

T a d e u s z K a l e t a

Antrozoologia, albo przewartościowanie relacji ze zwierzętami

Słowa kluczowe: *antrozoologia, relacja człowiek – zwierzę, historia zwierząt, więź człowieka ze zwierzęciem, terapia z udziałem zwierząt*

Antrozoologia to współczesny kierunek badawczy obejmujący wszelkiego typu zjawiska związane z relacjami człowieka ze zwierzęciem. Jej początków należy poszukiwać w latach 70. XX wieku (Hines 2003). Teksty reprezentatywne dla tego interdyscyplinarnego nurtu badań ogłosili zarówno przedstawiciele nauk przyrodniczych, np. K. Lorenz, J. Serpell, B. Levinson, L. Bustad, jak i humaniści – historycy L. Kalof, M. Delort, M. Pastoureau i wielu innych.

Antrozoologia stara się uwolnić dotychczasowe dyskusje od tradycyjnego, opozycyjnego traktowania zwierzęcia i człowieka. Poszukuje modelu, który obejmie zarówno dywagacje na temat biologii i ewolucji zwierząt, jak również losów człowieka i gatunków zwierzęcych w zmieniającym się świecie. Chodzi o pokazanie pewnej wspólnej dla obu bytów perspektywy, różnego rodzaju nieraz dramatycznych między nimi interakcji, i to zarówno w ujęciu diachronicznym, jak i synchronicznie w rozmaitych ludzkich kulturach. Chodzi także o odpowiedź na pytanie o naturę więzi, jaka może się wytworzyć między człowiekiem a zwierzęciem i o możliwości jej zastosowania.

Jak wiadomo, przynajmniej od czasów Arystotelesa w kulturze europejskiej dyskusja na temat relacji człowieka i zwierzęcia była zdominowana przez problem różnic. W myśli europejskiej różnice te postrzegano zwykle jako znaczące, co znalazło najpełniejsze odzwierciedlenie w kartezjańskiej wizji „umaszynowionych” zwierząt. Reakcja na kartezjanizm była bardzo żywa i zróżnicowana, szczególnie w filozofii oświeceniowej. We Francji, Niemczech i Anglii tego okresu wywiązała się ożywiona dyskusja, z mnogością stanowisk, od zwolenników Kartezjusza do niemalże zrównywania zwierząt

z człowiekiem. Wiele miejsca poświęcono w tych sporach zagadnieniu duszy. Problem przesunął się od sporu teologicznego do przyrodniczo-antropologicznego. G. Meier twierdził na przykład, że zwierzęta muszą być obdarzone duszą, aby wziąć udział w realizacji boskiego planu dla świata (Ferry i Germe 1994: 116). Z kolei przyrodnik i filozof P. de Maupertuis w duchu rodzącej się antropologii wskazywał, że nie można odmówić duszy zwierzętom, podobnie jak nie odmawiamy jej innym rasom ludzkim (Ferry i Germe 1994: 134). Jednak dyskusje filozoficzne na temat różnicy pomiędzy „zwierzęcością” i „człowieczeństwem” nie tylko w związku z zagadnieniem duszy ciągnęły się praktycznie do współczesności, a jej ważnymi postaciami w filozofii XX-wiecznej byli między innymi M. Heidegger i M. Merleau-Ponty (Moyle 2007).

Równocześnie jednak coraz większe znaczenie zyskiwała w myśli europejskiej idea transformizmu gatunków. Po początkowej fazie intuicyjnych raczej rozważań, sięgających także czasów starożytnej Grecji, otrzymała ona w XIX wieku potężny impuls w postaci darwinowskiej teorii doboru naturalnego. Darwinizm i powstała pod jego wpływem syntetyczna teoria ewolucji nie tylko gruntownie zmieniły przyrodznawstwo, ale pozwoliły także spojrzeć na człowieka jako jeszcze jeden gatunek zakorzeniony filogenetycznie w zwierzęcej przeszłości. Ewolucjonizm nadał nowy sens badaniom różnic genetycznych między gatunkami i innymi jednostkami taksonomicznymi, umożliwił też niejako „wypączkowanie” nowych dyscyplin i kierunków biologicznych związanych z zachowaniem się zwierząt i ludzi (etologia, socjobiologia, psychologia ewolucyjna). Te z kolei spowodowały zalew wyników badań behawioru zwierząt (w tym gatunków naczelnych), ukazujący ogromną złożoność ich życia społecznego i zasadnicze podobieństwo procesów psychicznych i mechanizmów zachowania się zwierząt i ludzi. Potwierdziły to także badania innych, żywiołowo rozwijających się w XX i XXI wieku dyscyplin naukowych: neurobiologii i kognitywizmu. Powstało wiele inspirujących prac porównujących człowieka i zwierzę, ale z perspektywy relacji o koniunkcyjnym raczej niż opozycyjnym charakterze. Znawcy życia naczelnych nie wahali się tytułować swoich prac w sposób z pewnością prowokacyjny dla humanistów, np. „Kultury szympansov” (*Chimpanzee Cultures*, Wrangham i in. 1994). Rozwinęła się także etyka dotycząca zwierząt (*animal ethics*), która postulowała i uzasadniała konieczność zmiany nastawienia ludzi do zwierząt, istot w gruncie rzeczy tak bardzo do człowieka podobnych. Najbardziej radykalna propozycja z tego kręgu – Projekt Małp Człekokształtnych (*Great Ape Project*) uznawał za konieczne nadanie kilku gatunkom naczelnych najbardziej spokrewnionych z człowiekiem praw podstawowych (prawo do życia, wolności, zakaz torturowania), a praktycznie włączenie ich do gatunku ludzkiego (Vilmer 2008: 63).

