



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** “I thought he was dumb / [...] Yet I've heard him cry” (D.H. Lawrence, *Tortoise Shout*) : o ludzko-zwierzęcych emocjach w dyskursie religijnym

**Author:** Alina Mitek-Dziemba

**Citation style:** Mitek-Dziemba Alina. (2018). “I thought he was dumb / [...] Yet I've heard him cry” (D.H. Lawrence, *Tortoise Shout*) : o ludzko-zwierzęcych emocjach w dyskursie religijnym. W: M. Kubisz, J. Tymieniecka-Suchanek (red.). „Zwierzę – język – emocje : dyskursy i narracje” (S. 85-103). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

“I thought he was dumb /  
[...] Yet I’ve heard him cry”  
(D.H. Lawrence, *Tortoise Shout*)  
O ludzko-zwierzęcych emocjach  
w dyskursie religijnym

---

Alina Mitek-Dziemba

UNIwersytet Śląski

---

W podejmowanej przez akademicki dyskurs próbie określenia i nazwania tematyki zdolności wyrażania i komunikowania nie-ludzi poprzez emocje i język, dwa elementy definicyjne dla ludzkiego świata i jego filozoficznej antropologii, tym, co interesuje mnie szczególnie, jest wyraźna, choć często ukrywana obecność autorefleksji. Ten samozwrotny moment myślenia ujawnia się w odkryciu emocji, jakie towarzyszą pytaniu o zwierzęce emocje i język: emocji, które wzbudza u innych – obserwatorów, laików, ludzi polityki, ale także badaczy, przedstawicieli obcych i naszych własnych dyscyplin – deklaracja zajmowania się relacjami zwierzęco-ludzkimi. Afektywne usytuowanie tego obszaru dociekań – zarówno dla osób postronnych, jak i w nim partycypujących – nie pozostawia cienia wątpliwości. Emocjonalne zaangażowanie i, ogólniej rzecz biorąc, jasno eksponowana normatywność, wbrew długiej tradycji czysto opisowego i beznamiętnego traktowania badań, jawi się jako wręcz wpisana w przedsięwzięcie krytyki ekologicznej i zwierzęcej. Wydaje się, że ten właśnie przedmiot badań, podobnie jak wcześniej w przypadku studiów nad płcią kulturową i etnicznością, musi wyzwać silne emocje, związane z odślanianiem i opowiadaniem na nowo historii krzywdy i opresji. Trudno nie reagować emocjonalnie na materiał filmowy zarejestrowany przez kamerę ukrytą w rzeźni czy literackie opisy okrucieństwa. Trudno też nie przenosić afektywnego zaangażowania na dociekania i analizy, których przedmiotem jest kulturowa marginalizacja innych niż ludzkie sposobów bycia.

Z drugiej strony, sprawa w równym stopniu zdaje się dotyczyć podmiotowych postaw czy myślowych przyzwyczajzeń, ugruntowanych w wewnętrznych podziałach akademickiego świata. Emocje zdaje się budzić już samo zakwe-

stonowanie antropocentrycznej granicy dzielącej humanistykę, studium spraw ludzkich, od nauk przyrodniczych, zajmujących się wszelką materią żywą, ale nie człowiekiem we właściwym, czyli kulturowo-duchowym sensie (jasny rozdział pomiędzy nimi ujmuje emfaticznie anglojęzyczna terminologia, przeciwstawiając sobie *human sciences* oraz *life sciences*). Emocjonalnie, ze zdziwieniem lub konsternacją reagować więc będziemy na pytanie, czy taki podział jest naturalny, obiektywny, wyrastający wprost z rozróżnienia na to, co duchowe i materialne, inteligentne i mechaniczne, kulturowe i biologiczne, czy też przypadkiem nie jest tak, że dychotomie te same stanowią część historii ludzkiej myśli, która nieuchronnie skażona jest antropocentryzmem<sup>1</sup>. Podobnie, a nawet w jeszcze większym stopniu emocjonalne reakcje wyzwała postawienie kwestii relacji ludzko-zwierzęcych w odniesieniu do obszaru religii, gdzie niedowierzanie miesza się wręcz z pewnego rodzaju politowaniem, gdy tylko na plan pierwszy wysuwany jest problem zasadniczej, a nie tylko akcydentalnej roli zwierząt w tworzeniu i podtrzymywaniu religijnej przestrzeni znaczeń<sup>2</sup>. Z niezwykle zaciętrzewieniem – używam tu celowo odzwierzęcego określenia – reaguje się na wszelkie próby rozpatrzenia stosunku religijnego światopoglądu do zwierząt, na umiejscowienie zwierzęcia w centrum teologicznej debaty, tak jakby obszar ten był zastrzeżony i uświęcony, uduchowiony właśnie poprzez oddzielenie od zwierzęcego świata<sup>3</sup>. Moim celem będzie zatem naruszenie tego społecznego decorum, pokazanie budzącego emocje procesu wytwarzania religijnych sensów, w których uczestniczy zwierzę, nie tylko jako bezwolny przedmiot, ale i *podmiot* wierzeń i praktyk, analiza języka, który tworzy ramy dla przypisywanych zwierzęciu religijnych ról, i wreszcie – a może przede wszystkim – rozważenie rzeczywistych społecznych sytuacji, w których emocjonalnie nośna kwe-

<sup>1</sup> Aaron S. Gross wskazuje wyraźnie na owo normatywne ustrukturyzowanie akademickiej refleksji, pytając o szansę zaistnienia alternatywnej historii akademii, zbudowanej na – nieco mniej uwikłanej w ideologię humanizmu – opozycji pomiędzy naukami dotyczącymi naczelnnych/ssaków (*primate/mammal sciences*) a naukami przyrodniczymi. Czy linia podziału mogłaby przebiegać wedle możliwości identyfikacji zdolności do odczuwania (*sentience*) i jej braku? Czy potrafilibyśmy sobie wyobrazić antropologię opartą na tym kryterium? Więcej na ten temat: A.S. GROSS: *The Question of the Animal and Religion. Theoretical Stakes and Practical Implications*. New York, Columbia University Press, 2015, s. 8.

<sup>2</sup> W swojej książce traktującej o cierpieniu zwierząt, Andrew Linzey cytuje tego rodzaju emocjonalną reakcję, by uwyraźnić potrzebę *racjonalnego* uzasadnienia, w obszarze chrześcijańskiej teologii, praw zwierząt do godnego, podmiotowego traktowania. Zob. A. LINZEY: *Why Animal Suffering Matters. Philosophy, Theology, and Practical Ethics*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2009, s. 1 i in.

<sup>3</sup> We wstępie do jednej z redagowanych przez siebie książek Andrew Linzey odpowiada w ten sposób na zadane w tytule pytanie: czy chrześcijaństwo jest nieuchronnie skazane na szowinizm gatunkowy? (*Is Christianity Irredeemably Speciesist?*), wskazując na konstytutywny dla chrześcijańskiej teologii zwyczaj fundowania definicji człowieka jako podmiotu religijnego na różnicy między nim a zwierzęciem (*Animals on the Agenda. Questions about Animals for Theology and Ethics*. Ed. A. LINZEY, D. YAMAMOTO. London, SCM Press, 1998, s. XV).

stia zwierzęcej obecności, w szczególności zwierzęcego cierpienia, przecina się z polem ludzkich działań usankcjonowanych autorytetem religii. Szereg takich sytuacji ma miejsce w bezpośrednim związku ze zjawiskiem uboju rytualnego, stąd jemu właśnie – w odniesieniu do normatywnych tradycji judaizmu, islamu i chrześcijaństwa – będę chciała poświęcić kolejne rozważania.

