„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies"
Nr 1/2015 *Zwierzęce*
ISSN 2451-3849

Alina Mitek-Dziemba
Uniwersytet Śląski

Bóg-człowiek, bóg-zwierzę
Zwierzęce twarze religii

W dniach od 25 do 27 września 2014 roku w Uniwersytecie Reńskim Fryderyka Wilhelma w Bonn w Niemczech odbyła się międzynarodowa konferencja poświęcona tematyce „Relacji ludzko-zwierzęcych w tradycjach religijnych", zorganizowana przez tamtejszy Instytut Studiów Orientalistycznych i Azjatyckich. Jej program, choć ukształtowany w środowisku badawczym religioznawstwa (*Religionswissenschaft*), w dużej mierze określony był przez wątki teoretyczne i krytyczne właściwe dla nurtu współczesnych *animal studies*. Wskazaniu na różne możliwości usytuowania zwierzęcia w ramach historycznie i geograficznie zróżnicowanych ludzkich społeczności (wedle opisu w projekcie: pozycja niższa/podporządkowana, wykluczająca inherentną wartość i skłaniająca do instrumentalnego traktowania; pozycja postulowanego zrównania w znaczeniu, godności i zdolności do świadomego przeżywania; pozycja wyniesienia, związana z kolektywnym określeniem jako źródła lęku i czci, a prowadząca do totemizacji, deifikacji lub demonizacji) towarzyszyło przekonanie o niezbywalnej roli religijności i form kultu w modelowaniu kulturowych zachowań i nastawień względem nie-ludzkich form życia[1]. Twórcy koncepcji seminarium podkreślali, iż nie chodzi tylko o proste katalogowanie form występowania zwierząt w religijnym kontekście, co w religioznawstwie porównawczym nie byłoby niczym niezwykłym, lecz o próbę ujęcia „formatywnych mitów i praktyk, religijnej kosmologii

[1] Zob. zapowiedź konferencji, która w momencie powstawania tego artykułu, tj. kilka miesięcy po wrześniowym wydarzeniu, jest jeszcze dostępna na stronie: https://networks.h-net.org/node/3128/discussions/9170/cfp-conference-human-animal-relationships-bonngermany-sept-25-27 [data dostępu: 29.05.2015].

i etyki" przez pryzmat ich konsekwencji dla dobrostanu zwierząt i całego środowiska, a co za tym idzie, o uchwycenie, o ile to możliwe, namacalnego wpływu pewnego typu religijności na ludzkie życie i współczesną bądź historyczną praktykę moralną w aspekcie relacji człowieka do tego, co zwierzęce.

W rezultacie, refleksja zaproponowana przez organizatorów i dominująca na bońskiej konferencji przybrała kształt czegoś, co można by nazwać krytyczną ekoteologią[2]: naukowym namysłem nad wątkami zwierzęcymi pojawiającymi się w obszarze ludzkiej kultury religijnej od zarania, z nastawieniem na wskazanie oraz rewizję społecznie i teologicznie motywowanego antropocentryzmu. Spotkanie okazało się przy tym niezwykle interdyscyplinarne, gromadząc badaczy zainteresowanych wspólnym spojrzeniem na zwierzęcość oraz ludzką religijność z perspektywy całego wachlarza dziedzin: historii religii, socjologii, antropologii, teologii, filozofii, literaturoznawstwa czy estetyki. Tematem wystąpień stały się zwłaszcza: zmienne granice pomiędzy ludzkim i zwierzęcym światem w religijnych i mitologicznych obrazach świata (ludzko-zwierzęce czy bosko-zwierzęce hybrydy), rola zwierząt w religijnym rytuale i jej implikacje dla etyki konkretnych społeczeństw, historycznie istniejących i współczesnych (judaizm, bahaizm, zaratusztrianizm, jazydyzm, hinduizm), filozoficzno-teologiczne kwestie dotyczące statusu zwierząt implikowane przez najnowsze badania nad zwierzęcą kulturą i świadomością, zmagania poszczególnych religii z pojęciem zwierzęcej duszy, kwestie religijnego tabu pokarmowego i religijnych klasyfikacji zwierząt ze względu na rozmaite zakazy kulturowe czy też idee animizmu, totemizmu i szamanizmu (z uwzględnieniem ich uwikłania w XIX-wieczną ideologię ewolucjonistyczną). Całość stanowiła interesujący *patchwork* idei, którego wspólną nicią, wątkiem łączącym była chęć wyartykułowania wagi zwierząt i potrzeby ich ochrony jako istniejącego lub potencjalnego motywu działań religijnych[3]. Pojedyncze wystąpienia miały także charakter interwencjonistyczny, wskazując na milczenie wielkich religii świata i ich autorytetów w sprawie godnego traktowania zwierząt jako podmiotów, a nie tylko przedmiotów działania i myślenia religijnego.