Koncepcje porównawcze, bez względu na to, w jakim stopniu kładą nacisk na opozycję między człowiekiem a zwierzęciem i jak bardzo są atrakcyjne

dla filozofów, napotykać jednak trudności na gruncie współczesnych nauk przyrodniczych. Chodzi choćby o kłopoty z oszacowaniem różnicy między człowiekiem a najbliższymi mu gatunkami. Generalnie, współczesne odkrycia biologiczne raczej komplikują obraz różnic. Dotyczy to na przykład ewolucji naczelnych, a ściślej rodowodu człowieka. Ciągłe odkrywane są bowiem szczątki nowych form hominidów, które często nie bardzo pasują do zaproponowanego uprzednio drzewa rodowego. Jak sądzi jeden z badaczy, prawdziwe drzewo rodowe człowiekowatych jest na pewno bardziej rozgałęzione niż w wersji zrekonstruowanej przez antropologów. Problemem jest często kwestia traktowania nowych znalezisk. Czy szczątki należą do nowego gatunku, czy może podgatunku? Wśród badaczy zajmujących się systematyką przodków człowieka istnieją dwa podejścia metodologiczne, które można by określić odpowiednio jako rozdzielanie i scalanie (Lewin 2002: 226). Lecz problem szacowania różnic między formami żywymi jest znacznie szerszy. Trzeba odwołać się do całościowej wizji natury, którą kreśli nam współczesne przyrodoznawstwo. Chodzi przede wszystkim o odkrywaną w pełni dopiero teraz różnorodność przyrody (bioróżnorodność). Manifestuje się ona nieograniczoną wręcz dynamiką rozwoju form życia. Powstające gatunki, podgatunki i hybrydy międzygatunkowe tworzą w zasadzie kontinuum barw, kształtów i zachowań. „Życie wdziera się w każdą szczelinę, by wypełnić luki” (Wilson 1992: 21). Ale można także powiedzieć, że bioróżnorodność to coś więcej, to logika istnienia form żywych. Bez niej każdy ekosystem z pewnością byłby bardziej wrażliwy na zaburzenie równowagi. Fantastyczna bujność form życia powoduje, że w tropikach ilość gatunków, zwłaszcza bezkręgowców, jest praktycznie niepoliczalna. Badania wykazały na przykład, że w Peru można spotkać 1200 gatunków motyli na obszarze zaledwie 55 kilometrów kwadratowych (Wilson 1992: 247). Powraca stara dyskusja o istocie gatunku: czy należy go rozumieć nominalistycznie i statycznie, czy jest on raczej „chwila w nurcie ewolucji” (Deutsch 2014: 141). Wobec częstego i ogromnego podobieństwa form żywych wzrasta rola genetyki jako niezbędnego i rozstrzygającego narzędzia.

Lecz również genetyka nie poprawia przejrzystości obrazu różnic. Szeroka publiczność stale informowana jest o zlokalizowaniu przez naukowców genów odpowiadających za tę czy inną cechę morfologiczną, fizjologiczną lub behawioralną. Tymczasem jest to znaczne uproszczenie. Manifestowanie się określonej cechy zależy bowiem raczej od złożonego kompleksu, obejmującego geny kodujące, geny regulatory, a także czynniki pozagenomowe, działające na organizm ze środowiska (Griffiths i Stotz 2012). Kaskada zmian następująca przy determinacji określonej cechy czyni w praktyce trudnym oszacowanie różnic na poziomie genetycznym. Ale to tylko jedna trudność. Wiadomo bowiem, że wiele cech biologicznych jest uwarunkowanych w istocie nie jednym, lecz wieloma genami, których nieznaczące działanie często się sumuje. Ponadto,

geny uaktywniają się w harmonii z określonymi warunkami środowiskowymi, co ujawnia się w okresie ontogenezy. A zatem w wielu przypadkach próba oszacowania determinacji genetycznej cechy stanowiącej o różnicy między człowiekiem a zwierzęciem wymaga bardzo skomplikowanej kalkulacji.