### Religijność a ludzko-zwierzęca wspólnota emocji: przypadek Lawrence’a

Kwestia ludzkich emocji towarzyszących możliwości religijnego/teologicznego upodmiotowienia zwierząt nieodłącznie wiąże się z pytaniem o emocje samych zwierząt i ich sposoby artykulacji w przestrzeni rozpatrywanej dotąd wyłącznie w relacji do człowieka. Religia, z niewielkimi wyjątkami, stanowiła dotąd miejsce *milczącej obecności* zwierząt jako elementów pośredniczących i pomocniczych, często kosztem ich własnego życia i cierpienia, w sprawowaniu kultu. Zwierzę istniało też, bezpiecznie pozbawione głosu, w obszarze działań symbolicznych, jako zestaw metafor obrazujących ludzkie sposoby wartościowania. Tę faktyczną niemotę i zarazem wyrazistą symboliczną obecność ujmują doskonale zwierzęce wiersze modernistycznego poety i powieściopisarza, Davida Herberta Lawrence’a, w których udokumentowane zostały zarówno teologiczne narracje Zachodu odnoszące się do świata stworzeń, jak i dosłowna, pozbawiona kulturowego dystansu (na tyle, na ile jest to możliwe<sup>4</sup>) konfrontacja z rzeczywistym, pojedynczym zwierzęciem: spojrzenie mu w twarz, obserwacja zachowań, użyczenie miejsca dla ekspresji inności (nawet jeśli, z epistemologicznych względów, miejsce to miałyby pozostać puste czy komunikacyjnie niedostępne). Portrety zwierzęce Lawrence’a szkicowane są niemal zawsze w wyobrażonym dialogu, któremu od strony mówiącego towarzyszy zdziwienie, podziw i szacunek, a czasem uniżenie i religijny hołd wobec nieprzeniknionej tajemnicy i transcendencji drugiego stworzenia. Nie zawsze jednak rozmowa ta pozostaje na poziomie wewnętrznego głosu poety; bardzo często symboliczną ciszę przerywają faktyczne dźwięki zwierząt, metonimicznie związane z ich emocjami. Dzięki dźwiękowej plastyczności tworzywa językowego i bogactwu leksykalnemu Lawrence jest w stanie przywołać zwierzęce wokalizacje, użyczyć istotom pozaludzkim głosu i przestrzeni dyskursu, których są normalnie pozbawione.

<sup>4</sup> Dla czytelnika tzw. zwierzęcych wierszy Lawrence’a (zawartych głównie w wydanym w 1923 roku tomie *Birds, Beasts and Flowers*) szybko staje się jasne, że stanowią one zarówno świadectwo próby komunikacji z pozaludzką innością, jak i dojmującej świadomości, iż nie sposób wykroczyć poza zapośredniczające zwierzę kulturowe narracje w stronę konkretnej formy „nagiego życia”. Polegając wszakże na odziedziczonych opisach i symbolach, Lawrence usiłuje zawsze przeciwdziałać ich zawłaszczającemu działaniu poprzez rozmaite strategie upodmiotowienia zwierząt.

Służy to między innymi tworzeniu symbolicznej wspólnoty instynktownego bycia (co autor w swojej eseistycznej twórczości nazywa *blood consciousness*, świadomością krwi), obejmującej ludzkie i pozaludzkie formy istnienia, oraz sugerującej możliwość międzygatunkowego porozumienia. Co istotne dla naszych rozważań, wspólnota ta jest też bardzo często wpisywana w system teologicznych odniesień, co sprawia wrażenie, że dla poety religijność i duchowość rozciągają się daleko poza granice ludzkiego świata.

Przyjrzyjmy się w tym kontekście wierszowi *Krzyk żółwia*, nietłumaczonego jeszcze na język polski, lecz nader popularnemu – ze względu na uderzający sposób obrazowania – w anglojęzycznych antologiach poezji Lawrence’a. Nazwany przez Harolda Blooma wyjątkowo obscenicznym i bluźnierczym dla ortodoksyjnej mentalności<sup>5</sup>, utwór ten spina jedną klamrą wątki religijne i fizjologiczno-zwierzęce, problematyzując różnicujące działanie maszyny antropologicznej, o którym wspomina Agamben<sup>6</sup>. Poeta nie daje czytelnikowi komfortu rozważania spraw seksualności w bezpiecznym odniesieniu do praw zwierzęcej anatomii; nie tylko szkicuje niepokojącą nić pokrewieństwa między kopulującym i wydającym dźwięki żółwiem a ewolucyjnie odeń odległym człowiekiem, ale też na opis zachowań zwierzęcia nakłada siatkę religijnych sensów, co można odczytywać podwójnie jako uświęcenie i profanację. Jest to taktyka odmienna i dużo bardziej subwersywna niż ta zastosowana przez Czesława Miłosza w wierszu *Żółw*, również odnoszącym się do seksualnych nawyków gada, gdzie granica ludzkich i zwierzęcych światów jest jasno, choć ze sporą dozą ironii, określona: „My jesteśmy gatunek wysokiego piętra, / Ze spojrzeniem niebosiężnym i międzyobłocznym. Obserwujemy z politowaniem / Jego niezdarne marsze pod krzesłami / I jak spożywa zielony liść sałaty. / [...] Ale przemówić do niego nie sposób”<sup>7</sup>. Dla wyobrażonych przez Miłosza ludzkich podmiotów, zakotwiczących swoje „ja” w poczuciu ontologicznej wyższości, żółw jest nie tylko niemy, ale i pozbawiony elementarnej świadomości, a co za tym idzie, wykluczony z obszaru religijnych odniesień, które wymagają wertykalnego ukierunkowania: „Nigdy nie patrzy w niebo”. Wspólnota z nim, rozpoznawalna także jako trop biblijny (jako zawarte przez Boga Jahwe w Księdze Rodzaju przymierze z wszelkimi istotami żywymi<sup>8</sup>), jest tym, co poniżej, gdyż jego ludzie opiekunowie chcą być, jak w dyskursie scholastycznym, „czystymi inteligencjami”. Zupełnie inaczej u Lawrence’a, którego wiersz zaczyna się

<sup>5</sup> Cyt. za T.R. WRIGHT: *D.H. Lawrence and the Bible*. Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2000, s. 178.

<sup>6</sup> Zob. G. AGAMBEN: *The Open. Man and Animal*. Trans. K. ATTELL. Stanford University Press, Stanford, California, 2004.

<sup>7</sup> C. MIŁOSZ: *Żółw*. W: IDEM. *Wiersze*. T. 5. Kraków, Wydawnictwo Znak, 2009, s. 298.

<sup>8</sup> Pisz na ten temat wielu chrześcijańskich teologów zwierząt oraz religioznawców zainteresowanych miejscem zwierząt w religiach świata. Zob. np. L. KEMMERER: *Animals and World Religions*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2012, s. 189 i n.

emfatycznym wyznaniem błędu oceny, typowego dla ludzkiego, zewnętrznego obserwatora:

Myślałem, że tępo milczy (*I thought he was dumb*),  
Mówiłem, że tępo milczy,  
Lecz usłyszałem jego krzyk<sup>9</sup>.

Milczenie żółwia, jego zwierzęca niemota (*dumbness*), oczywiście, wydawałoby się, biologiczne ograniczenie gatunku, zostaje tutaj ujawnione jako presupozycja mówiącego podmiotu. Ta niemota jest „tępa” (*dumb*) tylko z punktu widzenia ludzkiego obserwatora. Nawet jeśli żółw nie wypowiada słów, nie jest zdolny do porozumiewania się, to jednak coś komunikuje, a próba odkodowania tego emocjonalnie nośnego komunikatu, który nie jest przypadkowo wydanym dźwiękiem, prowadzi do zaskakujących wniosków. Mamy tu do czynienia z całą paletą pokrewnych ludziom emocji: „wołanie, wrzask, krzyk, pienie, jęk agonii, płacz narodzin”. Poeta jest bardzo staranny w doborze słów nazywających zwierzęce odczucia, do tego stopnia, iż można mówić o konsekwentnie stosowanej przezeń strategii upodmiotowienia: celowo nie posługuje się zwyczajowymi określeniami zwierzęcych głosów, lecz tymi, które zarezerwowane są dla zachowań człowieka<sup>10</sup>. Żółw krzyczy, ale i płacze: taka jest konotacja pierwszego czasownika użytego w jego opisie (*cry*), nie do oddania w polskiej wersji. Krzyk wyrażający najwyższe emocje: przerażenie, strach, zachwyty, rozkosz, jest rzeczą wspólną zwierzęcemu i ludzkiemu światu, gdyż naznacza kluczowe, zwrotne momenty biologicznej egzystencji. Narodziny, śmierć, a także seksualne obcowanie, nie potrzebują słów, lecz głosu: bezpośredniego wyrazu swojej emocjonalnej intensywności. Głos żółwia, tak bardzo ludzki, choć zarazem tak bardzo odległy – Lawrence kilkakrotnie podkreśla długowieczność zwierzęcia, a przez to archaiczność i obcość<sup>11</sup> – wskazuje na pierwotną afektywną wspólnotę istnienia. Nie ma różnicy między krzykiem, wrzaskiem, wyciem, zawodem, wołaniem, kwileniem, jęczeniem i dyszeniem w wykonaniu człowieka

<sup>9</sup> D.H. LAWRENCE: *Tortoise Shout*. W: *The Complete Poems of D. H. Lawrence*. Ware, Wordsworth Editions, 2002, s. 296–299 (przekład własny).

