

Ł u k a s z K o w a l i k

Humanistyczny sens antropomorfizmu

Co gadasz? „Chłopcze”? Toć to dudek!
Należy mówić „du du du”, nie „chłopcze”.
Arystofanes, *Ptaki*: 57–58

Słowa kluczowe: *zwierzęta, starożytność, antropomorfizm, antropocentryzm, wyobrażenia, bajka, przyjaźń, cierpienie, religia*

Antropomorfizm i antropocentryzm

Po pierwsze – przestańcie
latać po świecie z rozdziawionym dziobem.
Arystofanes, *Ptaki*: 164–165

Antropomorfizm to przypisywanie istotom, które nie są ludźmi, cech ludzkich. Antropomorfizm wynika zwykle z *antropocentryzmu*, czyli rozpatrywania świata z punktu widzenia ludzkich potrzeb i zainteresowań. Antropocentryzm jest czasem świadomy, i wtedy można go wyrazić formułą Protagorasa o „człowieku – mierze wszechrzeczy”. Czasem jednak ulegamy mu bezwiednie.

Nieświadomy antropocentryzm jest traktowany jako niebezpieczeństwo i potępiany, po pierwsze jako nienaukowe złudzenie, po drugie jako prowadzący do egoizmu gatunkowego i w konsekwencji do złego traktowania zwierząt. Łatwo się zgodzić, że antropocentryzm powinien być wyeliminowany z nauki przyrodniczej.

Jednak antropocentryzm jest na swoim miejscu w ludzkiej kulturze: sztuce, religii czy poezji. Wszystkie one przyjmują ludzką „miarę wszechrzeczy”. We wszystkich tych sferach twórcy stosują też świadomie antropomorfizm.

Chciałbym się zastanowić, jaki jest humanistyczny sens antropomorfizmu, a także przypomnieć, że humanistyczny antropocentryzm, czyli przekonanie o wyjątkowości natury ludzkiej, może pociągać nie mniejsze zaangażowanie altruistyczne człowieka względem zwierząt, niż retoryka przeciwna antropocentryzmowi.

Proponuję powrót do starożytności, jej prostych formuł i elementarnych przykładów antropomorfizmu. Opiszę też przewrót religijny, jakim była rezygnacja chrześcijaństwa z krwawej ofiary.

Żer

A więc, o ludzie żyjący w ciemności, opadłym liściom podobni,
bezsilni, słabi, ulepieni z gliny, jak cienie mgliste żyjący,
bezskrzydli...

Arystofanes, *Ptaki*: 685–687

Z perspektywy filologii klasycznej, pierwsze zwierzęta w literaturze greckiej pojawiają się przy człowieku w ponurych okolicznościach – są nimi u Homera w *Iliadzie* „psy i wszelkie ptaki”, które pożerają ciała ludzi rozrzucone na bitewnym polu w czasie wojny trojańskiej. Ludzki bohater, a czasem półboski heros, zostaje przez zwierzęta szybko sprowadzony do wymiarów czysto biologicznych. Ludzka dusza znika, a człowiek trwa jako zwykłe, martwe ciało. Homer dokonuje tego rozróżnienia bardzo wyraźnie, opisując katastrofalne skutki gniewu Achillesa:

wiele mężnych *dusz bohaterów* wtrącił do Hadesu, *pollas d'iphthimous psychas Aidi proiapsen*
a *ich samych* uczynił żerem dla psów *herōōn, autous de helōria teuche kynessin*
i dla wszystkich ptaków. *oiōnoisi te pasi.*

Homer, *Iliada*: I, 3–5

„My sami”, nawet „boscy” bohaterowie, jesteśmy tylko zwierzęcymi ciałami, bratnim pokarmem dla innych zwierząt¹. Po naszej śmierci dusza, będąca

¹ Fragment ten przywołuje się nieraz jako przykład kontrowersji filologicznej dotyczącej krytyki tekstu. Jak napisał Homer: „uczta ptaków” (*oiōnoisi te daīta*) czy „wszelkich ptaków” (*oiōnoisi te pāsi*), i czemu redaktor zmienił autorski tekst? Wbrew wyjaśnieniu podanemu u Atenajosa (*Uczta mędrców*: 12f), że redaktor nie znał słowa *dais* („uczta”), być może trzeba przyjąć, że pierwotny tekst był znaczeniowo uboższy, bo „dobry Homer zdrzemnął się” w tym miejscu (por. Horacy, *Sztuka poetycka*: 359). Prawdopodobnie starożytni miłośnicy literatury byli rozczarowani, że Homer użył banalnego, pustego poetycko zwrotu „wszystkie ptaki”, zamiast spróbować stworzyć podniosły obraz poetycki. Dlatego słowo „wszystkie” zastąpiono słowem „uczta”, osiągając w ten sposób efekt: „uczynił uczta dla ptaków”, tj. ich żerem,

niegdyś naszą dumą – dusza, czyli nasza tożsamość² – idzie „do niewidzialnego”, bo takie jest, w opinii filologów, znaczenie słowa „hades”. Gniewna dusza Achillesa sprawiła, że wielu ludzi stało się tylko zwierzętami na równi obok innych zwierząt.

Achilles swoim gniewem wywołał tyle ofiar śmiertelnych, i to bez należytego – godnego człowieka – pogrzebu. Zwyczaj pogrzebu jest, zdaniem antropologów, jedną z pierwszych oznak człowieczeństwa. Zwierzęta nie robią pogrzebów. Gdy Diogenes Cynik wzywał, żeby po śmierci porzucić go przy drodze bez pogrzebu, „aby dzikie zwierzęta miały z niego pożytek” (DL VI, 79), był gotów okazać się do końca „psem” – zgodnie z założeniami swojej „psiej” filozofii. Jednak „powstał spór między uczniami, kto ma Diogenesa pochować, a nawet doszło do walki na pięści”. „Postawiono mu obelisk, a na nim psa z paryjskiego marmuru” (DL VI, 78).

Pesymistyczna myśl o śmierci nachodzi nas w chwilach zwątpienia i egzystencjalnych kryzysów. W XX wieku Jarosław Iwaszkiewicz w wierszu *Stary poeta* powrócił do nastroju z początku *Iliady*. Poetycka dusza, która „rozmawiała z Sartre’em”, „zachłystywała się Proustem” i której młodzieniec Miłosz mówił „ubóstwiam pana”, rozwieje się w niewidzialne, a *on sam* – „stary poeta” – zamieni się w martwe zwierzęce ciało.

Poeta mówi:	(...)
Żono! Widzisz te dwie muchy	Będziemy we wszechświecie
na parapecie okna	jak te dwie martwe muchy
zabite muchozolem	jak te dwa zdechłe psy
Tyleż one znaczą we wszechświecie	
co nasze martwe ukochane psy	
co leżą pod kamieniem	

J. Iwaszkiewicz, *Stary poeta* (*Mapa pogody* 1976)

Jakże daleko mu teraz do wczesnej wizji (choć i tam również „Wszystko jest bez sensu / Wszystko pogmatwane”):

Zapomnieni dawno
Wyrośnięm kwiatami,
Bowiem Dijonizos
Modli się za nami.

J. Iwaszkiewicz, *Piosenka dla zmarłej* (*Kasydy* 1925)

pastwą, podobnie jak *helōria*, „zdobyczą” psów. Wspominam o tym, żeby pokazać, że ptaki potrzebują przede wszystkim żeru, człowiek – także retoryki.

² Bowiem „to, co w momencie śmierci podąża do królestwa Hadesa, określane jest imieniem własnym żyjącego” (Rohde, *Psyche*: 10).

Dokąd więc odchodzi dusza? Odchodzi do tego, co jej własne, duchowe: do świata mitów, krainy Hadesa i Dionizosa, świata wyobraźni, który sama stworzyła za swojego życia. Świata, który jest jej prawdziwą, ludzką ojczyzną. Ten świat jest nadnaturalny, nieśmiertelny. Nasze stosunki ze zwierzętami stworzyliśmy nie tylko „my sami”, ale także nasza dusza. Są nie tylko dziełem cywilizacji, ale i kultury.

Miara

Jam geometra. Wymierzę powietrze
i po kawałku każdemu przydzielę.

Arystofanes, *Ptaki*: 995–996

Antropomorfizm jest niepożądany w nauce, może bowiem prowadzić do iluzji poznawczych. W roku 1620 Francis Bacon w *Nowym Organonie* (pkt XLI) wyróżnił obok innych złudzeń także *idolum tribus*, „złudzenie rodu ludzkiego”, tj. całego naszego gatunku, że jesteśmy „miarą wszechrzeczy” (*mensura rerum*). Ulegając temu złudzeniu, dopuszczamy, by nasze poznanie stało się krzywym zwierciadłem, deformującym obraz świata, ponieważ ukazującym świat *ex analogia humana*, na wzór i podobieństwo człowieka. Tych deformacji powinniśmy się w nauce wystrzegać.

Antropomorfizm jest jednak dopuszczalny w kulturze, bo w kulturze, w której człowiek wyraża samego siebie, to on sam jest „miarą wszechrzeczy”, a świat ludzki może i musi być dostosowany do potrzeb swego twórcy. Mamy prawo traktować zwierzęta antropomorficznie, tak jak mamy prawo traktować antropomorficznie naszych bogów. Mamy jednak także prawo przyjmować dla nas samych miarę świadomie inną niż miara ludzka, miarę boską. W kulturze humanistycznej jest miejsce na wszystko: na ludzkich ludzi i ludzkie zwierzęta, na ludzkich bogów i boskich ludzi, i na boskiego, nadludzkiego Boga.