Niełatwo też określić różnice między człowiekiem a zwierzętami na bazie neurobiologii, a zwłaszcza tego, co wiadomo o procesach kognitywnych w świecie zwierzęcym. W trakcie badań okazało się bowiem, że niektóre obdarzone maleńkimi mózgami owady mają zaskakująco duże zdolności do uczenia się i złożonej orientacji (Wynne i Udell 2013: 157). To samo dotyczy kręgowców, na przykład niektórych ptaków i gryzoni. Mózg najwyraźniej nie zawsze może służyć jako wskaźnik ewolucyjnego rozwoju i możliwości zwierząt w rozwiązywaniu zadań, przed którymi stawia je środowisko.

Reasumując, bardzo możliwe, że biologicznej różnicy między człowiekiem i zwierzętami nie da się precyzyjnie oszacować, a jedynie wskazać, w jakich sferach ona występuje. Badania języka czy świadomości u zwierząt, które rozwijają się obecnie, też nie ułatwią tego zadania.

Antrozologia nie traci z oczu dystansu pomiędzy człowiekiem a innymi zwierzętami, jednak stara się analizować problem relacji nieco inaczej. Zwraca bowiem uwagę na historyczne splątanie losów, wzajemne uwikłanie ludzi i zwierząt, które datuje się praktycznie od momentu, gdy gatunek ludzki wyłonił się na Ziemi. Podejście antrozologii umożliwia również dostrzeżenie i zrozumienie różnorodności interakcji człowiek – zwierzę w różnych warunkach socjohistorycznych cywilizacji ludzkiej (np. polowanie, rolnictwo, życie w mieście itd.).

W ujęciu autora niniejszej pracy, konceptualizację antrozologii można zaprezentować jako trzy koncentryczne kręgi. Każdy z nich oznacza pewną autonomiczną sferę niewykluczającą wzajemnych związków i wpływów.

Najbardziej zewnętrzny krąg stanowi *historia zwierząt*. Obejmuje ona dzieje zwierząt nie tylko w sensie filogenetycznym, ale także z uwzględnieniem szeroko rozumianej historii zoologii. Człowiek występuje tu początkowo jako jeden z gatunków zwierząt, a później staje się podmiotem, który „opowiada” o zwierzętach. Do tego kręgu tematycznego należą zatem także narracje na temat poznania nowych gatunków oraz losy zwierząt użytkowanych w różny sposób przez człowieka (Delort 1984: 7).

Jednym z najistotniejszych zagadnień w historii zwierząt jest ich udomowienie (domestykacja). Był to historyczny (choć bardzo rozciągnięty w czasie i przestrzeni) ciąg zdarzeń, w którym człowiek przyjął do swojego gospodarstwa reprezentantów dziko żyjących gatunków i przekształcił je zgodnie ze swoimi potrzebami (Diamond 2002). Dzięki udomowieniu człowiek uzyskał łatwiejszy dostęp do niezbędnych dla przeżycia zasobów (surowce zwierzęce, praca zwierząt i in.). Jego potrzeby materialne mogły być lepiej zaspokojone, a życie rolnika-hodowcy mniej kłopotliwe niż życie myśliwego.

Domestykacja miała jednak również bardzo interesujące konsekwencje dla relacji człowieka ze zwierzętami. Oto bowiem wyłoniła się całkiem nowa kategoria istot żywych, rzecz by można urzeczowionych (stanowiących część dobytku człowieka) i zależnych od ludzkiej opieki. Między człowiekiem a zwierzęciem zawarty został niepisany kontrakt, który można by streścić następująco: produkty zwierzęce i praca na rzecz ludzi w zamian za pokarm i bezpieczeństwo. Sedno tej umowy trafnie charakteryzował już Lukrecjusz: „Wiele jest takich zwierząt, które przez swój pożytek / Ludziom przydatne, weszły pod ludzi straż i pieczę” (Lukrecjusz 1957: 194).

Udomowienie zwierząt ma także odniesienie do tradycyjnych problemów filozoficznych. W jego wyniku świat zwierzęcy został podzielony na dwie różne jakościowo części, na zwierzęta domowe i dzikie. Zasadne jest zatem pytanie o status ontologiczny zwierząt domowych, należących co prawda do *animalia*, ale przecież do pewnego stopnia przez modelowanie człowieka „wynaturzonych”, przybierających często osobliwy wygląd i zachowanie się. Na przykład pies, najstarsze zwierzę domowe, jest też najbardziej zróżnicowanym pod względem wyglądu gatunkiem ssaków. Pies tak dobrze zaadoptował się do świata człowieka, że w komunikacji z nim bardzo szybko zaczyna rozumieć ludzkie sygnały niewerbalne. Sprawnością poznawczą przewyższa pod tym względem filogenetycznie najbliższe ludziom inne gatunki naczelnych (Elger i in. 2009).