<sup>10</sup> Pisze na ten temat Carrie ROHMAN w artykule *The Voice of the Living: Becoming-Artistic and the Creaturely Refrain in D. H. Lawrence's "Tortoise Shout"*. W: *Experiencing Animal Minds. An Anthology of Animal-Human Encounters*. Ed. J.E. SMITH, R.W. MITCHELL. New York, Columbia University Press, 2012, s. 174.

<sup>11</sup> Zob. choćby fragment wiersza opisujący żółwie wokalizacje: „Pierwsze ciche wołanie, / Z niezgłębionego świtu życia, / Z dala, tak odległe, niczym obłęd, pod świtającym kręgiem horyzontu. / Z dala, tak odległe, zamierzchłe wołanie”. D.H. LAWRENCE: *Tortoise Shout...*, s. 296. Idea archaiczności i pierwszeństwa pewnych form zwierzęcego życia jest powtarzającym się tropem w poetyckim projekcie Lawrence’a; podobne uwagi dotyczą choćby węża, ryby czy kolibra, i służą oddaniu pierwotnej sceny stworzenia, poprzedzającej zwłaszcza chrześcijańskie sposoby wartościowania.



i zwierzęcia. W opisie Lawrence'a wokalizacje różnych zwierzęcych stworzeń, figuruje w jego pamięci jako wspomnienie z dzieciństwa, płynnie przechodzą w głosy ludzkie: obok „ostrego krzyku przestraszonego rannego konia” pojawiają się „dźwięki z ust rodzącej kobiety, podobne do pohukiwania sowy”, obok „pierwszego beczenia owcy” – „pierwsze zawodzenie niemowlęcia”<sup>12</sup>.

Owa fascynacja głosem jako medium na wpół biologicznego, na wpół kulturowego przekazu prowadzi ostatecznie do przywołania sytuacji śpiewu (nucenia matki, zaśpiewu młodego górnika) oraz artykulacji „pierwszych dźwięków obcej mowy / na dzikich ciemnych wargach”. Zarówno śpiew, jak i obcy język to określenia ambiwalentne, z pozoru stosujące się do opisu ludzkich czynności, ale przynależne przecież także pozaludzkim istotom. Nieprzypadkowo wargi jako narząd wypowiedzenia są tu dzikie, nieoswojone, ciemne. Usta to miejsce spotkania funkcji biologicznych i kulturowych, przyjmowania pokarmu i wydawania komunikatu, pożerania i wyrażania, jak pisał Deleuze<sup>13</sup>. W wierszu Lawrence'a zwraca uwagę chęć rozważania głosu wyłącznie w jego warstwie brzmieniowej, na poziomie wibracji i rytmu jako pierwotnych wyznaczników życia<sup>14</sup>. I jeśli przez usta przechodzi krzyk, to niesie on ze sobą doświadczenie znacznie bardziej pierwotne niż artykułowany język, przeżycie lub odczucie, które domaga się uzewnętrznienia i które jest zarówno skrajnie indywidualne, jak i powtarzalne, powszechne, odbijające się echem „w całym wszechświecie” (ostatnie słowa wiersza). Jest nim szczyt przyjemności lub cierpienia, moment ekstatycznego wyjścia z siebie, otwarcia i ogołocenia, obecny w narodzinach, śmierci i seksualnym obcowaniu. Wraz z jego opisem ujawnia się cel zabiegów Lawrence'a, gdy wielokrotnie zaciera on granicę pomiędzy ludzkim i zwierzęcym światem. Owa skrajna ekspresja ma bowiem wymiar głęboko sakralny, a zatem to, co religijne, zakodowane jest w tajemnicy życia:

Ten sam okrzyk z ust zółwia, jak i Chrystusa, Ozyrysowy krzyk opuszczenia,  
To, co jest całe, rozdarte w pół,  
To, co jest w części, odzyskujące pełnię w całym wszechświecie<sup>15</sup>.

Krzyk Boga i krzyk zółwia zyskują więc tę samą rangę; zrównane zostają ze sobą dwa misteria, śmierci i reprodukcji. Zauważalna jest znowu ambiwalencja: fundacyjny moment religii chrześcijańskiej, święta / zwierzęca ofiara z życia Boga dla odkupienia Człowieka jest zarazem momentem całkowitego ogołocenia, opuszczenia Jezusa przez Ojca. W świecie naznaczonym cierpieniem i wołaniem religijność jest zarazem obecna i nieobecna, boskość wycofuje się z oczywistości epifanii. Narracja części i całości w ostatnich wer-

<sup>12</sup> Ibidem, s. 298.

<sup>13</sup> Zob. G. DELEUZE: *Logika sensu*. Tłum. G. WILCZYŃSKI. Warszawa, PWN, 2011, s. 45–46.

<sup>14</sup> C. ROHMAN: *The Voice of the Living...*, s. 177 i n.

<sup>15</sup> D.H. LAWRENCE: *Tortoise Shout...*, s. 299.

sach nakazuje jednak wierzyć, że Boska *kenosis* znajdzie swoje wyrównanie w kosmicznym rachunku zysków i strat. Sakralna otoczka procesów życia jest dla Lawrence’a czymś głęboko oczywistym, nawet jeśli wyrażana bywa w sposób nader bluźnierczy:

Ukrzyżowanie.

Samiec żółwia, rozkładający ciało wokół zadaszania domu zwiniętej w głąb samicy

Napężony i wspięty na tylnych nogach, rozpostarłszy przednie jak orzeł, sięga daleko poza obręb skorupy

Demonstrując żółwią nagość

[...]

Aż nagle, w spazmie współżycia, pośród gwałtownych pchnięć kopulacji, ach!

Podnosi zaciśniętą twarz na wyciągniętej szyi, otwiera ją

i wydaje to słabe zawodzenie, ten okrzyk,

aż nadto wyraźnie, wydaje go

Ze szczeliny swoich różowych, starczych ust,

Oddając ducha

Lub krzycząc w dzień Pięćdziesiątnicy, gdy ducha przyjmuje<sup>16</sup>.

Już w kilku wcześniejszych wierszach Lawrence’a poświęconych żółwiom, takich jak *Tortoise Shell* i *Tortoise Family Connections* pojawia się skojarzenie zwierzęcia z postacią Chrystusa. W tym pierwszym utworze, odkrywając na ciele żółwia linie i bruzdy mimowolnie układające się w znak krzyża, poeta dokonuje uogólnienia, rzutując religijny symbol na całą przyrodniczą rzeczywistość: „Krzyż, krzyż / Dociera głębiej niż nam się zdaje / Głębiej w życie; / Do samego szpiku / Przechodząc przez kość”<sup>17</sup>. Jednak w *Krzyku żółwia* poetyckie skojarzenia są wyjątkowo dosadne, portretując zwierzę w modlitewnym geście jako kładące się krzyżem, choć działanie to stanowi początek kopulacji. Równie obrazoburczy jest koniec tego fragmentu, gdzie szczytowy moment rozkoszy i wydania przez żółwia głosu nakłada się na religijne wspomnienie męki Chrystusa, jego przedśmiertnej skargi i wyzionięcia ducha. Pojawia się tu utrwalone w kulturze powiązanie orgazmu i śmierci, z pewnością jednak ta sakralna wizja zwierzęcej i ludzkiej seksualności ma na celu więcej niż tylko powierzchowną obserwację tożsamości zachowań. Dowodzi tego kolejny przywołany przez Lawrence’a obraz, dotyczący sceny Zesłania Ducha Świętego na osamotnionych przez Jezusa apostołów. Niematerialna obecność boskości w formie duchowego technienia nie ogranicza się tu do ludzkich wybrańców, lecz obejmuje całość stworzonego świata. Żółw oddaje ducha, jak gdyby dany mu był los pośmiertnej egzystencji na wzór człowieka, i przyjmuje ducha, biorąc

<sup>16</sup> Ibidem, s. 297.

