

JEDNAK KSIĄŻKI



GDANSKIE CZASOPISMO HUMANISTYCZNE

2014 nr 2

zwierzęcość

STUDIA

NA UCZCIE MIĘSOŻERCÓW. O TRANSHUMANISTYCZNYM POTENCJALE RELACJI CZŁOWIEKA I PTAKA

EWA ŁUKASZYK

I.

W ramach *human/animal studies* takie przykłady międzygatunkowych relacji jak sokolnictwo, o którym będę mówić w dalszej części niniejszego artykułu, czy też ogólniej – wszelkie rodzaje partnerstwa ludzkiego i nie-ludzkiego łowcy były analizowane do tej pory co najwyżej marginalnie, jeśli w ogóle zaistniały jako przedmiot refleksji. Nietrudno snuć przypuszczenia co do przyczyn tego stanu rzeczy. Nurt *human/animal studies* (HAS), nawiązujący w ogromnej masie powstających aktualnie studiów przede wszystkim do takich prac, jak *Wyzwolenie zwierząt* Petera Singera¹, szybko zaczął utożsamiać się z radykalnymi ujęciami etycznymi, odmawiającymi zgody na cierpienie jakiegokolwiek istoty zdolnej do odczuwania bólu, a nawet – całkiem po prostu – z wegetarianizmem. W takim kontekście trudno znaleźć miejsce dla rozważań poświęconych międzygatunkowym związkom ludzkiego drapieżnika z innymi

1 P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 2004.

drapieżnikami, skoro sama mięsożerna natura człowieka w świetle tych założeń ma podlegać wyciszeniu, a w niektórych ujęciach staje się wręcz przedmiotem nowej tabuizacji.

Ludzki apetyt na mięso pozostaje wszakże niewygodnym faktem, podobnie jak znaczenie pochodzących z mięsa protein w procesie humanizacji naszych przodków. Być może to dzięki jedzeniu mięsa staliśmy się ludźmi i na drapieżnej prawdzie o nas samych zasadza się międzygatunkowa przewaga, oparta na rozwoju tak wymagającego pod względem energetycznym organu jak mózg, która w konsekwencji pozwoliła *homo sapiens* stać się najszerzej rozpowszechnionym i najbardziej ekspansywnym gatunkiem w skali całej planety. Pytania pre-humanistyczne wiążą się ściśle z perspektywami post-humanistycznymi. Nic więc dziwnego, że kolejny spośród najbardziej wpływowych tekstów to *Otwarte* Giorgia Agambena², nie przypadkiem rozpoczynający się właśnie od śmiałego postawienia kwestii jedzenia mięsa.

Wychodząc od XIII-wiecznej miniatury z Biblii Hebrajskiej, znajdującej się w Bibliotece Ambrożyńskiej w Mediolanie, Agamben stawia problem komensalizmu człowieka i drapieżnego zwierzęcia, znaczenia transgatunkowej wspólnoty jedzących mięso. Najbardziej frapującą cechą tej miniatury, ilustrującej wątek eschatologicznej uczt sprawiedliwych z wizji Ezechiela, jest fakt, że „reszta” ludzkości pozostająca przy życiu w ostatnim dniu historii obdarzona jest zwierzęcymi głowami. Na zastawionym stole, według rabinicznej tradycji, znajdują się różne rodzaje mięsiwa, które w tym wielkim finale sprawiedliwi mogą już spożywać bez względu na to, czy pokarm jest koszerny, czy też nie. Chodzi wszakże o spożycie monstualnych stworzeń z czasów początku, Behemota i Lewiatana, przeznaczonych przez Boga, zgodnie z tym, co możemy wyczytać z Apokalipsy Barucha (29,4), specjalnie na ten eschatologiczny posiłek.

W końcowym momencie historii ludzkości chodzi więc o odzyskanie kondycji zwierzęcej, o realizację przeznaczenia człowieka mięsożercy, a zarazem – o teriokefalię, zastąpienie tego, co człowieka najbardziej wyróżnia spośród innych stworzeń, a więc głowy zawierającej energochłonny, wiecznie głodny mózg, przez leb zwierzęcy. Dochodzi do swoistej syntezy wspólnie żerujących drapieżników, zlewających się w jedną, hybrydalną postać. Mięsna uczt końca świata jawi się jako wypełnienie i zarazem odkupienie tego pierwotnego, wspólnego żerowania, z którego człowiek na próżno starał się wylamać. Koniec ludzkości jest więc u Agambena powrotem do początków; ludzkość eschatologiczna dokonuje odzyskania i odkupienia tego, co najbardziej archaiczne.