W pełni naszego humanizmu mieszczą się poglądy obu klasycznych adwersarzy, Protagorasa i Platona. Protagoras, głosząc, „że człowiek jest miarą wszechrzeczy”³, przypominał nam, że nasza ludzka kultura wytwarzana jest dla nas, ludzi, i że w naszej gestii jest, żebyśmy się w niej dobrze czuli. Nie ma sensu, żebyśmy odczuwali dręczącą i wyczerpującą „niewygodę w kulturze” (*das Unbehagen in der Kultur*), o której wieki po Protagorasie pisał Sigmund Freud, diagnozując, według pomysłowego polskiego przekładu, „kulturę jako źródło cierpień”. Jednak w czasach Protagorasa nauka o „mierze wszechrze-

³ U Platona, *Teajtet*: XV, 160de.

czy” doczekała się riposty Platona. Miarą wszechrzeczy ma być człowiek? Czemu nie świnia albo „psioślówiec” (tak Grecy nazywali mały pawian)?

że też on od tego (...) nie zaczął, że wszystkich rzeczy miarą jest świnia albo pawian, albo inne jakie, jeszcze głupsze zwierzę...

Platon, *Teajtet*: XVI, 161c

Wypowiadający te słowa Sokrates był świadomy przypuszczalnej reakcji swego adwersarza.

A kiedy ty o świniach i o pawianach mówisz, nie tylko sam się po świńsku zachowujesz, ale i swoich słuchaczy nakłaniasz, żeby to samo z moimi pismami robili; bardzo to nieładnie z twojej strony.

Platon, *Teajtet*: XX, 166cd

Twierdzenie Protagorasa mierziło Platona, który widział w nim ograniczenie ludzkich aspiracji do rozwoju naszej kultury ku doskonałości. Miarą wszystkich spraw człowieczych powinien być nie człowiek, ale bóg, twierdzi Platon⁴. Człowiek powinien mierzyć w górę, podążać ku wzniosłym ideałom, na których realizację nie stać innych zwierząt, stworzeń pozbawionych mowy (*áloga*), co zarazem znaczy nierozumnych, a więc i w konsekwencji w pewien sposób „nieboskich”, choć natura, nie będąc sama „bogiem”, jest przecież dla Greków „boska”. Bóg jest jednak dla Platona rozumem świata (*noûs*), bez tego świat jest tylko przeogromnym zwierzęciem, zwierzęciem boskim, zwierzęciem-bogiem, ale takie bóstwo teriomorficzne nie może zadowolić nas, ludzi. Bóg musi być co najmniej kimś takim jak człowiek w swym najlepszym wydaniu. Bogowie muszą być co najmniej tak piękni jak ludzie, których kształty przyjmują greckie posągi. Bogowie przecież istnieją, głosi argument Epikura – w przeciwnym razie skąd przyszłoby do nas w postaci „widziadeł” (*eidōla*) ich piękno – ludzkie piękno bogów, którego odbiciem jest boskie piękno ludzi?⁵

⁴ „A dla nas bóg jest miarą wszystkich rzeczy, przede wszystkim, i to o wiele bardziej niż, jak to mówią, człowiek” (Platon, *Prawa*: IV, 716c). Zakładam, że ten sam sens chciał wyrazić Arystoteles pisząc (*Etyka Nikomachejska*: IX, 4, 1166a): „miarą [tzn. wzorem] w każdej sprawie są cnota i człowiek prawy” (*métron hekástou hē aretē kai ho spoudaïos*) (D. Gromska: „miarą wszystkiego jest dzielność etyczna i człowiek etycznie wysoko stojący”). Dla Platona i Arystotelesa bowiem człowiek prawy naśladuje bogów (idea „upodobniania się do boga”). *Spoudaïos*, który stanie się terminem technicznym stoików, to człowiek „szlachetny”, „porządny”, „uczciwy”, „godny”, „zaczny”, „prawy”, dosł. „poważny”.

⁵ „A jakież zestawienie członków, jaki układ rysów, jakie kształty, jaki wygląd może być piękniejszy od ludzkiego? (...) ...Należy przyznać, że tę właśnie postać mają bogowie” (Cyceron, *O naturze bogów*: 47–48).

Mamy prawo, a nawet obowiązek, czynić użytek z naszej ludzkiej wyjątkowości w świecie przyrody, świecie zwierząt – mamy prawo czynić użytek z naszej wolności, swobody myślenia, która pozwala wyobraźni na uczłowieczanie świata. Mamy prawo do antropomorfizacji tego, co pozaludzkie – zwierząt i bogów, choć zarówno w zwierzętach jest więcej zwierzęcości niż w człowieku, a w bogach, jak chciał Platon, więcej boskości niż tylko boskość człowiecza. Przypomina o tym argument Ksenofanesa, który wystąpił gwałtownie przeciw antropomorfizmowi bogów, przeprowadzając analogię do sytuacji zwierząt. Gdyby konie i woły tworzyły religię, wyobrażałyby sobie bogów na własne, zwierzęce podobieństwo. Nie wiedzieć czemu argument ten funkcjonował przez wieki jako wymierzony przeciw religii. Ależ tak, konie miałyby prawo mieć swych końskich bogów, woły wolich, a krokodyle krokodylich. Może taki krokodyli bóg wyglądałby jak biblijny krokodyl-potwór Lewiatan? Ale człowiekowi nie przystoi już czcić krokodyla, jego bóg musi mieć cechy ludzkie i nad-ludzkie, a z drugiej strony faktem jest, że krokodyle nie mają religii, i religię dla nich wymyślać musi sam człowiek.

Filozoficznym wyzwaniem dla człowieka przy tej pracy jest, po pierwsze, nie zagubić się w wytworach swej własnej wyobraźni, a po drugie, wywiązać się z tego zadania jak najlepiej. Filozofia, według szkoły stoickiej, uczy robić właściwy „użytek z wyobrażeń” (*chrēsis phantasiōn*). Rozum – nauka i zdrowy rozsądek – pozwala nam unikać pułapek wyobraźni przy jednoczesnym zaprzęgnięciu jej do gry kulturotwórczej. Tę grę, „najpoważniejszą zabawę”, jak Platon określił religię, prowadzimy w naszym własnym, ludzkim interesie. Prowadzimy ją także w odniesieniu do zwierząt. Musimy tylko pilnować, by ludzki interes nie przestał być humanistyczny ani humanitarny, nie stał się egoizmem gatunkowym. Na to nie pozwala nam nasze „boskie” powołanie „zwierząt rozumnych”.

Zwierzę rozumne

...wyrzuty nam robił, że z młodym chłopcem rozprawiamy i obaw chłopca jako argumentu przeciw niemu używamy; powiedział, że to żarty, ujął się poważnie za tą miarą wszelkich rzeczy i prosił nas, żebyśmy poważnie myśl jego brali.

Platon, *Teajtet*: 168cd

Arystoteles, który stworzył naukę o zwierzętach, widział ciągłość zachodzącą w naturze, a łączącą „ród ludzki” ze światem zwierząt. Zwierzęta wykazują wiele cech wspólnych z ludźmi. Cechy te występują w różnym nasileniu, ale należą zasadniczo do wspólnej skali.

W rzeczy samej, u przeważnej ilości zwierząt znajdujemy ślady stanów psychicznych, które dopiero u człowieka jaśniej występują. (...) Pewne bowiem zwierzęta różnią się od człowieka stopniem wyższym lub niższym. (...) Temu, co u człowieka nazywamy sztuką, mądrością i wiedzą, odpowiada u niektórych zwierząt specjalna zdolność naturalna tego samego rzędu. Prawdę tego twierdzenia zauważy natychmiast ten, kto skieruje uwagę na dzieci w pierwszym okresie ich życia; u nich bowiem można dostrzec jakby ślady i zarodki tego, co będzie stanowić ich przyszłe cechy charakterystyczne, a dusza ich w owej epoce życia prawie nie różni się od duszy zwierzęcia.

Arystoteles, *Zoologia*: VIII, 1, 588b

Ten sam Arystoteles, który dla nauki przyrodniczej przyjął zoocentryczny punkt widzenia, był równocześnie świadomy wyjątkowości człowieka. Jest coś, co wyróżnia ludzi ze świata zwierząt, a jest tym czymś nieporównanie bardziej rozumna natura ludzi, wyrażająca się przede wszystkim w posiadaniu języka (*lógos*). Człowiek jest „zwierzęciem mówiącym” (*logikòn zōon*).

Arystoteles nie odmawiał zwierzętom inteligencji. Tylko że inteligencję zwierząt opisywał przy użyciu innych, niż my dziś, pojęć. Inteligencję zwierząt określał Arystoteles jako „roztropność” czy „rozsądek” (*phrónēsis*). Zwierzęta są „roztropne”:

mają zdolność przewidywania w sprawach związanych z ich własnym życiem.

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*: VI, 7, 1141a

Zwierzęca zdolność przewidywania (*dýnamis pronōtikḗ*) to, etymologicznie, z jednej strony zdolność „przedrozumna”, a zarazem, wybiegając w przyszłość rozwoju filozoficznej terminologii, zdolność „opatrnościowa”, bo *prónoia* zacznie kiedyś oznaczać „opatrność”, czyli skuteczne dbanie o czyjeś potrzeby, inteligentną opiekę nad czyimś życiem – w przypadku zwierząt nad życiem ich własnym oraz ich potomstwa i zwierzęcej społeczności (stada).

Zwierzęta nie mają jednak „rozumu” (*noûs*) w filozoficznym sensie tego słowa, które oznacza przede wszystkim umiejętność mówienia, formułowania wypowiedzi (*lógos*) o wewnętrznej strukturze powiązanej związkami logicznymi. Nie należy mylić tej umiejętności z „językami zwierząt” jako różnymi sposobami porozumiewania się zwierząt, chętnie obserwowanymi i badanymi przez dzisiejszych uczonych. Dla Arystotelesa rozum wiązał się z używaniem pojęć ogólnych, abstrakcyjnych. Chociaż zatem zwierzęta mają rozsądek (*phrónēsis*), to nie mają mądrości (*sophía*), ponieważ dla Arystotelesa:

... mądrość (*sophía*) to rozum (*noûs*) i wiedza (*epistḗmē*).