<sup>17</sup> D.H. LAWRENCE: *Tortoise Shell*. In: *The Complete Poems of D. H. Lawrence...*, s. 287.



udział w religijnym wydarzeniu, które prowadzi do odnowy doczesnego świata. Takie wpisanie w ludzką historię zbawienia zwierzęcia, które z człowiekiem łączy raczej niewiele, jest znamienne dla przedsięwzięcia Lawrence'a, rozszerzającego daleko krąg religijnych odniesień i propagującego sakralną wizję wszelkiego, w szczególności zwierzęcego życia<sup>18</sup>. Choć ostatecznie przedsięwzięcie to zaprowadzi poetę poza chrześcijaństwo, w kierunku pierwotnego animizmu, który znacznie lepiej uosabiać może pojęcie szerokiej dystrybucji duchowości i podmiotowości zwierząt<sup>19</sup>, wykorzystanie chrześcijańskiej symboliki i narracji w poezji zwierzęcej środkowego okresu twórczości daje efekt w postaci szturmowania granic ortodoksyjnej religijnej wyobraźni. Wyobraźni, która wciąż, niemal sto lat po poetyckich wypowiedziach Lawrence'a, z trudem akceptuje ideę ludzko-zwierzęcej wspólnoty emocji i międzygatunkowego, duchowo-religijnego uczestnictwa w misterium życia.

## Dyskurs i praktyka religijna wobec zwierzęcego cierpienia O uboju rytualnym

Jeśli gest modernistycznego poety, który dokonuje prowokacyjnego przemieszczenia głównych elementów chrześcijańskiej narracji w obręb zwierzęcego świata, musi budzić silne emocjonalne reakcje, to tym bardziej sporego ładunku emocji spodziewać się można przy próbie rozważenia, do jakiego stopnia faktyczny religijny dyskurs i rodzące się z niego praktyki ufundowane są na antropocentrycznych nastawieniach, wykluczających możliwość powrotu do opisywanej wyżej pierwotnej, afektywnej wspólnoty istnienia (równościowej, opartej na zdolności odczuwania). Czy emocje zwierząt, a zwłaszcza odczuwane przez nie cierpienie, może być istotnym punktem odniesienia dla współczesnej wrażliwości religijnej, zwłaszcza w obrębie wielkich monoteistycznych religii Zachodu, które w dużej mierze zbudowane są na rytuale i mentalności ofiarniczej? By odpowiedzieć na to pytanie, warto zwrócić się w stronę kwestii praktycznych, które wiążą ze sobą formy kultu i dylematy codziennego życia, dotyczące na przykład spożywania mięsa. W tym aspekcie nowoczesne demokracje od dawna borykają się z problemem sprzecznych praw i interesów: prawa religii do ochro-

<sup>18</sup> O tym ostatnim wspomina w swojej książce Terry R. Wright, odnosząc się do idei „stawania-się-zwierzęciem” w koncepcji Deleuze'a i Guattariego. Autorzy słynnego *A Thousand Plateaux* ilustrują swój wykład na ten temat, przywołując właśnie Lawrence'owskie „stawanie-się-żółwiem”. Zob. T.R. WRIGHT: *D.H. Lawrence and the Bible...*, s. 178 oraz G. DELEUZE, F. GUATTARI: *Tysiąc plateau*. Opracowanie zbiorowe. Red. J. BEDNAREK. Warszawa, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, 2015.

<sup>19</sup> Więcej na temat fascynacji Lawrence'a animizmem amerykańskich Indian zob. L. FERRETT: *The Glyph and the Gramophone. D.H. Lawrence's Religion*. London, New Delhi, New York, Sydney, Bloomsbury, 2013, s. 51–80.

ny swoich rytuałów i wolności praktyk, oraz praw poszczególnych podmiotów, także zwierzęcych, do etycznego traktowania, gwarantowanych przez świeckie państwo. W grę wchodzi z jednej strony los zwierząt, już i tak bezdusznie traktowanych przez przemysł żywieniowy, a w zgodzie z przepisami religijnymi pozbawianych na przykład możliwości bezbolesnej śmierci, z drugiej zaś strony sytuacja samej religii w ramach zsekularyzowanej nowoczesności, zwłaszcza w sytuacji, gdy ta druga skłonna jest kwestionować wszelkie nieracjonalizowane elementy rytuału jako archaiczne i barbarzyńskie (co ma szczególną wymowę w odniesieniu do mniejszości religijnych). Tzw. debata o uboju rytualnym jest tego najlepszym przykładem – nieuniknionym miejscem konfrontacji rozmaitych światopoglądów, gdzie pytanie o emocje i cierpienie zwierząt w myśleniu religijnym uwikłane jest w szereg innych, równie palących i emocjonalnych kwestii społecznych i filozoficznych.

W latach 2012–2014 ubój rytualny był w Polsce jednym z najszerzej dyskutowanych problemów dotyczących dobrostanu zwierząt i jego umocowania w polskim prawodawstwie. Definitywne uregulowanie prawne przyniósł co prawda wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 10 grudnia 2014 roku (przywracający gminom żydowskim i muzułmańskim możliwość rytualnego uzyskiwania mięsa, po okresie jego całkowitego zakazu)<sup>20</sup>, ale trudno mówić o ostatecznym rozstrzygnięciu sporu. By się do niego włączyć, warto mieć świadomość, iż sprawa ta przekracza granice geograficzne, choć z pewnością w narodowym kontekście ma swoją specyfikę (związaną z historią relacji polsko-żydowskich w szczególności). Dlatego też cenne wydaje się rozważenie tej kwestii w szerszym kontekście całego chrześcijańskiego lub postchrześcijańskiego Zachodu, na tle narastającej od paru dekad aktywności ruchów na rzecz ochrony praw zwierząt, przemian sekularnego dyskursu oraz stale rodzących się napięć w relacjach większości do mniejszości religijnych i kulturowych. Punktem odniesienia jest tu nie tylko instytucja świeckiego państwa i jego ogólny stosunek do religii, regulowany przez dyskursy postoświeceniowe (jak zauważył Jürgen Habermas w swoim słynnym wykładzie o postsekularnym społeczeństwie, często już nieadekwatne do rzeczywistości<sup>21</sup>), ale również niezwykle skomplikowana historia związków konkretnej religii, dominującej w zachodnich społeczeństwach, czyli chrześcijaństwa, z judaizmem i islamem, oraz tradycja etniczowania i społecznego piętnowania przedstawicieli tych ostatnich<sup>22</sup>. Warto bowiem mieć świadomość, iż wszelka debata podnosząca problem ochrony zwierząt przed złym

<sup>20</sup> Sygn. akt K 52/13 (Dz.U. z 2014r. Nr 0, poz. 1794).

<sup>21</sup> Zob. J. HABERMAS: *Wierzyć i wiedzieć*. Tłum. M. ŁUKASIEWICZ. „Znak” 2002, nr 9, s. 8–21.

<sup>22</sup> Na ten temat zob. S. MAHMOOD: *Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?* In: *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Ed. T. ASAD, W. BROWN, J. BUTLER, S. MAHMOOD. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2009, s. 79 i n.

traktowaniem ze względów religijnych, w samym środowisku żydowskim uruchamia jeszcze świeżą pamięć antysemitycznych pogromów i nagonek, które w nazistowskich Niemczech rozpoczęły się oskarżeniami o wsteczność i barbarzyństwo mające cechować ubój rytualny<sup>23</sup>. Podobnie rzecz ma się w relacji do islamu, gdzie dyskusja nad przepisami rytualnymi jest tym bardziej, w świetle współczesnych wydarzeń, podszyta stereotypowymi, mocno orientalistycznymi wyobrażeniami i religijno-etniczną niechęcią do muzułmanów. Potrzeba zatem dużej ostrożności i badawczej skrupulatności, by nie ulec ideologicznie motywowanym emocjom i sprawę obecności zwierząt w praktyce religijnej przedstawić w całej jej złożoności, podbudowując apel o dowartościowanie zwierzęcych emocji i cierpienia, jak chce Andrew Linzey, czysto racjonalną, religioznawczą i teologiczną argumentacją<sup>24</sup>.