² W niniejszym artykule opieram się na wydaniu włoskim: G. Agamben, *L'Aperto. Uomo e animale*, Turyn 2002. Tekst ten jest dostępny w przekładzie polskim jedynie w fragmentach; por. *Otwarte*, przeł. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 1, s. 124-138.

Zarazem to uctowanie/żerowanie, wyswobodzone z rytualnych restrykcji (niemające już względu na rozgraniczenia pokarmów koszernych i niekoszernych), wyznacza moment zatarcia granicy oddzielającej dotąd ludzkość od reszty stworzenia, jaka leżała do tej pory w istnieniu normy kulturowej, wymiaru egzystencji różniącego człowieka od zwierzęcia. Ludzkość końca świata, odzyskując stan przedkulturowy, zarazem przekracza samą siebie.

II.

Idea transhumanistycznego przekroczenia granic tego, co ludzkie może się przekładać na poszukiwania zmierzające w bardzo wielu kierunkach. Przekroczenia samych siebie możemy szukać w technologii, wyobrażając sobie, że formą realizacji transhumanistycznego ideału mogłaby być cyborgizacja człowieka, zwiększająca jego możliwości intelektualne i fizyczne. Nie jestem wszakże pewna, czy oznaczałoby to dotknięcie istoty rzeczy, przełamanie zasadniczych słabości. Poszukując najbardziej charakterystycznego, a zarazem najbardziej ograniczającego wymiaru człowieczeństwa, zwracam uwagę na jego kulturowy charakter i właśnie u granic kultury widzę przestrzeń, w jakiej mogłoby się dokonać wyjście człowieka poza dotychczasową kondycję, możliwą do zdefiniowania w pierwszym rzędzie jako kondycja kulturowa. Niewystarczalność, a zarazem historyczność człowieka, którą można byłoby przezwyciężyć, osiągając apokatastatyczny stan tak drogi Agambenowi, sprowadzałyby się więc do uwięzienia w kulturze. To stwierdzenie może zaskakiwać i budzić sprzeciw, bowiem nauczyliśmy się traktować pojęcie kultury jako synonim zbioru najcenniejszych wartości. To optymistyczne rozumienie nie jest jednak jednym możliwym. Kultura jest także tym, co stoi niczym przejrzysta, lecz pancerna szyba pomiędzy człowiekiem a światem. Niemożliwe jest doświadczanie czegokolwiek poza kulturą. Nawet najbardziej podstawowe doznania ciała, takie jak ból czy seksualna rozkosz, są zapośredniczone przez kulturę i docierają do świadomości nie inaczej, jak przepuszczone przez jej filtr. Kultura definiuje odczuwanie, tak jak język definiuje kształt myśli i światobrazów. Oznacza to oderwanie człowieka od własnej istoty a zarazem od innych ludzi, skoro międzykulturowe granice dzielą również samą ludzkość na obszary nieprzekładalnych doświadczeń.

III.

Pytanie o to, co może się znajdować poza i ponad kulturą, nie jest pytaniem nowym. Przeciwnie, uznaję je, jak również aspirację do rzeczywistego, praktycznego przekroczenia kultury, za bardzo dawny projekt, którego ślady możemy odnaleźć na przykład w różnorodnych poszukiwaniach mistycznych, prowadzonych w różnych momentach historii i w różnych kręgach kulturowych. Nie czym innym jak transkulturowym poszukiwaniem może być zen, starający się przywrócić człowiekowi czystą spontaniczność i zdolność do reagowania zanim zdążą się uruchomić zdeterminowane przez kulturę wzorce zachowania. Dokładnie tak, jak w historii mnicha, który osiągnął oświecenie cofając nagle rękę, na którą przysła kropelka wrzątku, czy też w innej, przytoczonej przez Suzukiego anegdocie: „Kiedy, pracując, pewien zgłodniały mnich usłyszał gong zwiastujący obiad, natychmiast porzucił pracę i pojawił się w jadalni. Mistrz, widząc to, roześmiał się serdecznie, ponieważ mnich swoim czynem jak najpełniej wyraził zen”³.

28

Być może nie jest wcale przypadkiem, że transkulturowa aspiracja realizowała się w przeszłości właśnie w mistyce, którą można byłoby zdefiniować jako wielopostaciową próbę przekroczenia granic systemów religijnych. Cóż może być bardziej kulturowego, a zarazem nie-zwierzęcego niż religia? Właśnie w punkcie maksymalnego oddalenia pojawia się pragnienie najbardziej radykalnego powrotu, biegunowej zmiany, dopełnienia. Nie przypadkiem więc moja uwaga kieruje się ku zwierzęcym towarzyszom mistyka. W tradycji wschodniej, a w pewnym szczególnym sensie także w dawnej kulturze Zachodu, takim zwierzęciem jest sokół. Dostarcza on wzorca mistycznego wlotu ku Bogu, jakiego poszukiwał Rumi czy inne postaci z kręgu sufizmu.