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*: VI, 7, 1141a

Dzięki swej ludzkiej inteligencji – mądrości, a nie tylko inteligencji zwierzęcej jako zwykłemu rozsądkowi, dzięki zatem różnicy stopnia na wspólnej skali inteligencji szerszej rozumianej – człowiek stworzył cywilizację i osiągnął wolność myśli niespotykaną w tym stopniu w świecie reszty przyrody.

Tak wiele jest sił natury (*pollà tà deinà*),
lecz nic nie przewyższa siły człowieka⁶.

Sofokles, *Antygona*: 333–334 (R. Chodkowski)

Wolność, przysługująca człowiekowi dzięki posiadaniu rozumu, sprawiła, że człowieka można nazwać kimś boskim, boskim stworzeniem. Człowiek odczuł silną potrzebę dania wyrazu swojej wolności w postaci wyobrazonego świata bogów. Światły grecki naród, naród prawdziwie wybrany, przekształcił religię – zjawisko pierwotne, zrodzone w dużej mierze ze strachu i niewiedzy, i w tej formie srożące się u wielu narodów – w symboliczny wyraz wysokich ludzkich dążeń i aspiracji, „najpoważniejszą zabawę”, jak ujął to w *Prawach* Platon⁷.

Ludzka świadomość, idąc w ślad za porywem wyobraźni, przekształca również świat swoich pobratymców, zwierząt. Chciałaby je także przyjąć do zbawionego świata, także je uczynić w swej myśli naturą „logiczną”, przyznać im wyobrażoną zdolność rozumienia wyrażanego mową (*lógos*) świata ludzkiego. Najprostszym, elementarnym wyrazem tej tendencji są pojawiające się w ludzkiej kulturze mówiące zwierzęta. Istnieje także pewien psychologiczny przejaw traktowania przez nas zwierząt w ten sposób – jest nim dosyć rozpowszechnione, choć być może w wyniku tego nie tak często przez nas zauważane, zjawisko mówienia do zwierząt.

Mówienie do zwierząt można potraktować jako jeden z kluczy do rozumienia antropomorfizmu. Myślę, że wszyscy z nas byli świadkami, jak właściciel zwierzęcia rozmawia ze swoim podopiecznym, zapowiada mu swe zamiary, przestrzega go, chwali, wypomina mu niewdzięczność czy niesubordynację itp.

Nie chodzi tu o zwykłą słowną interakcję ze zwierzętami jako element kierowania ich zachowaniem, wywierania na nie pożądanego wpływu, aby wykonywały nasze polecenia. Chodzi o zwierzanie się zwierzętom z naszych myśli i uczuć, pouczanie ich, pytanie o radę, obiecywanie, grożenie, zapowiedzi, opowieści itp. – tak jak to robimy w towarzystwie innych ludzi, a przede wszystkim przebywając z dziećmi, kiedy – wiedząc, że jeszcze nie we wszystkim nas rozumieją – wdramy je mimo wszystko, zawsze trochę na wyrost, do dojrzałego ludzkiego sposobu życia i wszystkich jego aktywności. Dziecko

⁶ „Siła jest dziwów, lecz nad wszystkie sięga / dziwy człowieka potęga” (K. Morawski).

⁷ „W pokoju więc przepędzać powinniśmy możliwie największą część życia i przepędzać najlepiej. A jak przepędzać będziemy najlepiej? Oto bawiąc się i weseląc, to jest składając ofiary bogom i wielbiąc ich śpiewem i tańcem” (Platon, *Prawa*: VII, 803de).

rozumie z początku tylko trochę, potem coraz więcej, wreszcie przejmuje całą ludzką kulturę w takiej formie, w jakiej mu ją zaprezentowaliśmy swoim przykładem i swoją mową. Do pewnego stopnia wychowujemy także zwierzę – jednak w jego przypadku nie możemy poważnie liczyć, że osiągnie kiedyś ten ludzki szczebel, który w mówieniu do zwierząt jako istot bliskich, przyjaciół, pragnęlibyśmy czasem w głębi duszy osiągnąć.

Przemawiając w powyższy, przyjacielski sposób do zwierząt, dokonujemy siłą rzeczy aktu wyobraźni, czynimy wyobraźniowe założenie całej tej gry, i przypisujemy zwierzętom hybrydową, ludzko-zwierzęcą podmiotowość logiczną, czyli zdolność rozumienia człowieka – logiczną osobowość.

W mrocznych chwilach załamania, w przypiływie pesymizmu, człowiek staje się niezdolny do gry wyobraźni, karmiącej się przecież nadzieją. Swe gorzkie refleksje snuje wtedy zimny intelekt, który odrzuca złudzenia co do bliskości zwierzęcych przyjaciół i odsuwa radosną nowinę wyobraźni.

Pamiętasz ten wyraz Tropka
gdy mu się coś mówiło
a on nie rozumiał
marszczył czoło skupiał się
i nie rozumiał
Bo był zwierzątkiem

J. Iwaszkiewicz, *Stary poeta* (Mapa pogody 1976)

Jednak w chwilach lepszego humoru ludzie są skłonni twierdzić, że zwierzęta dobrze ich rozumieją. Właściciele zwierząt zazwyczaj gwałtownie o tym zapewniają, oburzając się na sceptycznych niedowiarków.

Humanitaryzm i humanizm

Teraz, naturę zmieniwszy na ptasią,
lataśz dokoła nad ziemią i morzem
i doświadczenia masz ludzkie i ptasie.
Arystofanes, *Ptaki*: 117–119

Mamy prawo mówić do swoich zwierząt i wierzyć, że nas rozumieją, jeśli tylko pamiętamy, że jest to grą wyobraźni. Fenomen ten zakłada bardzo prostą antropomorfizację – wyobraźniowe nadanie zwierzętom cech ludzkich, w tym wypadku przede wszystkim zdolności rozumienia naszych myśli i uczuć. To perspektywa wcale niebłaha – obdarza ona pozaludzkie zwierzęta przywilejem zarezerwowanym przez Arystotelesa dla człowieka – czyni ona ze zwierząt ni mniej, ni więcej, tylko *logikà zōa*, istoty „rozumne”, ale nie tyle „inteligentne”

w znaczeniu *phrónima* – bo takie one już są – co rozumiejące świat ludzki. Zwierzęta są wyobraźniowo wciągane do uczestnictwa w świecie kultury, nie tylko – cywilizacji.

Świat kultury jest światem mówienia. Czy człowiek może mówić zwierzęcym głosem, i czy zwierzę może mówić głosem ludzkim? W bajkach niektórzy ludzie znają mowę ptaków. Tak się dzieje w bajce – ale jak nasza wyobraźnia stworzyła taką bajkę? Zdrowy rozsądek podpowiada, że bywali ludzie, którzy naśladowali głosy ptaków – naturalnie tylko ich „warstwę brzmieniową” w rozumieniu Romana Ingardena. Język ptaków jest pewnym kodem, lecz trudno powiedzieć, jakie są jego kolejne „warstwy”. W ludzkim języku, przy okazji analizy dzieła literackiego, Ingarden wyróżnił jeszcze warstwę znaczeniową (konotacyjną), przedmiotową (denotacyjną) i wreszcie wyglądowną przedmiotów – hipotetyczne poznanie tej ostatniej wymagałoby od nas wejścia w doświadczenie innej istoty żywej, jej „perspektywę pierwszoosobową”.

Humanistyczne rozumienie zwierzęcego głosu może też przebiegać w inny sposób. O Pitagorasie opowiadają, że usłyszał „głos przyjaciela” w skowycie bitego psa.

Idąc ulicą, jak mówią, litował się Pitagoras
nad bitym bezlitośnie psem i przemówił w te słowa:
„Przestań go bić! Przyjaciela duszę
rozpoznałem w jego skowycie!”

DL: VIII, 36

Przedstawia się pitagoreizm jako naiwną już dla nas wiarę w „wędrówkę dusz”. Jak głosił jeden z wyznawców tej wiary, Empedokles:

Byłem już kiedyś chłopcem i dziewczyną,
i rośliną, i ptakiem, i niemą rybą rzucającą się w wodzie.

DL: VIII, 77

Szkoda by było, gdyby umknął nam humanistyczny sens historii Pitagorasa. W wyciu psa człowiek usłyszał *głos przyjaciela*. W zwierzęciu ukryty jest przyjaciel – i niekoniecznie musi to być zaklęty w czarodziejski sposób inny człowiek; przyjacielem może być samo zwierzę. Znamienne jest, że człowiek usłyszał głos przyjaciela w skowycie, odgłosie bólu. Tym, co nas łączy najsilniej w jedną wspólnotę ze zwierzętami, jest ból, cierpienie, krzywda, niesprawiedliwość. Dlatego też w XX wieku amerykański poeta Allen Ginsberg wykrzyczy swój ból i samotność w utworze *Howl* – „skowyt”, „wycie”. Przeżycie podobieństwa i solidarności istot odczuwających to fundamentalny początek wspólnoty etycznej.

Odsłania się w tym miejscu przed nami pierwszy powód, dla którego nie wahamy się dokonywać antropomorfizacji. Ten pierwszy powód ma naturę etyczną i można go nazwać *humanitarnym* uzasadnieniem antropomorfizmu. Upodobniamy zwierzęta w myśli do nas, aby móc bardziej z nimi współczuć, nauczyć się oszczędzać im niepotrzebny ból i cierpienia. Nazywam ten powód „humanitarnym”, a więc etymologicznie „ludzkim”. Chodzi tu jednak nie tyle o traktowanie zwierząt „jak ludzi”, co raczej o traktowanie innych istot tak, jak nam, ludziom, przysłało to czynić – nam, z naszą szczególną inteligencją i wrażliwością, do których pretendujemy, ujmując świat antropocentrycznie. Paradoksalnie – przywilej antropocentryzmu, bycia istotą wyróżnioną, wyjątkową – zobowiązuje do większej troski o świat pozaczłowieczy.