Pytanie o ocenę tak złożonego kulturowo zjawiska, jakim jest ubój rytualny w tradycji żydowskiej i muzułmańskiej, wiąże się z problemem ogólniejszym, sformułowanym przez Aarona S. Grossa w jego książce na temat obecności zwierząt w religii: jest to kwestia stosunku do religijnie motywowanego uśmiercania zwierząt (*religious slaughter*) w epoce, w której farmy hodowlane i rzeźnie przekształciły się w wielkie zakłady produkcyjne, zarządzane i zorganizowane na wzór fabryk<sup>25</sup>. Innymi słowy, nie chodzi tylko o praktykę religijną, ale i splot okoliczności, wiążący posłuszeństwo wymogom ortodoksji z realizacją tych wymogów w warunkach przemysłowego chowu i zmechanizowanego zabijania zwierząt. W tym sensie żydowski i muzułmański ubój rytualny jest przypadkiem szczególnym, bo uruchamiającym szereg religijnych i teologicznych kontekstów, ale też postrzegany być musi przez pryzmat szerszych dyskusji nad marginalizacją zwierzęcego życia i cierpienia w stale rozrastającym się obszarze ludzkiej konsumpcji, którym rządzi prosty rachunek ekonomiczny i brak względu na dobrobyt pojedynczych ludzi, zwierząt czy lokalnego środowiska.

Jak nietrudno dowieść, tocząca się ostatnio w Polsce debata ma swoje antecedencje w innych krajach Zachodu, od dawna borykających się z problemami asymilacji religijnych mniejszości. W Stanach Zjednoczonych powstanie kon-

<sup>23</sup> Piszą na ten temat autorzy książki o genezie i odmianach antysemityzmu, podkreślając, że choć do krytyki uboju rytualnego w kręgach obrońców praw zwierząt dochodziło już w połowie XIX wieku, jej bezpośrednie powiązanie z etniczno-religijnym statusem Żydów było dziełem tworzących się pod koniec wieku politycznych ruchów antysemitycznych, które w rzekomo barbarzyńskim rytuale poszukiwały potwierdzenia tezy o morderczych skłonnościach wyznawców judaizmu. Oskarżenia te uitorowały drogę nazistowskiej propagandzie (w 1940 roku wyemitowany został film *Der ewige Jude*, którego pierwszą scenę stanowi rytualne rzeźnię krowy). Na ten temat zob. D. BIALE: *Blood and the Discourses of Nazi Antisemitism*. W: *Varieties of Antisemitism. History, Ideology, Discourse*. Ed. M. BAUMGARTEN, P. KENEZ, B. THOMPSON. Newark, University of Delaware Press, 2009, s. 32–33.

<sup>24</sup> Odsyłam tu ponownie do informacji podanych w przypisie 1.

<sup>25</sup> A.S. GROSS: *The Question of the Animal...*, s. 3.

trowersji wokół żydowskiego uboju rytualnego miało związek, jak pisze Gross, z podjętym przez organizację PETA (People for the Ethical Treatment of Animals) potajemnym śledztwem w jednej z największych religijnie zdefiniowanych rzeźni w Ameryce i na świecie, produkującej kosztowną żywność. W 2004 roku takiemu „wewnętrznemu audytowi” przez podstawionego pracownika PETA poddany został zakład rzeźniczy w Postville, w stanie Iowa, zarządzany przez ortodoksyjnych Żydów (chasydzka społeczność tej miejscowości znana była ze ścisłego przestrzegania żydowskiego prawa). W krótkim czasie śledztwo doprowadziło do szerokiej publikacji filmów nagranych przez ukrytą kamerę, które pokazywały rutynową przemoc stosowaną przez pracowników rzeźni w trakcie szechity, rytualnego uśmiercania zwierząt dokonywanego wedle żydowskich reguł przez poderżnięcie gardła i upuszczenie krwi<sup>26</sup>. Nagrane sceny zadawały kłam powszechnemu w judaizmie przekonaniu, iż szechita jest aktem humanitarnym, prowadzącym w czasie paru sekund do utraty przytomności i niemal bezbolesnej śmierci zwierzęcia. Procedury stosowane w zakładzie powodowały bowiem ogromne cierpienia zabijanych zwierząt, które najpierw unieruchamiały w klatce obrotowej i obracane głową w dół w celu odsłonięcia szyi, co powodowało ich ogromny stres, a następnie, po dokonaniu przecięcia aorty i żył, poddawane dalszym zabiegom preparowania mięsa. Ogólne oburzenie, i to nie tylko w społeczności wyznawców judaizmu, wzbudził fakt, że pracownicy zakładu nie czekali na całkowitą utratę przytomności, co, poza względami humanitarnymi, jest wymagane przez żydowskie prawo, by mięso było koszerne, lecz przystępowali do usuwania wnętrzości na wciąż świadomych i cierpiących (choć bezgłośnie) zwierzętach<sup>27</sup>. Takie postępowanie wynikało jednak nie tylko z braku empatii i właściwej religijnej kontroli (do dokonywania uboju rytualnego uprawniony jest tylko certyfikowany rzezak), ale i z warunków pracy przy taśmie produkcyjnej, gdzie podstawowym wymogiem pozostaje szybkie, pozbawione skrupułów działanie.

Co więcej, późniejsze wydarzenia w Postville związane z rządowym śledztwem w tym zakładzie ujawniły, że okrucieństwo wobec zwierząt było tu skorelowane z innymi formami instytucjonalnej przemocy – z naruszaniem praw pracowników, zatrudnianiem nielegalnych imigrantów i nieletnich, czy dyskryminacją na tle płciowym i etnicznym<sup>28</sup>. W 2008 roku policja federalna dokonała

<sup>26</sup> Zob. na ten temat informacje zawarte na stronie PETA: <http://www.peta.org/features/agri-processors/> [data dostępu: 15.09.2015].

<sup>27</sup> PETA opisuje także inne przypadki okrucieństwa wobec zwierząt w zakładach produkujących koszerne mięso. Zob. informacje na stronie: <http://www.peta.org/features/kosher-vegetarian/> [data dostępu: 20.12.2015]. Podobną dokumentację odnaleźć można w odniesieniu do produkcji mięsa halal na potrzeby wyznawców islamu. Zob. np. materiał wideo opublikowany przez belgijską organizację GAIA i odślanający kulisy uśmiercania zwierząt w muzułmańskich rzeźniach: [https://www.youtube.com/watch?v=h\\_bZzxp87c](https://www.youtube.com/watch?v=h_bZzxp87c) [data dostępu: 20.12.2015].

<sup>28</sup> A.S. GROSS: *The Question of the Animal...*, s. 4, 44–46.

wielkiego nalotu na fabrykę, aresztując prawie 400 osób, w tym 285 Gwatemalczyków, a cała historia zakończyła się bankructwem firmy i procesem sądowym jej właściciela, który otrzymał karę 27 lat więzienia. Paradoksalnie, procesowe oskarżenie odniosło się przede wszystkim do malwersacji finansowych i podatkowych, nie objęło zaś kwestii haniebnego traktowania zwierząt, które wedle relacji osób zatrudnionych w firmie praktykowane było od kilkunastu lat. Waga wydarzeń związanych z nagłośnieniem długoletniej praktyki niehumanitarnego uboju rytualnego w amerykańskim zakładzie okazała się jednakże ogromna, pomimo politycznych prób zatuszowania sprawy. Wydarzenia te zmusiły współczesnych wyznawców judaizmu (i to różnych jego nurtów, od ortodoksyjnego przez umiarkowany konserwatywny do reformowanego) do powtórnego religijnego i etycznego samookreślenia, tj. do ponownego zbadania, w relacji do zasad wiary i zaistniałej, rażącej krzywdy niehumanitarnych istot, własnej religijnej tożsamości. Czasem prowadziło do umocnienia ortodoksyjnej autoidentyfikacji, a czasem do jej zakwestionowania – zawsze jednak do postawienia budzącego wielkie emocje pytania o rolę cierpienia i ofiary zwierząt w ludzkiej duchowości, wierze i kulcie. Warto przyjrzeć się bliżej owej diagnozie.