Innym interesującym od strony filozoficznej, antropologicznej i psychologicznej zagadnieniem jest możliwość godzenia sprzeczności w stosunku człowieka do zwierząt. Ludzie zjadają i hołubią te same zwierzęta. Znane z literatury antropologicznej ludy tubylcze społeczności totemicznych starały się przynajmniej nie zjadać zwierzęcych reprezentantów swojego totemu. Tymczasem w Europie czy Ameryce ludzie często nie widzą sprzeczności w jedzeniu wieprzowiny i utrzymywaniu świń jako zwierząt towarzyszących. Podobnie, szczury albinotyczne mogą być miłymi zwierzętami towarzyszącymi, a jednocześnie zwalczą się jako szkodników ich dziko żyjących krewniaków. Rodzi się pytanie, jakie mechanizmy oddziałują w trakcie tego dwój-widzenia i czy istnieje tu dysonans poznawczy? Problem ten autorowi przypomina zagadkowy stosunek właścicieli do niewolników i wyzwolenców w starożytnym Rzymie, gdzie ta sama osoba przed i po wyzwoleniu mogła być postrzegana już to jako „mówiące narzędzie”, już to jako człowiek.

Do historii zwierząt należy zapewne także ich pojawienie się w kręgu świadomości określonej kultury ludzkiej. Na przykład w Europie, w okresie post-antycznym zetknięcie się szerokiej publiczności z dużymi ssakami egzotycznymi było znaczącym faktem i wywołało duży rezonans społeczny. Rzecz jasna, zwierzęta te były dostępne dla publiczności w amfiteatrach rzymskich, ale później pozostała po nich już tylko śladowa i mocno zniekształcona wiedza.

Słoń, nosorożec czy żyrafa ponownie pojawiające się w Europie to cenne, zoologiczne *curiosa*. Uosabiały one siłę i dziką przyrodę, a w średniowiecznej i odrodzeniowej historii i polityce funkcjonowały także jako cenione dary w relacjach dyplomatycznych między Wschodem a Zachodem. Dla posiadacza były oznaką statusu i ważnym elementem spektaklu władzy. Ale w Europie zwierzęta te wzbudzały także powszechne zainteresowanie, podziw i zachwyty (Belozerskaya 2006). Niektóre z nich (jak słynny nosorożec Dürera) utrwaliły się w pamięci ludzkiej wręcz jako sławne postacie historyczne.

Drugim kręgiem problemowym w schemacie zarysowanym powyżej jest *stosunek do zwierząt relatywizowany kulturowo*. Zasadniczym zagadnieniem jest tu często różna, relatywizowana kulturowo ocena tego samego zwierzęcia, która rzecz jasna miała wpływ na stosunek do niego ze strony danej społeczności. Najważniejszymi czynnikami określającymi tę ocenę były dzieje i tradycje określonej kultury, religia, a być może także specyficzny styl myślenia i rozumowania.

Dobrym przykładem tego zjawiska jest stosunek do zwierząt w pewnych fazach dziejów Europy Zachodniej. Przede wszystkim należy podkreślić, że w kulturze europejskiej wiedza zoologiczna na długo pozostawała pod przemożnym wpływem autorytetów zarówno kościelnych, jak i świeckich, pod wpływem autorów starożytnych (Herodot, Arystoteles, Pliniusz Starszy, Elian, Izydor z Sewilli, traktat *Fizjolog* itd.), tradycji biblijnej oraz popularnych opowieści i bajek o zwierzętach. Wpływy te były bardzo silne, albowiem przenikały jeszcze do XVI-wiecznych encyklopedii K. Gesnera czy U. Aldrovandiego (White 1992: 233). Dopiero odkrywanie świata, rozszerzanie horyzontów geograficznego poznania zmieniło ten obraz i wzbogaciło wiedzę zoologiczną Europejczyków. Już sama eksploracja kontynentu amerykańskiego ujawniła istnienie zwierząt (na przykład szczerbaków i torbaczy) zupełnie nieznanych Arystotelesowi i jego następcom (Capanna 2009).

Wcześniej jednak, pomiędzy antykiem a średniowieczem dokonał się w Europie proces waloryzacji różnych znanych wówczas, faktycznie żyjących bądź wyimaginowanych zwierząt. Wiedza o nich opierała się na Biblii i autorytecie starożytnych wraz z domieszką interpretacyjną bardzo wówczas wpływowego Kościoła. W wymienionym okresie zoologia w dużym stopniu pełniła funkcję służebną względem teologii, a opowieści o zwierzętach wykorzystywano alegorycznie do ilustracji prawd wiary. Wizja świata oparta była na wertykalnej relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Przyroda odgrywała tu drugorzędną rolę, w przeciwieństwie do religii pogańskich, gdzie bóstwa miały na ogół atrybuty świata natury. I choć wiele zwierząt prezentowano w kulturze średniowiecznej z życzliwością i ciepłem, ich ocena i stosunek do nich opierały się w znacznej mierze na interpretacji narzuconej przez dyskurs teologiczny. najpierw w traktacie *Fizjolog*, a potem w bestiariach. Nadano

wówczas poszczególnym zwierzętom pewną emblematyczność, w której opis zawierający domniemane cnoty i winy jakiegoś zwierzęcia łączył się z komentarzem zawierającym ocenę moralną bądź pouczenie teologiczne. Paradoksalnie, w tychże samych bestiariach zwierzęta są przedstawione jako istoty nieobciążone grzechem pierworodnym, a zatem mogące uchodzić także za symbol pewnej doskonałości (Halder 2011).

