

Zoophilologica

Polish Journal of Animal Studies

Nr 1 (7)

Mity – stereotypy – uprzedzenia (II)



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO



ZOOPHILOLOGICA

Polish Journal of Animal Studies

Nr 1 (7)

Mity – stereotypy – uprzedzenia
(II)

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies”
Nr 1 (7): *Mity – stereotypy – uprzedzenia* (II)

Redakcja naukowa numeru 1 (7)
Justyna Tymieniecka-Suchanek, Alina Mitek-Dziemba

Rada Naukowa

Andrzej Bereszyński (Uniwersytet Przyrodniczy w Poznaniu), Piotr Czerwiński (Uniwersytet Śląski w Katowicach), Ewa Domańska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu/Department of Anthropology, Stanford University, USA), Andrzej Elżanowski (Uniwersytet Warszawski), Paweł Gusin (Politechnika Wrocławska), John W.M. Jagt (Natuurhistorisch Museum Maastricht, Holandia), Elena Jagt-Yazykova (Uniwersytet Opolski/Saint Petersburg State University, Rosja), Andrzej Kiepas (Politechnika Śląska), Dominique Lestel (École normale supérieure, Francja), Ramona Malita (West University of Timișoara, Rumunia), Eric W.A. Mulder (Natura Docet Wonderryck Twente, Denekamp, Holandia), Aleksander Nawarecki (Uniwersytet Śląski w Katowicach), Ruth Padel (King's College London, Anglia), Małgorzata Quinkenstein (Zentrum für Historische Forschung der Polnischen Akademie der Wissenschaften, Niemcy), Inna Shved (Brest State A.S. Pushkin University, Białoruś), Tadeusz Sławek (Uniwersytet Śląski w Katowicach), Alfia Smirnova (Moscow State Pedagogical University, Rosja), Włodzimierz Tyburski (Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie), **Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska** (Uniwersytet Śląski w Katowicach) – **przewodnicząca**, Krzysztof Ziarek (Department of Comparative Literature, University at Buffalo, USA), Joanna Żylińska (Department of Media and Communications Goldsmiths, University of London, Anglia)

Kolegium Redakcyjne

Dominika Dzwonkowska (filozofia i bioetyka), Marek Głowacki (sztuka), Dariusz Gzyra (etyka praw zwierząt), Jacek Kurek (historia), **Magdalena Malinowska (pierwszy sekretarz)**, **Alina Mitek-Dziemba (zastępca redaktorki naczelnej)**, Beata Mytych-Forajter (literaturoznawstwo i ekokrytyka), **Dominika Pieczka (redaktorka techniczna ds. serwisu OJS)**, Tomasz Nowak (językoznawstwo), Piotr Skubała (nauki biologiczne), **Anna Tyka (drugi sekretarz)**, **Justyna Tymieniecka-Suchanek (redaktorka naczelna)**, Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska (kulturoznawstwo)

Zagraniczni redaktorzy naukowci

Laura Kline (Wayne State University, USA), Tatiana Kovaleva (Saint Petersburg State University, Rosja), Simone Pollo (Sapienza Università di Roma, Włochy), Oksana Timofeeva (European University at St. Petersburg, Rosja)

Redaktorzy językowi

Dżulietta Markusik (native speaker, redaktorka tekstów rosyjskich), David Schauffler (native speaker, redaktor tekstów angielskich), Anna Tyka (redaktorka tekstów polskich i rosyjskich)



Laboratorium Animal Studies – Trzecia Kultura



Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International

Adres redakcji

Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies
Centrum Dydaktyczno-Naukowe Neofilologii
41-200 Sosnowiec, ul. S. Grota-Roweckiego 5, p. 4.10
tel. (+48) 32-36-40-921, e-mail: redakcja.zoophilologica@us.edu.pl

Spis treści

Od Redakcji

Artykuły

ZOOETNOLOGIA

INNA SHVED: Krowa w tradycyjnej kulturze duchowej Polesia Brzeskiego (1)

JOANNA GELLNER: Nie tylko „zaczarowana dorożka” – koń w przestrzeni miejskiej XIX-wiecznego Krakowa

KULTUROZNAWSTWO

AGATA REJOWSKA: Duchowość jeździectwa? O związkach jeździectwa naturalnego z ideą nowej duchowości

ALICJA MÜLLER: „Konik bardzo się zmęczył”. Koń jako metafora ciała doświadczającego

ILONA CHYLIŃSKA: Mucha w systemie kulturowym – od „beznaczeniowości” do „demonizmu” (na wybranych przykładach)

LITERATUROZNAWSTWO

TOMASZ SAPOTA: Słoń Pliniusza

EWA KRZAKOWSKA-ŁAZUKA: „[...] nieszczęściem jest złamane drzewo i bielejący szkielet koński”. Bolesław Prus – przyjaciel koni

ANNA FILIPOWICZ: Przeciw „marazmowi antropocenu”. O ratunkowym potencjale postsekularyzmu (na przykładzie twórczości romskiej poetki Papuszy)

Spis treści

JĘZYKOZNAWSTWO

TOMASZ NOWAK: Refleksja nad granicami języka i mowy w obliczu odkryć zoosemiotyki

BEATA BURSKA-RATAJCZYK: Antropocentryczne nacechowanie frazeologizmów z nazwami ptaków

FILMOZNAWSTWO

ANDRZEJ PITRUS: Ogon... Filmowe metafory cielesnych transgresji w świecie ludzi i zwierząt

BIOETYKA

TATIANA KOVALEVA, LIDIJA ZAKHAROVA, ELENA PARIYSKAYA: Humanizm jako główna kategoria bioetyczna w medycynie podczas pracy ze zwierzętami

MAGDALENA KOZHEVNIKOVA, SVETLANA KARPOVA: Ambiwalentny obraz psa w robotyce

Polemiki/Omówienia

HANNA MAMZER: Zgubne skutki wymuszanych relacji międzygatunkowych. Refleksje na marginesie książki Larsa Berge'a *Dobry wilk*

Recenzje

DOBROŚŁAWA WĘŻOWICZ-ZIÓŁKOWSKA: Kulturowe źródła antropopresji [Recenzja książki *Różnice kulturowe w traktowaniu zwierząt*. Red. Hanna Mamzer. Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2020]

Sprawozdania

RENATA ABŁAMOWICZ: Bliskie, lecz z dalekiego świata. Historia udomowienia ssaków

Noty o książkach

MAŁGORZATA POKS: Sunaura Taylor: *Beasts of Burden. Animal and Disability Liberation*. The New Press, New York 2017 (twarda oprawa, 260 stron)

Noty o autorach

Table of Contents

From the Editors

Articles

ZOOETHNOLOGY

INNA SHVED: The Cow in the Traditional Spiritual Culture of the Brest Polesie Region (1)

JOANNA GELLNER: Not only “the Magic Cab”: The Horse in the Urban Space of 19th-century Kraków

CULTURAL STUDIES

AGATA REJOWSKA: The Spiritual Dimension of Horse-Riding? On the Links between Natural Horsemanship and the Idea of New Spirituality

ALICJA MÜLLER: “The Little Horse Is Tired”: The Horse as a Metaphor of an Experiencing Body

ILONA CHYLIŃSKA: The Fly in the Cultural System: From “Insignificance” to “Demonization” (a Discussion of Selected Examples)

LITERARY STUDIES

TOMASZ SAPOTA: Pliny the Elder on Elephants

EWA KRZAKOWSKA-ŁAZUKA: “A Broken Tree and the Whitening Skeleton of a Horse Constitute a Misfortune”: On Boleslaw Prus as a Friend of Horses

ANNA FILIPOWICZ: Against the “Anthropocene Apathy”: About the Rescue Potential of Postsecularism (on the Example of Works by the Romany Poetess Papsza)

Table of Contents

LINGUISTICS

TOMASZ NOWAK: Reflection on the Borders of Language and Speech in Light of Discoveries in Zoosemiotics

BEATA BURSKA-RATAJCZYK: Anthropocentrically Marked Idioms with Species Names of Birds

FILM STUDIES

ANDRZEJ PITRUS: A Tail... Film Metaphors of Bodily Transgressions in Human and Animal World

BIOETHICS

TATIANA KOVALEVA, LIDIJA ZAKHAROVA, ELENA PARIYSKAYA: Humanism as the Main Bioethical Category in Medical Research Involving Animals

MAGDALENA KOZHEVNIKOVA, SVETLANA KARPOVA: The Ambivalent Image of the Dog in Robotics

Polemic/Discussion

HANNA MAMZER: Pernicious Effects of Forced Inter-Species Relations. Notes on the Margin of Lars Berge's Book *Project Wolf*

Reviews

DOBROŚLAWA WĘŻOWICZ-ZIÓŁKOWSKA: Cultural Sources of Self-oppression [A Review of a Book *Różnice kulturowe w traktowaniu zwierząt*. Ed. Hanna Mamzer. Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2020]

Reports

RENATA ABŁAMOWICZ: Close but From a Far-Away World. The History of Domestication of Mammals

Notes about books

MAŁGORZATA POKS: Sunaura Taylor: *Beasts of Burden. Animal and Disability Liberation*. The New Press, New York 2017 (Hardcover, 260 pages)

Biographical Notes

Содержание

От редакции

Статьи

ЗООЭТНОЛОГИЯ

Инна Швед: Корова в традиционной духовной культуре Брестского Полесья (1)

Йоанна Гельнер: Не только «завороженные дрожки» – лошадь в городском пространстве Кракова XIX века

КУЛЬТУРОВЕДЕНИЕ

Агата Реевска: Духовность верховой езды? О связи между искусством естественной верховой езды и идеей новой духовности

Алиция Мюллер: «Маленькая лошадка устала». Лошадь как метафора подвергающегося испытаниям тела

Илона Хылинська: Муха в системе культуры – от «незначительности» до «демонизма» (на примере избранных текстов)

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

Томаш Сапота: Плиний Старший о слонах

Ева Кжаковска-Лазука: «Сломанное дерево и белеющий скелет лошади – это несчастье». Болеслав Прус – друг лошадей

Анна Филипович: Против «равнодушия антропоцена». О постсекуляризме и его способности спасти мир (на примере творчества цыганской поэтессы Папуши)

Содержание

ЛИНГВИСТИКА

ТОМАШ НОВАК: Размышление о границах языка и речи перед лицом открытий зоосемиотики

БЕАТА БУРСКА-РАТАЙЧИК: Антропоцентрически маркированные идиомы с видовыми названиями птиц

КИНОВЕДЕНИЕ

АНДЖЕЙ ПИТРУС: Хвост... Кинематографические метафоры нарушения телесных границ в мире людей и животных

БИОЭТИКА

ТАТЬЯНА КОВАЛЕВА, ЛИДИЯ ЗАХАРОВА, ЕЛЕНА ПАРИЙСКАЯ: Гуманизм как основная биоэтическая категория при работе с животными в медицине

МАГДАЛЕНА КОЖЕВНИКОВА, СВЕТЛАНА КАРПОВА: Амбивалентный образ собаки в робототехнике

Полемика/Дискуссии

ХАННА МАМЗЕР: Пагубные последствия принудительных межвидовых отношений. Размышления на полях книги Ларса Берге *Добрый волк*

Рецензии

ДОБРОСЛАВА ВЕНЖОВИЧ-ЗЮЛКОВСКА: Культурные источники антропогенных факторов [Рецензия на книгу *Różnice kulturowe w traktowaniu zwierząt*. Ред. Hanna Mamzer. Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2020]

Отчеты

РЕНАТА АБЛАМОВИЧ: Близко, но из далекого мира. История одомашнивания млекопитающих

Заметки о книгах

МАЛГОЖАТА ПОКС: Sunaura Taylor: *Beasts of Burden. Animal and Disability Liberation*. The New Press, New York 2017 (твердый переплет, 260 страниц)

Сведения об авторах



Od Redakcji

Szanowni Państwo, Drodzy Czytelnicy,

z przyjemnością przekazujemy w Wasze ręce kolejny (siódmy) numer interdyscyplinarnego czasopisma „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies”, ale tym razem w nowej odsłonie wydawniczej. Miło nam poinformować, że od 2021 roku z rocznego cyklu wydawniczego czasopismo przeszło na półrocznik. Pierwszy numer będzie ukazywać się na przełomie czerwca i lipca, a drugi – w grudniu każdego roku.

Jednocześnie z nieskrywaną radością informujemy, że nasze czasopismo rozwija się, w tym roku dostaliśmy się do międzynarodowej bazy ERIH PLUS.

W bieżącym numerze monograficznym pisma prezentujemy siedemnaście tekstów stanowiących kontynuację serii prac w większości dotyczących złożonych relacji człowiek–zwierzęta ujętych w schemat koncepcyjny: mity – stereotypy – uprzedzenia.

W tym miejscu pragniemy podziękować tym Wszystkim, bez których nie powstałby kolejny numer czasopisma. W pierwszej kolejności słowa uznania kierujemy do Autorów za przygotowanie tekstów. Dziękujemy również Wydawnictwu Uniwersytetu Śląskiego, które czuwa nad starannym opracowaniem redakcyjnym każdego odrębnego tekstu i numeru. Podziękowania należą się także naszym Recenzentom, niekwestionowanym autorytetom w dyscyplinie *animal studies*, bez których nie moglibyśmy prowadzić tego pisma na właściwym poziomie merytorycznym. Na koniec dziękujemy zarówno Radzie Naukowej, bo bez Jej udziału w tym przedsięwzięciu nie byłoby naszego czasopisma, jak i Członkom Redakcji, bez których pomocy i zaangażowania nie byłoby możliwe, aby „Zoophilologica” ukazywała się w takim kształcie.

Od Redakcji

Mamy nadzieję, że artykuły zamieszczone w aktualnym i archiwalnych numerach trafią do wszystkich zainteresowanych tą problematyką Czytelników, a lektura tekstów będzie inspirująca.