W przypadku wiary i kultu żydowskiego pytanie to musi być odniesione do etycznego wymiaru religijnych zasad regulujących spożywanie mięsa, które jako pochodzące z Boskiego nadania nie podlegają kwestionowaniu. Judaizm stanowi religię opartą w całości na prawie, rozumianym jako podstawowe i jedyne tworzywo zawartego niegdyś przez naród żydowski przymierza ze Stwórcą, stąd jego przestrzeganie w formie pobożnego życia i dążenia do doskonałości – bez wnikania w racjonalne przyczyny uregulowań – stanowi oś żydowskiej religijności. Dotyczy to wszystkich przepisów Tory wraz z ich rabinicznymi interpretacjami, ale szczególnie wyraźnie odnosi się do tych przepisów, które, w przeciwieństwie do prawa naturalnego (*miszpaticim*), nie poddają się racjonalnemu uzasadnieniu (*chukkim*). Do tej grupy praw należy także *kaszrut*, czyli reguły żywieniowe określające zasady koszerności<sup>29</sup>. Dla ortodoksyjnych żydów dieta koszerna stanowi kwintesencję pobożności przede wszystkim dlatego, że wiąże się ona z uznaniem i praktykowaniem Boskiego nakazu jako czegoś przekraczającego możliwości zrozumienia ludzkiego intelektu<sup>30</sup>; samo przestrzeganie prawa oznacza etyczną samodyscyplinę, która wynosi człowieka i jego akt spożywania pokarmu na poziom duchowy (tj. ponad animalną egzystencję). Prymary jest tu więc dyskurs wyższości wobec zwierząt, zaś dopiero wtórnie dopuszcza się myślenie w kategoriach empatycznych (śmierć przez podcięcie gardła, zakładająca prawie natychmiastową utratę przytomności, długo

<sup>29</sup> Reguły te wynikają w dużej mierze z biblijnej idei czystości i nieczystości różnych grup pokarmów i wiążą się z pierwotnymi systemami klasyfikacji zwierząt, przedstawionymi w Księdze Kapłańskiej i Powtórnego Prawa.

<sup>30</sup> Jak píše w swojej książce Gross, taki dyskurs uprawiany jest przez przeważającą większość agencji zajmujących się certyfikowaniem żydowskiej koszernej żywności. Ibidem, s. 21.

uważana była za najbardziej humanitarną, a jednocześnie skuteczną w świetle zakazu spożywania przez żydów krwi). Nacisk na wypełnianie prawa, które jest w dużej mierze arbitralne i ma charakter rytualny, a przy tym nie poddaje się presji adaptacji do współczesnej wiedzy i społecznych uwarunkowań, stanowi więc główne źródło oskarżeń o cywilizacyjne zapóźnienie i barbarzyństwo żydowskich wspólnot wyznaniowych. Jednak w tej odmianie dyskursu sekularyzującego, która silnie manifestuje się w emocjonalnej debacie publicznej, mamy z pewnością do czynienia z całą siatką wartościujących rozróżnień: jeśli archaiczną przednowoczesność reprezentuje judaizm i ubój rytualny, to drugi biegun zajmuje bardzo ogólnie pojęta oświeceniowa norma oraz utożsamione z gestem zniesienia rytualnego prawa i zwycięstwem racjonalnej etyki chrześcijaństwo. W ten sposób rozgrywany jest zarówno stary konflikt kultury żydowskiej (starotestamentowej) i chrześcijańskiej, jak i ogólniejsze starcie „modernizacyjne”, gdzie siły oświecenia walczą chęć z pozostałościami religijnej reakcji<sup>31</sup>.

Rozpatrzywszy obszar złożonych społecznych emocji towarzyszących dyskusji nad ubojem rytualnym, warto na koniec powrócić do czysto religioznawczej argumentacji, by naświetlić sprawę statusu zwierząt i zwierzęcego cierpienia w obszarze judaizmu. U badaczy religijnych wierzeń i praktyk, którzy chcą rozważać je w aspekcie relacji ludzko-zwierzęcych, często pojawia się bowiem przekonanie, że większość religii świata, nawet jeśli historycznie przyczyniła się do utrwalenia antropocentryzmu, posiada wystarczające moralne zasoby, by móc propagować ideę międzygatunkowej wspólnoty empatii i troski o pozaludzkie istoty<sup>32</sup>. W ramach myślenia judaistycznego znaleźć można bardzo wiele argumentów potwierdzających, iż dobre, miłosierne traktowanie zwierząt jest jedną z podstawowych zasad rządzących Boskim porządkiem świata. Takim argumentem jest nie tylko wszechobecna idea szacunku dla życia, które powstaje przez stwórczą pracę Boga i określone zostaje jako dobre, ale także przenikająca całe żydowskie prawo zasada zapobiegania cierpieniu wszelkich żywych istot i jego minimalizacji (*car balei chajim*)<sup>33</sup>. Jest ona obecna nawet w tak pozornie arbitralnych uregulowaniach jak te dotyczące sposobów żywienia i przygotowania pokarmów: ściśle określenie grupy zwierząt, których mięso człowiek może spożywać, jak i okoliczności ich zabicia, miało na celu zapewnienie, iż w relacjach ze światem stworzeń przestrzegana jest reguła odpowiedzialnego i empatycznego zachowania. W teologii żydowskiej panowanie człowieka nad zwierzęciem ma swoje granice, ustanowione przez Boga; jest sposobem korzystania z daru, nie zaś egzekwowania prawa dominacji nad tym, co stworzone

<sup>31</sup> Zob. na ten temat wywiad z Piotrem Pazińskim, redaktorem naczelnym „Midrasza”: *Reakcyjność oświecenia*. Z Piotrem Pazińskim rozmawia Adam Puchejda. „Znak” 2013, nr 3 (694), s. 27–30.

<sup>32</sup> Zob. L. KEMMERER: *Animals and World Religions...*, s. 7–8.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 174.



zostało jako mniej rozumne<sup>34</sup>. Biblijne przymierze od początku rozumiane jest jako zawarte między Bogiem a wszystkimi istotami żywymi, które na równi chronione są przed złem i przemocą oraz dopuszczone do korzystania z naturalnych bogactw. W swoim postępowaniu człowiek ma czynić pożytek z otrzymanej władzy właśnie po to, by chronić istnienie i zabezpieczać potrzeby stworzeń słabszych; stąd zakaz okrutnych rozrywek z ich udziałem czy pracy ponad siły. Wiele fragmentów Tory zdaje się być napisanych (i tak też odczytują je rabiniczni komentatorzy) z myślą o kształtowaniu postawy wrażliwości na los poddanych ludziom zwierząt<sup>35</sup>.

