy uwzględniać należy dokonując kalkulacji zysków i strat zawianych z likwidacją przemysłu mięsnego. Cierpienie zwierząt porównywane zatem będzie nie z egoistycznym dążeniem do przyjemności, ale z egzystencją wszystkich ludzi powiązanych z przemysłem mięsnym (na przykład hodowców, dostawców, producentów pasz) i ich rodzin. Utylitarystyczna kalkulacja mogłaby zatem zostać użyta dla uzasadniania sprzecznych racji.[54] Wegetarianizm (a właściwie weganizm) należy propagować jako wynikający z moralnego obowiązku poszanowania praw zwierząt. Dla Regana jest on zatem celem działań Ruchu na Rzecz Wyzwolenia Zwierząt. Cel ten ma zostać osiągnięty dzięki edukacji propagującej idę praw zwierząt, jak również, w przyszłości, środkami prawnymi poprzez wprowadzenie zakazu spożywania mięsa.

### IV. Czy wszyscy zostaniemy wegetarianami?

Niezależnie od zarysowanych powyżej różnic oba nurty Ruchu na Rzecz Zwierząt dążą do upowszechnienia wegetarianizmu. Na płaszczyźnie praktycznej zwolennicy oby nurtów mogą działać zgodnie, pomimo odwoływania się do różnych uzasadnień. Przykładem takiej kompromisowej strategii jest apel wspominanej wcześniej aktywistki prozwierzęcej Park: „Hodowla przemysłowa i nieodłącznie z nią związane okrucieństwo muszą zostać zakazane. Póki prawodawstwo pozostaje w tyle za konsumentami, każdy z nas sam może skończyć swój udział w cierpieniu, okaleczaniu i śmierci coraz większej liczby zwierząt rocznie."[55] Propagowanie wegetarianizmu jest ważne, bądź jako środek zmierzający do zmniejszenia opłacalności hodowli przemysłowej, bądź jako sposób przygotowania gruntu pod radykalne zmiany prawne, czyli zakazu spożywania mięsa. Pozostaje jednak pytanie, na ile, niezależnie od swego celu, jest to środek skuteczny. Wprawdzie liczba wegetarian rośnie, lecz nadal stanowią oni niewielką mniejszość wśród ogółu konsumentów. Sadzę, że nieco wbrew oczekiwaniom przedstawicieli Ruchu Wyzwolenia Zwierząt, znaczną rolę obecnie mogą odegrać argumenty odwołując się do tak zwanych ukrytych kosztów hodowli przemysłowej (zwłaszcza szkodliwości dla społeczności lokalnych) oraz niskiej jakości mięsa pozyskiwanego w ten sposób. Być może wszyscy powinniśmy zostać wegetarianami w trosce o swoje zdrowie i środowisko naturalne. Niektórzy z nas zaś dorzucą do tych powodów jeszcze troskę o los zwierząt.

[52] Tamże, s. 97.
[53] Tamże, s. 99.
[54] Tamże, s. 98.
[55] M. Park, dz. cyt., s. 257-258.

Резюме

**Разве мы все должны быть вегетарианцами?**

Вегетарианство пропагируется двома фракциями Движения Освобождения Животных. Они главным образом выступают против промышленного животноводства, которое они считают практикой, ведущей к жестокому обращению с животными в массовом масштабе. Движение в Пользу Благосостояния Живптных хочет путем распространения отказания от кушания мяса снизит рентабельность мясной промышленности. В отличие от этого Движение за Правами Животных ищет более радикальных решений и хочет законодательного запрета кушания мяса. Независимо от этих различий, они оба согласны, что кушать мясо является сейчас морально недопустимым, потому что это поддерживает жестокое и предметное обращение с животными на фермах.

Summary

**Are we should all be vegetarians?**

Vegetarianism is popularized by both liberation movements. They are opposing mainly industrial livestock farming, which, in their opinion, is considered to be the practice of hurting animals on a mass scale. Animals Welfare Movement wants to lower profitability of meat industry by the generalization of the resignation from eating meat. In contrast, Animals Rights Movement is striving for more radical solutions and wants legal prohibition of eating meat. Despite the difference, both movements agree that eating meat nowadays is ethically not acceptable because it supports cruel attitude to animals and treatment animals as things on the industrial farms.



WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XI 2015

Инна Анатольевна Швед
(Брестский государственный университет)

# Птица и человек: некоторые сценарии взаимоотношений в мифопоэтической традиции Белорусов (на общеславянском фоне)

## Введение

Сегодня, когда научно-технологический подход к проблеме взаимодействия человека и природы постепенно сменяется диалогическим, возрастает интерес к глубинным основаниям бытия культуры, "внутренним" смыслам традиционной культуры, ориентирующим человека на сотрудничество с природой, равноправный диалог с ней. Соответственно в центре внимания этносемиотики, фольклористики оказываются "субъект-субъектные" отношения человека и природы, "отприродная", в частности "птичья" составляющая человека. Важная роль в этом плане принадлежит изучению соответствующего фрагмента мифопоэтической картины мира белорусов, в частности реконструкции сценариев взаимоотношений между птицей и человеком, которые базируются на комплексе народных представлений о птицах и их связях с людьми. Продуктивность такой реконструкции может быть обеспечена историко-генетическим изучением материала, ориентирующимся на диахроническое и парадигматическое рассмотрение представлений о взаимоотношениях птиц и людей, которое дополняется функционально-семантическим исследованием. При этом важным представляется учет толкований явлений культуры, так либо иначе связанных с птицами, носителями самой этой культуры. Без учета "нормативной

Исследование проведено в рамках задания "Структурно-типологические параметры кодов мифопоэтической картины мира белорусов (по фольклорным записям XIX–нач. XXI вв.)", выполняющегося по Государственной программе научных исследований "История, культура, общество, государство 1.4.07" на 2011 – 2015 гг. по заданию "Народное творчество в социокультурных условиях современной Беларуси: региональное многообразие и межславянские связи фольклора и постфольклора", № госрегистрации 20140200 от 14.03.2014.

герменевтики культуры" (слова Виктора Тэрнера) практически невозможно найти ответы на вопросы о том, какие мифологемы стоят за фольклорными образами птиц, какова прагматика бытующих и по сей день в традиционнной культуре соответствующих текстов, какие сценарии и связанные с ними нормативные предписания и ценностные ориентиры оказываются предпочтительными во взаимоотношениях человека с птицами. Поскольку поверья, относящиеся к птицам, пронизывают самые разные сферы традиционной культуры, различные стороны жизни ее носителей и актуализируются во многих фольклорных, ритуально-коммуникативных и речевых жанрах, то в данной работе к анализу привлекается материал народных поверий (дающих основную массу сведений о таких персонажах, как птицы) в связи с фольклорной и мифо-ритуальной традицией белорусов. При необходимости используются некоторые славянкие источники.

Интерес к народным представлениям о птицах устойчиво сохраняется с самых первых шагов развития славянской фольклористики (укажем на словари славянской мифологии М.И. Попова, М.Д. Чулкова, С.Н. Глинки, А.С. Кайсарова). Он реализовался как в сфере собирателькой деятельности и публикации экспедиционных материалов, так и в первых попытках включения этих данных в научные разыскания о славянских древностях, при этом отдельные работы посвящались мифологической символике определенных птиц в разных видах и жанрах фольклорной традиции различных славянских народов. Поскольку историографию данного вопроса всесторонне осветил известный исследователь кода животных, в том числе птиц, в славянской культуре А. Гура, сделаем отсылку к его основательной монографии[1]. Отметим только, что народным представлениям славян о птицах, орнитологическому коду мифопоэтической модели мира белорусов и других славян, кроме названной монографии, посвящены исследования белорусских (Е. Боганевой, Т. Володиной, С. Санько, Л. Соловей, И. Швед, в частности их статьи в энциклопедическом словаре «Міфалогія беларусаў»[2]) и зарубежных, в первую очередь российских, исследователей (Л. Виноградовой, А. Плотниковой, С. Толстой и др.), которые опубликовали специальные статьи в этнолингвистическом словаре "Славянские древности"[3]. Анализ материалов, содержащихся в работах названных и некоторых других ученых, позволяет утверждать, что человек традиционной культуры продолжает по сей день вести диалог с миром птиц и других представителей природно-космической сферы. И этот диалог базируется на довольно древних представлениях о птицах как "значимых других".

**Взаимодействие человека с птицами как "значимыми другими"**

В контексте народных представлений о диффузном взаимопроникновении человеческого и не-человеческого начал, их «взаимообратимости» и взаимозависимости, необходимости поддержания и творческого участия не-

[1] А.В. Гура, *Символика животных в славянской народной традиции*, Moskwa 1997, s. 9–13.

[2] *Міфалогія беларусаў. Энцыклапедычны слоўнік*, ортас. І. Клімковіч, В. Аўтушка, Mińsk 2011.

[3] *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Т. 1–5, Moskwa, „Международные отношения 1995–2014".

человеческого мира в жизнедеятельности социума без ритуального обращения к не-человеческому, в том числе «птичьему», немыслимы никакие более-менее важные начинания, преодоление энтропийности, ликвидация любого кризиса в мире человека[4], в частности путем ритуального обмена, в основе которого обычно лежит логическая формула «я даю тебе, чтобы ты дал мне». Например, на Благовещение, 7 апреля, ритуально встречали аистов словами: "Наш Яша прылецеў у госці". Взрослые люди при виде первого аиста перекатывались по земле и просили: "Надзелі, бусечко, здароўем"[5]. Чтобы обеспечить благополучие в предстоящем году, белорусы пекли хлебцы (иногда в виде ноги аиста), выносили их на улицу и в ситуации контакта с птицей-медиумом – центральным обрядовым персонажем – обращались к ней как к подателю благ: «– Бусько, бусько, на тоби галёпу, // Дай мыни жыта копу» [ФЭАБ[6]; Лесники Дрогичинского р-на]; «Маты робыла хлябцы і частавала малых дзяцей, у выглядзе бараны (хлопчыкам), сярпа, буславых лапак (дзяўчынкам). Носылы іх у кішэні, а як побачаць бусня, крычалі: "Бусён, бусён, на тубі лапкы, а нам здуров'е. Шоб жыто родыло, шоб пшаныця була на всякую долю, шоб було йіх вволю і тому бідному "каліке", шо нэ можэ сам зрубыты» (ФЭАБ; Кустын Брестского р-на). На русско-белорусском пограничье (Западная Брянщина) к прилету ласточек готовили выпечку в виде этих птиц с раскрытыми крыльями, см. характерную паремию: "Когда ласточка прилетит, тогда и весна будет" (ФЭАБ; Селец Березовского р-на). В связи с идеей дарообменных отношений между человеком и птицей показательно также кормление птиц остатками ритуальной трапезы. В заговорах от бессонницы птицам-помощникам (в частности, курам, петухам) в обмен на спокойствие ребенка может предлаться угощение – хлеб-соль. Мотив кормления птицы – посредника между мирами – ради получения знаков судьбы эксплицитно присутствует в матримониальных гаданиях в Рождественский период, "на Каляды". При этом действия курицы (часто именно черного цвета, взятой из чужого сарая) или петуха трактовались как ориентированные на ожидания девушки узнать срок своего замужества. Прогнозирующая ситуация в таких случаях создавалась самими девушками, которые начинали определенное действие и "предлагали" закончить его птицам, сообщение же адресовалось гадающим девушкам: «Бралі зерно і клалі нэвэлікімі кучамі на пол, потом пускалі курыцу ў хату, да́лей глядзелі: до чые кучы одразу побэжыт курыца, тая [девушка] хучэй замуж пойдэ" (ФЭАБ; Дягелец Березовского р-на); "Вжэ, о того, то курыцю зайдэмо злапайімо до кого там в сарай, чужую, і того, пшанэцы насэплымо. Ну, з якэйі вжэ купочкы будэ йісты – з тэйі дзёб, з тэйі дзёб, з тэйі обырнулася – і всё вжэ" (ФЭАБ; Погубятичи Брестского р-на). Кучки зерна могли раскладывать перед курицой и петухом: если зерно какой-либо девушки клевал петух, ожидался ее брак в текущем году, а если курица – "будешь сидеть" [ФЭАБ; Люта Брестского р-на]. И девушки, и птицы в таких контекстах являются

[4] Więcej patrz: И.А. Швед, *Об архаической модели "люди-птицы" в белорусском фольклоре*, [w:] *"Вучоныя запіскі Брэсцкага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.С. Пушкіна. Ч. 1. Гуманітарныя і грамадскія навукі"*, wyd. 9, 2013, s. 250–258; И.А. Швед *"Архаическая модель «человек – не-человеческие формы жизни» и постгуманизм"* (w druku).

[5] А.В. Гура, *Символика…*, s. 110.

[6] ФЭАБ – Фольклорно-этнографический архив учебной фольклорно-краеведческой лаборатории БрГУ им. А.С. Пушкина (руководитель – проф. И.А. Швед).