[2] Posługuję się tutaj pojęciem „ekoteologia", a nie węższym terminem „teologia zwierząt" (*animal theology*), który funkcjonuje od jakiegoś czasu w obszarze chrześcijańskiej etyki środowiskowej za sprawą anglikańskiego duchownego i badacza Andrew Linzeya oraz założonego przezeń Oksfordzkiego Ośrodka ds. Etyki Zwierząt (*Oxford Centre for Animal Ethics*). Ekoteologia wyraża bowiem moim zdaniem ogólniejszą postawę troski o środowisko i żyjące w nim stworzenia, inspirowaną religijnie, choć oczywiście zwierzęta wyższe, obdarzone świadomością i zdolnością odczuwania, stanowią wśród owych „Bożych stworzeń" wyróżnioną teologicznie grupę. Są jednak religie, jak na przykład dżinizm, które nie zakładają takiego rozróżnienia, propagując zasadę bezwzględnego szacunku dla życia niezależnie od jego formy.

[3] Takie ujęcie religijności nie jest nieznane na gruncie studiów ludzko-zwierzęcych. Pisze na ten temat w podręcznikowym opracowaniu Margo DeMello (zob. Idem: *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*. New York 2012, s. 319–321).

Istotna dla podjętych w Bonn rozważań i dyskusji była kwestia wyboru metodologii badań, gdyż bardzo szybko stało się jasne, że istniejące dyscypliny mogą mieć problem z nowymi ujęciami tego, co zwierzęce. Choć tradycyjne religioznawstwo, opisując elementy kultu, nie pomija zwierząt (jako upostaciowień boskości, przedmiotów czynności rytualnych czy religijnych symboli), to ich obecność w refleksji naukowej nie staje się punktem wyjścia dla analiz określających wpływ myślenia i postaw religijnych na rzeczywiste relacje zwierząt i ludzi[4]. Podobnie w ramach antropologii kulturowej czy społecznej rozważa się kulturę ludzką w jej konfiguracjach religijnych, gdzie stadium „zwierzęce", animistyczne lub totemiczne stanowi często punkt wyjścia (w modelu rozwijanym przez ewolucjonizm), jednakże w nieunikniony sposób kwestia stosunku do zwierzęcia jako takiego (zarówno jako gatunku, jak i jednostki) lub moralnej wartości zwierząt pozostaje drugorzędna wobec zagadnień funkcjonowania ludzkiego systemu społecznego[5]. Zwierzęta częściej odczytywane są tutaj – podobnie jak w badaniach literaturoznawczych – jako metafory i symbole ludzkich zachowań niż jako namacalnie obecna i „prześladująca" ludzką kulturę, zwłaszcza w jej najbardziej wzniosłych teologicznie odwołaniach, zwierzęcość. Nie problematyzuje się także implikowanej często przez analizę antropologiczną idei „postępu religijnego"[6] w sensie rozwoju od etapu religijności uwikłanej w praktyki z udziałem zwierząt do religijności „nowoczesnej", to jest uduchowionej, abstrahującej od zwierzęcych zapośredniczeń. Istotnym wkładem

[4] Teza ta stanowi podstawową przesłankę dla rozważań Lisy Kemmerer, autorki pionierskiego opracowania z zakresu ekoteologii i teologii zwierząt, tak jak refleksja ta przejawia się w obszarze głównych religii świata (zob. L. Kemmerer: *Animals and World Religions*. Oxford, New York 2012). Kemmerer była także gościem konferencji w Bonn, gdzie wygłosiła wykład plenarny pod tytułem *Animal Advocacy in Asian Religions: What They Teach About What We Eat*.