Przyznajmy przed sobą, że jest to zobowiązanie etyczne jednostronne – tzn. odbywa się tylko z naszej strony. Możemy wręcz powiedzieć sobie, że to tylko nasz kaprys lub gra. Nie możemy liczyć na wdzięczność, wzajemność ze strony zwierząt – na tym może polegać tragedia lub czasem komedia całej sytuacji. Zwierzęta są nieprzewidywalne, nie potrafią być odpowiedzialne, nie można się na nie za to gniewać. Nie zdążył już zastanowić się nad tym Chryzyp.

Niektórzy zaś mówią, że umarł od ataku śmiechu. Gdy bowiem osioł mu zjadł figi, kazał służącej, aby dała osłu popić niemieszanego wina, i tak go to rozśmieszyło, że ze śmiechu umarł.

DL: VII, 185

Od zwierząt nie możemy oczekiwać wdzięczności, pewnie więc dlatego tak często o niej marzymy, wrusza nas też, gdy ona mimo wszystko występuje. W greckich opowieściach przechowały się historie o chłopcu, który hodował „smoka” (Grecy nazywali tak chyba niektóre węże), a gdy smok urósł, i został wypędzony z wioski, zjawił się później kiedyś, żeby uratować swego dobroczyńcę z rąk zbójców (Elian, *Opowieści*: XIII, 46). Inna fabuła opowiada o Androklosie i lwie (Aulus Gelliusz, *Noce attyckie*: V, 14). Rzucony lwu na pożarcie zbiegły niewolnik przeżywa cudowne ocalenie – lew podchodzi do niego przyjaźnie i zaczyna się łąsić, liżąc go po nogach. Zdumiona publiczność w amfiteatrze żąda wyjaśnień. Okazuje się, że zbiegły Androklos i lew żyli razem na pustyni we wspólnej jaskini, od kiedy Androklos ranemu lwu wyciągnął cierń z łapy. „*Hic est leo hospes hominis, hic est homo medicus leonis*” – „oto lew gospodarz człowieka, oto człowiek uzdrowiciel lwa”, powiadano. Marzymy czasem o takiej relacji z przyrodą – my jesteśmy jej gośćmi, a zarazem opiekunami, bo możemy jej zaoferować naszą wiedzę, inteligencję i technikę.

Drugi powód, dla którego dokonujemy antropomorfizacji, może uchodzić za znacznie bardziej antropocentryczny, a jest nim użytek z wyobraźni już nie

tylę humanitarny, co *humanistyczny* – związany z kulturą: literaturą, religią, sztuką. Opiera się on w dużym stopniu na wyobraźniowym przetwarzaniu rzeczywistości, w sposób, który można określić jako *interpretację wyobraźniową*. Mamy z nią do czynienia zawsze wtedy, gdy jakiś przedmiot lub sytuacja, ogólnie mówiąc pewien element realny (*r*) zostaje przemieniony w element fikcyjny lub fantastyczny, ogólnie mówiąc – imaginarny (*i*). Przykładem takiego postępowania jest antropomorfizacja, gdzie zwierzę istniejące w prawdziwym świecie zostaje wyposażone w cechy człowiecze, i tym samym jego postać nabiera szerszego znaczenia, ważnego dla kultury humanistycznej człowieka.

Zwykle wyobrażenie czegokolwiek zestawia oczywiście razem różne elementy, ale ostatecznie ogranicza się to do prostego aktu przedstawienia sobie jakiejś niezwykłej treści, i na tej treści cały akt się wyczerpuje. Daje się ująć w prostą formułę: „wyobrazić sobie coś”, nawet gdy chodzić by miało o coś najbardziej fantastycznego. Logicznie rzecz biorąc, jest to zwykle wypełnienie funkcji „wyobrazić sobie *x*”. Co możemy podstawić w miejsce zmiennej *x*? Zasadniczo właśnie, co tylko chcemy, w tym także coś całkiem niedorzecznego; na tym polega wygoda, ale i kłopot z wyobraźnią prostą czy podstawową, którą oznaczymy jako W1. Jest psychologicznie ciekawa i może stanowić ważne przeżycie subiektywne, ale nie jest szczególnie zajmująca dla logiki – można powiedzieć, że jest logicznie za prosta. Elian pisze (*Zwierzęta*: XII, 38), że w Klazomenach żyła podobno świnia ze skrzydłami. Można ją sobie wyobrazić, i wyobrażenie takie potrafi nas przez krótką chwilę zaskoczyć czy zabawić, ale przy tym wszystkim jest pozbawione głębi, „drugiego dna” – sensu humanistycznego.

Prawdziwie humanistyczny użytek z wyobraźni polega na nadaniu wyobrażeniu znaczenia, które możemy przeczuwać, odczytywać, objaśniać, komentować i rozwijać. Do tego służą właśnie nauki humanistyczne. Wyobraźnia drugiego typu, nazwijmy ją W2, posługuje się techniką interpretacji wyobraźniowej. Prezentuje ona wizję czegoś, jakiegoś przedmiotu, jako będącego czymś innym – jest to „wyobrażenie *x* jako *y*”, obiektu realnego *r* jako imaginarnego *i*. Akt wyobraźni W2 jest przeżyciem ukrytego znaczenia. Pomimo użycia słowa „wizja”, jest to bardziej operacja logiczna niż psychologiczna.

Na pracy wyobraźni W2 opierają się symbole, metafory i mity, a dzięki nim znaczna część sztuki, poezji, religii, metafizyki. Przykładu na działanie wyobraźni typu W2, wyobraźni humanistycznej, dostarcza większość przywoływanych tu przez nas cytatów. Wyobraźnia ta uaktywnia się w sferze pomiędzy opisem świata realnego a fantazją już czysto bajkową i niepoważną. Istotą interpretacji wyobraźniowej jest zawsze wyjście od świata realnego – i niezatrącenie tego związku nawet w najbardziej zawrotnych metamorfozach.

Od nauki do bajki

Istnieje taki cudowny korzonek,
kiedy go zjecie, wyrosną wam skrzydła.
Arystofanes, *Ptaki*: 654–655

Gdy Arystoteles próbował stworzyć naukę o zwierzętach, zgromadził znaczną ilość wiadomości, bardziej lub mniej ścisłych. Brakowało mu jednak dobrej zasady porządkującej zebrany materiał, odpowiednich kryteriów klasyfikacji. Ironia losu chciała, że nie zastosował do zoologii narzędzia, które miał pod ręką – swojej logicznej teorii pojęć. Teoria ta, przejęta w pewnej mierze od Platona, gdzie była uprawiana pod postacią „teorii idei”, uczyła odróżniać w definicjach pojęcie wyższe – *génos* (dosł. „ród”, „rodzaj”), i niższe – *eídos* (dosł. „kształt”, „postać”), po łacinie – *genus* i *species*, czyli nasze „rodzaj” i „gatunek”, a jedno i drugie dzieli znana z klasycznej teorii definicji *differentia specifica*, „różnica gatunkowa”. W średniowieczu, za Arystotelesem, długo, nużąc i bezproduktywnie rozprawiano o owych *genera* i *species* w scholastyce, jednak nie robiąc z tych kategorii użytku do systematycznego opisu świata przyrody. Stało się to dopiero w nowożytności, m.in. u Linneusza (XVIII w.) (choć próby przyrodniczej klasyfikacji binominalnej, np. przez G. Bauhina, sięgają jeszcze XVI w.), a więc paradoksalnie wtedy, kiedy wiedza przyrodnicza Arystotelesa została doszczętnie i ze wstrętem odrzucona, jako przejaw zacofania i ciemnoty.

Bo i jak prezentuje się nam dziś *Zoologia* Arystotelesa? Trudno nam ukryć zakłopotanie, przeglądając te próby usystematyzowania dość podejrzanym już dla nas „faktów” w sposób, który zupełnie się potem nie sprawdził i robi dziś na nas wrażenie dość przypadkowego.

Zwierzęta, które mają zęby w kształcie piły, piją chlapiąc. Piją tak samo niektóre ze zwierząt nie mających takich zębów, np. myszy. Zwierzęta, które mają zęby ściśnięte (jakby ze sobą zlutowane), piją chłepcząc; tak piją konie i krowy. Niedźwiedź ani nie chlapie, ani nie chłepcze, lecz pije haustami. Ptaki piją chlapiąc, lecz te, które mają długą szyję, robią przerwy, gdy piją, i podnoszą głowę...

Arystoteles, *Zoologia*, VIII, 6, 595a

Nic dziwnego, że zoologiczne dzieło Arystotelesa nie tylko nie znalazło godnej kontynuacji naukowej, ale i doznało w ciągu wieków wręcz spektakularnego upadku. Jednak projekt Arystotelesa był bądź co bądź projektem wiedzy naukowej, gdy tymczasem następne pokolenia starożytnych uczonych z nagromadzonej przez Arystotelesa wiedzy umiały zrobić tylko ten użytek, że zamieniły ten materiał w zbiór ciekawostek, niezwykłych historii, tzw. osobliwości.

Choremu lwu nic nie pomoże; jedynym dla niego lekiem w chorobie jest zjedzenie małpy.
Elian, *Historie*: I, 9

Wyszukiwano w księgach Arystotelesa najbardziej emocjonujące, bo niezwykle, „cudowne” historyjki, coraz bardziej je przy tym deformując w stosunku do pierwotnego rozumienia, czy czasem nieporozumienia. W efekcie, od dzieła Arystotelesa wiedzie prosta droga do średniowiecznych bestiariuszy, pełnych smoków, jednorożców i całkowicie już fantastycznych stworzeń, nie tylko nieistniejących, ale nawet w ogóle nieprzypominających realnej przyrody. Wielkie przedsięwzięcie naukowe Arystotelesa skończyło się po prostu w świecie bajek. Etap ten wiedza o przyrodzie, „historia naturalna”, osiągnęła jeszcze w cesarskiej starożytności, niestety w dużej mierze za sprawą wiary religijnej. Traktat o zwierzętach *Fizjolog* („Znawca przyrody”, III–IV w.) jest tego dobrym przykładem.