Justyna Tymieniecka-Suchanek



Artykuły



INNA SHVED

 <http://orcid.org/0000-0002-9225-2031>

Брестский государственный университет имени А.С. Пушкина
Филологический факультет

Корова в традиционной духовной культуре Брестского Полесья (1)

Krowa w tradycyjnej kulturze duchowej
Polesia Brzeskiego (1)

Abstrakt

W artykule podjęto rozważania na temat stosunku chłopów do krów, podstaw i mechanizmów jego semiotyzacji oraz mitopoetycznej interpretacji wizerunków krowy (cielaka) w różnych typach i gatunkach tradycyjnej białoruskiej kultury duchowej. Autorka analizuje materiał folklorystyczny i etnograficzny zarejestrowany w latach 1990–2018 na Polesiu Brzeskim. Wykazano, że powstały na gruncie motywacji mitologicznej „kod krowy-byka” obejmuje rozległy obszar zjawisk kultury duchowej i materialnej chłopów, przedmiotów związanych z życiem chłopskim, i jest odnotowywany w terminologii związanej z rytuałami, a także w obrzędowych i nieobrzędowych tekstach folklorystycznych.

Słowa kluczowe: krowa, byk, wół, symbol, kultura tradycyjna, folklor Polesia Brzeskiego

The Cow in the Traditional Spiritual Culture
of the Brest Polesie Region (1)

Abstract

This article discusses peasants' attitude to cows, the foundations and mechanisms of this attitude's semiotization, and the mythological and poetic interpretations of the images of the cow (and of the calf) in various types and genres of Belarusian traditional spiritual culture. Inna Shved examines folkloric and ethnographic material recorded in the Brest Polesie region in the period 1990–2018. She identifies and describes the “cow-bull code”, which covers a wide range of phenomena in the spiritual and material culture of peasants and relates to objects of peasant life. Deriving its origin from mythology, this code is reflected in ritual terminology and in folklore texts used in rituals and otherwise.

Keywords: cow, bull, ox, symbolism, traditional culture, folklore of Brest Polesie

Проблема традиционных представлений о домашних животных, их символики в различных народных и книжных традициях и их жанрах, прежде всего мифологических и фольклорных, давно интересовала и продолжает интересовать исследователей¹. Корова (телец) как одно из наиболее рано прирученных и ценных (не только в экономическом плане) животных занимает наиважнейшее место в мифопоэтической картине мира многих народов, выступает частотным образом древнего искусства. Корове (быку) отводилось особое, царское, положение в иерархии прирученных животных. В христианской традиции с конца II века утвердились зооморфные символы евангелистов, среди которых имеется олицетворяющий крепость, силу мира домашних животных бык (телец) – Лука. В традиционной духовной культуре белорусов корова и бык фигурируют в ритуальной и магической практике, наделяются широким веером символических значений и различными, вплоть до полярных, коннотациями (с выразительной доминантой положительных). Каковы компоненты белорусского стереотипа коровы (быка), основания и механизмы семиотизации этого анималистического образа, особенности его мифопоэтической трактовки в различных видах и жанрах белорусской традиционной духовной культуры? Постараемся ответить на эти вопросы, произведя историко-генетический и функционально-семантический анализ белорусского языкового и фольклорно-этнографического материала, главным образом зафиксированного в начале XXI века на территории Брестской области и хранящегося в ФА – Фольклорно-этнографическом архиве студенческой научно-исследовательской лаборатории «Фольклористика и краеведение» Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина (руководитель проф. Инна Анатольевна Швед). При этом специального внимания потребует рассмотрение отношения сельских жителей к этому домашнему животному. Любопытно также проследить дожившие до наших дней (пусть даже ушедшие в пассивный запас) эпизоды технологии разведения коров, связанные с продуцирующей и охранительной магией, первым выгоном скота и др.

¹ Статья подготовлена в рамках научно-исследовательской работы «Повествовательный женский дискурс в контексте фольклорной традиции Брестчины» задания 2.5 подпрограммы «Культура и искусство» ГПНИ на 2021–2025 годы «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства».

О языковом образе коровы

Согласно результатам этимологических исследований², несмотря на огромное экономическое значение крупного рогатого скота, и коровы в первую очередь, он был приручен и длительное время разводился, по-видимому, вовсе не из-за своей хозяйственной полезности. «Мясо и молоко, ценнейшие продукты крупного животноводства, потреблялись крайне ограниченно. В особенности это относится к молоку, пищевого применения которого долгое время, вероятно, не знали»³. «В праиндоевропейском языке имелось только родовое название самца и самки *g^uou- ‘крупный рогатый скот’, не дифференцированное относительно пола. Названия для коровы не существовало»⁴. Согласно наблюдениям Олега Трубачева, индоевропейское *g^uou- ‘крупный рогатый скот’ только в отдельных индоевропейских языках получило значение ‘корова’⁵. «В древнеиндийском *gáuh* ‘корова’ – это прежде всего ‘дойное животное, дающее жирное, сладкое, как мед, молоко’, – отмечают Тамаз Гамкрелидзе и Вячеслав Иванов⁶. Некоторые языки, в том числе славянские, сохранили недифференцированное древнее значение. Переход же к новому значению «был осуществлен, вероятно, уже после распада общности, независимо в нескольких диалектах. Эта инновация ознаменовала переход к молочному хозяйству»⁷. С нажитым добром, богатством связано употребление слов «быдло» и «товар» в значении ‘скот’ в белорусских диалектах, в том числе представленных в народных песнях.

В белорусском языковом образе мира «корова» – это ‘самка крупного рогатого домашнего животного, которая воспроизводит молодняк, дает молоко и мычит’. *Глумачальны слоўнік беларускай літаратурнай мовы* предлагает следующее определение:

Корова – домашнее молочное животное; самка быка, а также некоторых других рогатых животных, например лося, оленя. Дойная корова (также переносное: об источнике материальных благ, которым обычно пользуются нечестные люди в личных целях) [...] «Як карова языком злізала

² О.Н. Трубачев: *Происхождение названий домашних животных в славянских языках (этимологические исследования)*. Издательство Академии наук СССР, Москва 1960, с. 6–10.

³ Там же, с. 6.

⁴ Там же, с. 7–8.

⁵ Там же, с. 8.

⁶ Т.В. Гамкрелидзе, В.В. Иванов: *Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры*. Ч. 2. Издательство Тбилисского университета, Тбилиси 1984, с. 567.

⁷ О.Н. Трубачев: *Происхождение названий домашних животных...*, с. 9.

(каго-што)» (разговорное, шуточное) – ‘быстро и бесследно исчез, как и не было’⁸.

Дефинитивный элемент значения ‘корова мычит’ выступает довольно значимым компонентом белорусского стереотипа коровы (в загадках она характеризуется как мыкуля). Глагол «мычать» используется для «разговорного» обозначения невнятного произношения, путанного изложения мыслей. Имеющая важное экономическое значение, высоко ценимая в белорусской традиции корова получила множество возрастных названий: «цялушка-гуменніца» (рожденная в текущем году), «цялушка-дравушка» (перезимовавшая), «цялушка-трацячка» («бычок-трацячок», либо «падцёлак»), «маладая кароўка» (после первого отела), «ялаўка» (нетельная корова), просто «карова»⁹, «пагуляўшая цялушка» (стельная корова), «пярвусьцінычка» (стельная, отелившаяся первый раз корова) и др. Об известной крестьянину корове (которую, например, он собирался покупать) говорили «ведымніца» («Ведымніца кароўка, якую ні знаю, я пыбыўся браць»), о неизвестной – «няведымніца» («Няведымніцу кароўку бралі, ну абіжацца ня буду: і даець ладна, і жыры вышы средніх») ¹⁰.

Восприятие коровы как самки домашнего молочного животного определило основную стратегию формирования соответствующих символических представлений и оценок этого животного (на вопрос о том, что значит увиденная во сне корова, уроженка д. Тельмы рассуждает: «Ну карова, ана тоже такая *благародная*, *благароднае* жывотнае, тоже неплохо» (ФА; Брестский р-н)). «Символика „Ригведы”, отражающая, очевидно, и более раннюю индо-иранскую культовую традицию, часто использует образы ‘дойной коровы’ и ее молока как символы космического плодородия и словесного изобилия, связанного с обрядовой песней»¹¹; ср. архаический мотив тождественности молока и небесной влаги в Эдде: из сосков небесной коровы текут дождевые реки, приносящие на землю урожайность. Образы «изобилия, связанные с молоком и выражающие их языковые символы, становятся уже в общеиндоевропейскую эпоху атрибутами поэтической и древней культовой речи, что и отражено в соответствующих литературных, мифологических и обрядовых традициях»¹².

«Другая основная физиологическая и хозяйственная функция коровы отражена в древнеиндийской традиции в особых ритуалах принесения

⁸ *Тлумачальны слоўнік беларускай літаратурнай мовы*. Ред. М.Р. Судніка, М.Н. Крыўко. Беларуская энцыклапедыя імя Петруся Броўкі, Мінск 1999, с. 280.

⁹ Э. Зайкоўскі, Л. Салавей: *Карова*. В: *Міфалогія беларусаў*. Ред. Т. Валодзіна, С. Санько. Беларусь, Мінск 2011, с. 226.

¹⁰ Г.Ф. Юрчанка: *Сучасная народная лексіка: з гаворкі Мсціслаўшчыны: слоўнік А–Н*. Беларуская навука, Мінск 1993, с. 73, 302.

¹¹ Т.В. Гамкрелидзе, В.В. Иванов: *Индоевропейский язык и индоевропейцы...*, с. 567.

¹² Там же, с. 571.

в жертву стельной 'восьминогой' коровы, у которой из чрева извлекался плод, приносимый богам»¹³. Согласно византийским письменным источникам, славяне в VI веке н. э. приносили быков (оплодворяющих самцов) в жертву оплодворяющему Землю богу-«создателю молний» – Перуну. При этом актуализировалась оппозиция «мужское-женское», с первым членом которой соотносились тождественные на мифологическом уровне бык и Перун (для древнеиндийской традиции характерно называние богов грома и грозы 'быками'). Ритуал, как известно, предполагает идею соотнесенности макро- и микрокосмоса, мироздания и жертвы, на основе чего выстраивались архаичные загадки, связанные с высшими смыслами культуры, к десакрализованным, вырожденным случаям которых можно отнести те, что отождествляют мощный голос Громовержца и вола (рыкающего, ревушего, кричащего): «Чорны вол раве на сто гор», «Рыкнуў вол за многа гор, за многа вод, за многа сёл»¹⁴. Наряду с мотивацией по общему признаку, свойству – реву – в таких загадках можно предположить действие и мифологической мотивации. Если принять гипотезу о том, что механизм связи вопроса и ответа, или самой загадки и отгадки приводится в действие оператором превращения и структура загадок может быть описана с помощью трансформационной грамматики¹⁵, то громовержец превращается в вола, и наоборот.

В экономическом плане *корова ценилась выше быка* (и кастрированного самца – вола, который использовался в сельскохозяйственных работах и имел более спокойный нрав, чем бык, ср.: «Ліжыс конь з конём, // Вол з волон. // А тебе, свінье, // Нема з кім, // То чэшыс об тын» (ФА; Мочуль Столинского р-на)). «Весь комплекс функций 'дойной коровы' как производящей молодняк и вскармливающей его, определяет особую хозяйственную ценность коровы по сравнению с другими домашними животными, в особенности быками»¹⁶. В белорусской волочечной песне хозяйственные роли коровы и быка выразительно разводятся: «Тыя бычкі – на пажытачкі, // А цялушачкі – на прыплодачкі»¹⁷. И если корову, телушку, часто называли словами в уменьшительно-ласкательной форме, выражая добрые, нежные чувства к ней, ласку, умиление, заботу, то в отношении быка нередко использовали имена со значением усиления, увеличения – «бычына», «здыравушчы бычуга» («Нейкі зывадзкей бычына, ці ні зь ірыслаўскіх кароў, ціляты ат яго дужа харошыя. На хвермі здыравушчы бычуга»),

¹³ Там же, с. 572.

¹⁴ *Загадки*. Ред. В.К. Бандарчук и др. Белорусская наука, Минск 2004, с. 35–36.

¹⁵ Т.В. Цивьян: *Отгадка в загадке: разгадка загадки? В: Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. 1*. Отв. ред. Т.М. Николаева. Индрик, Москва 1994, с. 182.

¹⁶ Т.В. Гамкрелидзе, В.В. Иванов: *Индоевропейский язык и индоевропейцы...*, с. 572.

¹⁷ Э. Зайкоўскі, Л. Салавей: *Корова...*, с. 226.

«бычышча», «бычынішча» («Ты каб толька глянуў, якей там бычынішча, самлець можна»)¹⁸ – ситуацию, в которой бы говорили, о том, что при виде огромной коровы (каких бы крупных размеров она ни была), можно «самлець», т. е. потерять сознание, трудно вообразить). В отношении теленка-бычка частотное использование имен с уменьшительно-ласкательным значением, например: «Нашто вам бычанёнычык, зыкынтрактуйця і ніхай бяруць»¹⁹.

Корова в традиционной культуре белорусов

Корова для белорусских крестьян была важной кормилицей, особенно для детворы (в загадке о корове говорится: «І свое дытя ны забула, і чужых молочком напоіла» (ФА; Молодово Ивановского р-на), она же обеспечивала устойчивую урожайность почвы, а значит достаток и стабильность семьи. Согласно народному объяснению снов, «карову доіш – прыбыль нейкая» (ФА; Гайлеши Сморгонского р-на); см. также любовную припевку о приоритете «скотинушки»: «Палюбіла я яго, // Такую дзецiнушку. // Я ему пра любоў, // А ён мне пра скацiнушку» (ФА; Люсино Ганцевичского р-на). Наличие коровы не только было показателем материального благополучия и крепости семьи, она придавала определенный статус хозяевам («Што гэта за гаспадар без каровы!»; «Корова – то кормiлiца сем'і. Як шо в тэбэ е корова – то тэ хозяйка» (ФА; Головчицы Каменецкого р-на)). Корова своеобразно мотивировала социальную активность хозяев, способствовала их включению в дела общины, связанные с общественным выпасом стада, – наем пастуха для всего стада, участие в ритуалах первого выгона на пастбище, определение пастухов-подпасков и т. п. («На Юр'я, як раньшэ, скотыну выгонялы. Вэрбою білі, прыказвалы. Батка шов выганяты» (ФА; Бучемль Каменецкого р-на)). Корова воспринималась как член семьи и находилась под присмотром хозяйки, в отличие от коня или вола, которые были под опекой мужчины, хозяина²⁰. В шуточной песне хозяйка пропивает корову и теленка, а хозяин – вола: «Ды й пропэў чумак вола, // А жынка корову і тыля. // Ай ну, мужа, да не дужа, // Да ходiм додому, // Да пакоймося, да парадьмося, // За шо будым пэтэ...» (ФА; Брашевичи Дрогичинского р-на).