Natomiast w warstwie dydaktycznej średniowiecznej encyklopedie zoologicznej posługiwały się charakterystyczną dla swoich czasów dychotomią. Była to epoka obsesyjnej wiary w aktywność diabła w doczesnym świecie i wiary we współdziałanie w tej aktywności części istot żywych, ludzi i zwierząt. W tym układzie znaczeniowym znaleźć można było więc z jednej strony zwierzęta będące wzorcowymi dziełami Boga, pożyteczne, dobre i szlachetne, z których niektóre symbolizowały Chrystusa. Przeciwnieństwem były istoty o niepokojącym wyglądzie, „nieczyste”, uznawane za złe, podstępne, fałszywe. Linia podziału przebiegała zasadniczo według opozycji domowe-dzikie, chociaż niektóre gatunki obu grup wylamywały się z tej klasyfikacji. I tak np. psa przeciwstawiano wilkowi, owcę – kozie (a zwłaszcza jagnię – kozłowi), pszczołę – musze itd. System ten nie był statyczny, niektóre zwierzęta z pewnych względów zyskiwały w dziejach na znaczeniu, inne traciły.

Te fascynujące procesy kulturowe bada mediewista francuski M. Pastoureau. Symptomatyczna jest przeprowadzona przez tego autora analiza historii niedźwiedzia, jako kandydata na średniowiecznego króla zwierząt. Uznawany pierwotnie za istotę potężną i majestatyczną, stał się niedźwiedź dla chrześcijańskich teologów podejrzany z powodu swojego podobieństwa do człowieka i rzekomej rozwiązłości seksualnej. Przy pomocy kilku zabiegów dokonano więc dewaloryzacji tego zwierzęcia, diabolizując je i ośmieszając, a także ukazując jako podporządkowane świętym osobom Kościoła (Pastoureau 2007).

O ile niedźwiedź został zdegradowany, to wilk spotkał się w Europie z całkowitym odrzuceniem. Budził grozę i konsekwentnie prezentowano go jako symbol wszelkiego zła. Wizerunek ten kształtował się wraz z rozwojem cywilizacji ludzkiej. Początkowo relacje między człowiekiem a tym zwierzęciem były bowiem raczej symbiotyczne. Wilk korzystał z resztek pokarmu człowieka i mógł naprowadzać ludzi na ślad zwierzyny łownej. Przed wiekami zaowocowało to udomowieniem zwierzęcia, w wyniku czego powstał pies. Dewaloryzacja wilka rozpoczęła się wraz z pojawianiem się ludzkich społeczności pasterskich (gdy stał się wrogiem zwierząt domowych), a osiągnęła punkt kulminacyjny właśnie w okresie średniowiecza w Europie. Nie było prawdopodobnie zwierzęcia wzbudzającego tyle negatywnych emocji, zmitologizowanego i obciążonego piętnem nieprzyjaciela człowieka. W optyce średniowiecznej Europy wilk traktowany był wręcz jako inkarnacja diabła. Warto przytoczyć kilka znamienych opinii teologów, ukazujących przerażające aspekty natury zwierzęcia: „straszliwą żar-

łoczność” (Izydor z Sewilli), „drapieżność jako prawdziwą naturę” (Hugo od św. Wiktora), „przeogromną paszczę” (Bartłomiej Anglik) (Carbone i La Pape 1996: 36). Do tego dochodziły jeszcze elementy demonologiczne: wilk jako „czarna bestia”, monstrum pożerające ludzi, wiara w wilkołactwo itd. Nic dziwnego, że zarówno autorytety świeckie, jak i religijne jednym głosem nawoływały do zwalczania wilka. Obligatoryjne stało się polowanie na to zwierzę. Wagę problemu potwierdzają dokumenty odbywającego się w XII wieku synodu w Santiago de Compostela (Delmeau 1986: 65). Dodać należy, że aż do XX wieku nie prowadzono poważnych badań naukowych dotyczących zachowania się wilka w warunkach naturalnych.