W średniowiecznej i renesansowej kulturze europejskiej sokolnictwo nie łączyło się bezpośrednio z duchowością typu religijnego, lecz wpisywało w kontekst świecki. Interpretuję je jednak jako pole paradoksalnej hiperkulturowości, gdy, wraz z miłością dworną, której często towarzyszy, doprowadza do tak wielkiego nagromadzenia formuł, że kulturowość niejako załamuje się pod własnym ciężarem, ujawniając szczeliny, w których ukazują się przebliski czegoś spoza kulturowego porządku.

Sokół wymaga bliskości i nieustannej uwagi. Jest to związek znacznie bardziej wymagający, w pewnym sensie bardziej intymny niż inne utrzymywane przez człowieka relacje międzygatunkowe, takie jak choćby relacja z koniem czy psem. Wzbijający się

³ D.T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyżmu zen*, przeł. A. i M. Grabowscy, Kraków 2011, s. 105.

w powietrze ptak pozostaje przy tym nieustannie poza zasięgiem mocy człowieka. Relacja między człowiekiem a sokolem ma tak szczególny i tak nośny charakter, gdyż nie sprowadza tego ostatniego do roli żywego narzędzia, przydatnego człowiekowi do realizacji jego pragmatycznych celów łowieckich. Sokolnictwo jest jednym z nielicznych przykładów relacji międzygatunkowej, która nie prowadzi do udomowienia, a więc popadnięcia nie-ludzkiego partnera w całkowitą zależność. Nawet w pełni ułożony sokół zachowuje pełną zdolność do życia na wolności i może w każdej chwili zerwać swój związek z człowiekiem odłączając się od sokolnika i podejmując samodzielną egzystencję. Jego powrót do człowieka jest więc zawsze niepewny, a każdorazowe wypuszczenie ptaka w powietrze oznacza zaufanie i podjęcie ryzyka. Ten właśnie aspekt dobrowolności, dostrzeżony i akcentowany od najdawniejszych czasów, sprawił, że sokolnictwo stało się metaforą spraw cenionych przez człowieka wyżej niż proteiny, – takich jak wierność i wolność czy niepewność i ufność, które w sokolniczej relacji nieustannie współgrają. Toteż stanowi ono swoisty model pomagający w przezwyciężeniu sprzeczności między pozornie niemożliwymi do pogodzenia wartościami i osiągnięciu duchowej harmonii.

Podniebna wolność sokoła dostarcza zarazem gwarancji oparcia tej szczególnej relacji na swoistym rodzaju poszanowania. W porównaniu do innych zwierząt, które człowiek może niemal dowolnie karać czy poddawać kaprysom swego okrucieństwa, sokoła stosunkowo trudno jest skrzywdzić. Można rzecz jasna trzymać go na uwięzi czy głodzić, ale wszelkie uczynienie z niego użytku implikuje zwrócenie mu wolności, wypuszczenie go do lotu, który natychmiast uniemożliwia i wyklucza ludzką kontrolę. Z logiki tych praktycznych ograniczeń wynikł więc bardzo szczególny szacunek dla ptaka, przekazywany z pokolenia na pokolenie wraz z sokolniczą tradycją. Stał się on podłożem swoistej humanizacji sokoła, któremu przyznano podwójny status bytu spoza kultury, zarazem wnoszącego do niej to, co dzikie. Sokół, jako zwierzę nieudomowione, stoi poza zakresem świata przekształconego i w pełni kontrolowanego przez człowieka. A jednak przysługuje mu paradoksalny status podmiotowy: nie tylko działa niezależnie, w sposób autonomiczny, jako podmiot dziki, ale też przyjmuje własności podmiotu kulturowego. Współczesny autor wywodzący się z plemienia Lekuassemów, zamieszkującego Wadi Fredż w marokańskim regionie Dukkala, zaświadcza o aktualności tego statusu twierdząc, że sokół „odrzuca wszelką formę przemocy i upokorzenia, mogąc nawet w dziwny sposób zakończyć swe życie w przypadku obrazy bądź pogardy”⁴. Nawet dziś istnieje więc wiara w to, że ptak może dokonać tak typowo ludzkiego aktu, jakim jest samobójstwo.