В Беларуси корову, в отличие от бычка, не резали ради мяса, к этому прибегали в исключительных случаях, когда это было крайне необходимо,

¹⁸ Г.Ф. Юрчанка: *Сучасная народная лексiка...*, с. 69.

¹⁹ Там же, с. 69.

²⁰ Э. Зайкоўскі, Л. Салавей: *Корова...*, с. 226.

Корова в традиционной духовной культуре Брестского Полесья (1)

или если корова несколько лет подряд не телилась либо ее нечем было кормить, она покалечилась, была «испорчена», например:

Было у нас такое. Мама покойная рассказывала: ішла одна там жэншчына (ну і тожэ вжэ нету в живых), і карова паслася там, эта самае. Шчэ мы там на хутарэ как жылі, і там такое балотца была, і она паслася там. Ішла жэншчына [и навела порчу на корову]. Патом мама пашла вечером доіці. І ужэ эта самае, она [корова] как начала нагой біць па ведру і это... То она потом где-то езділа к какім-то бабкам там, шоб поотговарывалі, ну всё равно нічего не памагло. І кароче, её [корову] здалі на мясокомбінат. І перед тем, помню, отец воділ её... [Когда приехала за коровой] машіна, то она такімы слезамі, слёзы ліліся градам у каровы, ну тіпа таго, шо её вжэ... Наверно, почувствовала» (ФА; Рудня Брестского р-на).

Сегодня, когда крупнорогатый скот – редкость для сельского двора, пожилые люди часто говорят о том, что раньше они держали коров, а последнюю корову пришлось сдать, поскольку «с возрастом» ее стало тяжело держать (заготавливать корм, доить): «[Вы держите каких-нибудь животных?] – Конь только. Корову здалі. Была корова, ўсе годы была корова. Свінні е, свінні е. Куры, уткі эты, а каровы здалі. Трудно корову дзяржаць, ужэ няма каму доіць ужэ» (ФА; Мочуль Столинского р-на). Настоящей бедой была утеря коровы-кормилицы, что нашло преломление в разножанровых текстах фольклора. Так, в сказке *Каваль і аднавокае гора* три сына коваля «зжылі ўжо і век свой, а ніколі не бачылі гора», и пошли в свет, узнать что такое горе. В корчме они услышали, как люди горевали: один говорит: «Бяда, хлеба нямашака», другой – «Кароўку задавілі ваўкі», третий – «Мядзведзь выдраў пчолкі»²¹. Скупым хозяевам колядовщики адресовали угрозы и проклятия: «Як не даеце ў гэты вечар каляды, // То шоб за лето з'елі карову у вады (в варианте – авады)» (ФА; Лыщицы Брестского р-на). В связи со сказанным характерно и проклятие: «Шоб у яго ў хаце не родзілоса, у хляве не вялоса, шоб воны не бачылі ні прыбытку, нічого»²².

Биографические нарративы рожденных в 1920–1940-е годы жителей деревень обязательно включают рассказы о домашнем хозяйстве, важной составляющей которого были коровы. Такие воспоминания часто имеют ярко выраженную положительную оценку. Так, уроженка д. Залузье с гордостью за свой род повествует, как ее родители «при Польше» разводили породистых коров, лошадей, свиней и др.:

²¹ *Чарадзейныя казкі*. Ч. 2. Ред. В.К. Бандарчык и др. Беларуская навука, Мінск 2003, с. 391.

²² *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 2. Ред. Т.Б. Варфаламеевай. Вышэйшая школа, Мінск 2009, с. 612.

«Ох мы малымы! А у нас булы постройкы большыі, построено было много, землі у нас 50 гектар було. Ну справлялыся. Нас не то што мы наёмныкы булы, а у нас должнікы булы. Мы держалы всё породістэ. У нас, еслі по скоту, бычок быў пародісты. З усего Кобринского раёна прыводылы люды на злучку, шчоб породістэ шось выводылося, молочнэ. Так жэ з конэй жэрэбця трымалы. Очэнь красівы нашы коні, пры Польшчы іх забралы в армію. Еслі выставка какая коней, обезательно, на продажу, еслі зовызуть іх, сразу бралы в армію, каб йздылы афіцэры на іх. І свіні, очэнь был породістыі кабан. Жэрэбцамы, як трэба, мы і прогулку делалі. Папа буў граматны, кончыв цэрковную, і в Кракаве правучывся» (ФА; Жабинковский р-н).

И наоборот, отрицательную оценку получала бесхозяйственность, выраженная в отсутствии хорошего стада, как в сатирической припевке о нерадивом председателе колхоза: «Ны куровы, ны свынні, // Зато Сталін на стыні» (ФА; Пожежин Малоритского р-на).

Корова была включена в жизнь крестьянских детей не просто как кормилица, но и как спутница, требующая заботы, опеки. Понимание этого формировалось не только в рамках быта, наблюдений за повседневной жизнью старших братьев и сестер, взрослых членов семьи (которые обычно проявляли сильную привязанность к животным, в частности к корове), но и прививалось с самого раннего детства посредством фольклора, в котором положительно был представлен образ коровы. Так, широко известны имеющие древние корни кумулятивные сказки о косе, которая необходима для заготовки сена для коровы, дающей молоко детям. Согласно биографическим нарративам, выпас скота был обязанностью (по-разному оцененной) детей; уроженка д. Ракитница Брестского района констатирует, что у них все дети (и она сама), начиная с семи лет, пасли коров (ФА). Женщина 1923 г.р. из д. Здитово с сожалением говорит о том, что из-за того, что надо было пасти корову, она не смогла получить образование: «Скончала одын польский клас, і матэ выпысала, бо одна я була, нэ було кому корову пасвэтэ, дала злот польскій ім і выпысала із школы мэнэ. А я так добра вчылась, мыні шкода було» (ФА; Березовский р-н). Ее односельчанка 1932 г.р. с теплом вспоминает, как они подростками веселились, пели, когда в роце пасли коров: «Весёлость ніколэ, нэ як тэпэр. А раньшэ пісьні, гэта во пожэнэш корову, то вэсь гай трышчыть, бывало частушкі, пісні спэваем, пока коровэ ідуть, було весело» (ФА). Для детей и подростков выпас коров был не просто повседневным трудом, а своеобразным институтом социализации, средой психоэмоционального и социального развития, в которой формировались дисциплинированность, чувства ответственности, сопереживания, навыки общения, в том числе невербального, происходило чувственное и рациональное постижение мира, социальное познание; нередко можно услышать, что теперь дети учатся,

Корова в традиционной духовной культуре Брестского Полесья (1)

а раньше пасли коров. Согласно записи из д. Дивин, «удэн пастух (10–12 літ) пас 15 куров. Тэпэр учатся, а туді послэ. Тэпэр пастуховство – рай, вэ-жэнэш на клетку і пасэш. А ранчій у лісэ, трубыш скутэнку ны раз. Я сама пасла. Як згубэш, то прэдэш ду хатэ, плачеш, посварать, а пасля скутэна вэчурум сама йдэ. Вуна разумнійша за пастуха)» (ФА; Кобринский р-н). О том, что до Второй мировой войны детям и подросткам приходилось пасты коров в лесу (за плату продуктами, зерном), рассказывают жители и других районов Брестской области, например:

Ну раньше паасвылы [коров], займалыс: я бэру на літо тую корову за два пуда зэрна. Всё лето кола той коровы... У кого пятнадцатъ, у кого двенадцатъ [коров], на кожнога человека. Не було гэтых полей (зарэ сенокосы), а тока была пушча. І з коровой ідэш, дывішся, шоб бачыў хвоста, покуда дэ на полянку не выйдэш. О по лісе, ліс, ліс усё. Тут глянь, то можно не ўбачыты, там глянь, то можно не ўбачыты. А там як пустыў, то до обеда проходиш і ні однэе нэ побачыш. Леса булы – страшнэ дзело... Коровы паслы, [грибы собирали, их] прэпэчы, ссолю зверху, пасыпаў і пошоў. Які вкусны быў, тыя рышкі [рыжики] (ФА; Якша Ивановского р-на).

Согласно многочисленным нарративам, во время пастыбы скота могли происходить встречи не только с представителями дикой природы («Вовків тогды було много. Я разу пасу коровэ, быжыть вовк, нэсэть дівчынку ў зубах...») (ФА; Здитово Березовского р-на), но и с потусторонним миром, сакральными силами и существами, например с материализованной в вихре нечистой силой:

Я помню, мы колісь паслі кароў. Ну ды палягалі, лежемо, а Міша, колісь тут жыў, палажыў шапку. І закруціўся гэты віхор і падняло шапку ветрам. А Толік узяў ножык і ўкінуў у віхор, то віхор адразу прапаў, шапка упала, а потым ножык шукалі, то калі знашлы, то лезвіе было ў крыві (ФА; Большая Турна Каменецкого р-на).

«Народная педагогика» включала апеллирующие к демонологии наставления детей по поводу их поведения во время выпаса скота:

Як неколі мы бегалі, колі пасвілі коровы, по жыце, ховаліса, то нас лякалі: «Нэ лезьтэ, тамэкі русавка сэдзіт з космі доўгімі, поймэ ды жэлезну цыцку ў рот усунэ. Тамэкі жыто помятэ, там точно русавка сэдзела». Мы бояліса, нэ лезлі. А потом, як вырослі, ды тоды толькі понялі, шо гэто казалі, коб мы жыто нэ помялі (ФА; Дягелец Березовского р-на).

Частотны упоминания коровы как важнейшей кормилицы в биографических нарративах «детей войны», повествующих о жизни сельского населения на оккупированной фашистами территории. Только в связи с огромной важностью коровы для выживания семьи становится понятным то, что в воспоминаниях уроженки Богдановка 1927 г.р. о сожжении их деревни доминирует не что иное, как тема спасения коров:

[Каратели] прыйшлі да вжэ дерэвню окружылі да спалілі... Я коровы пасвыла. Очэрэдь коровэй пасвіты, а я ж коровы погнала. Погнала сюды, да болото скрызь, тут і на Горбаху [место в лесу]. Ажні маты кажэ: «Жэны, бо шчо ж ты одна, жэны по болоту». Тут звавса луг Болото, скрызь, аж туды. А там жэ ж этэе, булі хутора. Ох, Божэ мый, а я коровы погнала. А я пасу тые коровы, а вжэ вэчор, да вжэ пускаю додому. А тут вжэ, дэ Гарманцовы жывуть, дэ покопалы гэты канавкы, тут брыд був о по гэтыль [показывает выше пояса], глібокы. І я вжэ пускаю додому, вжэ вэчор. Бачу, в некотрых в сэлі вжэ дым з пэчэй йдэ, вжэ топлять люды. І оно тэе коровы туды влізлі, в тую этую [канаву], голавы оно поподнымалі, то всі поталы. А я подняласа тожэ. Ажно самалёт летыть: «бум, бум!» Да взлетів, да нызко опускаецца-опускаецца... Глянула, а вын очэрэдь по тых коровах як пустыв з пульмэта! А кулі някы з огнём. А оны [коровы] ж в воді, а воны як ішлі, да вонэ во ўпалі. Это ж побач: і твар, і тэе ж понімае! Да лежать. А я ж тожэ сіла, оно голова выдно. А вын одну очэрэдь по тых коровах, окружив, да одну, да трэйтю... Да і по йіх, всэ вперод коровэй. Як ішлі, да як ўпалі. Трэтю пустыв, побумкав да і полетів. А моі тые коровы схопыліса, да нэ до дому, да назад туды, болотом на Шастовіннык [часть леса], в Дылёванне [часть леса] выскочылі. Ох, Божэ ж мый! Я окынуласа, вжэ коровы мойі на груд вылазять! Окынуласа, ох, Божэ мый, сэло горыть! Ох, Божэ ж мый! Бачу вжэ всё, ажні в Навосілки выдно з гэтыля, да з Дубыны. А моі коровы вжэ додому бэгуть. А я за свою корову ззадз (бо сэстра моя вжэ замуж пошла да ў йій корова була, шо йій вжэ подарылі, а оны ж обіе да і ходылі завсіды вмісцы). А я за тую свою корову, да за сэстрыну, да одлучыла, да в буданы. Буданы у нас там у мху. Там жэ ж грудок вэлікы. І там буданы нашы булі. Я туды заганяю. Божэ ж мый, загнала туды, а воны ж рвуцца додому, бо ж змэркае, а комарэчя! Оны рвуцца, а я запынаю, бо ж сэло горыть. Там буданы, а вжэ потом жыто, это вжэ Камэньскэе [соседняя деревня] жыто. Повскакалі в жыто. Да там було чэтыры буданы, чэтыры сэм'і жылі в тым мху. Ажно мый брат, малая девочка була родыласа. А вын з тоею девочкою на руках да прыбіг до мэнэ. Да помагае. Да кажэ: «Розуйса! Да волюкамы, бо нэ дамо рады». А я оно начала розувацца, а вын, самолёт «бум, бум», пустыв ракэту, а вжэ змэркае. Як пустыв ракэту – а шчо вдэнь выдно! Ох, Божэ ж мый! А як пустыв тую ракэту да бомбу «гуг!» (А ніхто, мусь, огонь нэ затушыв, да вглыдыв [пилот], бо вжэ ж змэркало). Одну, а так ракэта плівэ-плівэ... а шчо вдэнь выдно! А мый брат за мэнэ, да за руку, да ў мох. А там

Корова в традиционной духовной культуре Брестского Полесья (1)

яліночка кустэнька стоіць. Да вын под тую яліночку, тую свою дівочку дэржыць і мэнэ дэржыць. Да кажэ: «Нэхай бэгуты коровы! Нэ до коровэй! Хай бэруць собі».

Характерна реакция юной пастушки, находящейся в шаге от смерти:

Кажу: «Німцы вжэ забэруць собі коровы!» [А брат отвечает]: «Нэхай бэруць!» І дэржыць мэнэ за руку. А той тры, тры бомбы кынув. Трэйтую як кынув – так на нас пысок ажні сыпнуўса. Дьві то нэ этэе, а на трэйтую як кынув, то на нас пысок высыпнуўса. Побумкав, полетів – нэма. Всё вжэ... А мый брат кажэ: «А мы ходім, бо ж коровы тые пошлі, побіглі додому». А мы іты... А... я бэгу, а нашы коровы, наша і сестры мойй, стояць. А в нас там в конці города ясэнъ высокы. А под тым ясэнём, а оны стояць да жуйку жуюць, вмісты, прытуляны одна да одной. А всё горыць! (ФА; Лунинецкого р-на).