полноправными участниками коммуникативного акта со своими специфическими функциями (у птицы она посредническая). В совершенно другом амплуа, хотя с той же посреднической функцией, курица выступает в гадании на исполнение желания: "Повечеряй курицей. Косточки положи на красный лоскуток за калиткой своего дома. При этом проговори: "То, што было в яйце, // То, што вышло из яйца, // Што по двору гуляло // И пшено клевало, // То, кому голову рубили, // С лапшой варили, // То, чем я повечеряла, // Чьи кости из плоти изъяла, // Скажы мне: // Быть моему желанию в исполнении или нет? // Что зародилось в яйце, завтра дай ответ". Теперь пойди загадавши желание. Утром посмотри: если костей нет на месте – собаки растащили или коты, значит, желание не исполнится. Если снегом замело, значит, желание тебе надо забыть. Если кости на прежнем месте, но одна или несколько в стороне, это означает, што сначала дело ваше пойдет на лад, а затем расстроится. Если все-все кости целы и на том месте, где ты их оставила, всё будет, как тебе хочацца, желание исполницца" (ФЭАБ; Ивацевичи Брестской обл.). Этот гадательный обряд (видимо, испытавший влияние книжной традиции – гадательных книг по костям, внутренностям животных) интересен, среди прочего, тем, что актуализирует довольно древний мотив "рождения, жития и смерти расмтений и животных", в данном случае домашней птицы.

В ряде магических контекстов птицы выступают совершенно пассивными объектами, которые принимают на себя вместо человека деструктивное воздействие демонизированных болезней, сглаза, испуга, птицы, как в заговорах-изгнаниях: "Пойшлы врокы на сорокы, // А ляки на собакы" (ФЭАБ; Дружиловичи Ивановского р-на).

Но чаще взаимоотношения птицы и человека в мифопоэтической традиции белорусов базируются на представлении о птице как особо отмеченном субъекте, нечеловеческом участнике взаимодействия, который наделен сакральным статусом. Например, упоминаемому уже аисту приписывается святость, генетическая связь с человеком и особенности последнего: у птицы человеческие пальцы, она имеет душу (оставшуюся с тех пор, как аист был человеком), молится Богу (клекотом), любит и ревнует партнера, отличается моногамностью, привязанностью к потомству, аисты наказывают аистиху за супружескую неверность и т.д. О психической персонификации, связанной с представлениями о происхождении аиста от человека, свидетельствует следующий пример: «Был случай в Спорово, тоже сделали буслы гнездо на сарае, а дед думает: возьму я в это гнездо положу гусиное яйцо, да пусть он выведет мне. Он положил, когда никого не было, потом прилетели. И что-то бусел с этой буслихой начали драться. Оказывается, он начал её ревновать. Чего? Потому что они несут по 3–4 яйца, и яйца гусиные ж отличаются от аистовых. И, короче, он начал ревновать, что она нагуляла это яйцо, и он её дзёбал, дзёбал. И она, бедная, поднялась высоко и упала сразу и разбилась. И то тоже было этому деду, что яйцо положил!» (ФЭАБ; Спорово Березовского р-на). Психические свойства приписываются традиционным сознанием многим другим птицам, например вороне – глупость, журавлю – недоверчивость. По точным наблюдениям А. Гуры, щебет ласточки воспринимается как проявление веселья или беззаботности, крики чибиса – беспокойства и любопытства, пение горихвостки – хвастливости. Противопоставление хищных птиц безвредным, кротким (в том числе, домашним) проявляется в белорусском поверье, что если

смешать перья хищных птиц с перьями домашних и лесных нехищных птиц и набить ими подушку, то перья хищников будут вытеснять остальные, которые будут постоянно лезть из подушки, пока в ней не останутся перья одних хищных птиц[7].

Восприятие птиц как равноправных (а, возможно, и более могущественных) партнеров по коммуникации, наделенных психическими свойствами, возможностями понимать речь человека и реагировать на нее, лежит в основе коммуникативной модели "птица–человек". Примером реализации такого сценария взаимоотношений может быть практика, зафиксированная на русско-белорусском пограничье, когда женщины, потерявшие близких, уходят в лес "причитать с кукушкой": услышав кукушку, которая сама подлетает к такой женщине и начинает "подголашивать", она начинает общаться с птицей, причитая и выплакивая ей свою боль, выпрашивая новости с того света о своих близких, прося передать им привет[8].

Каков же звуковой язык коммуникации между птицей и человеком? Человек мог вести диалог с не-человеческим коммуникантом – птицей – как на своем языке, так и подражать языку птиц. Так, в ряде ритуальных ситуаций человек прибегал к имитативной магии, переходил на язык птиц (обычно домашних), подражая их голосам (с целью воспроизведения того, что олицетворяют эти звуки). Фонетические подражания крикам птиц используются как подзывные и отгонные формулы, в приглашениях, подманиваниях птиц фигурируют определенные подзывные междометия. Любопытно также представление о том, что человек может овладеть языком птиц и других представителей природного мира при определенных условиях, например отыскав цветок папоротника, посредством глотания-съедания чего-либо. Так, в сказочных текстах человек узнает язык растений, животных и птиц, отведав ту или иную пищу, например уху из змеи. Чаще всего человек обращался к не-людям на своем языке, предполагая, что "хитрый" (термин традиции – 'мудрый') адресат в состоянии его понять и адекватно отреагировать. «Птички то хитрые. У нас была такая птичка: сама большая, а клюв таки длинный и всё сначала прилетала к нам. "Чего ты к нам прилетаешь, птичка, чего ты к нам пришла?" Я гоныла еи, а та зноў прилетит. Говорю: "Чы на добро, чы ты на плохое, птичка жэ?" И смотрю на нее. Так пару дней прилетала…» (ФЭАБ; Леплевка Брестского р-на).

С другой стороны, акустические проявления птиц метафорически соотносятся с различными человеческими звуками (пением, смехом, хохотом, плачем, свистом, визгом, хрипом, стоном, причитанием, ворчанием, говорением). Голоса некоторых птиц характеризуются традиционным сознанием различных славянских народов как пение, отчего целая группа птиц носит название певчих; смех совы пророчит рождение ребенка, пугач (филин) не к добру кричит, хохочет; к поре сенокоса кукушка хрипнет; голос кулика в загадке уподобляется плачу[9]. Птицам приписывается владение человеческой речью, их крики осмысляются как произносимые ими тексты. Пение жаворонка высоко в небе воспринимается как

[7] А.В. Гура, *Символика…*, s. 79.
[8] Tamże, s. 112.
[9] Tamże, s. 81.

молитва Деве Марии, разнообразные крики сойки толкуются как речь на каких-то незнакомых языках, например, по болгарскому поверью, сойка говорит на семидесяти семи языках; щебет ласточки и некоторых других птиц описывается в загадках как иноязычная речь: немецкая, татарская, турецкая, латинская. Голоса птиц воспринимаются как различные словесные возгласы и целые тексты: оклики, вопросы, просьбы, требования, угрозы, проклятия, обвинения, насмешки, издевки, предостережения и прочие сообщения. Например народно-этимологическое осмысление крика ласточки, связанной в мифопоэтической картине мира белорусов с мотивами прядения, ткачества, вязания, шитья, следующее: "Круці ніці!". При этом речь птиц может иметь общие черты с речью нечистой силы, в частности – удвоение реплик. Например, согласно полесским материалам, ворон обвиняет в краже: "Украў! Украў!". В ответ на карканье в Гомельской области, чтобы отвести от себя подозрение, следовало сказать: "Я не краў, я за сваі грошы купляў". Этот же мотив связи ворона с кражей представлен в белорусских проклятьях: "Няхай на таго вораны кракаюць, хто кажа, што я ўкраў". В Витебской губернии карканье ворона, пролетающего над стадом, предвещает скорое нападение волка на стадо[10] – ту же кражу, только со стороны хищного животного.

Согласно многочисленным фольклорным материалам, представители птичьего мира могли непосредственно воздействовать на жизнь людей. Действенной (созидательной, оплодотворяющей, или разрушительной) магической силой наделялись звуки птиц: по украинскому поверью, сойка своим криком выкликает, выманивает душу тяжело больного человека, по польскому – кулик, бродя по берегам рек, скликает утопленников[11]. По сообщениям из Глубоцкого р-на, "сава, як кугакаець, яшчэ баба не бярэменная, усё-роўна накугакаець"; "тады ўжо гэта птушка дзюбкай б'ецца [у вакно], відаць, скора забярэць яго [хворага чалавека] гэта птушка"[12].

Своеобразным диалогом между птицей и человеком можно считать их событие, которое сопровождается постоянным обменом реплик, представленном не обязательно в вербальном коде. В этом плане интересны опекунские и контролирующие функции птицы в отношении человека и его хозяйства, вестничество птицы. Так, повсеместно на Беларуси известно поверье, что поселившийся на доме аист (или ласточка) оберегают дом от молнии и пожара, вообще аисты – к счастью: "Очень к счастью, калі буслы селяцца на дом. Говорят очень птицу нельзя трогать" [ФЭАБ; Белоозерск Березовского р-на]; "Если буслы селятся на доме – это счастье. А если покидают дом – это уже к несчастью" (ФЭАБ; Леплевка Брестского р-на). Согласно поверьями Витебщины, перо аиста изгоняет из дома блох[13]. "Колы ластовка зов'е гнэздо на хаты, то будэ добрэ ў сэм'і, о. То мне так маты казала. У нас було гнэдо под стрэхой" (ФЭАБ; Конотоп Ивановского р-на). Такие поверья непосредственно коррелируют с предписаниями, имеющими положительную мотивировку, – в одной из частей описывается

[10] Tamże, s. 536, 534.

[11] *А.В. Гура, Звуки и голоса животных в традиционных народных представлениях*, [w] *Слово и культура. Памяти Н.И. Толстого*, Moskwa 1998, s. 96–97.

[12] *Полацкі этнаграфічны зборнік, вып. 2, Народная проза беларусаў Падзвіння*, cz. 2, oprac. А.У. Лобач, У.С. Філіпенка, Nowopołock 2011, s. 327.

[13] А.В. Гура, *Символика…*, s. 90.

благоприятный результат выполнения правила человеком, другая же часть может интерпретироваться как адресованная птице реплика, причем представленная знаками различной физической субстанции, например: "Шоб в доме был достаток, надо, когда первая ласточка прилетит, кинуть ей чуть-чуть земли, шоб она себе гнездо построила" (ФЭАБ; Полкотичи Ивановского р-на). Передачей желательного сообщения выступает бросание земли отправителем сообщения "птичьему авторитету-попечителю", расположения которого старались добиться, а ответом на него – построение гнезда получателем сообщения и достаток в доме. Чтобы приманить аиста, в Белоруссии и Польше ему в гнездо подкладывали зеркало, металл, сахар, кусок красной ткани[14]. Соответственно, покидание птицей гнезда на доме интерпретируется как зловещий знак, в частности является предвестием пожара: "Колы ластовка збудовала гнэдо, а потым його покунула, то тая хата згорыть" (ФЭАБ; Конотоп Ивановского р-на). Такой знак может быть предельно абстрактым – беда: "Колы ластовка покінэ гнэздо, то будэ нейка бэда. Лепш з дому пойтi куды-небудь, шоб бэда нэ зачапіла" (ФЭАБ; Конотоп Ивановского р-на). Эта примета интересна тем, что в ней прямо указан способ избежать несчастья.

Человек традиционалистской культуры не просто все время рефлексировал птицу как партнера по взаимодействию, но и рассматривал смысл своего поведения для этого партнера, прогнозировал ответ на свое поведение, т.е. результаты "обратной связи". Благополучный исход ситуации контакта птицы с человеком может трактоваться как жизненно важный и для отдельного человека, и для всего коллектива. Причем, именно птица часто выступает значимым персонажем – оценивающим, реагирующим на нарушение правила человеком. Согласно многочисленным фольклорным свидетельствам, в том числе современным, «добрым» либо «злым» (обычно мстящим) птичьего партнера делают качества самого человека, проявленные в его поведении как отправителя текста (в семиотическом значении); птица, отвечая на поведение человека, награждает либо наказывает его. "Согрешившего" человека, согласно традиционному кодексу правил, базирующемуся на принципах "ответственности" и "взаимности", постигает наказание, возмездие за грех, невыполнение правил, непочтительное отношение к птице. При этом пренебрегший интересами птиц человек может выступать и как существо социальное (хозяин дома, земледелец, скотовод и др.), и как "биологическое" (ухудшается состояние здоровья, внешность нарушителя правил). См. показательные в этом плане запреты и их мотивирующие части: "Нельзя бурить гнёзда ласточек, потому что канопушки будут. И ласточка – Божья птичка" (ФЭАБ; Люта Брестского р-на); "...Ну... веснушкы будуть, если, конечно, гнездо тое попортыш, то будуть такые веснушкы" (ФЭАБ; Подлужье Брестского р-на); "Аістам нельга вредіть, таму што яны могуць прынесці якую-небудзь палку ці ўгалёк і могуць спаліць дом" (ФЭАБ; Большая Турна Каменецкого р-на). Согласно многочисленным текстам (но не всем), наказание за грех, невыполнение правила исходит от в общем благожелательных птиц, чьими интересами пренебрег человек:"Нельзя рушыць буслiныя гнёзды, таму што бусел берёт костёр, як шо горіт, бярэ головеньку, веточку і её несёт, поджыгает хаты" [ФЭАБ;

[14] Tamże, c. 110.