⁴ A. Chahid, *Fauconnerie*, Casablanca [s.d.] [2011], s. 71; [przel. E.Ł.].

W obcowaniu człowieka i ptaka granica między naturą a kulturą, zwierzęcością i człowieczeństwem jest więc nieustannie przekraczana w obu kierunkach. Skoro sokół przekracza granice zwierzęcości i jako wierny towarzysz zasługuje na to, by go włączyć w obręb wspólnoty ludzkiej, powinien być traktowany jak istota kulturowa, ze wszystkimi konsekwencjami tego statusu. Stąd też czymś więcej niż tylko dziwacznym kaprysem mógł być pogrzeb sokoła, opisany w XII-wiecznym pamiętniku syryjskim autorstwa Usamy ibn Munkidha:

Zdarzyło się tak, że odwiedziłem Szihab ad-Dina w Hamie. Pewnego dnia rano, kiedy byłem tam, pojawili się recytatorzy Koranu, ludzie wznoszący okrzyki: Allah akbar! oraz zebrano się wielu mieszkańców miasta. Zapytałem: „Kto umarł?” Odpowiedziano mi: „Córka Szihab ad-Dina”. Chciałem pójść za orszakiem pogrzebowym, lecz Szihab ad-Din sprzeciwił się temu i zatrzymał mnie. Ludzie wyszli z miasta i pochowali nieboszczkę na wzgórzu Sakrun, a kiedy powrócili, Szihab ad-Din powiedział do mnie: „Czy ty wiesz, kto to zmarł?” Odpowiedziałem: „Mówią, że to twoje dziecko”. Odrzekł emir: „Na Allaha! to sokół al-Jahszur. Posłyszałem, że on skończył życie i posłałem po niego, aby go zabrano. Kazałem zrobić dla niego trumnę i urządzić pogrzeb i pochowałem go, jak na to zasłużył⁵.”

30

Włączenie sokoła w samo sedno ludzkiej kulturowości, w jakim korzeni się rytuał pogrzebowy jako forma zapośredniczonego przeżywania doświadczenia śmierci, otwiera wszakże drogę do czegoś przeciwnego, do śmierci niezapośredniczonej. Pogrzeb sokoła unaocznia nieoczywistość pogrzebu, „niepodpadalność” bytu nie-ludzkiego pod obrządek pogrzebowy. Nie przypadkiem też Szihab ad-Din powstrzymuje przyjaciela od przyłączenia się do konduktu. Czy pragnie mu zaoszczędzić uczestnictwa w czymś, co mogło być groteskową komedią dworską? A może właśnie ukazuje mu mającące gdzieś tu granice kulturowości, traktując odruch pójścia za orszakiem pogrzebowym jako kulturowy automatyzm? Pogrzeb sokoła jako wydarzenie pozbawione właściwego precedensu, a więc i adekwatnego wzorca rytualnego, staje się być może odpowiednikiem buddyjskiego *koanu*, zmuszającego umysł do rozbicia się o granice logiki.

⁵ Usama ibn Munkidh, *Księga pouczających przykładów*, przeł. J. Bielawski, Wrocław 1975, s. 339.

IV.

Przebieg polowania z sokolem ustanawia oscylację – Derridowską khorę – między tym, co ludzkie a tym, co nieludzkie. W chwili gdy sokolnik odnajduje ptaka siedzącego na ziemi przy schwytej zdobyczy, daje mu tzw. odprawę, a więc kawałek przyniesionego przez siebie mięsa. Niczego więc nie odbiera sokołowi siłą. We wszystkich sokolniczych kulturach panuje głębokie przeświadczenie, że ptak potraktowany niesprawiedliwie z pewnością odmówi dalszej współpracy, nie będzie już polował. Hiperkulturowy aspekt sokolnictwa zakłada więc wymianę, stanowiącą z punktu widzenia człowieka przepelnioną głębokim sensem analogię do sprawiedliwej i partnerskiej transakcji z innym człowiekiem. Jednocześnie jest to jednak hipokulturowe wypełnienie komensalizmu, urzeczywistnienie wspólnoty polujących i żerujących drapieżników.