В память «детей войны» врезались картины, как оккупанты, а иногда и партизаны отбирают коров и других домашних животных, например: «А ўжэ як отступалі, то коні, дэ бычкі, ўсё забіралі, гналі стадом. І наша корова два кілометры, і прыбігла, вырвалася, а конь не вэрнуўся... Гналі з Гучымлі ў Германію» (ФА; Бучемль Каменецкого р-на), «І мы удіралі в лес, потому што немцы, када ўжэ это началась война і оні окупіравалі нашу сторону, Западную Беларусь... Таму удіралі в лес, потому што забіралі, сжыгалі, жывность какую-то: телята, гусей, каров, всё забіралі» (ФА; Остромичи Кобринского р-на). Соответственно, местному населению приходилось прятать продовольствие, домашних животных: «...немцы, ці эта, парцізаны забіралі кароў у лес, рэзалі на мяса, мусіць, есьці. Лагеры ж былі па лясох... Ой, як эта перажылося! І перажылі, а многія ш та й не перажылі... Немцы сабе забіралі, та растрэльвалі, та дзе звозілі, а парцізаны сабе» (ФА; Гайнин Ляховичского р-на).

Любопытно, что подобные эпизоды могли получать пародийно-сниженное оформление, как в истории об оккупированной фашистами д. Хомск. Когда у одной женщины немцы забрали быка на мясо, она пошла просить офицера, чтобы он отдал приказ вернуть отобранное, поскольку без быка-осеменителя переведется скотина у всех односельчан. «Хто ж будзе абслугоўваць кароў без быка?» – возмущается женщина. И слышит ответ непонимающего ее немца: «Я, я, матка!» «Ты?! – удивляется она. – Ну, глядзі ж, ліха на цябе, каб добра спраўляўся!» «Гут, гут. Я, я», – соглашается на роль осеменителя немец (ФА; Дрогичинский р-н).

Традиционный комплекс установлений, связанных с разведением коров

Разведение коров, как известно, предполагало актуализацию традиционного комплекса *норм и установлений духовного порядка*: правил, поверий, ритуалов, магических приемов, обрядовых (в первую очередь, календарных) песен, заклинаний и т. п., о многих из которых помнят и рассказывают жители современной Брестчины.

Согласно многочисленным записям, существовали различные критерии определения «хорошей» (плодовитой, молочной, «гладкой») коровы, например: «Да малака будзе карова добра, калі ў яе рэбры рэдкія» (ФА; Гощево Ивацевичского р-на), «Ну хорошую корову, так уже все ровно видно по ее фигуре. Как говорится, уже знали хозяева. Ну и потом дойки, дойки тоже должны, щоб оно [вымя] мягкое было. Шоб дойки этыя мягкия были, шоб лепше было доить. Так и выбирали» (ФА; Цюприки Брестского р-на). «Хорошую» корову определяют «по голове, по вымени... Должно три, треугольник быть: голова, вымя и попа. Вот так она должна быть» (ФА; Кустын Брестского р-на); «А корову... Вымя смотрят. Бывает, что большое вымя, а молока нет, мясное такое. Там тоже смотрели, доили ее. Ну не знаю, сколько приходилось, у нас были всегда дойные. [А о возрасте животного как узнавали?] – Ну, у коровы кольца на рогах есть, у козы – тоже. У лошади цыгане по зубам определяют» (ФА; Люта Брестского р-на); «Корове [возраст определяют] по рогам, но теперь они на ферме все спеленные, поэтому по номерам только ушным. Вот я могу у себя определить более-менее по номерам, потому что знаю» (ФА; Кустын Брестского р-на).

В широком комплексе белорусских народных скотоводческих представлений важное место занимает понятие вода животных, разведение которых связывалось с изменчивой удачей, умением хозяев установить договоренность с сакральными силами и существами, правильно дешифровать их послания и т. д. С этим связана особая роль продуцирующей магии и прогностических текстов, которые наиболее активно актуализируются в периоды новолетия. Так, по звездам на рождественском небе старались определить удачу в разведении скота в следующем году. Множество звезд сулило хороший приплод: «Колы господыня выцягвала з настільныка стыблынку сіна, доўга сэнына гаворыла, шчо будэ высокы лён улітку. Тым часом господар выходыв на двір і дывывся на нэбо, колы высыпало много зорок – год будэ ягодні, і добры прыплод скотыны» (ФА; Сухое Ивановского р-на). Кстати, имеющее древние корни соотношение стада со звездным небом, а пастуха с месяцем характерно загадкам, например: «Полэ нэ зміранэ, быдло нэ польчанэ, пастух рогаты. – Нэбо, зоры, місяц» (ФА; Молодово Ивановского р-на); звезды могут загадываться

через множество различных домашних животных: «шмат белых парасят», «быдла незлічона», «авечкі не лічаны» – здесь можно указать на мифологический мотив небесных стад.

В многочисленных рассказах об обрядах колядования, щедрования высвечивается забота крестьян о благополучном разведении коров, быков, волов, цитируются соответствующие благопожелания хозяевам, ритуальные формулы заклинаний, «коб коровка була гладка і здоровы всі тэлятка»²³. Житель Оздамачей 1942 г.р. вспоминает:

Начыналі шчодроваць з крайнее хаты. Покуль усе хаты не пройдем, домоў не ідом. Подходзілі к хаці под окно на покуці і велічовалі: «Добры вечор, пан господар, поздравляю Вас з праздніком, з Новым годом, дай Божэ, за год дождаць. Можна Вам песню заспеваць, Ваш дом повелічоваць? Вольно?» І господар гаворыў вольно ці не. І мы спевалі песні малым дзеткам (у некоторых хатах малые дзеці качалі гарбузы по хаці), господару, *шчоб усе велосо: коні і волы, пчолы, уродзіла пшеницка і жыто. Собералі хлеб, сало, колбасу. Ек спелі песню, то йшчэ гаворылі: «Дай Божэ, шчоб дождалі, дэй на той год давалі!»* (ФА; Столинский р-н).

На Полесье обнаруживаются некоторые моменты теофании в связи с переходом от старого года к новому (т. е. к тому времени, когда в соответствии с циклической концепцией времени мир возвращается к своему «докосмическому» состоянию), в связи с новой космизацией, магией первого дня; в колядках сам Бог ходит по земле и заботится о воде домашних животных («Скацінку плодзіць», «кароўкі дай буравыя, а цялятка дай лысянятка»²⁴, «Сам Бог ходыць і ій годыць: // Родыць жыто і пшыныцю, // Як скотынку, так і птыцю, // Діток ростыць, // Пчёлка роіць. // Шчасця всім вам! // С Колядою!» (ФА; Дивин Кобринского р-на)). В данном случае уместно напомнить о том, что волы включаются в мир космологически отмеченного, исключительного, первого и наделяются сакральной атрибутикой, в частности маркируются золотом (подчеркнем, что особенно отмеченной частью тела волов выступают рога):

Ой, там, на горы стоіт обора, // А ў той обору две пары волы, раёму. // Раёму, Божэ, дай ёму, Божэ, // Шчасце, здорв'е в ёму дому. // Две пары волы да й пэрыстые, // На іх рожэчкі да й золотые, // А паводочкі да й шолковые, раёму. // Ой, устань, дзядзьку, да не ленуйся, // Дай волам сена да й по колена, // Ох, а саломы по самі рогі, раёму²⁵.

²³ У.І. Раговіч: *Песенны фальклор Палесся*. Т. 1: *Песні святочнага календара*. Чатыры чвэрці, Мінск 2001, с. 463.

²⁴ Там же, с. 429.

²⁵ *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 1. Ред. Т.Б. Варфаламеевай. Вышэйшая школа, Мінск 2008, с. 70.

Крайне интересны включенные в колядную обрядность тексты вербальной магии, призванной даровать хозяевам нормальное протекание жизни и благополучие в наступающем году, в которых корова выступает в качестве объекта, требуемого колядниками (сакральными пришельцами из чужого мира) взамен на различные блага; это, возможно, отсылает к ритуалам принесения коров (быков) в жертву («Прышла коляда // На пачатку Рожства. // – Дайтэ коровку, // Рогастэньку (вариант: маслену) голловку. // – Дай Бог гаспадару, // Кто в этом доме, // Яму рожь густэньку, // Рожь золотэньку, // Яму с колоса коровай, // Из зерна яму коврига...» (ФА; Ружаны Пружанского р-на)).

Отчетливая продуцирующая функция характерна актам скармливания коровам сена, которое лежало на Коляды на праздничном столе и вобрало в себя свойства сакрального хронотопа с его порождающей семантикой: «Ну, на багату [Каляду] ўсэ ўжэ багато прыготоўвалі, а на бедну – посна Коляда. А под настольнік подцілалі сено. После тэе сено згорталі, после свэцілі ёго і короўкам давалі» (ФА; Соколово Березовского р-на). Особенно диагностично, что сено расстилали на праздничном столе специально, чтобы потом отдать его коровам и козам: «А ўже вечером, перед Рождеством, это Коляда называлась... Значіт вечером прыносім сено, сено под скатерть немножко для того, шоб потом это сено забіралі. На второй день, на трэці і выносім уже этім козам, коровам, шоб былі здоровые» (ФА; Каменец).

В юго-западных районах, в частности Брестском, Кобринском, в рождественский сочельник в «красном углу» ставили украшенный разноцветными лентами сноп («коледу», «квітку», «цвіток»), который находился там до Крещения. Потом его часть оставляли на весенние «засевки», а часть скармливали корове или овцам, «неслі ў хлеў. Аддавалі скаціне, каб вялася» (ФА; Полонечка Барановичского р-на). В Еремичах

хозяіну такого снопа робылы, чы квітка іі называлы, чы сноп. Я пом'ятаю такой сноп був. І гэты... давалы хозяіну снопка гэтого, пэрэв'язувалы ёго пэрэвэсламы. І гэтого снопка ставыв, прыносыв господар на Коляду, пырыд Роздвом, прыносыв сіна, і в куточку стояв гэтый сноп. Вот гэто я помню, дажэ в сыбэ дома, шо так було. А потом дэ-то давалы, это сіно собыралы, давалы скотыны, а куда вжэ жыто – ны знаю, чы куром, можэ, сыпалося, куды поддавалы (ФА; Кобринский р-н).

Домашнему скоту также скармливали остатки ритуальной пищи – кутыи:

Гэто шостого і сёмого, на Коляду гэто готують, ну всек казалы, хто двенацэтэ пішчэй... Застыралы сіно на стыл, навэрх настылнык, навэрх мыскы з йіжыю, ложкы. І каждый сем'янін должэн покушать всэй йіжы. Потом каждый свою ложку должэн оставыты в кутті. І на утרו хазяін

Корова в традиционной духовной культуре Брестского Полесья (1)

тую куттю і тэйе сіно нысэ скотыны, только я ны могу точно опрыдылыты, чы рогатэй, чы ны рогатэй (ФА; Глинно Ивановского р-на).

Кутью и другие остатки трапезы на Деды оставляли на столе для душ умерших предков, а на следующий день также «аддавалы птушачкам ці хатняй жывёле» (ФА; Кустын Брестского р-на). Освященным на Пасху хлебом сначала кормили скот, а потом сами разговлялись:

На Пасху, когда приходим домой, первый кусок хлеба нужно отнести в хлев скотине. Некоторые даже специально хлеб святят для животных. Шобы в первую очередь покормить их, а потом и сами садятся есть. Эта обязательна. Я помню, и мама моя, и бабушка, и вот в деревне все люди всегда (ФА; Люта Брестского р-на).

С точки зрения обеспечения хорошего вода скота, удожности коров и всяческой их защиты определяющим считался первый (ритуальный) выгон скота на пастбище, который обычно производился утром в день св. Юрия, «хто ранчій на Юр'я стараліся выгнатэ куров, то будэ всё ладэ-тэся ім» (ФА; Дивин Кобринского р-на). После обхода поля в Юрьев день

вырталыся дудому і выганелы на пашу быдло, запасувалы куров после довгыйы зымы. Каждый пастух трымав в руках свячоную вырбу. Пэрш чым выгнаты курову з хлыва, чыталы мулітвы, звырталыся ду Бога з прозьбамы: «Ратуй, Божэ, мую худобу ўд булезні, зглаза, // Хай ны чэпляйыцца ду йэйы всякая зараза. // Хай паша смачныю йый будэ, // Дурогу в хлів хай нэ забудэ. // І шоб надойы мулука лылыся просто, як рыка» (ФА; Черск Брестского р-на).

Св. Юрия, связанного с космогоническим культом, почитали как покровителя домашнего скота. Согласно паремиям, сено до Юрия должно быть у каждого хозяина: «До Юр'я шоб сіно було і ў дурня» (ФА; Черни Брестского р-на); «На Юр'е подавай і вільы захавай». «Гэта ўжэ ўсё, ужэ будэ весна і корові на пашу. Гэта для коров» (ФА; Мочуль Столинского р-на). По особенностям погоды на Юрьев день судили о молочности коров в наступившем году: благоприятным знаком считался небольшой дождик в этот день (ФА; Мачулище Каменецкого р-на). Считали, что юрьевская роса как небесная влага благотворно воздействует на молочность скота и урожайность злаков: «На Юр'е называлі „ісці на росу“. Жыто ўжо вяліко. І вот кароў ужо выганяюць. І бяруць вярбінку, каторую ў цэркві сьвеньцяць, ужо па карові пашлопаюць, каб Бог даў усё шчасліво» (ФА; Подлазье Ляховичского р-на). Приписанную юрьевской росе сакральную жизнетворную силу использовали для провоцирования удожности коров: «Людзі ж хадзілі і расічку збіралі цадзілачкамі, каб кароўка малака давала

многа. Назьбіраюць Юр'евай расы і ў гэтай расе цадзілку мылі, што малако цэдзяць»²⁶. В юрьевской песне Юрия просят подать ключи (с их фаллической символикой) для открытия весенней плодности земли, выпускания росы, травы, необходимой для выпаса трехлетнего быка с идеальными пропорциями, «симметричными бочками», т. е. созревшими, наполненными семенем половыми органами: «Юр'я, Юр'я, Божа мой, // Падай ключы // Землю адмыкаці, // Быка напасаці. // На Юр'еву расу // Бычка напасу. // – Бычок-трацячок, // Ці повен бачок?! // – Яшчэ не повен, // З левым не ровен» (ФА; Мачулище Каменецкого р-на).