[5] Pisze na ten temat w swojej książce Samantha Hurn: „Być może nie jest niczym zaskakującym, iż antropolodzy już tradycyjnie nie są skłonni do badania więzi ludzko-zwierzęcej […]. W rzeczy samej twierdzić można, że ich niechętna dyspozycja jest w dużej mierze wynikiem tego, jak postrzegane są semantyczne i ideologiczne granice ich własnej dyscypliny. Antropologia, bardziej niż jakakolwiek inna z nauk społecznych czy humanistycznych dziedzin, oparta jest, jak sugeruje etymologia jej nazwy, w luźnym tłumaczeniu oznaczająca „wiedzę o człowieku", na pierwszeństwie tego, co ludzkie. To z kolei sugeruje obecność fundamentalnych i niezmiennych różnic pomiędzy ludźmi a innymi zwierzętami. W rezultacie faktem jest, że, jeśli chodzi o większość antropologów, zwierzęta zasługują co najwyżej na marginalne zainteresowanie (*are of peripheral interest*), stanowią bowiem jedynie przedmiot przeznaczony do użytku dla ludzkich podmiotów etnograficznych badań". S. Hurn: *Humans and Other Animals. Cross-Cultural Perspectives on Human-Animal Interactions*. London, New York 2012, s. 1.

[6] Na wpisaną w historię religii ideę postępu wskazuje na przykład Ingvild Sælid Gilhus, badająca greckie, rzymskie i wczesnochrześcijańskie myślenie religijne pod kątem relacji ludzko-zwierzęcych. Rezygnujące z instytucji krwawej ofiary zwierzęcej chrześcijaństwo jest właśnie zdaniem badaczki zbyt często rozpatrywane jedynie w kategoriach kulturowego postępu i oświecenia, co stanowi oczywiste dziedzictwo antropologii ewolucjonistycznej. Zob. I.S. Gilhus: *Animals, Gods and Humans. Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*. London and New York 2006, s. 2 i in.

animal studies jest więc zainspirowanie interdyscyplinarnej dyskusji nad kulturą ludzką, w tym także religijną, jako nad sposobem negocjowania przez człowieka wielorakich sensów zwierzęcości. Bóg wcielony w człowieka, ale metaforyzowany postaciami zwierząt, i bóg wcielony w zwierzę to zatem dwie z wielu możliwości, jakie rozważyć może krytyczna ekoteologia, skupiona na rozpoznaniu kontekstów religijnych związanych z relacjami ludzko-zwierzęcymi. Ich ogląd prowadzić musi zarazem do rewizji tradycyjnych „zwierzęcych" pojęć z zakresu historii i antropologii religii, zwłaszcza tych związanych z przemocą wobec istot nie-ludzkich, takich jak ofiara zwierzęca czy zwierzęce tabu pokarmowe. Zadeklarowana lub ukryta (a czasem zanegowana) obecność zwierzęcości daje się odczytać jako jeden z kluczowych elementów budulcowych tożsamości religijnej.

W historii religii dzieje człowieka jako gatunku interpretowane są przede wszystkim w płaszczyźnie nadprzyrodzonej, w odniesieniu do transcendentnej podstawy i źródła sacrum, jednak ukrytym pośrednikiem tej relacji jest często zwierzę lub to, co zwierzęce. W zależności od teologicznego usytuowania boskości i jej szczególnego powiązania z ludzkim światem (bądź jego braku) różnie opisywana jest również pozycja zwierzęcego stworzenia. Choć zasada boska dość uniwersalnie rozumiana jest jako praprzyczyna wszelkiego życia, dawca impulsu ożywiającego materię, to jednak w traktowaniu fenomenów owego „ducha" zaznaczają się różnice teologiczne. Uderzające jest, że o ile w jednej tradycji wyróżnienie tylko jednej spośród form życia nie mieści się w pojęciu boskiej sprawiedliwości, o tyle w innej górowanie człowieka nad zwierzęcym stworzeniem (a także, przez analogię, kontrola rozumności nad ludzkim, zwierzęcym przecież ciałem) jest niczym innym jak refleksem nieskończonego wyniesienia Boga wobec świata. Pisze Jacek Lejman:

> Wydaje się zatem, że o statusie zwierząt w ramach danej religii, tj. o ich miejscu w religijnie określonej hierarchii wartości decyduje nie tyle miejsce człowieka w hierarchii bytów, ale sam charakter Absolutu jako punktu odniesienia relacji aksjologicznych. „Rozumność" Boga [w myśleniu grecko-chrześcijańskim – A.M.Dz.] jest zakładaną „wielkością", wywyższającą człowieka, który w ten sposób góruje nad zwierzętami przy milczącym założeniu, że Bóg jest najbardziej rozumny, jest Logosem (ludzki rozum jest mini-logosem). W myśleniu mitologicznym częste są postacie pół ludzkie-pół zwierzęce, które mają wyrażać pierwotny związek człowieka i zwierzęcia. W religiach w rolę pośrednika [tego, co święte – A.M.Dz.] najczęściej wciela się człowiek (Jezus, Mahomet, Budda). Jednak podstawowym wyróżnikiem staje się tu charakter istoty boskiej, jej transcendencja. Im dalej jest owa istota od świata, im dalej od przyrody, tym też niższy staje się status zwierząt kosztem ludzi[7].

[7] J. Lejman: *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej. Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek-zwierzę*. Lublin 2008, s. 51.

Pierwsza, ze wspomnianych przez Lejmana, droga teologizowania ludzko-zwierzęcych relacji, charakterystyczna dla religii Księgi, charakteryzuje się więc szczególnie skutecznymi sposobami wyparcia wszelkiej wspólnej bosko-zwierzęcej przeszłości, zakodowanej w mitologii, odcięciem od zwierzęcej mediacji boskości i uznaniem potrzeby metafizycznego uzasadnienia ludzkiej supremacji w oparciu o transcendentną sankcję. Jest to także religijny gest Exodusu człowieka z domu niewoli natury w stronę historii jako obszaru realizowania ludzkiej wolności, w której działa Bóg (historia ta określona jest bowiem przez perspektywę zbawienia, przynależnego tutaj w domyśle wyłącznie istotom zdolnym do rozumienia własnej czasowości oraz sensu religijnej idei zmierzania w kierunku tego, co bezczasowe)[8].

W efekcie, dzisiejsze sposoby szturmowania zachodnich teologii przez ekologiczną świadomość często rozpoczynają się dociekliwymi pytaniami o naturę boskiej transcendencji, o rozumienie boskiego uwikłania w świat i charakteru zbawczego dzieła (które może mieć również, jak przekonują zwolennicy teologii zwierząt, charakter inkluzywny, jeśli jest pojmowane jako nawiązanie dialogu przez Boga z całym stworzeniem, nie zaś tylko z człowiekiem), a kończą nawet radykalną redefinicją boskości w duchu Pawłowego samoogołocenia i kenotycznego rozpuszczenia w świecie[9]. Znamienne są tu choćby pytania, jakie stawia Andrew Linzey: „Do jakiego stopnia transcendentny może być Bóg, by nie jawił się jako obojętny, lub też jako źródło obojętności wobec codziennych trosk swoich stworzeń? Z drugiej strony, do jakiego stopnia immanentny może być Bóg w stosunku do stworzenia, tak by nie przestał być Bogiem? Rozpatrując tę kwestię z punktu widzenia teologii zwierząt, trzeba zapytać, która doktryna Boga najbardziej adekwatnie rozpoznaje moralną doniosłość cierpienia zwierząt i daje największą nadzieję na indywidualne zbawienie dla cierpiących stworzeń?”[10].