Asystowanie przy uczycie sokoła budzi tęsknotę za pożeraniem, które człowiek, wyrzekłszy się jedzenia surowego mięsa, musi odroczyć na czas gotowania. Odroczenie owocuje wszakże pragnieniem bliskości, oglądania, przynajmniej pośredniego uczestnictwa w rozkoszy pożerającego zwierzęcia, wypływającej z jego całkowitego poddania się instynktownemu impulsowi. Sokół jest podobny do owego oświeconego mnicha, który słysząc gong nie odkłada momentu pojawienia się w jadalni. Jest dla sokolnika pośrednikiem wprowadzającym w obręb nowego, a zarazem pierwotnego wymiaru doświadczenia, tego wymiaru, od którego człowiek został oddzielony przez kulturę począwszy od chwili, w której natychmiastowe pożeranie stało się odroczonym jedzeniem. Mimo wszystko człowiek i ptak dzielą się i wymieniają pożywieniem, uczują wspólnie, nawet jeśli w czasach historycznych sokolnik już nie sięga po kawalki surowego mięsa. Asystuje jednak pożeraniu mięsa przez sokoła, nie wymawiając się od pierwotnego komensalizmu. Afirmuje i pogłębia sekretną wspólnotę człowieka i ptaka.

Nie tyle przez wspólne polowanie, co przede wszystkim przez ten symboliczny komensalizm, nie-ludzka, a nawet nie-ssacza istota zostaje włączona do kręgu solidarności i wspólnoty. W ten sposób sokolnictwo może więc stanowić jeden z posthumanistycznych i transhumanistycznych kluczy, oferując perspektywę osiągnięcia kondycji transkulturowej, rozumianej tu jako znalezienie się w nowym wymiarze mentalnej przestrzeni, gdzie możliwe jest przekroczenie redukcyjnych rozróżnień, ciasno zarysowanych granic wspólnoty i skazania na myślenie w koleinach wyznaczonych przez kulturowo zdeterminowane kategorie.

V.

Relacja pomiędzy sokolnikiem a jego ptakiem należy do najbardziej intymnych związków między człowiekiem a zwierzęciem; być może także z tego względu łączono ją niegdyś z symboliką miłosną, jak choćby na XIV-wiecznej tapiserii z Luvru, gdzie siedząca w ogrodzie dama trzyma na ręku sokoła, przyjmując jednocześnie hold rycerza ofiarowującego jej własne serce. Ten model intymności znajdował także odbicie w sufizmie, gdzie sokół i Oblubienica stanowiąca figurację Boga stapiały się w jednym kompleksie symbolicznym, którego antytetyczną podstawą było właśnie to, co skrajnie nieboskie: związek człowieka z ptakiem. Relacja człowieka i ptaka nadaje się tak dobrze do roli uniwersalnego i niezwykle pojemnego modelu ścieżki duchowej, gdyż cechuje ją ta właśnie subtelna naprzemiennosc ról i swoisty ideał harmonii.

32 Sokół bywał w historii sufizmu towarzyszem i w pewnym sensie przewodnikiem człowieka dążącego do przekroczenia innej granicy kondycji ludzkiej, oddzielającej go już nie od tego, co zwierzęce, lecz od tego, co boskie. Sokolnicza analogia, obecna choćby w poezji Rumiego i innych mistyków wschodnich, oddaje istotę relacji opartej na akceptacji oddalenia i dobrowolności powrotu. Gdy Bóg staje się Wielkim Sokolnikiem, człowiek przyjmuje pozycję sokoła, oddalającego się niebezpiecznie, lecz nieustannie powracającego na wezwanie, choć powrócić wcale nie musi. Jednakże zasadnicza tajemnica duchowa kryje się tutaj w niejednoznaczności i naprzemiennosci tej relacji, skoro Bóg także staje się sokołem przylatującym do człowieka dobrowolnie i bez jakiegokolwiek zasługi ze strony tego ostatniego, bez jakiegokolwiek zewnętrznej, rozpoznawalnej przyczyny⁶.

Z kolei średniowiecze europejskie wytworzyło niezwykle nośny związek znaczeń pomiędzy sokolnictwem a ideałem miłosnym. Również tym razem nie chodzi tu wyłącznie o stworzenie określonej metaforyki, ale o modelowość relacji człowiek – ptak. Obcowanie z sokołem staje się źródłem doświadczenia przekraczającego granicę kultury, zautomatyzowanych w niej wzorców, rytuałów, schematów regulujących pragnienie, wymuszających odroczenie spełnienia. Dzięki subtelnej translacji swego doświadczenia z ptakiem, to właśnie sokolnik może stać się transkulturowym kochankiem, zdolnym do przeżycia relacji wybiegającej również poza utarte koleiny doświadczenia erotycznego epoki. Ta sama relacja na Wschodzie staje się modelem ezoterycznej ścieżki duchowej, gdy zatracenie się w akcie miłosnym zostaje przekształcone w dostępną człowiekowi podstawę,

⁶ Por. J. Rumi, *A Year with Rumi*, trans. Coleman Barks, San Francisco, 2006, s. 62.

umożliwiająca poszukiwanie tego, co najtrudniej dostępne, a mianowicie zjednoczenia z Bogiem. Zejście w głąb doświadczeń hipokulturowych, poszukiwanie wyzwolenia od kultury oddzielającej człowieka od czystej spontaniczności aktu seksualnego zostaje przekształcone w ścieżkę mającą prowadzić do przekroczenia kulturowej kondycji człowieka jako stanu oddzielenia od Boga.