В большинстве случаев подчеркивается, что коров выгоняли освященной вербочкой, после чего ее втыкали над дверями хлева, «у двэры ставяць у сарай, каб карова не забывала дарогу ў сарай» (ФА; Калилы Ивановского р-на), «у сцены утыкают галінкі свянцонай вярбы» (ФА; Мачулище Каменецкого р-на), «то первый раз как выганялі, то вербой. [А потым вербу] ставілі в хате, або в сарае» (ФА; Скоки Брестского р-на), «Пачынаюць выганяць каравы (запас называецца), то у хляве карову пасвенціш, тады вярбою свянцонаю паб'еш. Ды [скажаш]: ідзі з Госпадам. Каб без ніякае бяды хадзілі» (ФА; Могилёвцы Пружанского р-на). В д. Велута Лунинецкого района приговаривают, выгоняя на пастбище «кароўку са святой вербачкай»: «Верба, верба, // Б'ю коровочку // За лецейко вяліко, // Шчоб ты спасла ее, // Шчоб грому не страшаласа, // Шчоб дожджыку не бояласа. // Шчоб додому не ўцекала. // Верба, верба, спасі коровочку»²⁷. Подчеркнем, что на Вербницу вербой стебали и людей, и скотину:

Як Вэрбныця, утроем ідэмо до цэрквы і святымо вэрбу. Пастоялы службу і прыходымодохаты. І б'емо этою вэрбою і говорымо: «От боку по боку, вэрбою побоку. Ны я б'ю – вэрба бье, за тыждэнь Вылыкдэнь». І пожыланія говорымо. І вэрбу свянчону ставымо за ікону. І веточку нысэмо в хлів, шоб Господь остэрыгав жывотных (ФА; Луково Малоритского р-на); «Каб захаваць карову ад порчы, то білі яе вярбой святой» (ФА; Большая Турна Каменецкого р-на).

С вербой обходили хлева и стойла, стебая каждое животное, а затем втыкали прутик в щель постройки.

В плане позитивной оценки скотинки, ее сближения с человеком знаменателен тот факт, что с продуцирующей и апотропейной целями использовался также специально испеченный хлеб – сакральный объект, снабженный строгим кодексом правил и наказаний за их нарушение: «На Юр'е обязательно выганялы коров на пашу... выпыкалы хліб в віде крыста і ложылы пэрэд стадам коров, шоб коровы пырышлы ёго, шоб ны було вы-

²⁶ Там же, с. 131.

²⁷ Там же, с. 113.

падку, шоб всё было хорошо» (ФА; Яблочно Малоритского р-на), «Святую вэрбіцу бярэш, ото посвяцяць (Вэрбіца мы кажам) вэрбынку святую, і жэнэш коріўку. І од гэтого на Сорокы спэчэм ці на Хрысці [среди на крестопоклонной неделе] тоже эту боладушку, да і пошлы» (ФА; Стахово Столинского р-на), либо: «Ну от першы раз як кароў выганялі, то гэто на Хрысцы. І на гетэ съвято тые разы пяклі хрэсніка – булачку гэтаку. Ды пёк кожны. Як запасваюць каровы, то кожны з гетаю булачкаю жане, каб усе добрэ было з кароваю» (ФА; Будча Ганцевичского р-на), «Бывало на Сорокы цісто замішваем, да пэчэм сорокі, а з тою сорокою выгоним корову пасвіты» (ФА; Стахово Столинского р-на).

Впервые выгоняемая в поле корова могла переступать через соль, замок, нестиранную пасхальную скатерть, освященную воду, яйцо, кожух, топор («У Юр'еў дэнь выганяют жывёлу у поле. І яшчэ кладут у парога яйка, каб корова была тока ж круглая» (ФА; Мачулище Каменецкого р-на), «Шчэ пры пэршым выгоні яйцэ ложылы чі закоповалы коля порога, шоб корова була такая ж круглая і сытая» (ФА; Радеж Малоритского р-на), «Вясною, калі кароў выводзяць на пашу, на парог кладуць яйцо і ставят воду. Калі карова пярэднімі нагамі ступіла за парог, ёй на спіну выліваюць воду і б'юць вярбой, каб яна здаровая была. Гэта абязательно. Каб яна год схаділа, і не балела» (ФА; Туховичи Ляховичского р-на), «Як выганялэ скотыну, то яйца клалы курыныя варэныя ілі сырыя ў порогу – і корова пэрэступае, это шоб добрэ наедалася»²⁸, «Пэрэд пэшым выгоном скота на пашу – кожух ростылалы, шоб каровы тэлылыся і давалы мныго молока» (ФА; Радеж Малоритского р-на), «На Юр'е сокіру клалы куля ворот, шоб скотына була крепка, як жэлізо» (ФА; Радеж Малоритского р-на)). Использовались также освященная в церкви свеча, вода: «Колы выгонялы пэршы раз корову, то бралы свічку громнычную, запалёвалы еі і ею обносили по ходу сонця вокруг коровы, шчыталосся, шо огонь громнычнны свічки одганяе нычысту сылу» (ФА; Радеж Малоритского р-на), «Як выганяюць першы раз кароўку на пашу, хазяйка бярэ вядро вады і тры разы абходзіць вакруг: „Каб ты, кароўка, была добранькая, // Нікуды не хадзі, а дадому прыхадзі. // А мне малачка прынасі. // Будзь, кароўка, здаровенькая і вясёленькая»²⁹. Освященной водой окропляли, «высвящачалы», коров и хлев: «А шэ высвящачалы коров свячоною водою, кожны господар свій статок» (ФА; Яблочно Малоритского р-на), «У гэты дэнь акрапляют хлевы [...] Між Юр'ем і Міколам нельга ставіты агароджы, бо інакш заведуцца ваўкі» (ФА; Мачулище Каменецкого р-на). Рожденные до Второй мировой войны респонденты помнят, как в первый день пастьбы чествовали-одаривали пастухов, давали им «выгоннае», «запасное» – яйца, хлеб, сало, мясо, молоко, «частавалі і яйцэм, і салом, і кубасою, і бутылку молока, і пэрога.

²⁸ Там же, с. 131.

²⁹ *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 2..., с. 621.

Пэклы ж свої булкі, не такі як зарэ» (ФА; Ракитница Брестского р-на), «выганялі на пашу жывёліну. Пастухі развадзілі кастры на поле, гатовілі любімую ежу. Качалісь у юр'еўскай расе – яна прыбаўляла здароўе» (ФА; Черни Брестского р-на).

Для защиты скота от различных напастей использовали троицкую зелень, ветки клена, березы: «У нас украшают церковь. Вот в церкви, если берешь, там тоже дают веточки кленовые, и эти маленькие веточки можно принести дохаты... Их и от грома, особенно в сарай, в основном, где скотинка, в сараю их втыкают» (ФА; Леплевка Брестского р-на). Из зелени могли плести венки для коров: «Вот ужэ жэнэмо скотыну рано, ідэм у лес і заготовляем бэрозу. Бэрэм звязуём такэ вынкі і коровам на рогі накладаемо, а потым шнурком звязуем, шоб нэ падалы. Жэнэм ту скотыну додому і ўжэ кажды господар платыць за вынок»³⁰; «А на Трійцю скотыну выганялы, на коровы вэнкі з бэрозы на рогі чэплялы. Бобкы [аер] рвалы, коло хаты росстылалы» (ФА; Бучемль Каменецкого р-на).

Повсеместными являются поверья, что вкупальскую ночь активизируются демонические силы, ведьмы превращаются в различных животных и высасывают молоко у коров либо собирают рано утром росу, сбивают ее решетом, чтобы отобрать «молочный спор»: «На Купайлу, от як е корова, то обязацельно замыкаем у хлевы, потому шчо ведзьмы ходзяць. Обезацельно на Купайлу ў хлеў. Обезацельно прыходзяць оны – вот этые, которые занімаюцца врэдом, то воны на Купайлу. І так воны знаюць, понімаюць і так» (ФА; Мочуль Столинского р-на). Недаром значительная часть мифологических текстов, связанных с Юрьем и Купалой, посвящена описанию способов магического воровства (отбирания молока) и распознавания ведьм-молочниц. Жительница д. Никоновичи Быховского района рассказывает нам:

Малако адбіраюць жэншчыны. На Юр'я, котарыя поддзялююць каровам, штоб молока не было. Трэба да сонца аббегчы тры разы кругом дзярэўні голай. Патом ана збірае расу ілі ў кастрыюлку якую, ілі в ведрце якое маленькое. І якіе-то слова надо гаворіць, я этого не знаю. У той [жэншчыны], у якой ана збірае, карова ўжо даваць не будзе. Адгаваріваць нада як: падаіць карову, працадзіць малако, паўлітра (і дабавіць вады) ці літр. Тады паставіць на газ і кіпяціць. Тады кінучь две-тры іголкі, гвоздзі (штукі тры) і пускай ана кіпіць. Ну і словы заговаріваць, памінаць зарю, день – прімерна, утрам: «Ранняя зарыца, паўдзённая зарыца, рабе Божай, маёй карове (ці рябай, ці чорнай) – памашніцэ. Добрым часам, Гасподзен дзянёк (ці панядзенак, ці аўторак...). Маня (ці там Таня...) атабрала ў маёй кароўкі (Машы, Каліны ці Рабіны – па імені называецца кароўка) малако. Як ты (а тая жэншчына, прымерно, Маня ці як...)

³⁰ Традиційная мастацкая культура беларусаў. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 1..., с. 137.

мае малако ясі, што б ты ела тады чэрвей, а не малако». Тады гэта, што пакіпяцілася мінут дзесяць, гэта малако несці і выліць у туалет і гаварыць: «Ана будзе есць малако з чэрвякамі». А гэта ад Бога, ана не будзе бачыць гэтага. Вот. Ехала я ў Клічаўскі раён, мая дочка ў Клічаўскім раёне жывець. Дык ехала я ў дзіелі, і разгаваріваў мужчына з жонкой і жаншчына. Я слухала як яны гавораць, як аддзялаць нада: «Ну матка [ведзьма] з дачкой зацеялі хрэсьбіны. Малога перахрысцілі і гуляюць хрэсьбіны. Вот ана надзелала творага і пастаўляла на трох столах па две тарэлкі малака. І ў твораг ана добавіла сметаны, соллю посыпала, каб не зглазілі людзі каровы, што богато молока давала». Ну потом выпілі, сталі есці. «Ну, бабочкі, есце, есце». «Мы, – кажуць, – едзім». «Но чога ж вы, – кажа, – бабочкі, не ясце? Ён жа такі ўкусны, сметанкі палажыла і солькай посыпала». А бабы гаворать: «Нам не навіна. Не навіна нам эты творажок твой, у нас свой творажок ёсць. А мы глядзім якога сцягенца, ці курыного, ці гусіного, з'есці ілі кусок коўбасы». «А, – кажэ, – не хочаце, о побаловаліся». А ў тым творажку чорненькія маленькія чэрві. Оны от так вот [паказвае] прыгають, шаволюцца. А ана не должна бачыць этіх чарвей. Ана должна есць, есць этот твораг, потому што так от Бога, ей Бог не показуе. І не ў сладкім малаку, а ў творагу. «Ой, бабочкі, – кажэ, – бракуеце вы творагу мойго». А ана отобрала ў кого-то сабе. Её ўжэ корова дважды дае молока. О так о Бог показуе: «О, поглядзіце, што ана поддзялуе, так от няхай есць чэрвей, а ей штоб не відна было» (ФА).

Жительница д. Краи вспоминает, что после купальской ночи коров выгоняли позже, чем обычно из-за страха перед нечистой силой: «Але ўжэ корові наранкі ж неколі гналі, то ўжэ, тые разы, то ўжэ ў тры, ў чтыры, а як на Купайло, то позней гналі, ўжэ выганялі... то позней у нас выганялі, бо бояліся» (ФА; Ивацевичский р-н). В суточном цикле опасным для коровы считалось обеденное время: «Обед есть обед... В обед животных загоняли, корову, чтоб оводы не закусали. Или может в лесу черная жаба выдоить. Поэтому загоняли в это время, в обед» (ФА; Люта Брестского р-на). Считали также, что если потерявшаяся скотинка, нагулявшись за ночь, возвращается с пастбища сама, «значыт, яе прыгнала нячыстая сіла» (ФА; Мачулище Каменецкого р-на).

Для защиты от ведьм окуривали дом и хлев освященными травами, затыкали папоротник, крапиву, серпы и другие острые предметы в стены, двери: «Ведзьма ходзіць. Гэта ў дзверы ў гэтыя самыя затыкалася плахое такое што-та – крапіву там што-та, каб ведзьма рукі папаліла. Была тая ведзьма – не была, але так было» (ФА; Страдечи Брестского р-на); «На Яна затыкалі крапіву печучую за вокна, за двера ў хлеве, коб грэх не прыйшоў, коб колдунья не прыйшла ў хлеў, коб корове нічога не зробіла. Мо, яшчэ хто затыкае» (ФА; Мочуль Столинского р-на); «Эту жыжку [крапіву] рвалі... ў вэчна, ў дзвэра, дзе коровві, ўсе... О, баба Пучвѣнка, як здужала да этэ, она і ў хаці понатыквае... І кругом понатыквае тоё

жы́жкі. [...] І я раньшэ, як дзеці малые булі, то й мы затыкалі, а гэты годы ўжэ не затыкаем» (ФА; Краи Ивацевичского р-на). С защитной целью обсыпали постройки освященным маком-самосеем. Уроженка д. Мочуль говорит, что «глухі мак е, кажуць, мак. Да ёго несучь у цэркоў на Спаса, да свецяць, да кругом хаты, кругом от, прымерно сарая, обсеяць, то, гавораць,магае это» (ФА; Столинский р-н). Известны и другие обереги, например: «Каб захаваць карову ад порчы, бралі тряпку, шылі, так як ашэйнік, мяшочак такі і насыпалі туды ртуць і завязвалі карове на шыю, каб хадзіла так з ашэйнікам» (ФА; Большая Турна Каменецкого р-на).