Próba rekonstrukcji ortodoksyjnego judaizmu w kategoriach dyskursu przyjaznego zwierzętom może jednak budzić zdziwienie i protest, argumentowane w oparciu o znajomość zarówno biblijnego tekstu, jak i realiów egzystencji ludzi semickiego kręgu kulturowego. I rzeczywiście, jeśli idea nienaruszalności i świętości życia oraz stworzenia nim obdarzonego przenika początkowe epizody opisane w księdze Genesis, to już kolejne rozdziały zdają się brać rozbrat z kodeksem obowiązującym w pierwotnym łańdże, zastępując zalecaną postawę troski i empatii przyzwoleniem na bezwzględną eksploatację. Tę różnicę pomiędzy rajskim ideałem, opartym na całkowitym zakazie przemocy i ściśle przestrzeganim wegetarianizmie, a późniejszą rzeczywistością, w której relacje człowieka i zwierzęcia mają być nacechowane strachem i wrogością, gdyż jedno poluje na drugie w poszukiwaniu pożywienia, tłumaczy biblijny autor ludzką grzesznością i niedoskonałością<sup>36</sup>. Odejście od idealnego porządku jest konsekwencją złamania pierwotnego przymierza z Bogiem, całkowitego upadku człowieka, który w oglądzie Stwórcy zasługuje już tylko na zagładę. Potop niszczy jednak wszelkie istniejące formy życia, co stanowi zresztą kolejny argument na rzecz istnienia wspólnoty ludzko-zwierzęcej. Ocalony z żywiołu Noe od początku obarczony jest obowiązkiem dbania o potrzeby innych żywych istot; w komentarzach rabinicznych jego postawa urasta do rangi wzorca miłosierdzia, jakiego wymagać musiało zapewnienie właściwych warunków życia tak wie-

<sup>34</sup> W najnowszych komentarzach do pierwszej księgi Tory (czy też Księgi Rodzaju) podkreślana jest różnica w zobowiązaniach człowieka wobec świata natury nieożywionej, którą ma on sobie „czynić poddaną” (w oryginalne czasownik *kabasz*), oraz wobec podobnych człowiekowi istot żywych, nad którymi ma on panować (*rada*). To drugie słowo zakłada bowiem nie stosunek podmiotu do przedmiotu, ale relację podmiotową, manifestującą się dobrocią i odpowiedzialną troską. Wynika to z łącznego traktowania przez Stwórcę człowieka i zwierząt jako jednej kategorii istot żyjących (posiadających w sobie Boskie tchnienie życia, *nefesz chajach*) i obdarzonych błogosławieństwem. Zob. na ten temat D.K. MILLER: *Animal Ethics and Theology. The Lens of the Good Samaritan*. New York and London, Routledge, 2012, s. 113–121.

<sup>35</sup> A.S. GROSS: *The Question of the Animal...*, s. 22.

<sup>36</sup> Chodzi odpowiednio o rozdz. 1–2 i 9 Księgi Rodzaju (poemat o stworzeniu oraz opis potopu i historia Noego). Wszystkie cytaty z Biblii na podstawie wydania: *Pismo Święte Starożytności i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (Biblia Tysiąclecia)*. Poznań, Wydawnictwo Pallotinum, 1991.

lu gatunkom zwierząt<sup>37</sup>. Powtórne Boskie przymierze zawarte z człowiekiem miarkowane jest zrozumieniem dla jego niedoskonałości. Stwórca zezwala człowiekowi na korzystanie ze zwierzęcego mięsa pod warunkiem, że krew, zasada życia, pozostanie nietknięta; zarazem jednak ustanawia zasadę zabijania oraz spożywania zwierząt ze współczuciem i szacunkiem. Ostateczne przesłanie biblijnego tekstu, akcentując przewagę ludzi nad innymi stworzeniami i zgodę na wielorakie wykorzystywanie tych drugich, wskazuje też na niezbędne ograniczenie ludzkiej władzy; duchowa zasada życia, wspólna ludziom i zwierzętom, należy do Boga i nie może być w żadnej mierze uzurpowana. Boski stosunek do powołanego życia, miłosierdzie, interpretowane jako matczyzna miłość Stwórcy, znajduje właściwe przedłużenie w ludzkiej empatii<sup>38</sup>.

Ten wymóg afektywnego zaangażowania pozostaje w tradycji żydowskiej w napięciu wobec pokusy ciągłego potwierdzania przez człowieka własnej wyższości, choć, co można skonstatować ze zdziwieniem, w wielu przypadkach to sam Stwórca decyduje o nadrzędnej wadze zasady *car balei chajim*. W dwóch wybranych przeze mnie historiach, z których jedna pochodzi z kart Biblii, druga zaś z babilońskiego Talmudu, Boska interwencja, związana także z udzieleniem zwierzęciu głosu i ekspresją jego uczuć, staje się konieczną moralną lekcją dla zadufanego w sobie ludzkiego podmiotu. W pierwszej opowieści, pochodzącej z Księgi Liczb, prorok Balaam, wezwany przez króla Moabitów Balaka, wyrusza w drogę, aby rzucić przekleństwo na naród izraelski; w trakcie podróży zjawia się przed nim uzbrojony w miecz anioł, aby go powstrzymać<sup>39</sup>. Jest on jednak widziany tylko przez oślicę Balaama, która trzykrotnie zapiera się przed dalszą drogą i zostaje za to bezlitośnie ukarana przez swojego pana. Bóg pozwala zwierzęciu przemówić w swojej obronie, a ostatecznie pojawienie się anioła kładzie kres okrutnemu traktowaniu i pokazuje jego bezzasadność. Biblijny bohater zostaje upomniany: gdyby nie zachowanie oślicy, dawno poniósłby śmierć z ręki Boskiego wysłannika. Droga, którą obrał Balaam, jest dla niego „zgubna”, i to nie tylko w sensie błędnego politycznego wyboru, lecz także bezrefleksyjnego, pozbawionego empatii stosunku do innej żywej istoty. Przemawiając przez usta oślicy, a następnie uprzywilejowując jej wzrok w trakcie mistycznej wizji, Stwórca podkreśla swoje zainteresowanie indywidualnym losem zwierzęcia i jego rolą w kształtowaniu właściwej religijnej więzi z człowiekiem.

<sup>37</sup> L. KEMMERER: *Animals and World Religions...*, s. 173.

<sup>38</sup> Hebrajskie słowo *rachamim*, opisujące miłosierdzie i miłość Boga względem stworzenia (jak na przykład w znanym fragmencie psalmu 145: „Miłosierdzie Pana nad wszystkim, co stworzył”), zawiera w sobie rdzeń, który może być odczytywany jako łono – stąd zdaniem niektórych badaczy najlepszym przekładem tego słowa byłaby właśnie „matczyzna miłość”. Jak pisze Aaron S. Gross, *rachamim* jest jednym z dwóch głównych przymiotów Boga obok sprawiedliwości, stanowi też podstawowy ideał etyczny w żydowskiej tradycji. Zob. A.S. GROSS: *The Question of the Animal...*, s. 208.

<sup>39</sup> Lb 22, 21–35.

Emocjonalna skarga, jaką ludzkim głosem wypowiada towarzyska Balaama, jest protestem przeciwko przedmiotowemu traktowaniu i niepotrzebnemu cierpieniu; kładzie kres sytuacji, w której odpowiedzią na niemotę i bezbronność zwierzęcia staje się bezmyślna agresja. Ten gest religijnego upodmiotowienia wydaje się wyjątkowo cenny, nawet jeśli teologiczne komentarze marginalizują jego znaczenie w biblijnej historii.

W drugiej opowieści, jeszcze dobitniej demonstrującej religijną i teologiczną potrzebę dowartościowania zwierzęcego cierpienia, Boskie wskazanie na winę ludzkiego podmiotu jest szczególnie zastanawiające. Przytoczona w Talmudzie historia rabiego Judy (Jehudy) Ha Nasiego, głównego autorytetu religijnego na przełomie II i III wieku n.e. oraz redaktora Miszny, podstawowego korpusu rabinicznego prawa, ma charakter moralnego pouczenia; szkicuje sylwetkę mędrca, który latami odpokutowywać musiał swoją bezduszną względem innych stworzeń. Centralny epizod opowieści stanowi emocjonalnie nośna scena spotkania z młodym zwierzęciem prowadzonym na rzeź:

Pewnego razu Rabbiego Judę Ha Nasiego mijają cielę przeznaczone na ubój. Urwało się ono z postronka, ukryło głowę w szatach Rabbiego i zaryczało żałośnie, jak gdyby błagając: „Ocal mnie”. „Odejdź” – powiedział Rabbi Ha Nasi – „Cóż mogę dla ciebie zrobić? Na to zostałeś stworzony”. Wówczas w niebiosach postanowiono: „Skoro nie okazał on litości cielęciu, niech dotknie go cierpienie”. Rabbi został więc dotknięty bolesnymi dolegliwościami, które trwały przez trzynaście lat. [Po upływie tego czasu] pewnego dnia jego służąca sprzątała izbę. Dostrzegłszy leżące w kącie młode łasiczki, chciała je stamtąd przegonić miotłą. Lecz Rabbi rzekł do niej: „Zostaw je! Jest bowiem napisane: Jego miłosierdzie nad wszystkim, co stworzył”. Wówczas w niebiosach powiedziano: „Okazał miłosierdzie, niech i jemu będzie ono okazane”. I został uleczoney<sup>40</sup>.