Doświadczenie mistyczne jako wyjście ponad kulturę rysuje się jako dawny odpowiednik transhumanistycznej aspiracji samoprzekroczenia człowieka. W pewnym sensie zakłada odstąpienie od człowieczeństwa, spełniającego się właśnie w kulturowych ramach, rozumianego jako rozwijanie i pogłębianie kondycji kulturowej, w której zawarta jest zinstytucjonalizowana religia, jej rytuały, dogmaty i wzorce. Jako istotna droga ku temu przekroczeniu, otwierającemu być może nowy etap rozwoju człowieka, rysuje się nawiązanie łączności ze zwierzęcością jako tym, co leży poza kulturą i co nie sprowadza się do regresywnego podjęcia kondycji pod-ludzkiej. Nie-ludzkie nie jest przestrzenią upadku, ale wymiarem umożliwiającym „przebolenie”, a zarazem przekroczenie (*Verwindung*) kondycji humanistycznej.

VI.

Sokolnictwo, mimo całego wyrafinowania, jakie nadała tej praktyce europejska kultura średniowieczna i renesansowa, jest reliktem najgłębszego archaiku. Ta specyficzna relacja między człowiekiem a ptakiem, oparta na międzygatunkowym współdziałaniu, wymagającym wzajemnego poszanowania i swoistej sprawiedliwości, pozostaje żywym do dziś świadectwem związków ukształtowanych w przedcywilizacyjnym, koczowniczym bytowaniu człowieka na stepowych i półpustynnych terenach Starego Świata. Zgodnie z Agambenowską sugestią, ten relikat pre-ludzkości łączy się ściśle z perspektywami post-ludzkości. Zawiera więc specyficzny potencjał transhumanistyczny w zarysowanej przez niego eschatologicznej perspektywie przekroczenia kondycji historycznej.

Tej transhumanistycznej aspiracji nie należy więc wiązać wyłącznie z aktualnymi tendencjami w kulturze. Należy ująć ją szerzej, jako głęboko zakorzenione, dawne dążenie do przekroczenia ograniczeń człowieczeństwa. Relacja z ptakiem drapieżnym stanowiła na różnych etapach rozwoju kultur swoisty analogon, pozwalający na uchwycenie metod i kierunków tego dążenia, z pozoru niemożliwego do urzeczywistnienia. Nietrudno sobie

wyobrazić, że obcowanie z sokolem rodzi sen o wzlocie. Nie chodzi tu jednak o ograniczenia fizjologiczne, płynące z posiadania takiego, a nie innego ciała, lecz przede wszystkim o pragnienie przekroczenia podstawowego ograniczenia człowieka, jakim jest uwięzienie w kulturze.

Kondycja ludzka jako kondycja kulturowa łączy się z podstawowym rodzajem zdeterminowania, oddzielającego człowieka od pełnej spontaniczności bytu, a zarazem od ontologicznej pełni cechującej zwierzę. Jest stanem uwięzienia w nawykach, wzorcach i schematach reagowania. Nie przypadkiem więc właśnie pragnienie powrotu do pełnej spontaniczności pojawiało się w różnych momentach historii i w różnych kręgach kulturowych ludzkości w postaci aspiracji mistycznych, które można uznać za formę przejawiania się podstawowego, transhumanistycznego dążenia do wyjścia poza kulturowość, przekroczenia „pierwszych zasad” i podstawowych rozgraniczeń wyznaczanych przez kulturę. W przejawach mistycyzmu, których podobieństwa i zbieżności często frapowały religioznawców, przewija się motyw przekroczenia kondycji ludzkiej w kierunku „stawania się zwierzęciem”. Nie chodzi mi wszakże wyłącznie o takie zjawiska, jak trans szamański. Analogii można szukać nawet na gruncie religii monoteistycznych, czego świadectwem jest choćby ta przywołana przez Agambena miniatura.