Niekiedy przekaz kulturowy dotyczący danego zwierzęcia jest dość zawiły, zawierający elementy sprzeczne. Tyczy się to istot o niezwykłych cechach biologicznych, budzących zdumienie, fascynację i lęk. Takimi zwierzętami są na przykład węże. Wąż ma kształt falliczny, a ponadto to jakby ożywiony układ pokarmowy, przerażająca tuba pochłaniająca często większe od niego istoty. Archaiczna, chtoniczna symbolika tego zwierzęcia nawiązuje zatem do podstawowych funkcji życia, związanych z żywieniem się i reprodukcją, a także do śmierci. Wąż zrzucający skórę może służyć także jako symbol regeneracji, odrodzenia, uleczenia. Oddawano mu cześć zarówno w kultach agrarnych, jak i jako patronowi medycyny. W kulturze średniowiecznej wąż był zwierzęciem traktowanym tylko pozornie jednoznacznie. Według podstawowych tekstów religijnych (Stary Testament) węża-kusiciela uznawano za stworzenie przebiegłe i zwodnicze, w pewnym sensie jako awatar Szatana, za źródło wszelkiego zła, które spotyka człowieka. Z drugiej strony, w obrębie chrześcijańskiego uniwersum znane są inne, zaskakujące motywy, przypisujące wężowi mądrość. „Bądźcie roztropni jak węże” – powiedział sam Chrystus (Mt 10, 16). Węże, które w późnym antyku były przedmiotem czci ze strony sekt gnostyckich, także i dziś odgrywają pewną rolę w chrześcijańskich kultach lokalnych w basenie Morza Śródziemnego, np. w obrzędach ku czci św. Dominika w Cocullo (Haland 2011). Wybitny znawca mitów J. Campbell chyba trafnie podsumował status węża w kulturach świata, mówiąc, że symbolizuje on afirmację życia, w jego różnych, także przerażających postaciach (Campbell 1994: 81).

Warto dodać, że do katalogu dawnej zoologii europejskiej należały także zwierzęta z naszego punktu widzenia fantastyczne, będące produktem imaginacji (smok, jednorożec, feniks itd.). Często były to istoty hybrydalne, stworzone w wyobraźni na kanwie jakichś strzępów wiedzy przyrodniczej. I one również podlegały podobnej jak opisane wyżej gatunki, waloryzacji.

Samo centrum zaproponowanego przez autora schematu antrozoologii zajmuje całkowicie odmienna w charakterze od poprzednich *problematyka psychologiczna*. To tu właśnie zostaje ujawniona istota interakcji człowieka ze

zwierzęciem. Narzędzia badawcze do analizowania tego związku pojawiły się dopiero wraz z rozwojem nowoczesnej psychologii, zoopsychologii i badań medycznych.

Interakcja człowiek – zwierzę w sensie psychologicznym leży w sferze komunikacji i kształtowania się więzi pomiędzy obydwooma podmiotami. Interesujący jest także prozdrowotny wpływ zwierzęcia na człowieka, dostrzegany i wykorzystywany od stuleci.

Mnogość badań empirycznych (choć prowadzonych na ograniczonej liczbie gatunków) powoduje, że autor może skoncentrować się w tym miejscu jedynie na najważniejszych ustaleniach.

Studia badaczy węgierskich dotyczące psa domowego potwierdzają istnienie więzi tego zwierzęcia z człowiekiem. Spełnione zostają bowiem behawioralne kryteria więzi (reakcja psa na separację z właścicielem i jego zachowanie po ponownym połączeniu). Badania te ujawniły również, że interakcja z psem może być porównana do relacji dorosłego z dzieckiem (Topal i in. 2009: 91). Już wcześniejsze prace sugerowały zresztą, że człowiek przemawia do towarzyszącego zwierzęcia w sposób szczególny, podobnie jak do dziecka (Burnham i in. 2002).

Więź między człowiekiem a zwierzęciem tworzy się na bazie głównie kontaktu dotykowego, który łagodzi stres i działa uspokajająco na człowieka i zwierzę. W trakcie interakcji ważne jest także przekazywanie sygnałów przez inne kanały sensoryczne (wzrok, słuch). Więź pomiędzy ludźmi a zwierzętami wzmacniana jest przez wspólne zabawy, które nie mają konfrontacyjnego charakteru (nie ma w nich zwycięzcy i pokonanego). Między człowiekiem a zwierzęciem nawiązuje się także przyjaźń. Polega ona na wzajemnym zrozumieniu, a przejawia wspólnymi, regularnie podejmowanymi działaniami, które dają przyjemność obu stronom (np. spacer z psem). Przyjaźni tej, podobnie jak w przypadku relacji międzyludzkich, towarzyszy zaangażowanie emocjonalne. Zwierzęta takie jak psy pełnią bardzo istotną rolę w relacjach między ludźmi, występując jako katalizatory społeczne, tzn. ułatwiają zawarcie znajomości z obcymi osobami (Sanders 2003).

Kontakt ze zwierzętami może działać terapeutycznie na człowieka. Dzięki niemu poprawiają się istotne dla zdrowia parametry fizjologiczne, redukcji ulegają objawy depresyjne i lękowe. Człowiek czuje się pewniej, jest bardziej optymistycznie nastawiony do otoczenia, podwyższa się jego samoocena. Zwierzęta dostarczają człowiekowi wsparcia psychologicznego w trudnych momentach życia (na przykład po śmierci bliskiej osoby) (Velde i in. 2005). Terapia z udziałem zwierząt może przebiegać albo poprzez po prostu obecność zwierząt i kontakt z nimi, albo dzięki specjalistycznym ćwiczeniom łączącym wpływ psychiczny z korzystnymi bodźcami fizycznymi (na przykład terapeutyczna jazda konna).