В соседе могли распознать человека, магическим образом отнимающего у коров молоко:

У нас гэтэе в самых корова была. Да сколько тых короў не куплялі, уне во сосед, яку корову не купі, прыводзіш корову, то багато молока дае. А дале, дней два-тры ў нас у хлеве побудзе да ўсё, ўжэ молока ў коровы нема. А сосед по тры вэдра выносіць, у базу молоко здае, а ў нашай коровы молока нема, ужэ по літра два-тры дае. Я шчытаю, шо тожэ ж забіраў, да забіраў гэтэе молоко. Я так понімаю. А як оно было на самом дзеле, то я ж не ведаю. Но мне кажэцца, шо вот так во куда ўходзіло молоко? [А как он отнимал молоко?] – А хто знае, шо он робіў. Я так бачу, шо ў яго то раньшэ вэдро молока здаваў, а потом бачу – ужэ ў яго тры вэдра стоіць. А моя корова два літра дае. Да во як было (ФА; Федоры Столинского р-на).

Зависть и злорадство соседей выступает той движущей силой, которая порождает дурной глаз и негативно действует на корову, «портит» ее:

У нас сусед, о то сусед – эта хата. То тут жывэ дочка ёго. То вун сам – мы чырыз ёго здалі корову, чырыз ёго. Вун пас очэрэдь, корова наша оцеліласа на попасі. А вон: «Давай...» Пошлі мы по тэ цілятко забіраць, а вон кажэ: «Бутылочку!» А я кажу: «Ну то мы не зналі, то прынесом ту бутылочку вжэ». Ну і я на зяця (бо зяць жывэ со мной і дочка), я на зяця гавору: «Міша, купі ту бутылочку, занесі ты ему. Ты знаеш які ето чоловік, занесі». А вон всё: куплю, куплю, куплю... І вон еі купів, да вжэ позно, ужэ гэто случылося. Зробів так корові, шчо ніхто... О то вона там стоіт та корова, а я тут, і вона вжэ б'е ногамі, шоб я, крый Божэ, до іе не подышла. І лезе на сцену, і забівае. Як только в хлев – вона вжэ б'е ногамі. І мусілі здаць ту корову. Чэрэз ёго. І больш не купляем, потому шо бэсплезно, як мы і купім. Вони такіе людзі, шчо не можэм. Вот... Вобшчэ трудно жыць з такімі суседамі (ФА; Мочуль Столинского р-на).

Жительница д. Богдановка Анна историю своего рода по материнской линии своеобразно конструирует вокруг коров и их порчи. По рассказу ее покойной мамы Марии, ее родители (бабушка и дедушка информантки)

работали на бездетного пана с паней. Когда восьмым ребенком в семье родилась мама информантки Мария, паны решили ее покрестить, после чего участвовали в воспитании девочки, помогали материально. Когда пришла пора Марии идти замуж, они подарили ей на свадьбу две телушки, одна из которых на следующей после свадьбы неделе «отэліласа».

А маты, як пошла дойты. А в йіх шы свёкры булі і свікор, а в йіх дойнычка маленька дэрэвляна ж (бувалі з ручкою такыя, вы нэ знаэтэ, а бувало ж гэ дэрэвляны, да з ручкою, дэржыш). А маты пошла да одну надойіла. Одну цыцку выдавила – одну дойілочку надойіла. Пойшла другу. А тэя тэля поссало-поссало, дай лежыць, да лежыць. Лягла дай лежыць. А тая вжэ ёго облізвае стойіць. А спокыйны булі, такы спокыйны тые коровы! І побач, і первотёлка спокыйна. І кажэ, шо она вжэ надойіла другу, ну понысу. Заносу ў хату, а свёкры вжэ гладыша поставыла на столі: «Ох, гэто тылькы надойіла! Поўну!» А она: «Матко, я шчы-но одну цыцку выдойіла. А на батька кажэ, шо ты ж возьмы, а я пойду дойты, а ты прынэсы знов гладыша, бо шчы ж нэ влізэ, бо шчы-но ж я одну выдойіла». А тэя тожэ нэ высцало тойі шчы добрэ [смеется] [...] Пойшла другу надойіла, а той батько прыніс вжэ другу цэдылка і гладыша. Маты процэдала, а вын: «Нэсы!» А она нацэдыла, да знов дойічку, трэтью заносыць. А она [свекровь]: «Ох, Божэ! Откуда ты набрала, дытя мое?» Да вжэ на батька: «Дытя мое, сыночок мый дороги, як ды будэш жыты? Она протівная [шепотом]. Это ж дэ вона взяла? Як то можно тры дойніці надойты? [...] Она знае, она ж тягнэ!» Да мою матэру гразею облівалі, дай і сусіды, дай і всі. Дай і всі! А водын сусід був правельны.

Вслед за свекрами большинство односельчан решило, что Мария получает от своих телушек огромное количество молока, потому что осуществляет магическую кражу у их коров: «Она відьма! Да побач, тягнэ она молоко з нашых коровэй!» Однажды, когда деревенское стадо возвращались с пастбища и хозяева встречали своих коров, соседи, увидев огромное вымя коров Марии, возмущенно отметили: «„О, побачтэ! Ну откуда? Бачыш, якы вым’я?“ А оны оно ногы пороз этэе, як ідуть, да тые цыцкы. А другый кажэ, шо она ж відьма да тягнэ, дыво, шо еі свёкруха кажэ, свёкруха тожэ ж бачыць, шо она этэе». И лишь один «правильный» сосед вступился за Марию и плюнул в лицо клеветнику со словами: «Чо ты жэншчыну оскорбляеш!... Ты посмотри, якы в твойій коровы цыцкы, а якы в еі цыцкы, якы вым’я. Яка она відьма! Гэто такы скот, еі батько хрышчыны – пан у Плотныцы». После этого инцидента трое мужиков пали на колени перед местным знахарем, чтобы он навел порчу на хозяйство Марии. Сначала знахарь отказал им, но после долгих уговоров согласился с условием, что сын одного из просящих станет калекой,

а сам злоумышленник не умрет, пока не сознается в содеянном. Так и случилось, у сына злого мужика отнялась рука и он до конца дней мог только пасти коров, а сам злоумышленник перед смертью долго мучался – его тело гнило, пока он не рассказал людям правду. Что же стало с «испорченным товаром» (скотом) Марии и ее дочери Анны?

І у нас весь товар [пропал]. Зразу кынь выскочыв, побіг. То забіг на Горбаху да там скакав-скакав. Максім ужэ, старшый, подбывае, а вын скачэ, нэ пускае ёго, крутыцца, да в гору скачэ, да ржэ-ржэ. От вын подбіг, а его голову загрузыло – «бух»! Закрутыло – і на місцы капут. А далей корова. Оно празднік якы вэлікы – у нас корова здохла. Да всё выдохло! До одного! Я вжэ була вэлікая. У маты одна тэлушка осталаса, да вжэ і побігана [стельная]. Побігала. Хороша, да вэліка. А маты пошла по воду, да кажэ батьку, шо іды да выпусть коровы, тэлушку выпусть, бо чэродь ідэ вжэ наша. А я побігла на двыр, а батько кажэ, шо ты будь кай двэрэй, да двэрца открыйш. Батько пойшов да выпустыв тую тэлушку. А она выйшла, прыйшла кай колодэзя воды напыласа, да тры раз рыкнула. Подняла ўгору голову, тры раз рыкнула. А я двэрца открыла да вжэ за тымы двэрцамы і стала і стою. А она як «бух»! Оно языка вывэрнула, гочы вылезлі і всё. Нэма. На Трыйцу на другый дэнь! Да який празднік так... Да і всё выдохло. А маты вжэ: «Шчэ робыты?!».

По телушке мать и дочь голосили, как голоса по родному человеку: «Вжэ тую корову, тую тэлушку зложылі, повэзлі. А маты, як зайшла в хлів, да упала, да як начала голосыты! Голосыла ж голосыла вона ж вжэ там... Да кажэ, шо закрый двэра, закрый двэра, коб ныхто нэ чув. А я стою, да і я рэву. А вона голосыла». Остановить череду несчастий (после чего можно было снова завести корову) смог только батюшка из соседней деревни: «А вын сказав вывэзты весь навоз, коб нэ було навозу, настэлітэ чыстым, соломою і я прыйіду і посвятю всю ўсадьбу, весь дом. Тому пану сказав, шо тогді ты давай йій корову» (ФА; Лунинецкий р-н).

На огромную значимость коровы для сельской семьи дополнительно указывают поверья о тяжелом наказании вредивших коровам чародеёв, мучающихся как во время агонии, так и после смерти, на том свете. Ведьма-молочница, умирая, мычит «коров'імы гукамы»:

Ну, гэто моя бабушка расказвала. Бабушкы мэі сістра жыла. Мы в одных Сухаревічах, воны в других, в Малых. І всё тая бабулька моя була. І кажэ, шо тая от коров молоко отбырае. Ну, то кажэ, стала вмыраты, то кажэ, ны могла вмырті. Тры дня вмырала, ны могла вмырті, то кажэ, пока ны зрывалы гэтэ, потолок, там над двырыма. І кажэ, рычыть коров'імы гукамы. Прыбігла вона, дочка йі. І кажэ, ой Божычку, ідтэ, бо там мама

Корова в традиционной духовной культуре Брестского Полесья (1)

вмырае. Я, кажэ, зайшла, а тая мама рычыць, а голосамы всякымы. То і всі повтыкалы з хаты. А чого я там буду? І зобралась, і пойшла. Шоб, кажэ, я дывылася на гэту чудо. То вона, кажэ, отбырала молоко от людэй, от коров, а я, кажэ, должна муку такую нысты. Не-е. Кажэ [дочке чародейки]: «Іды сама над ёю сыды, і кажэ, іды сама над ёю сыды». Ну, тры дня. І зять поіхав за гробом, гроба ля ёй прывіз. І той гроб шэ два дні ля ёй стоев. Грех. Нельзя людям плохое делать (ФА; Сухаревичи Брестского р-на).

Кроме того, что «знающие» в свою пользу отнимали у коров молоко, коровам и другим домашним животным могли неврредить словами восхищения типа: «Ну і вымя, ну і вымя» (ФА; Яглевичи Ивацевичского р-на), «дурным глазом». На эту тему в Старом Селе записан рассказ: «У нас у сылі Іванко такый був. А в мынэ дядько, і бычок такый в его був, ходыв на полі, той бычок рыкав вэльмэ хорошэ. І той Іванко кажэ: „О, то-то вырыкуе, о то бычок!“ І дывысь, той бычок захворів і рано здох. О тобі і ўрокы» (ФА; Жабинковский р-н). По сей день верят, что если мать перестанет кормить младенца грудью, а спустя некоторое время снова ему даст молока, то взгляд у этого человека будет вредным: «А на корову гляне – без злости, просто так – а тая уже к вечеру хворая» (ФА; Брест).

Снимать порчу с коровы могла сама хозяйка. При этом использовались наделенные медиативным значением предметы – «операторы изменений» имеющегося порядка, при помощи которых объект переводится из порядка Природы в порядок Культуры. Это могли быть как «нечистые», «отжившие», подчеркнута старые предметы, связанные с удалением мусора, например старый веник (когда корову сглазили, «берут веник обгрызенный, как я говорю, веник-драпач, и от хвоста к голове провести. Три раза» (ФА; Кустын Брестского р-на)), так и освященные в храме («А вот когда корову зглазят, то у неё становится вымя большое, то брали свячоную воду и втирали в вымя, и тогда оно успокаивалось» (ФА; Вельямовичи Брестского р-на)). В народной ветеринарии активно использовались травы, свойства которых знала любая хозяйка, «в старину... сказать вам как... очень тысячелистник помогает, отвар. Животное поранится, нарвал тысячелистника, побил, чтобы сок пустил, и потом в ранку. И все, муха уже не сядет» (ФА; Кустын Брестского р-на). Животноводы владели информацией о влиянии определенных растений на организм животных: «Есць такеі, курыная слепота, нельзя корове есць, а лошады, она ліш бы чого тоже не съест, она выбірает, а вот собачка пойдет, когда она ест траву в основном осаку такую, тонкая высокая трава» (ФА; Люта Брестского р-на); «Каб карова пагуляла [стала стельной], варылі буркун і давалі гэтую траву есці» (ФА; Большая Турна Каменецкого р-на).

Магічэскімі сродкамі стараліся забяспечыць хорошую плодovitость, млочнасць, здароўе, спакойны характар, абарону кароваў, прывязаннасць іх да дому, вяртанне з пастбіцца на свой двор: «На дзверы хлява раней вешалі мужчынскія штаны, каб каровы прыходзілі дадому» (ФА; Орхова Брэстскага р-на), «Каб карова бегала [не асталася „яловкай”], трэба павесіць у дзверах мужчынскія штаны» (ФА; Гоцэво Ивацэвічскага р-на). Купіў карову, вёў яе ў хлев са словамі: «Я да тебе з хлебам і паскай, // А ты да мяне з малаком і ласкай»³¹. За дапамогай апліравалі і к іншым, памёрлым продкам: «Колы пакойніка выніслы, то трэба, каб хазяін сёў на тую лаўку, дзе ляжаў пакойнік, то ўсё будзе вытыся: скотына, авычкі, свынны» (ФА; Малеч Берэзавскага р-на); «Каб каровы ў двор заходзілі: „Як с таго света мёртвацам не стоваць, так у моіх каровак ніякага страху на сваём двору не бываць»³². На аснове сімпатычнага прынцыпа базіруецца практыка выкарыстання прадметаў, звязаных са смерцю, для усмирення каровы: «Ота суседка мая брала тряпчкі, што ногы звязаны, як мой муж умэр, і в’язала карове ногы, як была карова. І перэстала бытыся»³³. Выкарыстоўваліся, як і ў час календарных святаў, універсальныя апатропеі (жгучыя, астрыя прадметы (серпы, ножы, крапіва), чырвоная нітка, вянкі): «Калі ў каровы ўбывала малако, то бралі два нажы, лажылі крест-накрест і працежвалі праз нажы малако... Стары сцерты вянкі хранілі, бо калі зглазілі карову ці кабылу, то трэба было пацерці гэтым старым вянком насупраць росту шэрці» (ФА; Большая Турна Каменецкага р-на), «[Позавідуюць]: „Ну і вымя, ну і вымя!” То трэба было збіраць жыгучку і хаваць яе ў вароты або ў хлёў» (ФА; Яглевічы Ивацэвічскага р-на). Разработан доволі шырокі корпус заговораў «на гадаванне жывёлы», напрыклад:

Прашу Госпада Бога маёй кароўцы на помач прыступі, памажы падзіў шаптаць. На мяжы, на мяжышчы стаяла грушка, // Пад таю грушкаю чорна карова, // Пад таю кароваю чэрнэ лысэ цялятко, белэ капытэ, // У сваіх капытах урокі насіло, // Дзе вецер не вева, дзе сонца не грэе, дзе тавар не ходзіць, // Травы не з’ядае, вады не співае, адпачынак мае³⁴.