Mięso – zanim stało się przyczyną etycznego zatargu między człowiekiem a zwierzęciem, jaką należałoby usunąć przez ścisły wegetarianizm – było przedmiotem rytualnej reglamentacji w religiach monoteistycznych, ograniczających jego spożycie bądź przez reguły jakościowe (rozdzielenie między pokarmem koszernym czy halal a tym wszystkim, co nim nie jest), bądź przez czas spożycia (nakazane i zalecane okresy postów). Hiperkulturowy wymiar, w którym dokonuje się to „nadpisanie” reguł, ukrywa potencjał otwarcia, furtkę pozwalającą na wymknięcie się z kulturowej natury ludzkiej w obręb spontanicznej, instynktownej, arefleksyjnej natury zwierzęcej.

Ludzki apetyt na mięso, pierwotny impuls, który nie daje o sobie zapomnieć, jest nieustannie poddawany kulturowej kontroli. Jedzenie mięsa jest obwarowane przez rytuał. Mięso to pokarm nieczysty, zagrażający, wymagający oczyszczenia w ogniu. Stąd być może, a nie z pragmatycznej korzyści płynącej z jedzenia lżej strawnej smażeniny, wynika powszechnie uznawana w niezliczonych kulturach ludzkości konieczność poddawania mięsa termicznej obróbce. Na przeciwnym biegunie leży jednak ta przytoczona przez Agambena tęsknota za chwilą przekroczenia kulturowych obwarowań, za posiadaniem zwierzęcej głowy, a więc i zwierzęcej paszczy, gotowej na przyjęcie niekoszernego,

niegotowanego, nieoczyszczonego mięsa. O ile składnikiem normatywnej religii często bywa post, o tyle niekontrolowane poddanie się impulsowi pożerania mięsa może ustanawiać kierunek poszukiwań heterodoksyjnych, granicznych, balansujących między świętością a potępieniem.

VII.

Projekt post- i transhumanistyczny jawi się często jako radykalne zerwanie, wyzwanie do podjęcia nowej formy egzystencji bez korzeni czy wręcz w opozycji do korzeni. Tymczasem twierdę, że w dziejach kultury da się wyodrębnić istotne i nadające się do twórczego wykorzystania korzenie transhumanizmu; nie jest on absolutną nowością, ale kontynuacją i wypełnieniem aspiracji zarysowujących się w marginalnych i podskórnych strefach nieraz bardzo dawnego dziedzictwa. Tęsknota za przewyższeniem ograniczeń kondycji kulturowej była obecna niemal od tak dawna, jak sama tęsknota za przekroczeniem ograniczeń anatomicznych i fizjologicznych ludzkiej cielesności, poderwaniem się do lotu. W sokolnictwie można dostrzec echa tych tęsknot. Nie chodzi jednak wyłącznie o dosłowne pragnienie latania, które człowiek w końcu zrealizował środkami technologicznymi. Nadal rysuje się ono jako aspiracja niespełniona (a więc aktualna), wizja przekroczenia ograniczeń kondycji ludzkiej przez transkulturowe i transhumanistyczne projekty mistyczne.

Zbieżność kierunków poszukiwań mistycznych, wskazująca na frapujące i z pozoru trudne do wytłumaczenia analogie w odległych miejscach i czasach, zajmuje religioznawców od długich dziesięcioleci. Możliwą hipotezą byłaby tu właśnie możliwość potraktowania różnych tendencji mistycznych jako prób zmierzających do przekroczenia ograniczeń kondycji ludzkiej. Głęboki związek między sokolnictwem a śródziemnomorskim mistycyzmem można interpretować jako podwójną aspirację transhumanistyczną, zmierzającą do przekroczenia granic człowieczeństwa. Chodziło tyleż o przekroczenie granicy oddzielającej człowieka od Boga, co o przekroczenie granic wyznaniowych, narzucających sztywne ramy dążeniu do wzrostu duchowego. Techniki mistyczne, podobnie jak techniki sokolnicze, były przedmiotem wzajemnych zapożyczeń. Co więcej, sokolnictwo jest możliwe do zinterpretowania właśnie jako jedna z technik mistycznych, jakie usiłowano podjąć na gruncie różnych wyznań po to, by przekroczyć ograniczenia każdego z tych wyznań widzianego z osobna. W tym właśnie sensie można

mówić o sokolnictwie jako o kluczu transkulturowym i transhumanistycznym, otwierającym możliwość osiągnięcia stanów leżących poza kulturowym zdeterminowaniem.