Кобелка Брестского р-на]; "Кулы бусён зробыць гныздо на хаты, то будэ дустаток у сям'і. Разбураты гныздо бусня – вылыкі гріх, бо то вэльмэ опасно. Гавораць, шо у одный нозе ў бусня огонь, а в другуй – вуда. В удплату за рузбуранэ гнэздо можэ прынэсты гулувешку на стрэху і подпалыты хату. А шчэ гіршый гріх – забыты бусня. То тое ж самэ, шо забыты чулувіка, бо він сам пуходыць уд чулувіка" (ФЭАБ; Кустын Брестского р-на). Мотивирующая часть последнего приведенного запрета убивать аиста интересна тем, что запретное действие толкуется с точки зрения его мифологического смысла – аист произошел от человека. Последствия нарушения запрета людьми часто толкуются в зависимости от их основной хозяйственной деятельности: "Ны можно ласточкыны гнёзда разбураты, кажуть, шо ласточкы улытять і дожді унысуть. І нэ будэ урожаю" (ФЭАБ; Радовня Ивановского р-на); "Нельга ластовку забіваты, бо, кажуть, скотына ўся подохне" (ФЭАБ; Конотоп Ивановского р-на). Отметим, что птицы в таких контекстах хотя часто выступают существами, по отношению к которым человек совершил проступок, "обиженными" персонажами и субъектами ответного возмездия в адрес спровоцировавшего конфликт человека, но не адресантами самих правил. Важно также подчеркнуть, что наказание может постигнуть человека и без непосредственного участия "божьей птушки": "Если разбурыть гнездо бусла, что на доме, то дом спалит перун" (ФЭАБ; Селец Ивацевичского р-на).

В очень разных контекстах поведение птиц прочитывается как знаковое. Так, согласно так называемой "народной Библии", по поведению голубей древние люди узнали об окончанию потопа: "Ніколі жылі людзі, а потом вжэ быв потоп, і потым шукалі людзі той каўчэг, вон зроблены з такого дрэва, шо вон нэ загнів. І тогды той Ной, вон людэй взяў у той ковчэг і два голубкі. І вось яны плылі, скрозь була вода, нэдэ сушы нэ було – заліло водою, потом вжэ ж вон значыт выпускаў тыя галубкі, яны полеталі ды зноў прылецелі на той каўчэг селі, бо нэма сушы. Шы воны далей плылі і зноў вон выпусціў тые галубкі, але воны вжэ нэ вэрнуліса, ды понялі воны вжэ, шо суша е. І вжэ много тысяч лет пройшло после того потопа" (ФЭАБ; Огородники Березовского р-на).

Но наиболее часто знаковость поведения птицы мотивирована ее функционированием как медиатора между миром людей и иным, нечеловеческим миром (кстати, в антимире птицы не летают и не поют, причем это является его характерной чертой в многочисленных заговорах типа "Одлучы, Господи Боже, от (імя), вітёр, вытрыско лытучый, падучый, выхряный, водяный, костяный, рожаный, межовый, наставный с кости, с крыві, коб костi ны крутыло, крыві ны сушыло, на быстрыі воды, на гнылыі колоды, дэ пташкы ны лытають, ны співають. Там тобі впасты, пропасты, (імя) здоровье, прыбуток, тіхий сон дайтэ" [ФЭАБ; Рудковка Ивановского р-на]).

Птица воспринималась вестницей из природно-космического мира, того света, которая владеет информацией о всех стадиях "перехода" человека: его рождении-появлении в этом мире, заключении брака и смерти-уходе на тот свет, а также о различных сферах деятельности человека. Причем одна и таже птица может сообщать человеку о любых из этих "переходов", изменяя свои акустические знаки: "Птічка була, называла еі путькач. Еслі мае хто вмэрті, то він прылытыть, на крышы сядэ і будэ страшным голосом "Пууууть, пууууть". Будэ крычаты – будэ обязательно покойнік. А еслі мае народыться – прылытыть і будэ

крычаты "Кувыы, кувыы". У мынэ був хлопец, я ёго ны вэльмы любыла. Прылытів той путькач, сів і засмеявся тры раза, як человек. Я пойшла до бабкы, вона мні кажэ: "До тыбэ прыйдэ хлопец, і ты ёго ны захочэш". Так і було: прыйшов до мынэ хлопец, ёго батько прыводыв, а мынэ аж сміх порвав, і я засмеялася» (ФЭАБ; Вильямовичи Брестского р-на).

Согласно многочисленным материалам, для того, чтобы ожидать новостей-изменений, достаточно как реально увидеть появившуюся у человеческого жилья птицу, так и "видеть во сне птицу". Например, увиденная во сне каркающая ворона сулит смерть. "Сніўса мне сон. Значыць, сяжу я на порозе каля хаты, чысцю кортоплю. Прылятае на вішню воробей і так о: "Чырык-чырык". Я ёму кажу: "Ну, шо ты хочаш?", а он: "Чырык-чырык", і полетел. Я і забыла про сон, як чэрэ тры дні прыносять мне пісьмо. Дочка пішэ, шчо прыідэ на Новы рок, о» (ФЭАБ; Селовщина Березовского р-на). Особое внимание может уделятся вторжению птицы в какой-либо локус обитаемого человеком пространства – появление в саду, дворе, около дома (на нем, в нем). При этом акцент делается на предикативных признаках, как на локативных и темпоральных характеристиках, так и на "поведении", позе птицы. "Як птушка без прычыны залеціт у сені, чы стукнэ ў акно, то трэба ждаці новасці" (ФЭАБ; Михновичи Березовского р-на]; "Если в окно залетела ласточка, то скоро будет известие от человека, которого давно не видел" (ФЭАБ; Селец Березовского р-на); "Воробей в дом – к известию. Если воробей ударится в окно, то это тоже к известию» (ФЭАБ; Селец Березовского р-на); «У нас обычно говорят, когда птица стукнула в окошко, обычно какое-то известие. Она ж не скажет хорошее или плохое. Обычно когда стукнула говорят: "Вот какое-то известие"» (ФЭАБ; Погубятичи Брестского р-на). Важное значение может придаваться "уровню" и частоте вторжения птицы в обжитое человеком пространство: "Если птица постучится, значит, какое-то известие будет. А если залетит, то у нас говорят, что это плохо, то значит, это будет покойник" (ФЭАБ; Погубятичи Брестского р-на); "Калі птушка часта б'ецца ў акно – к нябожчыку" (ФЭАБ; Микитск Дрогичинского р-на); "В мэнэ так було, шо от там як в Лютуй, о, вмырла, эта, Маня. Свыкруха вжэ була там коло ейі. І думаю, я сыжу в комноте, а пташка стукнула: "раз, два, трэ". Думаю: "Господі, а шо ж то такое?" Я ны заметіла, якая то пташычка, ну, стукнула і всё. Потом прыйіжджае і кажэ: "Маня вмырла". Свыкрушына дочка. Ну, от то, хто юго знае" (ФЭАБ; Погубятичи Брестского р-на).

Благоприятный или неблагоприятный характер прогноза может зависеть от того, какая именно птица посетила очеловеченное пространство: "Кулы шось ныдобрэ, то ворона скаче, а як сорока, то гэто вжэ ліпшыя новості" (ФЭАБ; Медно Брестского р-на); "…пташка стукала в окно: я сыдю, чую "стук", я гледь – пташка сыдыть, а в еі такый начос, такый грэбынь. А гэто був дэнь, як моя маты умырла. А потым думаю: ну якэсь ізвестіе будэ" (ФЭАБ; Глинно Ивановского р-на). Часто содержание подобных текстов описывается с помощью набора универсальных семиотических оппозиций типа "день/ночь", "верх/низ", "близко/далеко", "сидеть/лететь" и т.д., и это, видимо, связано с довольно высоким уровнем мифологизации повседневности. Например, «если снится, что сокол в небе летает, то сплетничать будут. А если снится, что на руке сидит, то счастье будет» (ФЭАБ; Селец Березовского р-на). Особое значение придавалось первой в наступившем году встрече человека с птицей: "Як вэсною ўбачыш пэршы раз бусла як стоіт,

чы ходзіць по полі, то будут болеці ногі ў гэтым году, а як обачыш которы леціт, то будэ легко ходзіці, як летаці" (ФЭАБ; Михновичи Березовского р-на); "Калі бусел ляцеў, значыць, ты будзеш лёгка цэлы год: будзе здароўе, будзе быстра бегаць, хадзіць, а, еслі будзе седзячы, значыць, будзеш тожа такі больш спакойны, павольны" (ФЭАБ; Тальминовичи Ляховичского р-на).

Поведение птиц часто коррелирует с матримониальной сферой жизни человека, и здесь особенно значимым выступает свивание гнезда – "как птица вьет на доме девушки гнездо, так и девушка вскоре совьет свое семейное гнездо": «Если воробей свил гнездо на крыше дома, значит, нужно ждать женихов» (ФЭАБ; Селец Березовского р-на); "Если ласточка построит свое гнездо на доме незамужней девушки, то она в скором времени выйдет замуж» (ФЭАБ; Селец Березовского р-на); "Як обачыш (першы раз вясной) бусла ў гнэздзе, то до доброго сямейнага жыцця" (ФЭАБ; Михновичи Березовского р-на); "Як першы раз відзіш бусла (дзяўчына), як ён ляціць з вырая вясной, у пары, значыць будзе пара, замуж выйдзе і парэнь харошы будзе, еслі адзін (бусел), значыць будзеш адзінокім" (ФЭАБ; Тальминовичи Ляховичского р-на]. В приметах-прогнозах множество птиц на крыше ассоциативно может связываться с множеством гостей на свадьбе: "Як на крышы хаты збыраецца мныго ворон – хутко у гэтуй хаты будэ свадьба" (ФЭАБ; Молодово Ивановского р-на). В связи со сказанным интересны свадебные песни, где вороны и сороки обозначают свах, приехавших за невестой. Так, перед тем, как жених выкупал невесту у ее брата, пели: "Ой наіхалэ сватэ // Із-за Дунаю, // Із далёкага краю. // Як пілэ-запівалэ, // Настаську намовлялэ: // – Підэш, Настаська, з намэ, // Тобі лучшэ ў нас будэ, // Як возьмуть тэбэ людэ. // "Геша", сороке, с хатэ, // Годэ вам шчэбэтатэ, // Наіхалэ воронэ // З чужэі сторонэ. // Ой забарныя свахэ, // Забарэлыся в хатэ. // Хлопцы конэ покраплэ, // До плота прывязалэ. // Ныма тобі, Йванко, сорома, // Шо тэ стоіш дэлэко от стола: // Чі ны можэш ручнэка купетэ, // От братынька сэстрэцю купеты?" (ФЭАБ; Радостово Дрогичинского р-на). Появление во время свадьбы позитивно оцененных традиционным сознанием птиц предвещает благополучие молодых: "Если ласточка кружит над головами молодых, то будут они жить долго в достатке и счастье» (ФЭАБ; Селец Березовского р-на). Возможно, в таких контекстах эксплицитно присутствует восприятие позитивной информации о счастьи как результате действенной помощи "хороших" птиц, наделенных опекунскими в отношениии человека функциями, а не просто как предсказания – счастье новой семьи уже как бы смоделировано и "поддерживается" птицами.

Но чаще птица транслирует определенное сообщение в звуковом коде (который взаимопересекается с акциональным, пространственным и др.). Например, в Барановичском районе верят, что кукование птицы на яблоне перед домом незамужней девушки предвещает, точнее означает, свадьбу. Причем нередко это звуковое сообщение птицы выступает ответом на вопрошание человека. Широко известно диалогическое общение девушек с кукушкой при гадании по кукованию птицы о том, сколько лет им осталось до выхода замуж, при этом реальное речевое поведение человека-исполнителя содержит либо сформулированный в уме вопрос, либо прямую вербальную форму – традиционную формулу вопроса-обращения к птице: "Кукушка, кукушка, сколько мне осталось до свадзьбы? – [спрашивали] дзети, ну дзевачки. Тая, шо куёт раз…

"ой, шэ довго", котора мало – то: "ой, вжэ замуж выйдзет"". Старики вопрошали птицу о количестве лет, которое им еще отведено для жизни, точнее – спрашивали птицу о сроке наступления своей смерти: «...Ну, а старые ужэ [спрашивали] сколько жыць осталось» (ФЭАБ; Белоозерск Березовского р-на). Птица через акустический знак посылала, таким образом, сообщение на запрос гадающего. Толкование же зависело от интенции исполнителя – сформулированного вопроса. Отметим, что источником знания кукушки о сроке наступления смерти человека может быть сам Бог, т.е. адресантом сообщения является Бог, а посредником в передаче сообщения – птица: «Раньше абы весна – кукушка: "ку-ку", в этом году я ещё не слышала. А раньше, как выйдешь в огород, а они обычно вот где дерево. Когда я была ещё моложе, спрашивала: "Кукушка, кукушка, скажи, сколько мне лет [жить]?" И вот она начинает: "Ку-ку", а мы считаем, и вот получается, может, это от Бога или что, и вот накукает сколько мне тут предстаёт...» (ФЭАБ; Погубятичи Брестского р-на).