Podane wyżej argumenty pozwalają, zdaniem autora, bronić tezy, że stary paradygmat opisujący relację między człowiekiem a zwierzęciem w kategoriach różnicy traci na znaczeniu. Staje się on mniej interesujący z uwagi na coraz większą mgławicowość różnic widzianych z punktu widzenia nauk przyrodniczych. O wiele płodniejsze podejście prezentuje antrozoologia, która analizuje raczej relacje, niż różnice między człowiekiem a zwierzęciem. Dla przyszlých badań historycznych, antropologicznych i biologicznych istnieje, zdaniem autora, spory potencjał badawczy. Zagadnieniem, które można analizować z różnych perspektyw, jest na przykład antropomorfizm. Bardzo interesujący jest także problem stosunku do różnych zwierząt ze strony ludów tubylczych spoza Europy, czy relacje ze zwierzętami z punktu widzenia szkół psychoterapeutycznych. Oczywiście badania takie miały i mają miejsce, ale widać potrzebę ich kontynuacji, zwłaszcza poprzez prace interdyscyplinarne.

O tym, że podejście, jakie proponuje antrozoologia, będzie zyskiwało na znaczeniu, przekonują autora także pewne zachodzące współcześnie procesy o charakterze globalnym:

- Nieustanne kurczenie się obszarów dzikiej przyrody, co powoduje, że ludzie i zwierzęta wolno żyjące są zmuszone do bliskiego sąsiedztwa i kontaktu. Zjawisko to występuje na całym świecie i powoduje szereg dramatycznych nieraz konfliktów i wyborów, gdyż interesy ludzi i zwierząt dzikich ze zrozumiałych względów są tutaj często rozbieżne. Należy jednak poszukiwać kompromisu i jakiegoś *modus vivendi* dla obu stron.
- Pogłębiająca się alienacja mieszkańców wielkich miast, kryzys tradycyjnej rodziny i inne procesy społeczne prowadzą do osamotnienia współczesnego człowieka. Dla niego relacja ze zwierzęciem może być pewnego rodzaju rekompensatą w zaspokojeniu potrzeby afiliacji. Z drugiej strony, obecnie w posiadaniu ludzi znajduje się coraz więcej zwierząt egzotycznych, należących do różnych gatunków i grup taksonomicznych (ptaki, gady, ryby, pajęczaki itp.). Nie są to zwierzęta udomowione, a zatem istnieje konieczność badania ich relacji z człowiekiem, możliwość ich adaptacji i wytworzenia się więzi z ludźmi, ale także ewentualnego ryzyka dla człowieka (np. w postaci choroby odzwierzęcej).
- Coraz wyraźniejsze dostrzeganie przez społeczeństwo roli dobrostanu zwierząt użytkowanych przez człowieka. Właściwe relacje ludzi ze zwierzętami gospodarskimi są jedną z dróg do podwyższenia ich dobrostanu, który obecnie staje się wręcz moralnym nakazem w hodowli. Dobrostan – to maksymalne możliwe redukcowanie stresu u zwierząt. Składa się na to nie tylko poprawa warunków utrzymania, ale także stosowanie dobrych praktyk w postępowaniu ze zwierzętami, przede wszystkim niekonfrontacyjne, pozbawione agresji zachowanie ludzi obsługujących zwierzęta.

- Narastający problem zwierząt bezdomnych, jako wynik lekkomyślności, braku odpowiedzialności i kontroli ze strony ich właścicieli. Istnieje pilna potrzeba edukacji, by ukazać znaczenie więzi z człowiekiem dla zwierząt towarzyszących i implikacje etyczne zrywania tej więzi przez człowieka. Podsumowując, tylko człowiek może „opowiedzieć” zwierzęta. Natomiast nie może tego czynić z pozycji jednostronnie antropocentrycznej, lecz w oparciu o badania wspólnych losów ludzi i zwierząt, bezpośrednich relacji i skomplikowanych kulturowych uwarunkowań zarówno w wymiarze dziejowym, jak i istniejących współcześnie. Taką narrację proponuje antrozoologia. Badając przyrodę wciąż od nowa, człowiek przekonuje się o tym, że mimo swej wyjątkowości jest też jednocześnie tylko jednym z bardzo wielu mieszkańców Ziemi.