Po zachowaniu dzikiego osła można poznać, że oto następuje zrównanie dnia z nocą. Kiedy zaryczy on dwanaście razy, król i dwór wiedzą, że następuje zrównanie dnia z nocą. Podobnie jest też z małpą – kiedy w ciągu nocy odda mocz siedem razy, następuje zrównanie dnia z nocą.

Fizjolog: I, 45, 1

Wszystko to zostało przez autora opatrzone symboliczną wykładnią chrześcijańską.

Dziki osioł jest diabłem. Noc zrównała się z dniem, czyli narody pogańskie stały się równe wierzącym prorokom. Małpa też oznacza diabła (...).

Fizjolog: I, 45, 2

Jednakże na tej równi pochyłej, wiodącej od chybionego naturalizmu do ciemnego bajdurzenia, znajduje się punkt w miarę przyjemny i harmonijny. Należy on właśnie do okresu „osobliwości”, a reprezentuje go m.in. Klaudiusz Elian (II–III w.). Ta twórczość jaśnieje popołudniowym blaskiem Cesarstwa, niemyślącego jeszcze o swoim bliskim upadku, ale zmęczonego i odtwórczego, żyjącego resztkami bezpiecznego luksusu i wertowaniem dawnych ksiąg w poszukiwaniu sensacji. Wiedza o zwierzętach przestała tu już być nauką przyrodniczą, ale nie zaczęła jeszcze być wyłącznie dziełem ignorancji i zbiorem zabobonów. Jest wówczas częścią erudycji literackiej, filologicznej, a więc wykwitem kultury humanistycznej, choć może nieco schyłkowej, nie zatraciła jednak jeszcze równowagi w godnym człowieka wolnego użytku z ludzkiej wyobraźni.

Historie o miłości i śmierci

ésti gàr ho philos állos autós

Przyjaciół bowiem to drugi ja sam.

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*: IX, 4, 1166a

Powiedzieliśmy, że wyobraźnia humanistyczna działa niejako w połowie drogi między realistycznym opisem rzeczywistości a niedorzecznymi wymysłami. Zestawmy kilka niezwykłych historii z dzieła Eliana *O osobliwościach zwierząt* z bajkami przypisywanymi Ezopowi, aby móc się przekonać, że historie Eliana znajdują się czasem na progu antropomorfizacji, który to próg bajka zwierzęca Ezopa z istoty swojej przekracza.

Historie, które wybrałem, opowiadają o miłości ludzi i zwierząt, dokładniej zwierząt do ludzi. Nie chodzi tu jednak o zwykłą, powszednią zażyłość czy przywiązanie, które pojawia się zawsze między zwierzęciem i jego opiekunem. Nie chodzi również o szokujące współżycie fizyczne, jak w micie o królowej Pazyfae i byku. Jest to jednak miłość erotyczna, i z tego to właśnie powodu pojawia się w niej subtelny zarys antropomorfizacji. Zwierzęta stają się tutaj, jakby na równi z ludźmi, partnerami zasadniczo *ludzkiej* relacji. Zakochują się przecież w swoich wybranych tak, jak zwykli to czynić ludzie – zresztą dlatego trafiły na karty antologii osobliwości, historii niesamowitych. Zwierzęta stają się więc powoli podmiotem, wprawdzie jeszcze nie „logicznym”, jak wtedy, gdyby myślały i mówiły na sposób czysto ludzki, ale mimo wszystko dla swoich ukochanych są do pewnego stopnia *osobami*. Widać tu zatem, że uczłowiczamy zwierzęta po to, by mogły stać się dla nas „drugimi ja” – bo według znanej greckiej sentencji, znajdującej się u Arystotelesa, „drugimi ja” są dla nas nasi przyjaciele.

Dowiaduję się, że pewien pies zakochał się w harfistce Glauke. Niektórzy twierdzą jednak, że nie był to pies, ale baran, a jeszcze inni, że chodziło o gąsiora. W Sолоj, w Cylicji, pies kochał się w chłopcu o imieniu Ksenofont, w Sparcie zaś kawka oczarowana urodą jakiegoś młodzieńca zachorowała z miłości.

Elian, *Zwierzęta*: I, 6

Eudemos podaje, że pewna foka zakochała się w człowieku trudniącym się poławianiem gąbek. Wynurzała się więc z morza, by się z nim spotkać w skalistej grocie. Był on wyraźnie najbrzydszy spośród towarzyszy po fachu, ale foka wydawał się przepiękny.

Elian, *Zwierzęta*: IV, 56

...Pewien delfin wypatrzył (...) młodzieńca niespotykanej urody i zapłonął do niego namiętną miłością. (...) bawili się razem, urządzali sobie zawody, pływając obok siebie jak na wyścigach. Czasem chłopiec wskakiwał na delfina jak jeździec (...). Ów młody człowiek wprawiał wszystkich w zdumienie, nie tylko ze względu na swą piękną postać, ale także

dlatego, że urzekał niewysłowionym urokiem nie tylko istoty ludzkie, ale i nierozumne zwierzęta. Mieszkańcy Iasos w uznaniu tego miłosego związku pięknego chłopca i zakochanego w nim delfina wzniesli obu wspólny grobowiec....

Elian, *Zwierzęta*: VI, 15

Przyjaźń z delfinem zaczyna się jak sielanka, ale ma tragiczne zakończenie⁸. Autor nie może kończyć tych opowieści tak, jak chce – jego inwencja może ograniczyć się tylko do komentarza, z czego zresztą korzysta dość ujmująco. Historie miłosne Eliana utrzymują się w granicach anegdoty przyrodniczej i zakładamy, że miały realne pierwowzory. Bajkopisarz Ezop nie musiał w ten sposób ograniczać swojej wyobraźni.

Łasica zakochana w pięknym młodzieńcu prosiła Afrodytę, aby zamieniła ją w kobietę. Bogini, litując się nad nią, dała jej postać pięknej dziewczyny. Kiedy młodzieniec ją zobaczył, zapłonawszy miłością, wprowadził ją do swojego domu. Gdy spoczywali na łożu, Afrodyta chciała się przekonać, czy łasica zmieniwszy postać zmieniła też swoją naturę, i wpuściła do domu mysz. Łasica zapomniała, kim jest, zerwała się z łóżka i pogoniła za myszą, aby ją schwytać.

Bajki Ezopowe: 50

Kim naprawdę jest kobieta-łasica w bajce Ezopa?⁹ Czy to kobieta porównana do łasicy? Czy łasica porównana do kobiety? Jak się wydaje, jest neutralną istotą, która może służyć do porównań w obie strony. Nie jest to w sposób jednoznaczny ani antropomorfizm zwierzęcia, ani teriomorfizm człowieka. Mamy do czynienia z literackim rozszerzeniem pojęcia podmiotowości, tak że zdolne się ono staje objąć zarówno ludzi, jak i zwierzęta, bo każde z nich jest w przedstawionej perspektywie *zōon logikón*.

Po tyłu miłościach, teraz śmierć. Jedna z najkrótszych bajek Ezopowych dobrze, jak w soczewce, skupia główne założenia swego gatunku literackiego,

⁸ Istnieje inna opowieść o chłopcu i delfinie (z innej miejscowości, Poroselene), która przebiega szczęśliwie (Elian, *Zwierzęta*: II, 6). Jednak nad przytoczoną historią unosi się tragiczne fatum. Miłość zostaje zniweczona przez zawiść (*phthónos*) losu: „chłopiec (...) opadł brzuchem w dół na grzbiet delfina, prosto na sterczącą w górę płetwę grzbietową. Jej ostrze przebiło pępek młodzieńca, (...) chłopiec skonał. Delfin (...) zrozumiał, co się stało, i nie chciał już dłużej żyć bez ukochanego. (...) rzucił się przed siebie i rozbił o brzeg”. Jest to historia tragiczna w sensie tragedii literackiej, sam Elian porównuje ją z mitologiczną tragedią ludzką – historią Lajosa i Chryzypa.

⁹ Dlaczego młodzieńcy lubią kobiety-łasice, mógłbym wyjawić tylko poufnie, w starannie dobranym gronie. Łasica generalnie uchodzi za pieszczotkę, skąd polskie „łasić się”, i w świecie starożytnym była odpowiednikiem kota, którego sprowadzono z Egiptu. Pewne światło rzuca na postać tego zwierzątka bajka, w której łasica, wbiegłszy do kuźni, polizała pilnik. Późna starożytność chrześcijańska nieprzyjemnie zwulgaryzowała ten temat.

w którym antropomorfizacja zwierząt jest podstawowym zabiegiem wyobraźni, a pod postacią zwierząt i ich przypadków zwykli ukrywać się ludzie.

Mucha wpadła do garnka z mięsem, a kiedy tonęła w rosole, rzekła do siebie: „Ależ się najadłam, napiłam i wykapałam! Nie żal mi umierać”.

Bajki Ezopowe: 177

Do powyższej historii, jak do wszystkich bajek Ezopowych, dołączone zostało *epimythion*, czyli wyjaśnienie bajki („morał”).

Ta bajka uczy, że ludzie łatwo znoszą śmierć, jeśli przychodzi w odpowiednim czasie.

Przypowieść zostaje wyjaśniona: chodzi o ludzkie podejście do śmierci. Jesteśmy u źródeł bajki zwierzęcej – jest ona przypowieścią odnoszącą się do ludzi. Mucha jest istotą myślącą, mówiącą, a przede wszystkim filozofującą¹⁰. Widać też wyraźnie, jak bardzo ludzkie myślenie opiera się na *chrēsis phantasiōn*, użytku z wyobrażeń. Martwa mucha zrobiła na Iwaszkiewiczu przynębiające wrażenie. Grecy potrafili nadać inny bieg swoim myślom.

Tak wiele bydła

KAPŁAN

Módlcie się (...) do ptaków olimpijskich
i (...) do Wielkiej Strusicy, matki bogów i ludzi.