Верят, что кукование кукушки может как предвещать смерть человека, так и указывать на это событие как на уже произошедшее, оповещать о нем окружающих: "[Говорят, что птица может предсказывать смерть?] – Ек пора літняя, то зязюля. Гондэ у Бабы однэй, дочка умэрла, я пасвыла гусы, шэ мні шість літ було, можэ, сім. Я пасвыла гусы каля канавы. Гэто Мыкола був. Прылытіла пташка і так куе, так куе. Люды прогонять, а вона знов куе. Я потом пошла в хату до іх, то на мынэ казалы: "Ой, Насця, пырыдай то батьковы". Гэто шоб я шо сказала, шоб батьковы мойму сказала. Ну шо я там знала, шо казаты тому батьковы. Я ныц, я там побула да і побігла до гусэй" (ФЭАБ; Глинно Ивановского р-на). Хотя очень многим птицам приписывалась вестническая фукнкция, но лидером в этом плане, вероятно, следует считать кукушку. В связи с приписываемой кукушке функцией предсказания, вестничества (в сферах жизни/смерти, брака/безбрачия, богатства/нищеты), интересно возникновение прозвища «Кукушка» у женщины-ворожеи, «хорошо» гадающей на картах: «Девочкі, і вуружінне справляйіцця. Слухайтэ, тутака в нас удна прійіхала пулячка, а тут уднэйі сэн, вжэ юго мілы ну садувэты за рышотку. Вуна ду мэнэ прыходыть, тая баба Манька, і кажэ: "Олька, пашлі ду Кукушкі, мні трэба пувуружэты". А я кажу: "Пашлі". Заходым мэ тудэ далій, ду тэйі Кукушкі. Вуна рускінула карты юй і кажэ: "Хм, – дэвіцця на ейі і кажэ, – шо-то вашуму сэнувы предстуіт казённый дом". А вуна сразу сбэліла, тая Манька. Ну, і так о далій трэ разы рузлужэла і кажэ: "Він будэ в казённум думові, но я, – кажэ, – ны мугу пунняты". Казённый дом – і бульніца, то ж так ворожка ны скажэ, і казённый дом – тюрма. А я йійі тулкаю: "тюрма будэ" (бо він там удному всадэв штахету в голову, з гоздём, свадьба була, і юго за тое судэлы). О, ну далэ мэ юй по трэ рублі, на старэйі грошы. І я юй кажу: "А пувуружітэ мні, шо мэнэ впэрэді ждэ". Вуна рускладуе карты і кажэ мні: "Ду тэбэ будэ траплятыся мужэк червенный, він жывэ зара вэймэ далёко, но він через пару літ прійідэ і ты будеш з йім жэты". Я думаю: "Шо вуна плытэ тая баба, дэ червенный, в світы далёко жывэ і він прійідэ сюдэ і будэ зу мною жэты?" Вэйшлы мэ на двір і я юй кажу, тый бабы Маньцы, кажу: "Ну Вам то сказала правду, а мні не, – кажу, – червенный, в світы будэ сюдэ йіхаты?!" І, девочкі, пруйшло, мусыть, ны знаю скілько літ, і точно. Прійіхав о ду матыра Мішка [будучы муж]. (Мурузюк Костя пас курувэ і він пас калхозны курувэ. Прыходять вунэ в вэчуры убэдва). Той Костя кажэ: "Олька,

я тубі прывів Мішку, я, – кажэ, – хучу вас спаруваты. Тэ удна, дукіль тэ будэш удна, тубі удный тяжко, – кажэ, – хазяйство дыржэш, двое свынэй, курова, куры, всё, сама всё робыш". Я кажу: "А я ду руботы прывэчна, – я кажу, – я быз руботы ны мугу, о, – а я кажу, – а начёрта я юму сдалася, шо він ліпшыйі ны найдэ?". А він кажэ: "Знайіш шо, я бы тэбэ ны пруміняв бы на якую-ныбудь такую упіёшу, як тут е бабэ, – кажэ, – тэ хазяйка добра, тэ ны запывайісся, нычого, хазяйство добрэ выдэш, тэ всё рубэты вмійіш". Ну, і всё так пугувурэлы, посля той Мішка знов прышов. Ну, і так він пружэв, той Мішка, в мэнэ дваццыть удён год» (ФЭАБ; Вильямовичи Брестского р-на). Коль речь зашла о "птичьих" прозвищах людей, то их возникновение могло иметь и иные мотивировки, например: "Какие у вас тут прозвища интересные были? – Были… Уже этих людей нет, но… Боцёнок. Он живет возле болота здесь у нас, а там аисты. А по-деревенски "буслы, боцёны". Ну и как-то "Боцён-Боцён"" (ФЭАБ; Зводы Брестского р-на).

Наделенные медиативной функцией птицы включены в парадигму календарного времени, они предвещают определенные события, сигнализируют о необходимости начала различных действий, как правило, полевых работ, что требует от человека соответствующей корректировки своего поведения (и/или поведения птиц). Так, с пением прилетевшего жаворонка начинают пахоту, первый крик удода весной означает, что пора сеять бобы, крик перепелки возвещает начало жатвы[15]. Появление/исчезновение голосов некоторых птиц, как часто отмечается в литературе вопроса, считается универсальным маркером границ календарного цикла, средством измерения времени и структуризации хозяйственного календаря. С определенными календарным праздниками связано появление/исчезновение птиц, что отражено в многочисленных паремиях типа: "На Спас – полэтять буські од нас" (ФЭАБ; Мотоль Ивановского р-на). Для кукушки определяющим является мотив появления весной и исчезновения осенью. В Беларуси широко известно представление об удавлении этой птицы высыпанным ячменным (ФЭАБ; Збироги Брестского р-на) либо другим зерном на Петров день, "жниво", "касавіцу", когда созревает ячмень, жито и она перестает куковать: "А пра кукушку сами знаете – она туда-сюда за чужой счёт. Ну, говорят, кукушка нарожала и покидала, так люде говорят. Кукушка начинает куковать в мае, а сейчас косы звенят, зерновые, и она перестаёт куковать, потому что удавилась зёрнами, вместо того что бы детей растить, она сама наклевалась – аж удавилась!" (ФЭАБ; Погубятичи Брестского р-на); "Як жялы жыто самы, то потом робылы снопы такіе – ляшкі, і ставылы. То вона [кукушка] сама вжэ нэ прэлэтыть" (ФЭАБ; Люта Брестского р-на). К этому же периоду календаря относят сезонное превращение кукушки в козодоя или ястреба, "шуляка", "каршуна", который уже не кукует, а таскает молодняк домашней птицы, причем информанты могут подчеркивать, что знания об этой метаморфозе появились недавно, благодаря "открытиям ученых" (ФЭАБ; Березовский р-н). Исходя из таких поверий, можно предположить, что вредоносная активизация птиц имеет календарную приуроченность. Мотив прекращения кукования кукушки на Петра представлен в петровских пяснях, паремиях, а также обыгрывается в песнях брачной тематики, где кукушка соотносится с невестой, например: "Мынае, зозуленка, мынае //

[15] А.В. Гура, *Звуки*…, s. 96.

Да Петрівское куванне: // Куда хотіла – лытыла, // Дэ сіла-пала, кувала. // Мынае, мынае дівоцкое куванне: // Куда хотіла – ходіла, // Дэ с кім ны стала – кувала, // Музыкі заграють – гуляла" (ФЭАБ; Хомск Дрогичинского р-на). Соответствие сезонных изменений в природе (маркируемых прекращением кукования кукушки) и в человеческом коллективе, жизни девушки (кототая ассоциируется с этой птицей) утверждается в песнях типа: "Да Пятра зязюльцы кукаваці, // Да восені дзеванькам пагуляці, // Пятро пойдзе – зязюля ў вырай пойдзе, // Восень прыйдзе – дзеванька замуж выйдзе..." (ФЭАБ; Збироги Брестского р-на). Зафиксированы также представления о прекращении пения кукушки на праздники Ивана Купала или Спаса. Считают, что после окончания пения кукушка прячется (часто в капусте) от птиц, желающих отомстить ей за подкидывание яиц в их гнёда (ср. представления о высиживании яиц кукушки соловьями), либо от самца – "зозуля".

Если исчезновение кукушки связывается с концом летнего сезона, то ее прилет маркирует начало весенне-летнего сезона, приурочивается к Пасхе или Благовещению, когда на Брестчине выпекают из теста "зозульку". На Беларуси, как и в других областях Славии, известны представления о кукушке, запевшей раньше времени ("на голый лес"), как предзнаменовании голодного, неурожайного года, голода, падежа скота. Плохим знаком считается и отсутствие денег в кармане человека, который впервые в году слышит кукование кукушки. Появление (первое кукование) весной кукушки провоцирует такие магические действия человека, как трясение деньгами с целью разбогатеть. Косвенно такие представления связывают кукушку с темами плодородия, богатства. Звуковое поведение кукушки и в начале, и в конце летнего сезона прочитывается как знак будущего: "До Пэтра бывае [куе зязюля] дві ніділы ілі посля Пэтра дві ніділы шэ куе. А еслі раньше кіне, яка-то будэ восэнь: ну, чы хороша, чы плохая. Як доўго, ой, зозуля доўго кувала, о, будэ осэнь хороша, еслі послэ Пэтра, а Пэтра – это двенаццатого [ліпеня]" (ФЭАБ; Леплевка Брестского р-на).

В весенних песнях различные птицы включены в ряд живых существ, активизирующихся в связи с наступлением тепла, причем относительно птиц обычно внимание акцентируется на их звуковом поведении: "Вол бушуе – вясну чуе, // Свіння рые – корань чуе, // Баран бляе – у поле хоча, // Курка сакоча – знесціся хоча, // Воран крача – сыра хоча, // Дзеўка плача – замуж хоча" (ФЭАБ; Куровщина Березовского р-на). Широко известны календарные паремии, метеопрогностические и агрономические приметы, основанные на наблюдениях за поведением птиц с акцентом на ситуативно актуальной для человека информации. Характерно, что информация, транслируемая птицами, обычно не сопряжена с отчетливой ее оценкой, и для ее дешифровки особую актуальность получают оппозиции типа "верх/низ", "рано/поздно", "молчание/звучание", "пассивность/активность" и др., например: "Как низко ласточки летают, то, говорят, как дождя нет, а птица начнёт низко летать..., вот старые люди староверы говорили: "Ой скоро будет дождь, потому что птицы низко летают"" (ФЭАБ; Вильямовичи Брестского р-на); "Колі гусі дзюбы ховают, то гэто на мороз" (ФЭАБ; Соколово Березовского р-на); "Птушкі садаюць на вярхе дэрэвьюў – до тэпла" (ФЭАБ; Сворынь Дрогичинского р-на); "Колы рано прылятять ластаўкі, то будэ добрэ жыто" (ФЭАБ; Селец Березовского р-на); "Колы бусёл у гнызді клокочыть,

то погода добра будэ" (ФЭАБ; Остромечево Брестского р-на); "Як бусэнь на комэн устанэ на одной нози тожэ холод будэ" (ФЭАБ; Спорово Березовского р-на); "Як прыляталі (буслы) яшчэ перад Благавешчаннем, значыць эта к ранней вясне, после Благавешчання – к позняй вясне" (ФЭАБ; Тальмінавічы, Ляхавіцкі р-н). "Кодом" сообщения выступает высота и траектория полета птицы, например: «Летит [аист] по кругу – хорошая погода» (ФЭАБ; г. Иваново); "Низкий полет воробья над землей означает приближение дождя" (ФЭАБ; Селец Березовского р-на). Широко растиражирован прогноз на погоду и урожай по яйцу, выброшенному аистом из гнезда: "Неколі тута клуня стояла, то тут кубло робылі. Штыры птушкі высэдьвалы. Однэ воны выкідалі, альбо ейца, альбо тэе птэшэнятко выкінут. Кажуть, ейцо то нічего, а як птушэнятко – будэ голодны год" (ФЭАБ; Ивановский р-н). Значимыми для метеопрогноза считались и предметы, которые аист носит в гнездо: "Як бусэнь нэсэ в дзюбовэ розочку, полинцэ – будэ погода, тепло, а як нэсэ сина чы гэтай… травы – будэ холод" (ФЭАБ; Спорово Березовского р-на).

Поскольку воробей остается "зимовати", то он становится в этот период для традиционного сознания почти единственным источником метеорологической информации, сообщающим об изменениях в погоде. Он зачастую является предвестником непогоды (дождь (затяжной)/снег, буря/мороз): "Як пуйдэ дошч, а вжэ в туй лужі купаіця воробей – знай, шо будэ продолжный дошч. Будэ ітэ дошч" (ФЭАБ; Спорово Березовского р-на); "Когда зимой воробьи начинают подбирать перышки, то будет сильный мороз" (ФЭАБ; Селец Березовского р-на). По характеру деятельности воробья в определенное время суток судили об отсутствии/наличии тех или иных осадков: "Если утром воробьи носят ветки и вьют гнездо, до вечера дождя не будет" (ФЭАБ; Селец Березовского р-на). В зимний период объектом наблюдения становилось место расположения воробьев, их стремление укрыться ближе к человеческому жилью естественным образом связывалось с ожиданиями плохой погоды: "Перед бурей воробьи прячутся под крышу дома или сарая" (ФЭАБ; Селец Березовского р-на).