Anegdota zaczerpnięta z Talmudu pozwala z pewnością na pogłębienie perspektywy biblijnej. O ile w Torze zachowana zostaje swoista równowaga między zasadą nadrzędności interesów ludzkich nad zwierzęcymi a zasadą poszanowania wszelkiego życia, o tyle w nauce rabinicznej szala przechyliła się na rzecz *rachamim*, matczynej miłości, która cechuje stosunek Stwórcy do stworzenia i która powinna być także udziałem człowieka jako *imago Dei*. Rabbi Ha Nasi ukarany zostaje nie tyle za jakiegokolwiek niesprawiedliwe postępowanie względem innych żywych istot, co za brak litości, obojętność na los młodego zwierzęcia, które czeka szechita, rytualna śmierć przewidziana przez żydowskie prawo. Jeśli kara jest przy tym tak dotkliwa, że obejmuje znaczną część życia mędrca,

<sup>40</sup> Fragment babilońskiego Talmudu, cyt. za: R.E. GEVURTZ: *Kindness to Animals*. In: *The Sacred Table: Creating a Jewish Food Ethic*. Ed. Rabbi M.L. ZAMORE. New York, CCAR Press, 2011 [bs].

to moralna i teologiczna lekcja, jakiej mu udzielono, ma charakter szczególny. Wnosi ona nie tylko ważną korektę do dotychczasowych interpretacji uboju rytualnego jako humanitarnego sposobu dostarczania mięsa, ale też daje mocny asumpt do rewizji szerszej religijnej perspektywy zakładanej przez religie Księgi. Oto zwierzę wiedzione na rzeź, niezbędny aktor ofiarniczego rytuału, odmawia posłuszeństwa; jego emocjonalny protest, błaganie o miłosierdzie, które jest prostą prośbą o ocalenie życia<sup>41</sup>, zyskuje w niebiosach aprobatę, nawet jeśli nie zostaje w ludzkim świecie wysłuchane. Zabicie zwierzęcia, także w formie społecznej zgody („Na to zostałeś stworzony”) obarcza człowieka trudną do zmazania winą. Jest ona tym większa, że bezduszne traktowanie dotyczy zwierząt młodych, zabranych od matki, z natury domagających się prawa do dalszego istnienia. To właśnie brak świadomości głębi ludzkiego przewinienia, które wiąże się z odebraniem życia innej istocie stworzonej przez Boga (choć przecież przeznaczonej także na ludzki pokarm), ściąga na Rabbiego tak dotkliwe sankcje. Całkowita obojętność na wołanie zwierzęcia, które w opowieści ukazane jest jako rozumiejące swój los i okazujące niemal ludzkie emocje, oznacza zaniegowanie afektywnej wspólnoty życia, na jakiej oparta jest konstrukcja Boskiego ładu oraz wypływające zeń przymierze z narodem wybranym:

Dla żydów [...] bycie żydem – a nawet samo bycie człowiekiem – uwikłane jest w pewnym rodzaju stosunek do zwierząt, do stworzenia, przynajmniej w takiej mierze, w jakiej uwikłane jest ono w relację z Bogiem Stwórcą. Judaizm i żydowskość dają się pomyśleć nie tylko przez pryzmat przymierza pomiędzy żydami a Bogiem, ale także przymierza pomiędzy Bogiem, żydami i zwierzęcym stworzeniem<sup>42</sup>.

Religia jawi się tu zatem jako szczególny rodzaj relacji między Bogiem a człowiekiem (a także Bogiem i Jego ludem), w którym nieuchronnie i w osobowy sposób uczestniczy zwierzę. Jego religijne upodmiotowienie jest moralną konsekwencją dostrzeżenia ludzko-zwierzęcej wspólnoty emocji i cierpienia, co rodzi potrzebę empatii. W historii Judego Ha Nasiego głos cielęcia prowadzonego do rzeźni zostaje usłyszany; tych, którzy pozostają na niego głusi, czeka lekcja cierpienia, pokory wobec własnego, animalnego w istocie ciała. To zacieranie ostrej granicy między tym, co ludzkie, a tym, co zwierzęce, obecne jest, jak sądzę, każdorazowo w procesie wytwarzania religijnych i duchowych znaczeń – jednocześnie z dialektycznym wykuwaniem różnicy. W dyskusji o uboju rytualnym, która rozważa obecność ofiarnego zwierzęcia wyłącznie w kategoriach spełnienia lub niespełnienia wymogów rytualnego prawa, wyraźnie brakuje zrozumienia tej dialektyki. Podobnie jak w każdej gorącej społecznej debacie nad religijnym statusem zwierząt, gdzie ludzkim, choć często zwierzę-

<sup>41</sup> A.S. GROSS: *The Question of the Animal...*, s. 170.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 58.

cym, emocjom, nie towarzyszy rozpoznanie rzeczywistej, upodmiotawiającej, jako że wyraźnie „słyszalnej” w obszarze kultury, zwierzęcej afektywności.

Alina Mitek-Dziemba

“I thought he was dumb / [...] Yet I've heard him cry”  
(D.H. Lawrence, *Tortoise Shout*)

### On Human-Animal Emotions in the Religious Discourse

#### SUMMARY

The article aims to confront the question of emotions triggered by an ever more noticeable presence of animals in the religious and theological discourse (mostly Christian and Jewish one), as well as the topic of animal emotions, including, first and foremost, animal suffering, as it is represented in religious thinking and made part of everyday living by people of various religious beliefs. An important point of reference is the ongoing discussion on religious slaughter which involves both the religious views and habits of the followers of Judaism and Islam, and those of their Christian opponents, supposedly superior in terms of their enlightened attitudes. The analysis undertaken in the article concerns not only the affective elements of this all-too-human debate, but also its impact on the actual position of animals that are made to suffer and put to death, as well as the ongoing campaign for the religious recognition of animal suffering and sacrifice (Andrew Linzey, Aaron S. Gross). The main theme of the article is introduced by the poetic reflection on the dramatic imagery and striking formulations of David Herbert Lawrence's poem *Tortoise Shout*, which ponders on the idea of animal emotion and communication in order to sketch a broad vision of human-animal community grounded in spiritual and sacral experience.

KEYWORDS: animal theology, Judaism, ritual slaughter, sacrifice, animal suffering, animal emotions

Алина Митек-Дземба

«I thought he was dumb / [...] Yet I've hear him cry»  
(D.H. Lawrence, *Tortoise Shout*)

### О человеческо-животных эмоциях в религиозном дискурсе

#### РЕЗЮМЕ

Статья посвящена вопросу эмоций, вызванных все более заметным присутствием животных в религиозном и теологическом дискурсе (главным образом христианском и иудейском). Автор раскрывает тему эмоций животных, концентрируя внимание на проблеме животного страдания, на том, как оно представлено в духовной мысли и религиозной практике. Опорным пунктом статьи является изучение продолжительной дискуссии о ритуальном убое, затрагивающей как религиозные воззрения и практики последователей иудаизма и ислама, так и их христианских оппонентов, представляющих собой,

согласно общему мнению, просвещенную оппозицию. Предложенный анализ касается не только аффективных элементов этой („слишком человеческой”) дискуссии, но и выявляет ее значение для реальных судеб страдающих и предаваемых смерти животных. Помимо этого, в статье рассматриваются эффекты разворачивающейся кампании по переоценке и переосмыслению страдания и жертвы животных (Эндрю Линзи, Аарон С. Гросс). Вступлением к этой теме являются содержащиеся в первой части статьи поэтические размышления о драматической образности и ярких формулировках стихотворения Дэвида Герберта Лоуренса *Tortoise Shout* (*Крик черепахи*), в котором мотив животной эмоциональности и коммуникации служит для создания видения широкой животно-человеческой общности духовного и сакрального опыта.

**Ключевые слова:** теология животных, иудаизм, ритуальный убой, жертва, страдание животных, эмоции животных