Korzeniami transhumanizmu są kolejne przybliżenia post-kulturowej i post-wyznaniowej kondycji, która mogła się ziszczać jedynie w przeblyskach, była dostępna w najlepszym przypadku dla garstki poszukujących jednostek. Można ją interpretować jako zapowiedź Agambenowskiej wspólnoty quodlibetycznej, dopuszczającej jednostki „wszystko jedno jakie”, posiadające dowolne właściwości⁷. Ten ideał wspólnoty otwartej, nigdy nie ziszczał się jako totalizująca wspólnota ogarniająca wszystkie podmioty, a zarazem dopuszczającej każdy podmiot, stanowi rezultat namysłu nad unieważnianiem zasad wykluczających. U Agambena ta wspólnota posiada zakorzenienie w wymiarze eschatologicznym, spełnia się wyłącznie w apokatastatycznym, a więc zarazem apokaliptycznym momencie końca czasów.

36 | Podejmowane w przeszłości próby anulowania kulturowych rozgraniczeń, niezależnie od braku konsekwencji praktycznych, kończyły się przede wszystkim fiaskiem myślowym. Raz po raz dochodziło do swoistego kolapsu, kiedy idea przekroczenia granicy przeradzała się w wizję zjednoczenia. Taki błąd popełnił choćby Katalończyk Ramon Lull, przekształcając sufiicką inspirację wyczytaną u al-Ghazalego w wizję sprowadzającą się koniec końców do nawrócenia niewiernych, a kilka wieków po nim portugalski jezuita António Vieira, gdy marzenie o eschatologicznej ludzkości powracającej na drodze apokatastazy do stanu pierwotnej harmonii przekuł na wizję idealnego państwa, mającego być ostatecznym spełnieniem portugalskiego imperium morskiego. Do transkulturowej i transhumanistycznej wspólnoty tęskniono, lecz nie udawało się jej ostatecznie przemysleć. Mistyczna aspiracja pozostawała niespełniona, a człowiek pozostawał uwięziony w mentalnych ograniczeniach zamkniętej kondycji kulturowej, poza którą nie potrafił wyjść. Wraz z Agambenem powraca jednak coś, co wynika ze średniowiecza, lecz zarazem coś, co średniowiecze ostatecznie zaniedbało i czego późniejsze wieki nie były w stanie wyeksploatować, a mianowicie perspektywa, jaka otwiera się wraz z obecnością zwierzęcia, ze wzorcem, jakim dla myślenia może być zwierzę, możliwość pomyślenia o wspólnocie obejmującej zwierzę. Mistyk nieustannie rozbija się o milczenie Boga, między wiarą w dostępność tej relacji a doświadczaniem jej niedostępności, „zamkniętych niebios”. Przekroczenie kondycji ludzkiej w tym kierunku rysuje się więc jako niemożliwe, wytęsknione, ale wiecznie się wymykające. Pozostaje więc droga w przeciwnym kierunku, ku innym relacjom, także prowadzącym poza człowieczeństwo. Dawni mistycy traktowali ją

⁷ Por. G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa 2008.

jako określoną ścieżkę, prowadzącą ostatecznie ku transcendencji. Stąd też dla Rumiego sokół miał w ostatecznym rozrachunku prowadzić go na spotkanie z Bogiem, miał być nośny jako model doświadczenia mistycznego.

Aktualna kondycja człowieka jest w jeszcze większym stopniu określona przez „zamknięte niebiosy”, niedostępność Boga. Stąd też rosnące znaczenie tej drugiej ścieżki wiodącej poza człowieczeństwo, otwierającej się wraz z obcowaniem – i więcej – budowaniem wspólnoty obejmującej nie-ludzkiego partnera. Sokolnictwo oznacza tu skarbnicę doświadczeń, które dzisiaj mogą zostać podjęte w zupełnie nowym świetle, prowadząc do zbudowania nowych jakości.

SUMMARY

Meat-eaters' banquet. On trans-humanistic potential of the relationship between man and bird

The main topic of this essay, Mediterranean traditions of falconry (highly valued both by the Christians and the Muslims), becomes a key to reconsider the awkward problem of man as a meat-eater, problem that opens – according to Agamben's suggestion – a double perspective of pre-humanity and post-humanity. The predatory nature of man brings him close to other predatory species, such as falcons and hawks. On the other hand, eating meat becomes object of manifold restrictions inside the boundaries of the cultured condition of man. While the religious orthodoxies establish qualitative and temporal limitations of meat consumption (such as categories of kosher, halal, etc. and the required periods of fasting), the mystics seek the companionship of a falcon, possibly not only as a paradigm of ascension towards the heavens, but also of unstoppable, uncontrolled voracity that may lead beyond the cultured boundaries and guide the man longing for transcendence. Falcon, that can be tamed, but not completely domesticated, remains a creature at the frontier between culture and nature, transcending both zones. At the same time it may become a spiritual companion leading the man in his quest for the divine. This is why the relationship between man and bird may hide a trans-humanistic potential that still remains unexplored.