Особое внимание в традиционной культуре, как отмечалось выше (см. о "путькаче") уделяется изменению голоса птиц, в том числе воробья. Это касается и метеорологических представлений: "Одна птічка на погоду ціўкае інакш як на холод ілі дождь. Но это надо почуть" (ФЭАБ; Барановичи Брестской обл.). Таким образом, характер издаваемых звуков становился критерием для конкретных предсказаний погоды, соответственно, для правильной дешифровки кода важным является учет всех нюансов звучания: "Если воробей громко чирикает по весне, значит, скоро будет оттепель" [ФЭАБ; Селец Березовского р-на]; "Воробей шчэбечэ – одліга будзе" (ФЭАБ; Ольшаны Столинского р-на); "Зимним утром воробьи громко расчирикались – будет снегопад" (ФЭАБ; Селец Березовского р-на). Возможно, птицы не просто "знают" об изменениях в погоде, но и вызывают, "призывают" их, просят у Бога о дожде: "Если увидишь, что воробьи в стаю собираются и громко кричат, то будет через три дня сильный ливень. Мама говорила, что они будто бы дождь призывают, но я точно не знаю. Слышала такое" [ФЭАБ; Селец Березовского р-на]. В районе русско-белорусского пограничья считают, что канюк "канючит" (кричит "Пить, пить! Чаю, чаю!") перед дождем, т.е. как бы вызывает дождь. Данное представление связано с хорошо известным в Полесье поверьем, что коршун пьет только дождевую воду и просит дождя. О

прогнозе погоды человек мог непосредственно вопрошать птицу: "Бусел, бусел лети через колоду, расскажи нам про погоду"[16].

Между тем, сами прогнозы различного характера, производимые птицами, часто не зависят от человеческого волеизъявления. В любом случае важную роль при построении коммуникативной ситуации "птица–человек" играет следование со стороны человека выработанным традицией правилам отбора и интерпретации значимых звуков, а также нормам поведения в рамках контакта с птицей. Вслед за интерпретацией актуальных для человека посланий птицы-медиума обычно следовала определенная реакция человека, который, как считалось, своим ответным актом может в корне изменить ситуацию в свою пользу. Так, кукование негативно аксиологизированной птицы-медиума – кукушки – около дома интерпретируется как безусловно зловещий знак, поэтому, боясь дурных вестей, кукушку стараются прогнать. Во многих традициях "пение курицы петухом" трактуется как предвестие беды, поэтому человеку в ответ на кукарекание курицы предписывается совершить действие превентивного характера – отрубить ей голову и произнести заклинание, смысл которого в том, что курица пела не на его, а на свою голову. Но иногда человек неверно расценивает конкретные сообщения не-человеческого партнера, в чем птица (уже не на своем, а на человеческом языке) упрекает человека во сне: «Еслі курыца запяець, дрэнна. Кажуць, тады нада галаву ёй адсякаць, каб не на бяду. Курыца сматра як, і на бяду, і на вяселле пяець. Мужык вёз жыта першы воз. Ну і вароты былі закрытыя, так ён каня аставіў, адкрываць вароты, а курыца "гоп" на вароты і запяяла. Ён як даў гэтай курыцы! І ўбіў курыцу гэту. Тады яму ноччу сасніўся сон: "Ты ж загубіў маіх дзетак". А яна сядзела і выседзела цыплят, як мы ета завем – бахуры. І яна ўжо з радасці [запяяла], што ён вязець і будзе чым цыплят карміць. А ён забіў. А тады знайшлі ў хляве цыплят, выйшаўшы ўжо» (ФЭАБ; Зеленки Мядельского р-на).

В Полесье верят, что стук воробья в окно предвещает горе (которое, видимо, из потустороннего "заморского" мира приносит негативно аксиологизированная птица-медиум). Услышавшему стук предписывалось не принимать негативное сообщение и вместе с ним беду. Наиболее эффективным способом отстаивания своих интересов считалось в этой ситуации специфическое вербальное поведение человека, который должен был напрямую обратиться к персонифицированному горю и его "переносчику" – воробью (имеющему, как и другие птицы, волю и сознание) с посылом в виде нейтрализующей формулы с императивами "иди, неси" (в дальнее пространство): "Горэ, нашэ горэ! Іды за сынэ морэ! Гарабей-пташка, як бы тобі ны було тяжко, нэсы нашэ горэ за сынэ морэ, за білы хвалі, далэкыі далі" (ФЭАБ; Борки Пинского р-на). В таких и многих других контекстах имплицитно содержится представление о том, что птицы могут выполнять пожелания людей, испрашивая при этом помощи как у Бога, так и у нечистой силы. Например, рассказывая о праздновании Благовещения, информатор объясняет, зачем птиц выпускали на волю: "Ційі птахі просяць шчястя, удачі в Бога тому, хто іх выпустыв" (ФЭАБ; Ковердяки Брестского р-на). Согласно заговору "на приручение парня»", птица выступает медиатором между человеком и нечистой силой: "...Попрошу я белого кречета: слетал бы он в чистое поле, в синее море, в

[16] А.В. Гура, *Символика...*, s. 555.

крутые горы, в темные леса, в зыбучие болота и попросил бы он окаянную силу, чтобы дала она ему помощи…" (ФЭАБ; Дягелец Березовского р-на).

Многочисленные обращения в устнопоэтических текстах адресованы птице как медиатору, учавствующему в реализации человеком его сценария жизни и соотвествующих "переходов", например она уносит атрибут невесты после заключенного брака: "Эй, чырачка-птачка, не залятай далечка, // Не занасі майго венчыка, // Бо венчык патрэбны: // Трэба брата жаніці, // Сястру замуж выдаці, // На белы камень стаці" (ФЭАБ; Куровщина Березовского р-на). В других свадебных песнях у птиц просят оповестить свекровь о скором приезде невестки ("Полетэтэ, галонькі, // Понэсэтэ повесточку, // Шчо сын везэ нэвесточку, // Молодую деўчыноньку, // Чырвону, як калыноньку" (ФЭАБ; Логишин Пинского р-на)) либо птицы сами дают знать о начале определенных свадебных ритуалов, зовут главного его персонажа – невесту, например: "Ой, літылі гусонькі чэрэз сад, // Дай клікнулі Лідочку на посад. // За ею матонька ступае, // Зелёную рутоньку збірае..." (ФЭАБ; Теребежов Столинского р-на).

Интересно, что в определенных коммуникативных ситуациях птицы и люди могли объединяться и вместе противопоставляться имплицитно присутствующему и наделенному полномочиями кары либо поощрения субъекту действия – сакральному адресату. В этом плане любопытны известная календарная паремия, относящаяся к Благовещенью: "Птыца гнязда не в'е, дывіца касы не пляце" (ФЭАБ; Славное Кобринского р-на), поверье, что в Страстную пятницу вместе с людьми скорбит вся природа и затихают птицы. "Святые" птицы вместе с людьми радуются Воскресению Христовому: "Ластовкы прылытаюць после Пасхы, як вжэ батюшка скажэ: "Хрыстос Воскрес!", то вжэ воны прылытаюць, бо то, мусыць, святыі птахы, кажуць, іх гнёзда ны можна бурыты" (ФЭАБ; Старое Село Жабинковского р-на). Как поведение человека, так и представителей птичьего мира интерпретировалось с точки зрения нормативности/ненормативности, нарушение кодекса звукового поведения любым из них вносило дисбаланс в природную и общественную сферы. Как мы уже отмечали, очень популярны в славянском мире представления о птицах (кукушке, соловье), запевших раньше времени ("на голый лес"), как предзнаменовании голодного, неурожайного года, падежа скота (соответствующие материалы повсеместно фиксируются в Беларуси по сей день). Также бытуют запреты (в частности, на Могилевщине) начинать пение людям (особенно вблизи полей), пока "лес не оденется"; в Полесье запрещалось петь до Благовещения, иначе не оживет растительность. Исследователями фольклора неединожды указывалось, что энергия голоса людей и животных, птиц, имеет тождественное значение в плане воздействия на вегетацию культурных растений, плодовитость домашних животных, а значит ее распространение должно быть регламентировано.

Взаимоотношения птицы и человека, строятся, главным образом, на основе представлений о том, что каждый из этих партнеров по коммуникации должен соблюдать установленные правила и обязательства в отношении друг друга.

### Происхождение птиц от людей

О нерелевантности для мифологического сознания резкого разделения и противопоставления сфер человеческого и птичьего свидетельствуют многие антропогонические и арнитогонические легенды. Согласно довольно

многочисленным записям, в том числе современным, такие птицы, как кукушка, аист, ласточка, соловей и др., произошли от людей, причем важное значение может придаваться социальному статусу, свойствам человека, его одежде и др. Таким "человеческим" происхождением, как отмечалось выше, с сылкой на авторитет традиции, аргументируется запрет убивать птиц, разрушать их гнезда. С целью подтверждения правила часто приводятся сюжетные повествования: «– А буськів, знаіш, іх нылзя забываты, бо гэто ж чоловік. Він став буськом, бо колысь, ек много всякіх гадыв було на зымлі, Бог собрав іх у горшэчок і прыніс, отдав чоловіковы, шоб заніс іх і кынув в болото. Сказав, шоб ны открывав, бо накажэ ёго. Чоловік послухав, лёг спаты, а ў ёго була жінка, і вэльмэ ж любопытна. Вона подпільновала ек він заснув і рышыла заглянуты, одкрыла, а воны ек попруть оттуда, вона ек закрычыть... Мужык вскочыв, а божэ ж мій, давай іх собыраты, а воны росповзаюця. Бог побачыв і кажэ: "– Я ж тобі казав ны открываты. А за тое, шо ны послухав, ты і твоя жінка будытэ іх собыраты, пока усі ны позбыраетэ". Так і пырыкынув іх у буслыв. А шо чоловік був у білому сподньому і чорный світы, шо накынув, так і зробывся: грудына біла, а спына чорна» (ФЭАБ; Трилиски Ивановского р-на). Еще и сегодня бытуют легенды об апостоле Иоанне, который должен был бросить в море либо болото мешок с гадами, не заглядывая в него, но апостол нарушил запрет Бога, вследствие чего гады расползлись по земле. «І Вын [Бог] ёго в бусня прэвратів: "Ты будэш вот это всё собэраты всю жізнь, і твоі дыты!"" (ФЭАБ; Леплевка Брестского р-на). Подчеркнем, что метаморфоза человека в птицу обычно является формой его наказания за личный грех, невыполнение определенных правил и предписаний либо превращенный в птицу человек трактуется как жертва обстоятельств, колдовства, злых людей. Ярким примером сказанному может быть комплекс белорусских легенд и поверий, связанных с кукушкой. Характерно, что многие из них дожили до наших дней, это, среди прочего, объяснимо представлениями о необычной биологии птицы – не делает гнезда, не высиживает яиц, не кормит птенцов, предпочитает одиночество, хотя держится скрытно, но громко и вместе с тем жалостно кукует, в полете напоминает ястреба и т.д. Все эти особенности традиционное сознание возводило к необычному происхождению птицы. В этиологических легендах обычно раскрывается женская природа кукушки, происхождение которой связывается с матерью, женой, сестрой, дочерью и трактуется как результат нарушения семейных отношений[17].

Довольно многочисленны записи (в том числе современные) легенд с мотивом превращения в кукушку матери непослушных детей. Так, рассказывают о трех сыновьях, тяжело больная мать которых просила принести воды. Но мальчики были заняты игрой в футбол. «Лэжала вона, лэжала, ждала нэ дождалась. Открыла вокэнэчко, вылэтіла сывэнькою зозулькою. І полытіла, і лэтіла над йімы… больш до іх нэ прылытіла». В варианте легенды возникает мотив, объясняющий особенности внешнего вида кукушки, в частности форму хвоста – перед тем, как улететь кукушкой от непослушных, не подавших воды детей, женщина привязала "да сябе доску, як хвосьцік"[18]. Согласно другим легендам, также довольно широко

[17] А. Богданева, Л. Салавей, *Зязюля*, [w:] *Міфалогія беларусаў*, Mińsk 2011, s. 196–197

[18] *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*, у 6 т., t. 4: *Брэсцкае Палессе*, у 2 кн., ks. 2., Mińsk 2009, s. 420–421.

представленным в белорусской традиции, кукушка – это девушка, парня которой не взлюбили ее братья и превратили в ужа, а потом и вовсе убили его: «Хадзіў хлопец до дзеўчыны. Любіліся оні, а браці не хотелі, каб оні жаніліся і прэправілі ёго у вужа. А она пашла купацца… этая значыць дзеўчына. Ну раздзелася і положыла плацце там. Усё на беразе. А он прыпоўз і лёг на яе адзежу. Як ужо яна прыйшла, а он на адзежы лежа. А она боялася і не могла забраць свое плацце. А он гавора, каб яна не баялася яго. Он назваў як яго зваць, хто ён. І сказаў, каб она прыходзіла да яго сюды і казала: "Ку-ку-купін", і он прыдзе да ее. Ну і так оні ходзілі. Але браці празналі пра іх, падсцераглі і яго убілі. Значыць. Еслі б оні яго не убілі, то цераз некалькі лет он бы прэўраціўся як быў. Як яго убілі, она стала зязюляю. То значыць з тых пор і кукуе зязюля: "Ку-ку-купін". Гавораць, з тых лет і пайшла зязюля» (ФЭАБ; Лыщицы Брестского р-на). В вариантах этой легенды повествуется о молодице, которой довелось стать женой ужа и жить с ним счастливо до тех пор, пока вместе со своими детьми не погостила в отчем доме. Мать выдала тайну счастья дочери, рассказала об этом сыновьям, и те (либо сама мать) обманом вызвали из водоема ужа – мужа молодицы и убили его. При виде "крові і мяса пасечана" овдовевшая жена восклицает: "І на сына: – Ты едь соловейком шчэбэтаці, а ты леці плісочкою шчэбэтаці, – на дзеўчыну, – а я поеду зозулькою коваці". Такие сюжеты о нарушении семейно-родственных связей, разбитом семейном счастьи женщины ее родственниками, осиротившими ее детей, часто объясняют поведение кукушки, не высиживающей, а подкидывающей другим своих детей: "…А вона сама зозулею летае і кукае, і кукае… Вона сама не выводзіць дзецей, а подкідае". Кукование часто трактуется как жалобный зов убитого мужа: "А зозуля всё врэм'я куе, шукае свойго мужыка"[19]. В связи с образом мужа-ужа, представленного в этиологических сюжетах о кукушке, интересно поверье жителей Брестчины, что уж весной "играет" с кукушкой, и это, среди прочего, указывает на связь кукушки с хтоническим миром, "гадами".