[8] O idei mesjańskiego antynaturalizmu jako istocie judeochrześcijańskiego myślenia pisze obszernie w swoich książkach Agata Bielik-Robson. Zob. Eadem: *Erros. Mesjański witalizm i filozofia* (Kraków 2012, s. 12 i in.), gdzie strategia naturalizacji, to jest religijnego zbliżenia ludzkiego i zwierzęcego sposobu istnienia w świecie, ilustrowana przez postawę Lwa Tołstoja, charakteryzowana jest jednoznacznie negatywnie; oraz Eadem: *„Na pustyni”. Kryptoteologie późnej nowoczesności* (Kraków 2008, s. 64 i in.), gdzie wątek opozycji naturalności i mesjańskiej historyczności omawiany jest w odniesieniu do koncepcji Hegla i komentującego jego myśl Kojève'a.

[9] Odnoszę się tutaj do idei *kenosis* (samoogołocenia) Chrystusa poprzez fundujące chrześcijański dyskurs wydarzenie inkarnacji, o czym mowa jest w Liście św. Pawła do Filipian (2,7). W interpretacji proponowanej przez Gianniego Vattimo, myśliciela postmetafizycznego, jest to moment potwierdzający rezygnację Boga z Jego supremacji wobec świata i rozpoczynający proces wpisywania tego, co boskie w czas i historię współczesności (co Vattimo nazywa sekularyzacją, a co kończy się zastąpieniem chrześcijańskiego przesłania opartego na prawdzie i Logosie praktycznym imperatywem *caritas*, miłości bliźniego). Zob. na ten temat G. Vattimo: *After Christianity*. Trans. L. D'Isanto. New York 2002, s. 24, 38 oraz J.D. Caputo, G. Vattimo: *After the Death of God*. Eds. J.W. Robbins. New York 2007, s. 37–46, 74–77.

[10] *Animals on the Agenda. Questions about Animals for Theology and Ethics*. Eds. A. Linzey, D. Yamamoto. London, SCM Press Ltd, 1998, s. 116.

Jak widać, ekoteologia może nie tylko badać religie, lecz także przygotowywać grunt dla dogmatycznych redefinicji. W istocie, jej performatywny charakter może mieć znaczenie kluczowe dla zmiany postrzegania, a w konsekwencji także poprawy dramatycznego losu zwierząt w wielu ludzkich społecznościach.

Wyłaniająca się z prezentacji i dyskusji uczestników konferencji w Bonn perspektywa krytycznej ekoteologii byłaby zatem ponadreligijnym programem badawczym, zakładającym badanie konstytucji religijnej tożsamości w oparciu o stosunek teologii i religijnej praktyki do tego, co zwierzęce. Badania tego rodzaju, wychodząc poza deskryptywność religioznawstwa, z konieczności pociągałyby za sobą kwestionowanie odziedziczonych teologicznych paradygmatów i próbę (ortodoksyjnego albo nie) uargumentowania możliwości odmiennego odniesienia do kwestii zwierzęcości, tak w teorii, jak i w moralnej praktyce. Przykładowo, w odniesieniu do chrześcijaństwa, projekt ten mógłby pociągać za sobą analizę teologicznej retoryki pod kątem jej „zwierzęcych" uwikłań, co oznaczałoby pewną lekturę „dekonstrukcyjną", ujawniającą ukryte przesłanki oraz wywracającą na nice antropocentryczne fundamenty religijnego samopostrzegania. Podobne eksperymenty myślowe można byłoby przeprowadzić w obszarze innych religii, badając teologiczne pojęcia i zakodowane w nich sposoby wartościowania pozycji człowieka względem ożywionego świata oraz *vice versa*.