У складаных сітуацыях, пагражаючых здароўю каровы, за дапамогай абрачаліся да спецыялістаў ад *sacrum*: «У нас у вёсцы ехалі да бабкі ў Бусыні, якая ўмела здымаць з каровы гэтыя сурокі. Ці было яшчэ калі звярок пахожы на вавёрку, толькі білынькі-білынькі, прабяжыць пад каровай, то малака зусім не будзе» (ФА; Калілы Івановскага р-на). Прыведзенная

³¹ *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 2..., с. 621.

³² Там же, с. 621.

³³ *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 1..., с. 405.

³⁴ *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 2..., с. 652.

Корова в традиционной духовной культуре Брестского Полесья (1)

запись характерна и актуализацией широко известного верования, что корову может испортить пробежавшая под ней ласка. Согласно поверью, ласка «каровы врэдно вэльмо... Карову шчэкочэ. Лошадей в'е грыву, шчэкочэ і до того, значыць, скот бігае, устае от этого. Потны»³⁵. Уроженка Лунинца рассказывает:

Ласка (она такая, рабенькая), я дажэ відзела сама ёё. І она іменно на нашу корову была напала. Пропало молоко. Она ёй не дала ўсю ноч дыхнуць. Прыходзіла ўжэ утром доіць, она [карова] вся мокрая. Ласка ўсю ноч бегала за ёй, на спіну залезе ёй. Я сама відзела. А потом подсцерэгла ее свекруха і ўбіла [...] І корова наладзілася. Дзед быў такі і шо-то шэптаў, і наладзілася корова. Так бы не знаю, шо было б. Но это іменно со мною, эта ласка. І я дажэ ёё відзела. Она перэбегала оттуда досюда (ФА).

Считали также, что в молоке появится кровь, если под коровой пролетит ласточка: «калі ластаўка праляціт пад каровай, то неважно будзе» (ФА; Гощево Ивацевичского р-на) (загадкам известен мотив ношения ласточкой крови на спине, что связано с темным окрасом этой части тела птицы)³⁶. Связь вода скота с ласточкой выразительно представлена в веровании, что если убить ласточку, «скотына ўся подохне» (ФА; Конотоп Ивановского р-на).

Библиографія

- Charadzyeunyia kazki*. Vol. 2, edited by Vasil' Kirylavich Bandarchyk et al. Minsk: Vye-laruskaya navuka, 2003 [*Чарадзеіныя казкі*. Ч. 2, рэдкал. Васіль Кірылавіч Бандарчык і інш. Мінск: Беларуская навука, 2003].
- Gamkrelidze, Tamaz Valerianovich, and Ivanov Vyacheslav Vsevolodovich. *Indoyevro-peyskiy yazyk i indoyevropeysy. Rekonstruktsiya i istoriko-tipologicheskiy analiz prayazyka i protokul'tury*. Vol. 1–2. Tbilisi: Izdatel'stvo Tbilisskogo universiteta, 1984 [Гамкрелидзе, Тамаз Валерианович, и Иванов Вячеслав Всеволодович. *Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры*. Ч. 1–2. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1984].
- Rahovich, Uladzimir Iosifavich. *Pyesyenny fal'klor Palyessya*. Vol. 1–3. Vol. 1: *Pyesni svyatochnaha kalyendara*. Minsk: Chatyry chvertsi, 2001 [Раговіч, Уладзімір Іосіфавіч. *Песенны фальклор Палесся*. У 3 т. Т. 1: *Песні святочнага календара*. Мінск: Чатыры чвэрці, 2001].

³⁵ Там же, с. 581.

³⁶ Подробнее см.: І.А. Швед. *Арніталагічны код беларускай традыцыйнай духоўнай культуры*. БрДУ, Брэст 2019, с. 161–172.

- Shved, Ina Anatol'yewna. *Arnitalahichny kod byelaruskay tradytsyynay dukhownay kul'tury*. Brest: BrDU, 2019 [Швед, Ина Анатольеўна. *Арніталагічны код беларускай традыцыйнай духоўнай культуры*. Брэст: БрДУ, 2019].
- Tlumachal'ny slownik byelaruskay litaraturnay movy*, edited by Mikhail Ramanavich Sudnik, and Mikalay Nilavich Krywko. Minsk: Byelaruskaya entsyklapyedyua imya Pyetrusya Browki, 1999 [Тлумачальны слоўнік беларускай літаратурнай мовы, рэд. Міхаіл Раманавіч Суднік, Мікалай Нілавіч Крыўко. Мінск: Беларуская энцыклапедыя імя Петруся Броўкі, 1999].
- Tradytsyynaya mastatskaya kul'tura byelarusaw*. Vol. 1–6. Vol. 4: *Brestskaye Palyessye*. Book 1–2, edited by Tamara Barysawna Varfalameyeva [Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. У 2 кн. Кн. 1–2, рэд. Тамара Барысаўна Варфаламеева. Мінск: Вышэйшая школа, 2008–2009].
- Trubachev, Oleg Nikolayevich. *Proiskhozhdeniye nazvaniy domashnikh zivotnykh v slavyanskikh yazykakh (etimologicheskie issledovaniya)*. Moskva: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1960 [Трубачев, Олег Николаевич. *Происхождение названий домашних животных в славянских языках (этимологические исследования)*. Москва: Издательство Академии наук СССР, 1960].
- Tsiv'yan, Tat'yana Vladimirovna. “Otgadka v zagadke: razgadka zagadki?” In *Issledovaniya v oblasti balto-slavyanskoj dukhovnoy kul'tury: Zagadka kak tekst. I*, edited by Tat'yana Mikhaylovna Nikolayeva, 178–195. Moskva: Indrik, 1994 [Цивьян, Татьяна Владимировна. “Отгадка в загадке: разгадка загадки?” В *Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. I*, отв. ред. Татьяна Михайловна Николаева, 178–195. Москва: Индрик, 1994].
- Yurchanka, Hyeorhiy. *Suchasnaya narodnaya lyeksika: z havorki Mstsislawshchynu: slownik A–N*. Minsk: Byelaruskaya navuka, 1993 [Юрчанка, Георгій. *Сучасная народная лексика: з гаворкі Мсціслаўшчыны: слоўнік А–Н*. Мінск: Беларуская навука, 1993].
- Zahadki*, edited by Vasil' Kirylavich, Bandarchyk et al. Minsk: Byelaruskaya navuka, 2004 [Загадкі, рэдкал. Васіль Кірылавіч Бандарчык і інш. Мінск: Беларуская навука, 2004].
- Zaykowski, Edvard, and Liya, Salavyey. “Karova.” In *Mifalohiya byelarusaw*, edited by Tatstsyana Valodzina, Syarhyey San'ko, 226. Minsk: Byelarus', 2011 [Зайкоўскі, Эдвард, Лія, Салавей. “Карова.” В *Міфалогія беларусаў*, рэд. Таццяна Валодзіна, Сяргей Санько, 226. Мінск: Беларусь, 2011].


Inna Shved – dr hab., profesor w Katedrze Literatury Rosyjskiej i Dziennikarstwa oraz w Katedrze Filologii Angielskiej Państwowego Uniwersytetu im. Aleksandra Puszkina w Brześciu (Białoruś), kierownik Studenckiego Laboratorium Naukowo-Badawczego „Folklor i Krajoznawstwo”. Zainteresowania badawcze: etnosemiotyka, folklorystyka, mitologia słowiańska, zoofilologia, literaturoznawstwo. Autorka kilku monografii, m.in. *Раслінныя сімвалы беларускага фальклору* (Брэст, 2000); *Дэндралагічны код беларускага традыцыйнага фальклору* (Брэст, 2004); *Космас і чалавек у дэндралагічным кодзе беларускага фальклору* (Брэст, 2006); *Міфалогія*

колеру ў беларускай традыцыйнай духоўнай культуры (Брэст, 2011); *Арніталагічны код беларускай традыцыйнай духоўнай культуры* (Брэст, 2019), oraz ponad 500 artykułów naukowych. Kierowniczka zespołów badawczych oraz wykonawczyni międzynarodowych projektów naukowych i edukacyjnych. Członkini rad redakcyjnych białoruskich, ukraińskich, rosyjskich i polskich czasopism naukowych.

Inna Shved – PhD, professor in the Department of Russian Literature and Journalism and in the Department of English Philology of the Alexander Pushkin State University in Brest (Belarus), head of the Student Scientific and Research Laboratory “Folklore and Sightseeing”. Research interests: ethnosemiotics, folklore, Slavic mythology, zoophilology, literary studies. Among her publications are several monographs: *Раслінныя сімвалы беларускага фальклору* (Брэст 2000) (*Raslinnyya simvaly byelaruskaha fal'kloru*, Brest 2000); *Дэндэралагічны код беларускага традыцыйнага фальклору* (Брэст 2004) (*Dendralahichny kod byelaruskaha tradytsyynaha fal'kloru*, Brest 2004); *Космас і чалавек у дэндэралагічным кодзе беларускага фальклору* (Брэст 2006) (*Kosmas i chalavyek u dendralahichnym kodze byelaruskaha fal'kloru*, Brest 2006); *Міфалогія колеру ў беларускай традыцыйнай духоўнай культуры* (Брэст 2011) (*Mifalohiya kolyeru w byelaruskay tradytsyynay dukhownay kul'tury*, Brest 2011); *Арніталагічны код беларускай традыцыйнай духоўнай культуры* (Брэст 2019) (*Arnitalahichny kod byelaruskay tradytsyynay dukhownay kul'tury*, Brest 2019), and more than 500 scholarly articles. Head of research teams and executor of international research and educational projects. Member of editorial boards of Belarusian, Ukrainian, Russian, and Polish scholarly journals.



JOANNA GELLNER

 <http://orcid.org/0000-0002-7976-2344>

Muzeum Krakowa

Dział Fotografii Krakowskiej

Nie tylko „zaczarowana dorożka” – koń w przestrzeni miejskiej XIX-wiecznego Krakowa

Не только «завороженные дрожки» –
лошадь в городском пространстве
Кракова XIX века

Абстракт

Главная тема статьи – размышление о присутствии лошадей в городском пространстве Кракова. Эти животные составляют неотъемлемую часть городского пейзажа, так как их каждый день можно встретить на улицах Кракова. В тексте рассматривается вопрос использования лошадей в качестве тягловой силы в городском транспорте, пожарных командах или службах безопасности. Положение лошадей представлено в контексте зарождающегося движения за заботу о животных, восходящего к XIX веку. Такое широкое использование лошадей привело к огромным злоупотреблениям по отношению к этим животным.

Ключевые слова: история Кракова, история фотографии, общественный транспорт, лошади, дрожки, *animal studies*

Not only “the Magic Cab”:
The Horse in the Urban Space
of 19th-century Kraków

Abstract

The main goal of this article is to ponder the presence of horses in the urban space of Kraków. Due to their common presence on the streets, horses constitute an integral part of Kraków’s cityscape. Joanna Gellner treats the issue of using horses as draft force in urban transport, by fire brigades and order services. She discusses the situation of horses in the context of the emerging animal welfare movement, which dates to the nineteenth century. The large scale of using horses caused a similarly large scale of abuse against them.

Keywords: Krakow’s history, history of photography, public transport, horses, horse trams, carriages, animal care, *animal studies*

Badanie historii koni żyjących w miastach wydaje się doskonałą okazją do wcielenia w życie projektu historii peryferyjnej, propagowanej i z powodzeniem realizowanej przez profesora Érica Barataya¹. Wówczas zwierzę zyskuje należne mu miejsce aktora w dotąd nadmiernie humanizowanej historii.

W narracjach dotyczących obecności koni w mieście znamienne są określenia, jakie padają w odniesieniu do tych zwierząt. Najczęściej nazywane są one żywymi maszynami, żyjącymi silnikami czy tanią siłą napędową. Bez wątplenia życie tych zwierząt z chwilą pojawienia się w mieście zmieniało się diametralnie i przyjmowało formę trudnej i monotonnej egzystencji. Codzienny żywot zwierzęcych proletariuszy obarczony był dodatkowo ogromem cierpień i męczarni. Ludzie, komentując obecność koni w przestrzeni miejskiej, zwracali uwagę przede wszystkim na kłopotliwy brud na ulicach, zużyte bruki czy zagrożenie wypadkami.

Kiedy w 1898 roku w Nowym Jorku zorganizowano po raz pierwszy międzynarodową konferencję urbanistyczną, okazało się, że została ona całkowicie zdominowana przez kwestię zupełnie innej natury. Chodziło o narastający w dynamicznie rozwijających się aglomeracjach problem z nadmiarem końskiego nawozu na ulicach. W miastach znacznie szybciej przybywało koni niż ludzi, a tak liczna ich obecność niosła ze sobą poważne konsekwencje². Praca nad historią koni polega na mozolnym wyszarpywaniu z ludzkiej historii kawałek po kawałku kolejnych informacji o tych zwierzętach. Wiąże się ona z niezbędnym wyczuleniem badacza już na etapie krytyki źródeł. Fragmenty zwierzęcej historii najczęściej zawarte są w urzędowych dekretach, wzmiankach prasowych, spisach ludności czy rachunkach miejskich. Całość uzupełniają subiektywne obserwacje ujęte we wspomnieniach czy publikacjach z epoki. Ogromny potencjał kryją w sobie także źródła ikonograficzne, a zwłaszcza fotografie. W sposób dokładny dokumentują one zmieniającą się przestrzeń miejską, której nieodłączną częścią były także konie. W tym kontekście warto wspomnieć o niezwyklej kolekcji klisz szklanych, która znajduje się w zbiorach Muzeum Krakowa. Owa bezcenna kolekcja ośmiu tysięcy klisz pochodzi z zakładu fotograficznego rodziny Kriegerów. Zakład ten istniał w sercu Krakowa w jednej z przyrynkowych kamienic i działał nieprzerwanie od lat 60. XIX wieku do 1926 roku. Takie usytuowanie zakładu wpłynęło na bogactwo ujęć pochodzących z tej pracowni. Częstym tematem było więc miasto i jego mieszkańcy³.