Arystofanes, *Ptaki: 865–876*

WRÓŻBITA

Najpierw złożyć w ofierze (...) białorunnego baranka,
a prorokowi (...) czysty dać himation i nowe sandały.

Arystofanes, *Ptaki: 971–973*

Świat wyobrażeń religijnych przeszedł długą drogę: (1) od religii pierwotnej dzikiego człowieka – człowieka półzwierzęcego, (2) dalej przez barbarzyńską religię polityczną, konsolidującą wspólnotę wokół nakazanych praw i obrzędów, którym jednostka musi się bezwzględnie podporządkować pod groźbą odrzucenia i przemocy, (3) następnie przez religię psychologiczną, która stawia siły nadprzyrodzone po stronie jednostki, a przeciw przemocy zbiorowości, i wyraża w formie wyobraźniowej subiektywne, irracjonalne potrzeby, tęsknoty

¹⁰ „Dlaczego stąd nie odchodzisz jak syty życia biesiadnik?”, zapytuje epikurejczyk Lukrecjusz (*O naturze rzeczy: III, 938*). Tak właśnie uczyniła mucha.

i pragnienia; potem zachodzą niejednokrotnie regresy do religii barbarzyńskiej, a nawet dzikiej (por. jeszcze dziś masową skalę obrzezania w USA – 70–80% w roku 2000, *Wikipedia*); (4) wreszcie pojawia się religia etyczna, „duchowa”, wyrażająca w sposób symboliczny, w drodze humanistycznej interpretacji, najwyższe i najbardziej postępowe wartości wyznawane aktualnie w danej społeczności. Droga ta jest pouczająca – ludzkość popełniała na niej błędy i zbrodnie (za które przeciwnicy religii lubią obciążać swoich współczesnych pobratymców), ale jest to zarazem wielka szkoła samodzielności i dojrzałości człowieka we wszechświecie.

W starożytności zaczęło się dokonywać przejście od religii pierwotnej i politycznej do religii wewnętrznej (narodziny chrześcijaństwa), a także została zapoczątkowana – wcześniej, u Platona – aksjologiczna interpretacja religii. Oba te fakty nie pozostają bez wpływu na stosunek ludzi do zwierząt.

Świat jest pełen bólu i cierpienia – to podstawowa teza chrześcijaństwa. Pojawia się zatem pytanie: skąd dobro? I podstawowa odpowiedź religii: od Boga. Bóg objawia się bowiem nie w całej pełni świata (jak z uporem przekonywał w XX wieku Carl Jung, gdy tymczasem w pełni świata objawia się tylko Natura) – lecz w dobru, które jest nadnaturą, cudem pośród natury. A o tym, co jest dobre, dowiadujemy się my sami, na podstawie naszego życia i naszego doświadczenia. Etyka jest nauką empiryczną, stawia swe twierdzenia metodą prób i błędów, a ich trafność ludzie sprawdzają na własnej skórze w toku historii. Religia posiada zawsze swą teologię, lecz aby zrozumieć teologię, czyli ją zinterpretować, potrzebne jest przełożenie symboli na realia życia w świecie.

Religia zawiera symboliczną ekspresję systemu wartości. Jakie to są każdorazowo wartości? Aby to ustalić, potrzebna jest identyfikacja czynów, które dana teologia popiera, zjawisk, w których widzi wartość – dystrybucja twierdzeń normatywnych na rzeczy i działania, subsumpcja wartościowych stanów rzeczy pod pojęcia, wartości pod opis. Dla rozumienia teologii niezbędna jest, by tak powiedzieć, teologia, nauka o rzeczach i czynach „boskich” (*theïa*), dobrych – lub, jak to ujmował Platon, „miłych” dobrym bogom. Wszyscy intuicyjnie się nią posługujemy, każdy na swój własny sposób, bo każdy z nas bezwiednie stosuje jakieś kryteria odróżniania tego, co „lepsze” od tego, co „gorsze”. Stąd pochodzą w etyce twierdzenia, że „cnota jest wiedzą” (Sokrates), że przy etycznych wyborach stosujemy „maksymy” (Kant), a przede wszystkim – że „największym przedmiotem poznania” jest wiedza o dobru (Platon). Takie rozpoznawanie zjawisk i czynów wartościowanych pozytywnie jest, jak się zdaje, niezbędnym warunkiem do interpretacji religii na czwartym poziomie jej rozwoju. Zachwianie się religii w jej czwartym rozumieniu czy wymiarze jest przejawem kryzysu kultury humanistycznej, świadectwem zapomnienia języka wyobraźni, jednego z wielkich osiągnięć ludzkości.

Ofiara zwierzęca należy do najbardziej rozpoznawalnych elementów pierwszego etapu rozwoju religii: obrzędowości archaicznej, dzikiej, niemal zwierzęcej, bo człowiek zabijający zwierzęta sam jest pół-zwierzęciem. Ofiara zwierzęca składana przez społeczność stanowi element barbarzyńskiej religii politycznej, bo Bóg, któremu w geście ofiary oddaje się mięso zabitej istoty, jest władcą, któremu należy się pierwszeństwo w społecznym podziale własności i zdobyczy.

Biblia, nie należy zapominać, to obszerna biblioteka, zbiór pism niekiedy przerażających w swej dzikości, bo właśnie archaicznych, i przez to siłą rzeczy dokumentujących czasy zabobonu – jak to mówiono w oświeceniu. Człowiek wierzący czyta Biblię śledząc powolne wydobywanie się rozumu i serca ludzkiego na światło, wbrew okrucieństwu i niesprawiedliwości obecnych w najstarszych pismach. Oddycha z ulgą, gdy widzi pierwsze przebłyśki jutrzeńki, na przykład gdy prorok dostrzega Boga nie w niszczycielskiej burzy, lecz w łagodnym powiewie życiodajnego wiatru. Czytelnik potrafi też dostrzec humanistyczne piękno nawet w najdawniejszych mitach i legendach biblijnych. Już na samym początku Pisma Świętego świat przyrody zostaje opisany w całej swojej okazałości i pięknie, choć zaraz później Bóg odrzuca wegetariańskie dary Kaina, a przyjmuje zwierzęcą ofiarę Abła, po czym w pradawnej żydowskiej Torze następuje szczegółowy katalog służby około zabijania zwierząt. Czasem zapominamy, że kapłan – zawód, który w epoce nowożytnej wydaje się tak czysty, kontemplacyjny i oddzielony od niskich spraw tego świata, w starożytności był jednym z najbrudniejszych zawodów, zawodem rzeźnika. Nie trzeba dodawać, że gdybyśmy mieli podobnie starożytne pisma, jak Tora, nawet z naszej pięknej, ukochanej kultury greckiej – która także wydaje się „czysta” – natrafić byśmy mogli, niestety, na równie odpychające praktyki.

Wiele czasu musiało upłynąć, zanim w Księdze Jonasza pogańskie miasto będzie chciał zniszczyć nie Bóg (jak Sodomę), lecz człowiek (sam obrażony prorok), a Bóg, który niegdyś domagał się zwierzęcych ofiar jako „woni przyjemnej”, teraz będzie musiał mu tłumaczyć:

Tobie żal krzewu, którego nie uprawiałeś i nie wyhodowałeś, który w nocy wyrósł i w nocy zginął. A czyż Ja nie powinienem okazać litości Niniwie, wielkiemu miastu, gdzie znajduje się więcej niż sto dwadzieścia tysięcy ludzi (...), *a nadto mnóstwo zwierząt?* (Jon 4, 10–11)

U-behemá rabbá – „i tak wiele bydła”. Jak Bóg mógłby zniszczyć takie miasto? Powoli do ludzi dociera teologiczna zasada Platona, że od Boga – pochodzić musi tylko to, co dobre; że to nie Bóg niszczy miasta, zsyła kataklizmy i epidemie, oraz strąca samoloty.

Inne ciało, inna krew

Wielu tych bogów już nie żyje,
To właśnie po nich płaczą wierzby,
Bożek Pan, miłość, Jezus Chrystus
pomarli, lament miauczą koty,
i ja w Paryżu z nimi płaczę.

*Beaucoup de ces dieux ont péri
C'est sur eux que pleurent les saules
Le grand Pan l'amour Jésus-Christ
Sont bien morts et les chats miaulent
Dans la cour je pleure à Paris*

Apollinaire, *Piosenka niekochanego*

Zanim św. Justyn nawrócił się na chrześcijaństwo, był platonikiem. W jednym z pism przytacza swoje poglądy z tamtego okresu.

- A czy wszystkie dusze wszystkich istot żyjących, pytał dalej [chrześcijanin], Boga pojmować mogą? Czy też może inna jest dusza ludzka, a inna dusza końska czy ośła?
- Nie, odparłem [platonik], takie same dusze żyją we wszystkich istotach.
- A zatem, podjął, konie i osły ujrzą, a może już nawet widziały Boga?
- Tak nie jest, odpowiedziałem. – Toć nawet wielu ludzi Go nie widziało. Ten tylko Go ogląda, który żyje uczciwie, oczyszczony sprawiedliwością i wszystkimi innymi cnotami.

Św. Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*: I, 4, 2–3

Czy „konie i osły ujrzą, a może już nawet widziały Boga”? Według chrześcijańskiej interpretacji Starego Testamentu (Iz 1, 3), nowonarodzonego Chrystusa ujrzeli – i rozpoznali – jako jedni z pierwszych „wół i osioł”. Wiemy, że w kolędach „bydlęta klękają” i że chuchały one litościwie na małego Pana Jezusa, żeby ogrzać go nocą w zimnej stajni. Ponieważ bydlęta spełniły w ten sposób dobry uczynek, mogły „ogłądać Boga” – wypełnił się warunek platoński podany przez Justyna.

Pan Jezus sam stał się przy swojej śmierci zwierzęciem ofiarnym („na słońcu upieczonego / baranka wielkanocnego”), w tym także – co jest mniej eksponowane w teologii – „kozłem ofiarnym”. Związany ze śmiercią Dobrego Nauczyciela wstrząs każe nam pragnąć, aby już nigdy żadna żywa istota nie była zabijana na ofiarę.