Warto zaprezentować próbkę takiej krytycznej refleksji nad chrześcijańską religijnością, która zaczyna już moim zdaniem przybierać kształty u różnych autorów o prozwierzęcym nastawieniu. I tak, odważne teologicznie wnioski wydestylować można z interesującej pracy Ingvild Sælid Gilhus nad wczesnym chrześcijaństwem, zmagającym się z problemem autodefinicji w wieloreligijnej atmosferze cesarstwa rzymskiego. Jak pokazuje badaczka, teologia chrześcijańska z jednej strony zdecydowanie odcina się od pogańskich i starotestamentowych sposobów religijnego celebrowania zwierzęcości w formie rytualnej ofiary (instytucjonalizacja chrześcijaństwa jako religii państwowej pod koniec V wieku niemal pokrywa się z momentem wprowadzenia zakazu składania ofiar ze zwierząt), z drugiej strony jest ich ukrytą kontynuacją w formie tak zwanej ideologii ofiarniczej, która stanowi centralny punkt misterium wcielenia i śmierci Boga-Człowieka w osobie Chrystusa (jako ofiarnego baranka). Nowotestamentowa zmiana implikuje zatem zastąpienie roli ciała zwierzęcego w kulcie przez ciało ludzkie i boskie zarazem, proponując identyfikację z duchową, bezkrwawą ofiarą oraz udział w rytualnym posiłku, który dzieloną mięsność ciała traktuje czysto metaforycznie. Tym samym religijna waga zwierzęcości ulega pomniejszeniu, aż do niemal całkowitej desakralizacji natury ożywionej, która pozbawiona zostaje udziału w boskim dziele zbawienia wskutek filozoficznej decyzji o wykluczeniu możliwości istnienia duchowości poza światem człowieka. Antropocentryczna i logocentryczna (w duchu arystotelesowskim i stoickim) interpretacja niektórych passusów biblijnych przez chrześcijaństwo pierwszych trzech wieków owocuje przyzwoleniem na czysto instrumentalne traktowanie zwierząt

jako podporządkowanych interesowi gatunku ludzkiego. Z drugiej strony to, co zwierzęce od początku rezyduje zamknięte bezpiecznie w sferze teologicznej i literackiej symboliki.

Taki tok myślenia otwiera furtkę dla ekoteologii nieco mniej ortodoksyjnej, ale za to odważnie wstawiającej się za potrzebą *zbawienia* zwierzęcości (także w sensie jej całkiem doczesnej, teologicznej rehabilitacji). Uznaje ona, że to, co zwierzęce (czy szerzej, to, co poza-ludzkie, stworzone jako dobre przez Boga) może stać się podmiotem religijnego myślenia i działania w ramach chrześcijaństwa, które w swoim najbardziej oświeconym wydaniu otwiera się dziś na zapoznane rezerwuary swojego myślenia i dokonuje przewartościowania pewnych utrwalonych postaw. Owa nieśmiała rewolucja odbywa się na przykład dzięki wskrzeszeniu łagodnej formy franciszkańskiego animizmu – idei zwierzęcej duszy (co w średniowieczu ocierało się już o herezję), oraz uniwersalizacji imperatywu *agape*, miłości bliźniego, tak by objąć jej zasięgiem wszelkie byty czujące, które są cieleśnie słabe, podporządkowane i niegodnie traktowane, w tym także zwierzęce (to ostatnie *notabene* do złudzenia przypomina niedawne rewelacje lewicowego postsekularyzmu[11]). Ostatecznie, jak się zdaje, prowadzić to może do swoistej, Nietzscheańskiej w duchu, genealogii teologicznego myślenia w obszarze chrześcijaństwa: myślenia, które uparcie identyfikować chce boskość z elementem Logosu, jednocześnie zaś, co warto sobie uświadomić, próbuje skrywać tajemnicę swojej teraźniejszej i przyszłej interakcji z ludzkim światem pod postacią ptaka, gołębicy (Duch Święty). Bóg-stwórca i bóg-człowiek znajduje się tutaj w bliskim towarzystwie boga-zwierzęcia, a w myśl trynitarnej teologii także utożsamia się z nim. I nie jest to po prostu kwestia metafory: jeśli skojarzenie samicy gołębia z boskością konotować ma, jak pisze Ingvild Sælid Gilhus, wymiar macierzyńskiej miłości i troski, to wynika to nie tylko z wyobraźni symbolicznej, ale też ze znamiennego faktu, że w takim właśnie znaczeniu występowała w tradycji syryjskiej, przejętej przez pierwsze wieki chrześcijaństwa, bogini-gołębica[12]. Religia wraca więc tym samym nieoczekiwanie do swoich mitologicznych początków, czasu zwierzęcych wyobrażeń boskości, od którego usiłowała się długo odseparowywać w akcie ustanawiania swojej mocno antropocentrycznej tożsamości. Ta spodnia, nieoczekiwanie zwierzęca strona chrześcijańskiej autoidentyfikacji manifestuje się także wielokrotnie przy lekturze wczesnochrześcijańskich, choć nie tych ortodoksyjnie uznanych źródeł – gdzie cuda dotykają nie tylko ludzi, lecz także zwierząt, przywracając je do zdrowia i życia (por. np. opowieści o wskrzeszeniu przez Jezusa koguta czy śledzia przez św. Piotra, zawarte w książce apokryfów Marka Starowieyskiego *Zapytaj zwierząt, pouczą*[13]). Wydaje się zatem, że zwierzęta, choć nieme