Bibliografia

- Belozerskaya M. (2006), *The Medici giraffe and other tales of exotic animals and power*, New York, Boston, London: Little Brown Co.
- Biblia Jerozolimska*, Poznań: Wydawnictwo Pallotinum.
- Burnham D., Kitamura C., Vollmer-Conna U. (2002), *What's new pussycat? On talking to babies and animals*, „Science” 296, s. 1435.
- Campbell J (1994), *Potęga mitu*, przeł. I. Kania, Kraków: Signum.
- Capanna E. (2009), *South American mammalian diversity and Hernandez Novae Hispaniae thesaurus*, „Rendiconti Lincei” 20, s. 39–60.
- Carbone G., La Pape G. (1996), *ABCdaire du Loup*, Paris: Flammarion.
- Delort R. (1984), *Les animaux ont une histoire*, Paris: Seuil.
- Delumeau J. (1986). *Strach w kulturze Zachodu XIV–XVIII w.*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa: PAX.
- Deutsch J. (2014), *Le corbeau qui tenait en son bec un outil et autres nouvelles histoires naturelles*, Paris: Seuil.
- Diamond J. (2002), *Evolution, consequences and future of plant and animal domestication*, „Nature” 418, s. 700–707.
- Elger A., Jakovevic A., Barrera G., Mustaca A., Bentosela M. (2009), *Communication between domestic dogs (Canis familiaris) and humans: Dogs are good learners*, „Behavioural Process” 81, s. 402–408.
- Ferry L., Germe C. (1994), *Des animaux et des hommes. Antologie de textes remarquables, écrits sur le sujet du XVI siecle à nos jours*, Paris: Libraire Generale Francaise.
- Griffiths P., Stotz K. (2013), *Genetics and Philosophy. An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Haland E. (2011), *Saints and snakes: death, fertility and healing in Modern and Ancient Greece and Italy*, „Performance and Spirituality” 2, 1, s. 111–151.
- Haldar P. (2011), *Zoological Jurisprudence*, „International Journal of Semiotics of Law” 24, s. 291–306.
- Hines L. (2003), *Historical perspectives on the human-animal bond*, „American Behavioral Scientist” 47, 1, s. 7–15.
- Lewin R. (2002), *Wprowadzenie do ewolucji człowieka*, przeł. J. Tomaszewski, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Lukrecjusz (Titus Lucretius Carus) (1957), *O naturze wszechrzeczy*, przeł. E. Szymański, Warszawa: PWN.
- Moyle T. (2007), *Re-enchanting nature: human and animal life in later Merleau-Ponty*, „Journal of the British Society of Phenomenology” 38, 2, s. 164–179.
- Pastoureau M. (2007), *L'ours. Histoire d'un roi déchu*, Paris: Seuil.
- Sanders C. (2003), *Actions speak louder than words: close relationship between humans and nonhuman animals*, „Symbolic Interaction” 26, 3, s. 405–426.
- Topal J., Miklosi A., Gacsi M., Doka A., Pograncz P., Kubinyi E., Viranyi Z., Csanyi V. (2009), *The dog as a model for understanding human social behaviour*, „Advances in the Study of Behaviour” 39, s. 71–116.
- Velde B., Cipriani J., Fisher G. (2005), *Resident and therapist view on animal assisted therapy: Implications for occupational therapy practice*, „Australian Occupational Therapy Journal” 52, s. 43–50.
- Vilmer J. (2008), *Ethique animale*, Paris: PUF.
- White T.H. (1992), *The Book of Beasts, Being a translation from a Latin bestiary of the twelfth century*, Stroud: Alan Sutton Publishing.
- Wrangham R. McGrew W., de Waal F., Heltne P. (1994), *Chimpanzee Cultures*, Cambridge and London: Harvard University Press.
- Wynne C., Udell M. (2013), *Animal Cognition. Evolution, Behavior & Cognition*, Basingstoke: Palgrave-Macmillan.

Streszczenie

Antrozologia jest naukowym, interdyscyplinarnym badaniem relacji człowiek – zwierzę. Biorą w niej udział badacze pracujący na różnych polach, takich jak biologia, psychologia i historia. W pracy autor starał się ukazać, że starsze koncepcje ścisłej opozycji między człowiekiem a zwierzęciem w świetle współczesnych badań biologicznych nie oddają stanu rzeczy. Antrozologia, która kładzie nacisk na koniunkcję raczej niż opozycję, pokazuje wspólne biologiczne korzenie oraz specyficzną, socjohistoryczną i psychologiczną koegzystencję człowieka i zwierzęcia. W koncepcji zaproponowanej przez autora, antrozolo-

gię można opisać w postaci trzech koncentrycznych kręgów. Oznaczają one: historię zwierząt, wpływ kultury i relacje psychologiczne. Opisane przykłady dotyczą odpowiednio: roli udomowienia zwierząt, kulturowych czynników mających wpływ na stosunek do zwierząt w średniowiecznej Europie oraz psychologicznej natury więzi człowieka ze zwierzętami. Wspomniano także o specjalnym rodzaju relacji człowiek – zwierzę: terapii ludzi przez kontakt ze zwierzętami. W uwagach końcowych autor wskazuje na niektóre procesy globalne związane z relacjami człowieka ze zwierzętami, które wspierają nowy, wyłaniający się paradygmat.