Wypracowawszy przez długie wieki liczne wyrafinowane techniki agresji, ludzie zaczęli niszczyć innych ludzi przy udziale zwierząt. W jeszcze jeden wyszukany sposób masakrowane były ciała, płynęła krew. W 203 r. w Kartaginie urządzono egzekucję św. Perpetui i Felicyty, oraz ich towarzyszy. Mężczyźni mieli zginąć, kobiety dodatkowo zostały upokorzone w przypiływie cierpkiej ironii organizatorów.

Satur [brat Perpetui] najbardziej ze wszystkich zwierząt bał się niedźwiedzia i żywił nadzieję, że umrze zaraz po pierwszym ataku lamparta. (...)

Dla młodych kobiet diabeł natomiast przygotował wścieklą krowę. Było to zwierzę nieużywane zazwyczaj do igrzysk, ale chodziło o to, żeby pleć zwierzęcia zgadzała się z plecią maltretowanych niewiast. (...). Krowa runęła najpierw na Perpetuę i powaliła ją na plecy. Ona jednak natychmiast usiadła i zobaczywszy rozdartą tunikę, odsłaniającą jej bok, poczęła ją obciągać, bacząc bardziej na skromność, niż na ból. Następnie odszukała spinkę i upięła rozsypane włosy; nie wypadło bowiem, aby męczenniczka cierpiała z rozpuszczonymi włosami (...). Podniosła się i ujrzała na ziemi stratowaną Felicytę; podbiegła do niej, podała jej rękę i podniosła ją. (...) Odwołano je do Bramy Sanawiwaryjskiej. (...)

Przy innej bramie Satur mówił (...): „Oto wychodzę tam i zginę od pierwszego ataku lamparta”. Zaraz też, bo kończyły się już igrzyska, rzucono go lampartowi, który od razu zatopił w nim kły i skąpał go całego we krwi. (...) Zaraz też nieprzytomnego rzucono go wraz z innymi na miejsce, gdzie zawsze dobijano ofiary igrzysk.

Męczennicy: 265–267

W świetle chrześcijaństwa ludzie pojęli jeszcze raz na nowo swoją zwierzęcość. Uświadomili może też sobie, że świat się nie zmieni, że przemoc, cierpienie, ból, krzywda i niesprawiedliwość będą zawsze, że każdy z nas w ostatecznym rachunku jest zwierzęcą ofiarą, podobną do tej, w jaką obrócił się Bóg, kiedy stał się człowiekiem. Nowa religia zjednoczyła ludzi wokół idei solidarności w cierpieniu, przy czym solidarność ta jest zarazem chrześcijańską odpowiedzią na nieuchronność cierpienia obecnego w naturze. Paradoksalnie, chrześcijaństwo jest w swojej nauce bardzo bliskie epikureizmowi (choć przecież, filozoficznie tłumaczone, okazuje bodaj największe zbieżności ze stoicyzmem).

Przyjaźń jest największym wśród wszystkich dóbr, jakimi nas mądrość obdarza dla zapewnienia szczęścia przez całe życie.

Epikur, Główne myśli, w: DL, X, 148

Chrześcijaństwo, stając po stronie ofiar – w znaczeniu osób czy istot „ponoszących ofiarę”, „poświęconych”, „padających ofiarą” – losu, cudzego okrucieństwa, cudzej niegodziwości, ale także po prostu *natury* – samo wprowadzić musiało nową ofiarę – w znaczeniu daru dla bogów, odpowiedzi bogom. Chrystus, przeczuwając, że będzie musiał pójść przebłyскую w Starym Testamencie drogą „cierpiącego mesjasza”, ustanowił inną, bezkrwawą ofiarę, która nie zadaje cierpienia istotom czującym, lecz jest wyrazem szacunku dla zwykłej, codziennej pracy (chleb powszedni) i symbolem możliwej mimo wszystko w tym świecie radości (wino). Paradoksalnie, jest to wegetariańska ofiara Kaina, choć złożona przez niewinnie zabitego Abela.

Chleb i wino to inne ciało i inna krew. Wino jest symbolicznie „krwią” winogron nie tylko w kulturze greckiej (choć dzisiejsi religioznawcy nie chcą już rozumieć, co oznacza rozszarpywany Dionizos), ale i w żydowskiej

(mesjasz „wypierze w winie szatę swoją i w krwi grona ubranie swoje”, Rdz 49, 11 – tzn. cieszyć się będzie taką obfitością wina). Winogrona giną i poświęcają się w ofierze, żeby ludzie mogli cieszyć się wesołym stanem upojenia, obmyć się z ziemskich trudów w radości, obficie, aż do „skrwawienia szaty”. Krzew winny cierpi, żeby człowiek mógł zaznać pociechy. Dla chrześcijan „winem” jest przyjaźń, nazywana w teologii „miłością bliźniego” lub „dobrą wolą”. Uczniowie Chrystusa, gdy zrozumieli, że ich dobry nauczyciel żyje, a jego dar i moc są wśród nich, sprawiali wrażenie, jakby upili się młodym winem (Dz 2, 13). Przemiana substancji doszła do swej ostatniej fazy: gdy przyszedł obiecany Pocieszyciel, dokonano się dzieło zbawienia i przelana krew na powrót zmieniła się w życiodajne wino. Było to obiecane „młode wino”, które miało zostać rozlane do nowych bukłaków (Mt 9, 17). Wiele podstawowych twierdzeń symbolicznej teologii chrześcijaństwa – zrozumiałych dla pierwszych twórców tej teologii, w rodzaju św. Justyna, zostało dzisiaj doszczętnie zapomnianych. W rezultacie religię uznaje się za bajkę, nie chcąc zrozumieć, że religia posługuje się zapomnianym dziś językiem wyobraźni. O „ofierze wina” wspominam tu dlatego, ponieważ obok obrońców zwierząt występują dziś coraz częściej obrońcy świata roślinnego. Także mąka na chleb to starte na proch, „skruszone” kości zboża. „Pszenicą jestem Bożą, a zmielony zwierzęcymi zębami okażę się czystym chlebem Chrystusa”, pisze więziony na śmierć męczennik św. Ignacy Antiocheński (*List do Rzymian*: IV, 1).

Chrześcijaństwo (1) odmawia czynienia ofiary z ciał i krwi zwierzęcych, (2) stwierdza codzienne padanie ofiarą ciał i krwi ludzkich, (3) w odpowiedzi wprowadza solidarność wszelkich ciał i krwi, (4) jako symbol jednoczący oddając cześć ciału i krwi Chrystusowemu, (5) i wprowadza nową ofiarę: ciała zbóż i krwi owoców. Ponieważ natura jest powszechnie skalana cierpieniem, nowy ołtarz musi być nieskalany. O tym, że nigdy nie będzie to możliwe w pełni, przypomina idea ciała chleba i krwi winorośli.

Komuś, kto jest wychowany na polskiej tradycji teologicznej, nasuwać się może z dużą siłą nowy zaskakujący teologemat, który może uzupełni kiedyś prawdy wiary: że Bóg cierpi w każdym najdrobniejszym stworzeniu, w każdym „bracie naszym najmniejszym”. Jego Syn tylko Go w tym naśladował, bo niemożliwe było, żeby Ojciec wysłał Syna na cierpienie, którego by sam nie doświadczał. W takiej perspektywie świat wydaje się stworzony za tę właśnie cenę – cenę cierpienia Boga, i właśnie dlatego chleb i wino, twory naturalne, mogą być Bożym ciałem. W życiu, które jest spożywaniem owocu dobra i zła, uczymy się rozpoznawać dobro i zło, doświadczając ich obu – boleśnie lub radośnie – na naszej własnej skórze. To właśnie czyni wszystkie istoty żyjące „bliźnimi”.

Świeca

Śpiewałem słowa tej piosenki
w 1903 roku,
nie wiedząc, że miłość jak piękny
Feniks w wieczornym ginie mroku,
lecz zmartwychwstaje w świetle dziennym.

*Et je chantais cette romance
En 1903 sans savoir
Que mon amour à la semblance
Du beau Phénix s'il meurt un soir
Le matin voit sa renaissance.*

Apollinaire, *Piosenka niekochanego*

W sobotni wieczór, pośród wielkiej nocy, wierni gromadzą się w kościele, aby zapalić świecę. Śpiewany jest wtedy starodawny hymn *Exsultet*, którego integralną częścią jest pochwała świecy wielkanocnej, *Praeconium cerei paschalis*.

Prosimy Cię przeto, Panie, niech ta świeca poświęcona na chwałę Twojego imienia nieustannie płonie, aby rozproszyć mrok tej nocy.

Aby rozproszyć mroki nocy, połączyć niebo z ziemią, ludzie ofiarowują Ojcu Niebieskiemu świecę:

owoc pracy pszczelego roju.

Świeca płonie pośród ciemności, lecz otaczające mroki nie są w stanie pochłoniąć jej światła:

żywi się bowiem strugami wosku, który dla utworzenia tej cennej pochodni wydała pracowita pszczola.

W wielkanocną uroczystość oddana zostaje cześć matce-pszczole, *apis mater*. Świeca, którą pali ludzkość na małej planecie w pustym, zimnym i przeogromnym przestworze gwiazd, który przejmował dreszczem Immanuela Kanta, płonie dzięki wspólnej pracy ludzi i zwierząt. Jej światło powinno objąć także zwierzęta, aż ujrzy je „wszelkie ciało razem wzięte” (Iz 40, 5). Ten płomień rozświetla noc „*non nobis, Domine, non nobis*” („nie dla nas, Panie, nie dla nas”) (Ps 115, 1), ale dla dobra „wszelkiego ciała”. Także bowiem zwierzęta – przede wszystkim one – trują się nie dla siebie.