В легендах на любовно-брачную тематику кукушкой может стать дочь, мать которой не взлюбила ее мужа (в отличие от предыдущих легенд, здесь отсутствует мотив заколдованного мужа-ужа): "Жэншчына была зазуля, да… Быв у ее мужык, называвса Якуб. Ну і знаеш, поссорыліса, ну і маті ейная зарубіла того мужыка… А як ужэ мать ёго справіла с сьвету, так вона зрабіласа зозулькою. І это летае по свете і говорыть: "Якубку, Якубку…" Вона нэ куе "ку-ку", але "Якубку, Якубку". І вжэ з свое хаты як вылетела, то в ее зарэ нэма гнэздэчка… большынство вона нэсэцца в солов'інэ гнэздэчко. І вжэ соловэйко ее выседжвае, і всё…". Данная запись интересна тем, что прямо указывает на связь поведения кукушки, подкидывающей свои яйца в чужие гнезда, с тем, что женщина, превратившаяся в птицу, покинула свой дом. Мотив насильственной смерти супруга "кукушки-вдовы" в подобных контекстах может заменяться тем, что он утонул либо поехал на заработки и пропал, а "зозуля – удова, вона плачэ весь век"[20]. Кукование, таким образом, интерпретируется народным сознанием как безутешный плач, причитание по утраченному близкому человеку.

Другая группа этиологических легенд о кукушке обыгрывает идею

[19] Tamże, s. 425.
[20] Tamże, s. 425.

виновности самой женщины, которая в наказание за какой-либо проступок, грех превращается в птицу, обрекается на одиночество, бездетность и скитания. Это могут быть предательство (кукушка не имеет мужа, поскольку "свого чоловека продала. Ды зозуля беспарна"), нежелание высиживать птенцов ("Вона свое яйцы повыкідала із гнэзда. І вот ее Бог наказав, шо вона едынственная без детэй, і всё летае і кукуе"), часто из-за лени ("Усе яйца падкідвала вродзе бы з-за гультайства. Яна не хацела выводзіць сваіх дзяцей. Дык ад яе гэты Якуб ужо, кажуць, адказаўся"), безответственности, стремления к развлечениям, праздности: "Маты от дэтэй ховалася. І сховалася. І кокушка дэтэй не мае. Яйца знэсэ, а сама полытіла, бо йій нэма колы… Ну, вона от дітэй втыкала, хотіла гуляты…"[21].

Женщина, превращенная в кукушку, могла быть не только незаботливой матерью, но и жадной, злой, сжившей мужа со света женой или виновной в смерти брата сестрой. Например, рассказывают, что богатая сестра праздновала именины либо новоселье, а ее брат-нищий пришел просить подаяния. «Свірны ж там у яе багатыя стаяць, етак як с каморкі носіць ужэ ўсяго, і яна не бачыць. Гэты брат стаяў пры вушачку. А далей лёг на лаве й умер. Умер. І вот ета сястра як ужэ рано угледзела, дак яе пераўтварылі ў зязюлю. Яна лятае і кукуе. Ото шукае брата"[22]. В вариантах легенды бедный брат проклинает богатую, не желающую ему помогать сестру за потерю ключей от амбара либо в кукушку превращается сестра, убившая брата за то, что он потерял ключи. В таких легендах крик кукушки трактуется как сообщение, что "ключи нашлись". Это сообщение на человеческом языке исходит от превращенной в птицу женщины и адресовано умершему брату. Мотив нарушения семейных отношений, норм традиционной морали, издевательств над родными людьми в таких контекстах может контаминироваться с мотивами поругания, пугания Бога, святых (Петра и Павла), подшучивания над ними, часто путем кукования из укрытия, например: «Яна вельмі свого мужыка біла, есьці не давала… А ён пошов, пожалівса Богу, шчо ну, жонка збыткуе з мэне. А Бог рэшыў: пойду Я на ее накрычу… А яна вгледзела, шчо ідзе Бог, [і думае]: "Дай я захаваюса, каб Ён не бачыў, бо будзе на мэне крычаць, ругацца…" А Бог жа ж бачыць, шчо яна захаваласа, бо то ж Бог! А пройшов, будто б Ён яе не бачыв… а яна: "Ку-ку!" А Ён яе зробів зозулею, каб яна летала і куковала»[23]. Согласно "народной Библии", кукушка была лишена гнезда за то, что своим кукованием выдала преследователям Богородицу с Младенцем. Одиночество, бездомность, бездетность кукушки могут возводиться к проклятию Богом за нарушение запрета работать в праздник, но, согласно современным записям, наказывается уже не женшина, а птица, т.е. отсутствует мотив метаморфозы: "Колысь на Благовішчэнне вона нэ послухала, звыла гныздо собі, а Господь нагнівався на йіі і сказаў: – Кілько ты будэш буты, то нэ будэш своіх дэток маты, ны гныздa выты"[24]; ср. актуализацию мотива бездеятельности как людей, так и птиц в этот праздник в приведенной выше паремии.

[21] Tamże, s. 426, 424.
[22] Tamże, s. 424.
[23] Tamże, s. 424.
[24] Tamże, s. 424-425.

Отметим также, что в текстах неказочной прозы мифологические существа типа ведьмы, смерти могут принимать облик птицы в результате оборотничества. В сказках птицы происходят от человека в результате колдовства.

**Птица как податель детей, предсказатель их появления**

На довольно репрезентативном фольклорном материале реконструируются представления о птице-медиаторе не только как вестнике (о чем говорилось выше), но и подателе человеческих детей, трактуемых как дар природы. Для этих целей трудно найти более показательные данные, чем известные и по сей день в Беларуси и других странах Европы в качестве шуточных формулы типа «детей приносит аист». Они призваны объяснить детям факт их появления на свет («А как у вас объясняли детям, откуда они взялись? – Ну бусынь прыніс, у комын кынуў, кажуть, такый замазаный був, помылы ёго – і став чыстынькый» (ФЭАБ; Еремичи Кобринского р-на)). Модель «подателями детей выступают птицы» в различных вариантах, по точным наблюдениям Л. Виноградовой[25], широко представлена в полесской традиционной культуре. В связи с темой данного исследования особенно интересны представления о том, что птица может принести детей в ответ на адресованную ей просьбу: "Колы добрэ бусла попросыты, то вун можэ дітэй в хату прынысты" (ФЭАБ; Радеж Малоритского р-на).

Интересно, что многочисленные тексты не ограничиваются констатацией того, что птицы – представители природно-космического мира – просто приносят младенцев людям. Минимальные формулы "аист (ворона, журавль, ястреб и др.) принес" нередко сопровождаются уточнениями, что ребенок был извлечен птицей из воды, листьев, травы (ср.: "Буська з кубла выкынуў") и покинут (обронен) в природном (как освоенном, так и не освоенном человеком) пространстве – "Бусел нясеть ў клюви. Сел на болото и упустиў яго ў воду – я забрала"[26]. Согласно кашубским записям, аист вытаскивает новорожденных младенцев из болота, моря ("первосубстанций"), он же бросает в дом лягушек (хтонических существ, имеющих мифопоэтическую связь с душами умерших людей и с маткой, которая может также считаться местом зарождения и проживания земноводных). Лягушки, пролетая в дымоходе, превращаются в грудных детей[27] – ср. кашубские фразеологизмы, относящиеся к периоду до рождения ребенка, когда он "еще с лягушками играл" или его "аист на хвосте носил". В связи с рассматриваемыми сценариями взаимоотношений людей и птиц, в частности в аспекте опекунской функции вторых, интересны песни белорусов и украинцев, по которым рожденного на природе ребенка мать (часто жнея) оставляет на попечение птицам – своеобразным заместителям родителей, нянек.

Кроме того, что птица является подателем, "средством доставки" и "нянькой" ребенка (как законнорожденного, так и бастарда), она предвещает его появление в человеческом мире. Этот сценирий взаимоотношений "птица-человек" представлен в приметах типа "Калі каля хаты бусел звіў гняздо, то ў гэтай

[25] Л.Н. *Виноградова, Откуда берутся дети? Полесские формулы о происхождении детей*, [w:] *Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья*, Moskwa 1995, s. 173–187.

[26] Tamże, s. 182.

[27] Tamże, s. 174.

хаце будзе папаўненне" (ФЭАБ; Подгорная Барановичского р-на). Упомянутое выше кугукание совы на Полесье считается "предупредительным сигналом" того, что родится внебрачный ребенок, также как и крик кукушки (имеющей, по народным представлениям, безбрачный статус) около дома интерпретируется как известие о скором появлении в нем "байструка" (бастарда): «Як кукушка кукуе… прыйдэ до мэнэ на дэрэво, сядэ тут на мое, знай, шо дівка байструка зробыть, як шо е дівка в хаті. Як вжэ дэ в лісэ, нэдалёко кукуе, то гэто еі пытають, а як куе… на дэрэво сядэ свое – знай, шо як дочкá е, то будэ з байструком!" (ФЭАБ; Спорово Березовского р-на). Кстати, эта порвавшая связь с детьми птица приносит "человеческим" родителям печальную весть о том, что их повзрослевшие дети порвут с ними связь: "Кого кукушка, пролетая, обгадит, тот брошенный детьми будет" (ФЭАБ; г. Береза).

### Неизбытность "птичьего в человеческом"

Искомой ценностью родильных ритуалов, как известно, является человеческий, т.е. социализированный ребенок. После рождения детей – пришельцев из природно-космического мира – посредством целого комплекса ритуалов старались возвести границу между природно-космическим, не-человеческим, и человеческим, по возможности избавить всех новорожденных от "отприродных", в том числе "птичьих" признаков (которые часто трактовались как детские болезни) и наделить признаками культурными, т.е. природных детей переделать (доделать) в человеческие. Социализация ребенка – дара природы, "доставленного птицей, – включала, среди прочего, возвращение его "отприродных" характеристик природным же существам, в наследство от которых он их получил, в частности ненормированный крик отдавался курам (= домовым духам, связанным с ночницами, появляющимися вместе с рождением ребенка). Соответственно, ритуальная терапия базировалась на идее символического раздела и обмена, перераспределения общей доли между человеком и "птичьим" партнером по коммуникации и нового утверждения сфер влияния[28]. Отметим, что в наличии значительной анормативной "отприродной" компоненты у ребенка нередко винили его мать, которая, нарушив традиционные нормы, предписания и запреты, отправила (пусть даже непроизвольно, т.е. это не был посыл) неприемлемую для партнера птичьей природы информацию. Появление волосков, пятен (знаков) на теле ребенка часто понималось как результат несоблюдения беременной норм контактирования с домашними птицами, в частности курицей (ср. белорусское наименование детской болезни – "крылішчы"). Характерно, что куры – медиумы между мирами – фигурируют в лечебных ритуалах, направленных на удаление болезни в не-человеческий мир, возвращение ее "птичьим" хозяевам. В других лечебных заговорах птицы, говоря словами Ф. Скорины, держащиеся гнезд своих, являются образцом гармонизированного, здорового, тела человека, например: "Ишов Исус Христос через кленовый мост, золотой тросточкой опирался, тросточка зломалася, у раба божего (имя) косты востановилися, сослетали орлы по своих гнёздышках, сойдуца косточки, жилочки и суставочки. Ни я помогаю, помогает Исус Христос своим

[28] Szerzej patrz: Т. Валодзіна, *Цела чалавека: слова, міф, рытуал*, Mińsk 2009, s. 294.

духом крестовым. Аминь" (ФЭАБ; Лясковичи Березовского р-на).

Характерно, что для комплекса родильной (как, кстати, и похоронной) обрядности и многих жанров фольклора реконструируются представления о неизбытности в человеке "птичьей" (шире – "отприродной", иномирной) компоненты. Да и как же от нее избавиться, если птица и есть средоточие жизненной силы человека, его душа? В этом плане характерны представления, что ребенок в материнском чреве опасен для беременной, поскольку он забирает ее орнитоморфную душу. Согласно поверьям жителей польской Силезии, роженица во время родов лишается души, т. е. ее душу забирает ребенок. С целью компенсации недостачи предписывается сварить курицу или голубя и дать съесть роженице[29].