[11] Zob. na ten temat choćby emfatyczne wypowiedzi Terry'ego Eagletona (Idem: *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*. Tłum. W. Usakiewicz. Kraków 2010, s. 30–39).

[12] I.S. Gilhus: *Animals, Gods and Humans…*, s. 173.

[13] M. Starowieyski: *Zapytaj zwierząt, pouczą: czyli opowiadania wczesnochrześcijańskich pisarzy o zwierzętach*. Kraków 2014, s. 194, 213.

i niedopuszczane do głosu w teologicznej dyspucie, mogą dziś w wielu kwestiach „pouczyć" religie, takie jak chrześcijaństwo, skoncentrowane na zbawianiu wyłącznie tego, co ludzkie, a odkrycie istotnej roli tego, co zwierzęce w procesach wykuwania religijnej tożsamości poprzez odkrywczą lekturę świętego tekstu i tradycji daje nadzieję na odmienne od dotychczasowych kształtowanie moralnej praktyki powiązanej z różnymi, wciąż żywymi wierzeniami i formami kultu.

Abstract

God-Human, God-Animal
The Animal Faces of Religion

The aim of this short article is to discuss the state of research in a field which attempts to combine animal studies with theology and religious studies, and to map its discourse, tentatively called "critical ecotheology" and construed as environmental ethics accompanied by a religious inspiration and theological justification which is derived from dogmas and religious attitudes of different world religions. The attempt at providing a theoretical framework for ecotheology was inspired by the pioneering work of scholars who came in September 2014 to Bonn, Germany, for a conference on human-animal relations in religious traditions. The problems brought up by their presentations provoked a discussion of the presence of animals in the thinking, practices, and rituals of various religions and their theologies, highlighting the role of religious culture in negotiating different senses of the animal. The article concludes with the idea that a review of religious and theological issues from the perspective of animal studies may lead to the revision of many concepts and theoretical paradigms within the history and anthropology of religion, while helping to articulate the significance of animals and the need for their protection in the activity of religious groups and individuals.

Keywords:
ecotheology, Christianity, anthropocentricism, anthropology of religion, animality

Абстракт

Бог-человек, бог-животное
Животные лица религии

Целью этой статьи является описание состояния исследований, проводимых на стыке нескольких областей: *animal studies*, теологии и религиозной философии. В статье предпринимается попытка рассмотреть данные исследования в ряду критической экотеологии, понимаемой нами в широком смысле: как экологическая этика, имеющая религиозное и теологическое обоснование, которое произрастает из догм и представлений о морали в различных религиях мира. Поводом написать статью на эту тему послужила новаторская конференция на тему взаимоотношений человека и животного в религиозных традициях, организованная в Бонне в сентябре 2014 года. Обсуждаемые в ходе конференции проблемы вызвали вопрос о способах присутствия животных в мышлении, практиках и ритуалах отдельных религий, о наличии мотива животных в теологическом дискурсе, где в дискуссии о разных значениях животного мира важную роль играет религиозная культура. Автор статьи полагает, что обзор религиоведческой тематики и теологического подхода *animal studies* может привести к пересмотру ряда понятий и научных парадигм, существующих в рамках истории и антропологии религии, позволяя тем самым разъяснить важное место животных в мире и необходимость их защиты в деятельности религиозных организаций.

Ключевые слова:
экотеология, христианство, антропоцентризм, антропология религии, звериное