O Wergiliuszu, który według ludzi średniowiecza zapowiedział w *IV Eklogie* przyjście zbawiciela, a sam wiódł żywot skromny i nie dbał o materialne korzyści, krąży legenda przekazana przez Eliusza Donata (IV w.). Gdy rywal Wergiliusza zawłaszczył sobie jego wiersze i przedstawił je jako swoje, nieznana ręka wypisała i podrzuciła tajemniczy, niedokończony werset:

Sic vos non vobis...

Tak i wy, nie dla siebie...

Nikt nie wiedział, co z nim począć, próby jego uzupełnienia przez różnych poetów nie wydawały się przekonujące. Czekano, aż zagadka rozwiąże się sama, i wtedy zjawił się Wergiliusz.

Ja napisałem te wiersze, ktoś inny zebrał zaszczyty.
 Tak i wy, nie dla siebie, wicie gniazda, ptaki,
 Tak i wy, nie dla siebie, miód gromadzicie, pszczoły,
 Tak i wy, nie dla siebie, rośniecie w wełnę, owce,
 Tak i wy, nie dla siebie, pług zagłębiacie, woły.

Logika wyobraźni

...spotkanie to ptak, i okrzyk to ptak, niewolnik i osioł to ptaki...

Arystofanes, *Ptaki*: 721

Ludzka kultura jest siłą rzeczy antropocentryczna, wyraża bowiem specyficznie ludzkie spojrzenie na świat – samoświadomość człowieka. Antropomorfizm należy do podstawowych technik kultury. Opiera się on na logicznym akcie interpretacji wyobraźniowej, w którym zostaje złożone znaczenie pierwotne – element rzeczywistości – i fantastyczne jego przetworzenie. Antropomorficzne postacie bogów odnoszą się do naszego świata, ubóstwiają bowiem w sobie to, co dla nas jest święte, i co kryje się uwikłane pod tymi wyobrażeniami. Antropomorficzne postacie zwierząt, czyli zwierzęta uosobione, obdarzone pół-ludzką podmiotowością, jak w bajkach, kryją w uwikłaniu postacie ludzkie. Jednak dzięki przyzwyczajeniu do posługiwania się taką techniką, nabieramy odwrotnej skłonności i wprawy, i nabieramy zdolności, aby na każde prawdziwe zwierzę móc w myślach nałożyć jego antropomorficzne przetworzenie. W efekcie takiego zabiegu zwierzę może otrzymać od nas logiczną podmiotowość i staje się nam wyobraźniowo podobne w sensie znacznie bliższym niż realne podobieństwo biologiczne, mające przecież swoje granice. Dzięki wyobrażonemu podobieństwu jesteśmy w stanie nawiązać ze zwierzętami relację przyjaźni, która przekracza granice gatunków. W rezultacie człowiek ma możliwość podzielić się antropocentrycznym dobrem, które przypadło mu w udziale w hierarchii przyrody, i rozciągnąć swoją przyjaźń na inne, bliższe mu istoty żywe. Proces ten może znaleźć odzwierciedlenie w dalszym rozwoju religii, która na najwyższym etapie swojego rozumienia wyraża w symbolicznej formie wartości, tęsknoty i pragnienia naszego ludzkiego życia. Jest to życie w świecie natury, niekiedy strasznym, niesprawiedliwym i przejmującym grozą, bo u jego podstaw leży braterstwo ludzi i zwierząt w okrucieństwie praw natury, walki o byt i nieuchronności cierpienia i śmierci. Poezja i religia

są jednym z wyzwań rzuconych przez człowieka, z jego antropocentrycznej perspektywy, takiemu światu.

Wyobraźniowa interpretacja rzeczywistości, na której opiera się poezja i religia, polega na złożonej strukturze epistemicznej, jaką jest logiczna wizja czegoś jako czegoś, „ r jako i ”, gdzie r oznacza element realny, a i element imaginarny, którym jest ten sam wyjściowy element r w postaci fantastycznie przetworzonej. W przedstawionych wyżej przypadkach nie dokonywaliśmy analizy logicznej poszczególnych wyobrażeń, poprzestając na intuicyjnym i aluzyjnym zasugerowaniu ich sensu – zgodnie z tradycyjną praktyką kultury humanistycznej. Jestem jednak przekonany, że mieliśmy do czynienia z następującymi strukturami typu $r \rightarrow i$, gdzie realia ludzkich doświadczeń są zakodowane w postaci fantastycznych przetworzeń (strzałka oznacza przekształcenie znaczeniowe, tj. humanistyczną metamorfozę):

- wartości życiowe, czyli cenione sposoby życia (r) \rightarrow uświęcone w postaci wyobrażeń religijnych: świętych osób i ich historii (i),
- realia życia ludzkiego (r) \rightarrow obecne w postaci zwierząt obdarzonych cechami ludzkimi (i),
- prawdziwe zwierzęta z naszego otoczenia (r) \rightarrow traktowane jako istoty rozumne: myślące i mówiące (i). Tak przeobrażone istoty łatwiej jest nam uczynić podmiotami naszej *realnej* przyjaźni.

Twory wyobraźni przeobrażającej mają naturę logiczną. Tak jak w logice ważne jest nie tyle, co kto z czego subiektywnie wywnioskował, ale co z czego obiektywnie wynika, tak też tutaj ważne jest, co jako co zostało przedstawione. Interpretacja wyobraźniowa jest funkcją od elementu realnego. Ważny jest nie psychologiczny akt wyobrażania, tylko znaczenie zawarte w interpretacji wyobraźniowej. W centrum analizy musi się zawsze znaleźć struktura $r \rightarrow i$, transformacja od elementu realnego do jego wizji wyobraźniowej, podobnie jak w logice formalnej przy analizie rozumowań podstawowy jest schemat wynikania: od racji do następstwa. Jednak tak jak w logice mamy wnioskowanie z racji o następstwie (dedukcyjne) i z następstwa o racji (redukcyjne), tak też i w logice wyobraźni raz poruszamy się od instancji realnej do jej wyobrazonego znaczenia, a raz poszukujemy dla gotowego już, zastanego przez nas znaczenia jego możliwej instancji realnej – referencji czy denotacji z realiów tego świata i naszego w nim życia.

Humanistyczna metodologia pracy z dziełami wyobraźni polega więc, w skrócie, na następujących dwóch technikach: po pierwsze, możemy w tworze fantastycznym i , np. mówiącym zwierzęciu, poszukiwać możliwego odniesienia do sytuacji realnych r (jest to nie tyle szukanie genezy, pierwowzoru, ile docelowego zastosowania dla pewnej struktury poetyckiej czy religijnej); po drugie, dany przedmiot realny r , np. mucha, może zostać przetworzony w sposób fantastyczny, tj. drogą interpretacji wyobraźniowej, przez otoczenie

go specjalną myślową aurą: poetycką, religijną czy metafizyczną. W rezultacie staje się przedmiotem gry wyobraźniowej *i* – może zacząć myśleć i mówić, co sprawia, że możemy wykorzystać pierwszą technikę.

Pamięci Profesor Anny Świderkówny

Bibliografia

- Arystofanes, *Komedie*, przeł. J. Ławińska-Tyszkowska, t. II, Warszawa 2003.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1956.
- Arystoteles, *Zoologia*, przeł. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992.
- Atenajos, *Uczta mędrców*, przeł. K. Bartoł, J. Danielewicz, Poznań 2010.
- Bajki Ezopowe*, przeł. M. Golias, Wrocław 1961.
- Cycon, *O naturze bogów*, w: Cycon, *Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1960.
- Diogenes Laertios [DL], *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I Krońska i in., Warszawa 1984.
- Donat [Aelius Donatus], *Life of Virgil*, <http://virgil.org/vitae/>
- Elian Klaudiusz, [*Historie*] *Opowiadki rozmaite. Listy wieśniaków*, przeł. M. Borowska, Warszawa 2005.
- Elian Klaudiusz, [*Zwierzęta*] *O właściwościach zwierząt*, przeł. A. Komornicka, Warszawa 2005.
- Fizjolog*, przeł. K. Jażdżewska, Warszawa 2003.
- św. Ignacy Antiocheński, *List do Rzymian*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przeł. A. Świderkówna, wyd. 2, Kraków 1998.
- św. Justyn, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, przeł. ks. A. Lisiecki, Poznań 1926.
- Lukrecjusz, *O naturze rzeczy*, przeł. G. Żurek, Warszawa 1994.
- Męczennicy*, red. E. Wipszycka, M. Starowieyski, Kraków 1991.
- Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1997.
- Platon, *Teajtet*, w: Platon, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, t. II, Kęty 1999.
- Plutarch, *O zmyślności zwierząt*, w: Plutarch, *Moralia*, przeł. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1954.
- Rohde E., *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, przeł. J. Korpany, Kęty 2007.
- Sofokles, *Antyгона*, przeł. R. Chodkowski, Warszawa 2004.
- Sofokles, *Antyгона*, przeł. K. Morawski, Warszawa 1995.

Streszczenie

Przypisywanie zwierzętom cech ludzkich (antropomorfizm) jest zwykle potępiane jako przejaw antropocentryzmu, a ten ostatni bywa ostatnio rozumiany jako „egoizm gatunkowy”, który przyczynia się do złego traktowania zwierząt. Antropomorfizm należy jednak do podstawowych technik wyobraźni w naszej kulturze humanistycznej: sztuce, religii, poezji. Akt wyobraźni, nadający zwierzętom podmiotowość, ułatwia nam wchodzenie ze zwierzętami w związki przyjaźni. Z drugiej strony, pesymistyczne spojrzenie na zwierzęcy aspekt ludzkiej egzystencji pozwala nam na zasadzie podobnego aktu wyobraźni uznać zwierzęta za bliźnich braci w grozie istnienia, i otwiera w ten sposób perspektywę dalszego rozwoju religii, w jej ciągłych przemianach ku lepszej interpretacji, którymi okupuje swe dzikie i okrutne, pół-zwierzęce prahistoryczne początki.