"Птичье" (шире – "отприродное", зоодемоническое, "чужое") мыслится в человеческом, "своем", точно так же как и человеческое в "птичьем" (см. выше о человеке, превращенном в птицу; мстящих, ревнующих аистах, их семейственности и под.). Соответственно, даже "правильное" включение человеческого ребенка в этот мир, его перерождение и доделывание посредством комплекса ритуальных действий не исключают возможности актуализации/возвращения его "отприродных" данных. Причем это возвращение характерно не только периоду раннего детства (детские болезни типа "крылішч"), но и зрелости (хотя она наиболее близка понятию нормы). Другими словами, "отприродные", в данном случае "птичьи", признаки возвращаются в ситуациях демонизации, "одичания" (например, в результате проклятия) взрослого человека. Птичьи (шире – зооморфные) признаки, "проступающие по краям" человеческой личины, обычно отличают человека от не-человеческого существа (ср. птичьи лапы, хвост как показатели демонической сущности). Птицы, животные, бесы могут находиться и внутри человека, имеющего отклонения от нормы, "одержимого". Они выдают свое присутствие, среди прочего, не-человеческим – птичьим – голосом. Так, согласно севернорусским свидетельствам, икота (кликушество) проявляется в том, что больной человек "поет петухом". Возвращение человека в гармонизированное состояние, избавление его от порчи, воздействия демонических сил мыслится как извлечение из него перечисленных существ. Но всегда ли это так?

### Птица-душа

Согласно ряду народных представлений, птица (реже – животное), находящаяся в теле человека, – это не что иное, как его душа. Естественно, что без такой птицы тело человека становится безжизненным. Выше уже упоминались польские представления о птице-душе, которую ребенок забирает у матери при рождении. Душа имеет "птичью" природу и в полесской быличке об упыре, ходившем ночью по домам и убивавшем спящих людей. Упырь засовывал в горло спящему руку по самый локоть и начинал колотить, добывая душу, и только на третий раз сумел душу "добыть" – "такую птичку, пташечку такую билью, такую блыскучую пташечку. А то душа була ёго"[30]. В виде желтой птицы могла

[29] С.М. Толстая, *Славянские мифологические представления о душе*, [w:] *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология*, Moskwa 2000, s. 68.

[30] Tamże, s. 71.

представляться и душа черта, например в сюжете о преследовании его Богом: Бог посылает молнию в желтого воробья – "это чортова душа сидзиць"[31].

Из всех зооморфных образов и с рождением человека, и с моментом его смерти, и посмертного посещения живых чаще связаны именно птицы (о преобладании птиц и насекомых говорит и самый частый "предикат", соотносимый с душами, расставшимися с телом, – они, как правило, летают)[32]. В самых различных фольклорно-мифологических традициях исследователями зафиксированы представления о "птичьем" облике духов умерших во время перехода между сферами мироздания и при появлении в человеческом мире, о вселении души умершего в птицу. Жительница д. Леплевка, похоронившая мужа, рассказывает о его душе-птице: "…после смерти прилетала, перед годовщиной. Она прямо в окно полетит, она не стучит. Она заглядывала в окно, птичка. Хвост длинный, красивый, клюв на сантиметров 5. Мы сами так с детьми решили, что это, может, наш папа, потому что месяц и даже больше она к нам в окно заглянет и всё прилетает" (ФЭАБ; Леплевка Брестского р-на). Посмертный облик, воплощение/вселение души часто зависят от праведности/греховности ее обладателя, при этом обычно "предпочтительно" "птичье" существование души. Согласно верованиям, зафиксированным в Лунинецком районе, птичкой становится душа только праведного человека; "если Бог полюбит, то посылает его душу у хорошую птицу, лошадь, корову, а як Бог не полюбил – его ў собаку, у вредную корову"[33]. Злые души, души умерших некрещеных детей летают в виде ночных птиц, а также показываются в виде черных ворон ("чистые" же души появляются как белые птицы).

В некоторых нарративах в образе птицы (или мыши) может совмещаться или смешиваться представление о душе и о смерти (душа-смерть), об этом свидетельствует появление птицы (или мыши) при умирающем до того, как наступила смерть, т. е. до выхода души из тела[34]. В связи со сказанным интересны упомянутые выше и другие народные объяснения снов с образами птиц как предвестников смерти, а также совмещение представлений о крике/плаче птицы и вое собаки как знамениях смерти, например: "Калі чулувік балеет, і ноччу на яго забор сядыть птіца і будыть выты, як субака, тугды хучэй за всё чулувік пумрэ. Это-то правда, я на субі іспытала" (ФЭАБ; Колодно Каменецкого р-на). Вообще, плач приписывается птицам, которые связаны с душами умерших людей (чаще "нечистых" покойников), являются их ипостасями. Так, жительница д. Погубятичи Брестского района рассказывает о необычном месте в лесу, где "плачут" птицы, которые, видимо, воспринимаются как души когда-то захороненных здесь людей: "На кладбищах слишком много слез, рыданий, сильно много отрицательной энергии. Это такая зона с отрицательной энергией. Почему старые кладбища, мы же не знаем где когда-то, 100–200 лет назад, хоронили. А там же были деревни. Вот у нас Орховский лес. Там же раньше была деревня Орхово. А потом вот эти сады, семена сеялись-сеялись. Где раньше деревни были? Где вода текла, где влага, там

[31] *«Народная библия». Восточнославянские этиологические легенды*, oprac. O.B. Белова, Moskwa 2004, s. 51.

[32] С.М. Толстая, *Славянские…*, s. 76–77.

[33] Tamże, s. 72.

[34] Tamże, s. 77.

селились. Поэтому вырос лес. Заходишь в тот лес, кажется, километр туда. Иногда заблудишься так, будешь ходить кругами. У нас тут курганы еще есть шведов. Вот, бывает, в лес вхожу. И бывает, что кругами будешь ходить. Там бывают такие птицы, они как плачут. Вот если попадаешь два раза на одно и то же место, сразу читай молитву "Отче наш". Снимай с себя, если в халате, халат, выворачивай наизнанку, одевай и дальше: "Боже, помоги выйти". И всё» (ФЭАБ).

Встречаются верования, по которым душа может принимать предметный образ, так либо иначе связанный с орнитоморфным кодом культуры, например показываться в виде яйца. Предположительно, образ «души-яйца» коррелирует с представлениями о появлении людей из яиц. В связи со сказанным интересны легенды из Галиции о людях из яиц, которые после смерти обречена нести Ева[35], сказки о высиживании бабой или курицей сыновей из птичьих яиц и белорусские народные объяснения снов, согласно которым увиденное во сне яйцо предвещает женщине рождение дочери (ФЭАБ; Стайки Ивацевичского р-на). По мере десакрализации текстов с мотивами зачатия и рождения людей "предметные" образы переходили в детский фольклор, припевки типа: "Я не папина, я не мамина. // Я на улочке расла, // Меня курочька снесла" (ФЭАБ; Малеч Березовского р-на).

### О преломлении архаической модели "птицы–люди" в песенном фольклоре

Верования о связи человека и птицы, мотивы о превращении человека в птицу находят преломление в различных жанрах песенного фольклора. Посредством актуализации образов птиц моделируются человеческие взаимоотношения, семейные отношения. В частности, в свадебных песнях птичья символика часто применяется в отношении жениха и невесты, а также других участников обряда: невеста – уточка, голубка, кукушечка, ласточка, галка, павушка и др., жених – сокол, орел, селезень, соловей, голубь; подруги невесты – лебедушки, галки, птушки; сваты, поезжане – вороны, сороки, стадо гусей, голубей, кукопаток; отец невесты – лебедь белый и т.д.

В высшей степени показателен в рассматриваемом плане такой персонаж, как кукушка. Упомянутые выше мифопоэтические представления о превращении женщины в кукушку, о ее вдовстве, сиротстве, одиночестве, обусловленном утратой родных, о связи этой птицы с тем светом, смертью, несчастьями, актуализируются в соответствии с определеными поэтическими законами в различных жанрах песенного фольклора. В балладах три кукушки – это женщины, утратившие соответственно сына, брата, мужа: "Ой, на горі церков стоіть, // Под церквою трава шумыть, // А в той траве козак лежыть, // Посечоный, порублёный, // Стрілонькамы прострэлёный. // Прылытіло тры зозулі, // Сілы воны, закувалы. // Одна сіла ў головцы, // Другая – в ножэньках, // А трэтяя – на сэрдэньковы. // У головонькі – то мамонька, // А в ножэньках – то сэстрыця, // На сэрдэньку – то мілая. // Маты плачэ од віку до віку, // Сэстра плачэ од року до року, // А мілая – до обіду. // По обіды зов'ю вінок, // Звывшы вінок, пойду в таныць" (ФЭАБ; Плотница Столинского р-на). Известны также иные балладные сюжеты, в

[35] *„Народная библия"*..., s. 247.

которых метаморфоза женщины в кукушку происходит по воле самой женщины и связана с переживанием сильных эмоций негативного плана – тоска, ревность, растерянность и др. До наших дней дожила баллада с сюжетом "дочь-птица", исполняя которою носители традиции сопереживают лирической героине, пение прерывается плачем: "Тычэ рэчэнька нэвэлічэнька, // Скочу-пэрэскочу. // Оддай жэ мэнэ, рудна мамочка, // За кого я схочу. // Маты оддала, // Шчэй наказвала: // – Сем год ны буваты, // Бо, як прыйдэш ты, моя дочэнька, // То й выжэну з хаты. // Одын год ны шла, другі год ны шла, // Трэйті ны стэрпіла, // Обырнуласа шэрой зозулькой, // К роду палітіла. // Лісом літіла – голле ломала // Білымы рукамы. // Полем літіла – поле кропыла // Гуркімы слёзамы. // Прылітіла ў сад, сіла на дубок // Стала куковаты. // Мамочка родна сыдыть кай окна, // Ручнык вышывае, // А молодшы брат стоіть кай стола, // Стрэльбу заражае. // – Дозволь, мамочка, дозволь рудная, // Ту зозульку ўбыты, // Бо вона куе, жалю надае – // Трудно пэрэжыты. // – Нэ позволю, сын, // Нэ позволю, муй, ту зозульку ўбыты. // Бо зозулыцы туй, як моюй дочцы, на чужыні жыты» (ФЭАБ; Заборовцы Пинского р-на).

В «удовиных» песнях с кукушкой ассоциируется вдова, а ее дети – с обездоленными, недосмотренными птенцами кукушки: "Ой, там за горою // Буйный вітёр вые, // Там вдовонька // Пшэнычэньку сые. // Сые она, сые, // Так лёгэнько дэшэ, // Шчоб моя пшэнычэнька // Так густэнько взэшла. // Йшчэ вдовонька // Додому ны дошла, // Ужэ люды говорать: // Пшэнычэнька взэшла. // А шчэ вдовонька // На лаўку нэ сіла, // А люды говорать: // Пшэнычэнька поспіла. // Шла вдовонька // Пшэнычэньку глядітэ, // Там сыза зозуленька // Тай вывэла дітэ. // – Ой, дітэ, моі дітэ, // Куда мні вас дітэ? // Которэ вэлытылэ, // Тыі полытылэ, // Которэ малэі, // Тыі ўсыротілы. // – Ой, матэ, матэ, // Змылуйса над намэ, // Крылля подгодуем – // Полытымо самэ" (ФЭАБ; Кругель Каменецкого р-на). Кукушка может выступать природной параллелью матери рекрута: "Ой, в ныділю рано, в ныділю ранэнько // Ковала зозуля в саду жалобнэнько. // Ой, то ны зозуля, то рэкруцка маты, // Выражала сына до війська в солдаты. // – Я думала, сыну осенью жэныты, // А ты пішов, сыну, до війска служыты. // Я думала, сыну, нэвісточку взяты, // А ты пішов, сыну, до війска страдаты" (ФЭАБ; Малорита Брестской обл.). Образ кукушки возникает и в зачинах сиротских свадебных песнен: "Ой, летіла зозуленька // Чэрэз круту гору. // Нэ выжала пшэнычэнькі, // Выжала полову. // – Ой, нашчо мні та полова, // Як зерна нэ мае, // Ой, нашчо мні жыть на свеце, // Як мамы нэ мае. // Всіх девчаток мама есіця, // А я батька маю. // Сэм раз воду прыносыла // З тыхого Дунаю. // Сэм раз воду прыносыла, // Осьмы напылася, // Шчоб мнэ булла рудна маты, // Я нэ журылася б. // Ой, пойду я на могілку // Маменьку шукаты. // – Прыды, прыды, родна мамо, // Косу росчэсаты. // Прыды, прыды, родна мамо, // Косу росчэсаты, // Бо я буду в нэдыленьку // На шлюбу стояты. // – Іды, доню, додомоньку, // Сядай вэчэраты, // То я прыду по вэчэры // Косу росчэсаты. // Прышла доня додомоньку, // Села вэчэраты. // Ждала, ждала родну маму // Дай стала плакаты" (ФЭАБ; Спорово Березовского р-на). В песне о тяжелой жизни молодой невестки в доме свекров обыгрывается мотив кукования кукушки как плача, жалоб: "...Сама рана ўстала, // Волікі пагнала. // Волікі пасучы, // Моцненька плакала. // Ехаў мой міленькі // З Польшчы, з Украіны,

// Пачуў галасочак // За 4 мілі. // – Калі зозюленька, // То прошу коваці, // Калі моя міла, // Пярэстань плакаці" (ФЭАБ; Тихны Березовского р-на).

Функционирование образа кукушки в зачине песен на любовно-брачную тематику, возможно, связано с приведенными выше верованиями, что появление, крик этой птицы около дома девушки предвещает скорый приход сватов: "Заковала зазуленька // В саду на пагосці. // Прыехалі до дзевчыны // Тры казака ў госці. // Одын козак коня вэдэ, // Другі сядло вяжа, гэй, // Трэці стоіт под окенцом, // "Добры вечор", – кажа, гэй. // Добры вечор, стара маці, // Дай воды напіцца, гэй, // Кажуць людзі, дочка гарна, // Дай хоць подзівіцца, гэй. // – Вода ў сенях, // Кружка ў хаце, // Ідзі дай напіся, гэй. // А ў святліцы дзеўка гарна, // Ідзі подзівіся, гэй. // – Вода ваша не халодна, // Пойду да крыніцы, // Дзеўка ваша не хароша, // Пойду до вдовіцы, гэй. // Бо ў вдовіцы дзве святліцы, // А ў дзеўчыны адна хата // І тая не прыбрата, гэй" (ФЭАБ; Тихны Березовского р-на). Интересны также преломления в поэтических жанрах представлений о том, што птица может не просто предсказывать важные события человеческой жизни, а инициировать их, реально воздействовать на жизнь и смерть человека, и здесь важна параллель брака и смерти в фольклорной картине мира. В связи с этим укажем на мотив белорусских причитаний матери по ребенку, которая вопрошает-упрекает кукушку за то, что она "выкуковала" ее дитя, обычно дочь. Этот же мотив обыгрывается в свадебных песнях, только девушка-невеста, "выкукованная" из родного дома, становится "находкой" для дома свекров, которые, естественно, "благодарны" птице за "выкуковывание в их дом работницы": "У зялёным садзе // Зязюля кукавала. // Ой, там хадзіла // Ясенькава матка, // Зязюлю выхваляла: // – Бадай, бадай сівая, // Здарова кукавала – // Выкукавала, вышчабетала // У дом дамаўніцу, // На поле работніцу" (ФЭАБ; Гута Брестского р-на). Своеобразным партнером по коммуникации лирической героини, объектом этикетного обращения, кукушка выступает и в других песнях типа: "Ны кукуй, зозуленька, рано, // Я ж, молода, всю ночку ны спала, // Міленького з дорожэнькі ждала. // Мой міленькі прыехав так позно, // Пароскідав подушэчкі розно. // – На кого ты, мой міленькі, злуеш? // Чого моі подушэчкі псуеш? // Нэ рубав бы зэлёного дуба, // Нэ жэнывся, колы я нэ люба» (ФЭАБ; Пересудовичи Березовского р-на). В таких контекстах образ кукушки коррелирует с тяжелой девичьей/женской долей, горем, печалью, отчужденностью в семье, что отсылает к приведенным выше этиологическим мотивам происхождения птицы от несчастной девушки/женщины.

В ряде песенных и других текстов уподобление человека птице (ее внешности, поведению) направлено на высмеивание, уничижение первого, как в свадебных корильных песнях, например: "Ды казалі, наш малады // Вельмі харош. // Ажно ў яго доўгі нос, // Па яблычку вочкі, // Буслаў нос. // Ды насыпце яму канапель, // Няхай клюе, як верабей. // Няхай скача, як белка, // Няхай плача, як дзеўка" (ФЭАБ; Нежихов Брагинского р-на). Названия птиц в многочисленных малых фольклорных текстах актуализируются для передачи физических свойств, особенностей характера, умственных способностей человека. В связи со сказанным характерны дразнилки, обращенные к конкретному человеку, типа: "У чырвоных ботах // Ходзіць на балотах // Бусел даўганосы, // Жабы сабе носіць" (ФЭАБ; Оброво Ивацевичского р-на) (нами зафиксировано функционирование вариантов данного текста как детских загадок и "забавлянок"). Для описания физического

несовершенства человека образы птиц могут притягиваться не только в плане сравнения, но и в прямом смысле измерения степени этого несовершенства, как в припевке: "У майго мілёночка // Акуратненькій носок: // Восім курочок садітся, // А девятый – петушок!" (ФЭАБ; Снитово Ивановского р-на).

Известны и фольклорные тексты, где птицы, конкурируют с человеком за урожай, оцениваются как вредители и становятся объектами, которым человек угрожает расправой, как в песне: "Уладыўся варабей // Да нас у каноплі лэтаты // Ды каноплі кляваты. // Я ж яго і злавлю, // Крылья, пер'е ашчыплю. // Він нэ будэ лэтаты, // Маю канапельку кляваты" [ФЭАБ; Велюнь Брестского р-на]. Как указывалось выше, воробей – вредоносное существо – входит в ряд персонажей символического "кормления" – души предков, "природные духи", вредонносные стихии и др., которые в довольно давней традиции приглашались на рождественский ужин, чтобы "потом (когда созреет зерно) не бывать". Воробей, таким образом, выступает адресатом (объектом) отвращающего воздействия и в песнях, и в магических актах. На Брестчине колядники воробью грозят отрубить или припалить нос (чтобы не ел проса)[36], что, естественно, имеет апотропеическую, отгонную направленность. На Витебщине зафиксировано ритуально-магическое сжигание воробьев, имеющее целью их изгнание, изведение: воробьев под Новый год сжигают, бросают живьем в печь, чтобы летом они не ели в поле зерна[37].

Обычно образы птиц, отнесенных традиционным сознанием к категории "нехороших", "нечистых", "зловещих", обыгрываются в песенных произведениях как символы горя, тоски, разлуки, смерти и под. Например, крик ворона, в актуальных верованиях трактуемый как зловещий знак, в подобном же ключе интерпретируется и в песенных текстах о смерти, предательстве, разлуке влюбленных, например: "Дошч ідэ, дошч ідэ, // А ворона крачэ, // Козак коныка выдэ, // А дівчіна плачэ. // – Ой ны плач, дівчына, // Мое сырдынятко, // Ой хотів бы тыбэ взяты, // Да нывольть батько..." (ФЭАБ; Молодово Ивановского р-на).

Негативное отношение к птицам, в первую очередь соотнесенным в традиционной картине мира с демонической сферой, выявлено и в современном детском фольклоре, в частности детских "жестоких стишках" типа: "Маленький мальчик нашёл пулемёт, // Больше в деревне никто не живёт. // Только сидит на заборе ворона – // Жаль, на неё не хватило патрона" (ФЭАБ; Велюнь Брестского р-на). Впрочем, в подобных текстах люди не имеют какого-либо приритета-поблажки в сравнении с птицами, более того – на них "хватило патронов".

## Заключение

Изложенные выше наблюдения позволяют заключить, что круг представлений, связанный с различными сценариями взаимоотношений птиц и людей, составляет важнейший содержательный стержень всей традиционной культуры белорусов и включает множество архаических общеславянских черт. По разножанровым данным фольклора, до наших дней в живом бытовании (в частности, в Полесье) дожили реликты мифологических представлений о птицах

[36] А.В. Гура, *Символика...*, s. 113.
[37] Tamże, s. 105.

как воплощениях (форме, субстанции) душ, которые могут находиться как в этом, так и потустороннем мире, а также в теле человека; как объектах вселения человеческих душ; переносчиках младенцев из мира природно-космического в мир человеческий (или из потусторонней сферы в мир окружающей природы) и даже как биологических "родителях" (т.е. снесших яйца) и "нянь ках" человеческих детей. Сохранились также представления, что птичье живет в человеке, иногда проступая из-под его личины. Вместе с тем человеческое, личностное, имеющее внутреннюю способность вступать в отношения, не чуждо птичьей форме жизни, с которой на эколого-эмпатических, не-антропоцетрических началах представители традиционалистских культур считали необходимым вести живой диалог с целью преодоления энтропийности, разрешения широкого круга кризисных ситуаций[38].

Данные этого типа, представленные множеством диалектых форм и локальных вариантов, сохраняют наиболее значимые с мифологической точки зрения и очень устойчивые элементы архаической этнокультурной информации. В ее поле включены представления о постоянно действующей связи между мирами птиц и людей, о своеобразном диффузном взаимопроникновении, "взаимообратимости" человеческих и птичьих (шире – животных) форм жизни, что определяет поведение носителей традиции, живущих с постоянной оглядкой на такого значимого партнера по коммуникации, как птицы. Отношения между человеком и его "птичьим" партнером носили характер взаимозаинтересованности, эквивалентности, договоренности, строились по принципу "ответности" (функция безусловного вредительства птичьим персонажам практически не характерна, в отличие, например, от ряда демонов, что, вероятно, мотивирует большую степень свободы человека в отношениях человека с птицами, чем с теми же демонами). Поверья, реализующие различные сценарии взаимоотношеній "птицы – люди", выступают неотъемлемой частью календарных, хозяйственно-бытовых, семейных обрядов, коррелируют с представлениями о времени и пространстве, о явлениях природы (в первую очередь метеорологического характера), удачливости, счастье, богатстве, здоровье человека, о своеобразном контроле со стороны птиц за поведением человека. Эта контролирующая функция часто проявляется в рамках оппозиции "вредить – помогать", когда птица (в частности, отнесенная к "чистым") наносит ущерб человеку или награждает в зависимости от формы их взаимоотношений – соответствующей правилам коммуникации или нет. Таким образом, птицы редко бывают абсолютно вредоносными или абсолютно благотворительными по отношению к человеку. Птичьего партнера "добрым" (поддерживающим жизнедеятельность социума) либо "злым" (отвечающим неприемлемым для человека способом на его коммуникационную ошибку) часто делают качества самого человека, проявленные в его поведении как адресанта. Представленные дедуктивные построения, опирающиеся на анализ довольно широкого фольклорного материала, в том числе зафиксированного в начале 2000-х гг., позволяют заключить, что птицу и человека соединяет определенная коммуникативная интенция, которая в конечном счете непосредственно

[38] Szerzej patrz: И.А. Швед, *Архаическая модель «человек – не-человеческие формы жизни» и постгуманизм*, (w druku).

(например, правила) либо через прогноз (приметы, толкования снов) определяет поведение человека. Человек, вступая лицом-к-лицу в отношения с птицами, не может мыслить их не владеющими речью, словом и способностью понимать человеческое слово. На человеческом языке звучат вопросы и ответы, директивы и заклинания, исходящие, как от человека, так и не-человеческого коммуниканта. Между тем человеку при определенных обстоятельствах дано понимать речь птиц. В мифологической коммуникации между птицей и человеком слова и звуки, как одних, так и других, выполняют контактоустанавливающую, продуцирующую, превентивную и иные функции.

Между тем, ритуальные формы контактов человека с птицами могли существенно различаться, складываться в соответствии с представлениями о благосклонности либо злонамеренности (которые, как уже подчеркивалось, практически не бывают безусловными) появившихся в антропогенной среде птиц. В первом случае, чтобы обеспечить себе благополучие, человек стремится войти в контакт с птицей, используя различные коды (расположить, задобрить, поспособствовать гнездовью, оставить на определенный срок, попросить о чем-либо, призвать-доставить для участия в гаданиях, оказать услугу), а во втором – предотвратить или прекратить нежелательные контакты, непосредственно изгнать, избавиться при помощи определенных ритуалов. Причем нередко значение имел вид птиц, отнесенных в народной классификации к "добрым", "чистым" либо "недобрым", "нечистым", "зловещим" (см. практику отгона кукующей кукушки от дома). В заключение отметим, что народная классификация мира птиц известна нам не только как результат научной рефлексии, но и непосредственно представлена в традиционных текстах, к примеру: «Умерла чэшча (тёща). Прішли дочка з зяцем да плачуць. Дочка мацерь называе ўсімі добрымі пташкамі: голубочка, ласточка, сінічка... Дочка поголосіла дай кажэ на чоловіка: "Ідзі ты да поплач". Подошоў зяць дай голосіць: "Ты моя ворона, сова, чапля..." Дочка подыходзіць дай пытае: "Шчо ты так гідко плачэш? А вон і кажэ: "Бо ты ж усе хорошые имена пташок собе позаберала, а мне одные плохіе оставила"" (ФЭАБ; Ольшаны Столинского р-на). Рассмотрение особенностей народной классификации мира птиц в белорусской традиции с учетом сценариев взаимоотношений птицы и человека может стать предметом специального исследования.

Streszczenie

**Ptak i człowiek: pewne scenariusze wzajemnych stosunków w mitologiczno -poetyckiej tradycji Białorusinów (na tle ogólnosłowiańskim)**

W artykule, na białoruskim materiale, pokazano, ze człowiek w tradycjonalistycznej kulturze żył razem (we wszelkim znaczeniu tego słowa - zjednoczony, w kontakcie) z ptakami. Do naszych czasów zachowały się ( szczególnie na Polesiu) relikty wyobrażeń o ptakach jako o: powstałych w rezultacie metamorfozy człowieka w ptaka; objawieniach (formą i treścią) dusz; obiektach wcielenia ludzkich dusz; przenoszących dzieci ze świata pozaziemskiego w ludzki; biologicznych rodzicach dzieci ludzkich wyklutych z jaj; istotach znajdujących się w ciele człowieka jako jego dusza; pośrednikach między człowiekiem a zaświatami, Bogiem lub siłą nieczystą; hipostazach kołduna, wiedźmy i innych demonów i in.

Summary

**Bird and man: some scenarios of relations in the mythical and poetic traditions of Belarusians (in the Slavic context**

The article affirms in the Belarusians (Slavic) material that people of traditional culture lived together (in all senses of the word - 'in the connection communication') with birds. Relics representations of birds have survived (particularly in Polesie), such as: incarnations (form, substance) souls; objects in the universe of the human soul, and the carriers of children from the world of nature-space to the world of human; biological «parents» of human children, which go out of the eggs; creatures, in the human body as his soul or demonize illness or healer cleaner (snake); mediators between man and nature and the cosmic world, God or evil spirits; guises warlock, witch or «spoiled» their man, other demons, etc.