¹ É. Baratay: *Zwierzęcy punkt widzenia. Inna wersja historii*. Przeł. P. Tarasewicz. Wydawnictwo w Podwórku Szmit, Danecki, Ogonowska, Gdańsk 2014.

² A. Holdys: *Końska pułapka*. „Wiedza i Życie” 2012, nr 2. <https://www.wiz.pl/8,372.html> [dostęp: 25.11.2018]; C. McShane, J.A. Tarr: *The Horse in the City. Living Machines in the Nineteenth Century*. Johns Hopkins University Press, Baltimore 2007.

³ Ignacy Krieger (1820–1889). Oprac. E. Gaczoł, T. Kwiatkowska. Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, Kraków 2017, s. 3–5.

W kontekście pracy nad historią zwierząt wartość klisz z zakładu Kriegerów jako źródła jest ogromna. Dla nas współczesnych są one *sui generis* mostem pomiędzy przeszłością a teraźniejszością. W tym konkretnym wypadku tak różnorodne wykorzystanie XIX-wiecznych ujęć możliwe jest dzięki brawurowej technice zastosowanej przez Ignacego Kriegera. Najstarsze i najcenniejsze klisze wykonane zostały w technice mokrego kolodionu, jednej z najstarszych technik szlachetnych, i one też posiadają ogromny potencjał badawczy. Poddane odpowiedniej konserwacji, a następnie cyfryzacji stanowią współcześnie doskonałą encyklopedię wiedzy o minionym mieście⁴. Wielokrotne powiększenia cyfrowych odwzorowań umożliwiają zaś dokładną analizę detalu, a zarazem pozwalają też na uchwycenie obecności zwierząt w urbanistycznym krajobrazie. We wszystkich wspomnianych źródłach nader symptomatyczny jest sposób traktowania koni – niezwykle przedmiotowy, a momentami zakrawający na reifikację.

Według spisu ludności w 1880 roku w Krakowie zamieszkiwało 59 828 osób. W tym samym spisie odnotowano w mieście liczbę 493 koni⁵. Dla porównania w Warszawie, mniej więcej w tym samym czasie, liczbę koni szacowano na około 17 tys.⁶, a na początku XX wieku wahała się koło 15 tys.⁷ W Krakowie sytuacja ulega znaczącej zmianie na początku XX wieku. Wtedy spis powszechny z 1900 roku wykazał 1202 konie, a kolejny w 1910 roku zarejestrował obecność 1771 zwierząt⁸. Ten ostatni spis przeprowadzony został tuż po rozpoczęciu realizacji planu zagospodarowania przestrzennego, którego efektem miało być powstanie tzw. Wielkiego Krakowa. Wówczas, zgodnie z koncepcją prezydenta Juliusza Leo, w obręb miasta zaczęto wcielać kolejne wsie, które otrzymywały status dzielnic⁹. Skok liczebności koni pomiędzy 1900 a 1910 rokiem był znaczny i sięgnął prawie 40%. Jak zauważyli ówczesni analitycy, wynikał on w dużej mierze ze wzrostu popularności zarobkowania za pomocą tych zwierząt, głównie poprzez wynajem furmanek i dorożek oraz popularność świadczonych w tej materii usług¹⁰.

⁴ E. Gaczol, D. Pilch: *Konserwacja negatywów kolodionowych na podłożu szklanym*. „Wiadomości Konserwatorskie” 2018, nr 55, s. 141–152.

⁵ „Dziennik Rozporządzeń dla Stołecznego Miasta Krakowa” 1881, nr 7, s. 9.

⁶ M.: *Zwierzęta domowe*. „Przyjaciel Zwierząt” 1892, nr 1, s. 8.

⁷ H. Polańska: *Konie w ruchu miejskim Warszawy w XIX i XX w.* W: *Jaki koń jest, nie każdy widzi: koń w polskiej kulturze miejskiej i wybranych tekstach piśmienniczych od antyku do współczesności*. Red. M. Lisiewicz, A. Łysiak-Łątkowska. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego–Muzeum Sopotu, Gdańsk–Sopot 2017, s. 23–39.

⁸ K.W. Kumaniecki: *Tymczasowe wyniki spisu ludności w Krakowie z 31 grudnia 1910 roku*. „Statystyka Miasta Krakowa opracowana przez Miejskie Biuro Statystyczne” 1912, z. 12, s. 67.

⁹ C. Bąk-Koczarska: *Juliusz Leo, twórca wielkiego Krakowa*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Kraków 1986.

¹⁰ K.W. Kumaniecki: *Tymczasowe wyniki spisu ludności w Krakowie...*, s. 66.

W tej liczbie dominującą rolę odgrywały konie pociągowe, które na co dzień większość swojego życia spędzały, pracując na krakowskich ulicach. Stanowiły bowiem główną siłę napędową pojazdów prywatnych, zarówno tych zbytkowych (dorożki, powozy), jak i tych użytkowych (dyliżanse, omnibusy, tramwaje, furmanki). Przede wszystkim jednak były wykorzystywane na szeroką skalę przez służby i przedsiębiorstwa działające na terenie miasta, np. straż pożarną, służby oczyszczania miasta, pogotowie ratunkowe czy spółkę tramwajową. W tym względzie Kraków nie różnił się zapewne od innych miast. Początek XX wieku także tutaj przynosi stopniowe wypieranie transportu konnego z ulic na rzecz zastępującej go komunikacji elektrycznej, a w dalszej kolejności – samochodowej. Choć konie były powszechne na ulicach miast, to ich wartość była znaczna. W Krakowie konie robocze, nazywane także „chłopskimi”, można było zakupić średnio za 15, a nawet 10 zł reńskich. Cena dobrego konia roboczego sięgała nawet 40 zł reńskich. Jeszcze droższe były lepsze konie pociągowe, które określano także „pańskimi” – one osiągały ceny od 50 do 100 zł reńskich. Niewielu nabywców w mieście znajdowały konie wierzchowe, których cena sięgała nawet 130 zł reńskich¹¹.

Obecność koni w mieście bardzo często była postrzegana jako element zagrożenia. Mieszkańców na każdym kroku wyczulano i nakazywano im często nadmierną ostrożność, by nie paść ofiarą nieszczęśliwego wypadku. Potwierdzają to liczne wzmianki prasowe z tamtego okresu. W sposób szczególnie dyskusja toczyła się wokół obecności na ulicach Krakowa wozów jednodyszlowych:

Dochodzą nas coraz liczniejsze skargi na wozy jednokonne o jednym dyszlu, o których usunięcie z miasta dopominaliśmy się i dopominać nie przestaniemy. Świeżo znowu taki wóz rozpędzony galopem najechał na prywatny ekwipaż; nadzwyczajna przytomność umysłu stangreta sprawiła, iż obeszło się tym razem bez szkody. We czwartek w południe wdzieliśmy zaś na własne oczy taki wóz pędzący galopem przez Rynek wzdłuż pałacu Spiskiego i linii A–B. Jeżdżenie galopem po mieście jest, o ile wiemy, zakazane; miałyżby te obdarte indywidua posiadać przywilej uwalniający od zachowania wszelkich najelementarniejszych przepisów porządku publicznego? Władze miejskie przez wzgląd na bezpieczeństwo mieszkańców powinny koniecznie wejść bliżej w tę rzecz i starać się o usunięcie tak krzyżujących nadużyć. Jeżeli wozy jednokonne o jednym dyszlu mają pozostać nadal ozdobą Krakowa, to niech przynajmniej nie wolno będzie tego rodzaju zaprzęgom kursować inaczej po ulicach jak stępa. Tylko tym sposobem te wozy przestaną być ciąglem i nieustannym zagrożeniem dla przechodniów i przejeżdżających¹².

¹¹ J. Demel: *Stosunki gospodarcze i społeczne Krakowa w latach 1846–1853*. Towarzystwo Miłośników Historii i Zabytków Krakowa, Kraków 1951, s. 205.

¹² „Kuryer Krakowski” 1876, nr 16, s. 1.

W wyżej omówionym przypadku negatywne emocje, które wiązały się z woźnicami zjeżdżającymi do Krakowa, przechodziły także na same zwierzęta, budując wokół nich samych negatywne skojarzenia. Zdarzały się też liczne przypadki porzucania zaprzęgów konnych na ulicach, co niejednokrotnie skutkowało spłoszeniem się zwierzęcia i atakiem paniki:

W niedzielę przy ul. Sławkowskiej woźnica jednokonki nr 40 odszedł, zostawiając konia bez dozoru. Koń przeląkłszy się czegoś w nowym zaprzęgu dzwonkowym, pobiegł szybkim klusem i wpadł na trzech przechodzących, z których jeden dostał dyszlem w szyję i zwichnął sobie nogę, drugi został nieszkodliwie potrącony, trzeci zaś p. Zieliński, urzędnik Towarzystwa Wzajemnych Ubezpieczeń i porucznik straży ochotniczej, pochwycił konia i zapobiegł dalszym nieszczęściom, jakoby z tej nieostrożności woźnicy wyniknąć mogły. Woźnica spostrzegłszy co się stało, zamiast podziękować złajał jeszcze za to poturbowanych przechodniów¹³.

W opisie tej krótkiej sytuacji mieści się nieskończenie wiele bezrefleksyjnego i nieodpowiedzialnego podejścia do zwierząt, na które konie były często narażone. Liczne konflikty z woźnicami jednokonnych dorożek wymusiły reakcję ze strony urzędu miasta. Ostatecznie sposób prowadzenia zaprzęgów konnych w mieście uregulowano stosownym rozporządzeniem. Litera prawa nakazywała, aby wozy, które zaprzężone są w jednego konia, były dwudyszłowe i oświetlone latarkami. Jednodyszłowe mogły pozostać wozy ciężarowe, ale woźnicy zobowiązani byli prowadzić konie za uzdę bez względu na porę dnia i obciążenie wozu. Podczas jazdy nakazano używać podwójnych lejców, zamiast powszechnego dotąd jednego lejca – postronka¹⁴.

Dorożki

Nieodłącznym elementem XIX-wiecznych widoków Krakowa były dorożki, które najczęściej zajmowały miejsca na postoju przy Rynku Głównym. Niestety, wbrew temu, co pisał Konstanty Ildefons Gałczyński, nie były to „zaczarowane dorożki i zaczarowane konie”, wręcz odwrotnie, egzystencja tych zwierząt była często wieloaktowym dramatem. W 1850 roku w Krakowie zarejestrowanych zostało 29 dorożek. Zajęły one miejsce popularnych dotąd dwukonnych wozów fiakierskich, często starych i wysłużonych, nazywanych pogardliwie „familijnymi kuczami”. Dorożkarze mieli obowiązek świadczyć usługi przewozowe

¹³ „Kuryer Krakowski” 1876, nr 25, s. 2.

¹⁴ „Dziennik Rozporządzeń dla Stołecznego Miasta Krakowa” 1882, nr 8, s. 5.

gościom na obszarze zamkniętym rogatkami miasta i w tych granicach obowiązywał cennik przewozowy regulowany przez Magistrat Krakowski. Wszelkie dalsze kursy miały być opłacane dodatkowo¹⁵.

W 1855 roku na krakowskich ulicach pojawiają się dorożki jednokonne, o lekkiej konstrukcji, które od nazwiska Jana Cypcera, przedsiębiorcy, który jako pierwszy je wprowadził, nazywane były „cypcerówkami”:

Dziś po raz pierwszy ukazały się nam w mieście nowego rodzaju dorożki, zakryte, jednokonne, lekkie, które przez wzgląd, iż powozy pocztowe Steinkellera nazywano u nas niegdyś „steinkelerkami” ośmielamy się przezwąć od ich przedsiębiorcy: „cypcerówkami”. Od dawna wyglądaliśmy powozów publicznych, któreby niekoniecznie były zajędzonymi i stłuczonymi prywatnymi koczami, dla których trzebaby przynajmniej dobrej czwórki, aby flegmatycznym kłusem miejskim wlec się po ulicach. Tymczasem para koni zwykle zaprzędana była do ciężkich dorożek¹⁶.

W tym kontekście warto przytoczyć jeszcze jeden krótki komentarz do pojawienia się cypcerówek, którego autorem jest Ambroży Grabowski, historyk, antykwariusz, badacz dziejów Krakowa:

3 marca pierwszy raz pojawiły się na rynku krakowskim nowo zaprowadzone jednokonne dorożki. Te niezbędne ku wygodzie publicznej powozy dotąd zaprzęgano niepotrzebnie parą koni, kiedy jeden tąż samą usługę dopełnić może, a oszczędność przy żywieniu drugiego konia będzie znaczną¹⁷.

Ton tej wypowiedzi kryje w sobie typowe dla tamtych czasów podejście do konia jako żywego silnika, którego podstawową wartością są koszty jego eksploatacji. Tego obrazu dopełnia regulamin korzystania z dorożek, w którym o koniu mówi się jedynie w kontekście należytego dbania o porządek w mieście. Dorożkarzom zakazywano pojenia i karmienia zwierząt w oczekiwaniu na gościa, a na postojach nakazywano bezwzględne zakładanie koniom worków na głowy, żeby uniknąć zaśmiecania chodników owsem¹⁸. Podobnie jak w przypadku wozów jednokonnych liczne były wypadki z udziałem koni dorożkarskich, które, pracując w niezwykle trudnych i nienaturalnych warunkach miejskich, często wpadały w przerażenie:

Dorożki krakowskie, szczególnie jednokonne, potrzebują ściślejszej kontroli. Nigdy nie było w Krakowie tylu brudnych dorożek jak teraz, a co gorsza za-

¹⁵ J. Demel: *Stosunki gospodarcze i społeczne Krakowa w latach 1846–1853...*, s. 88.

¹⁶ *Kronika miejscowa i zagraniczna*. „Czas” 1857, nr 51, s. 3.

¹⁷ A. Grabowski: *Wspomnienie z Krakowa*. Nakładem Autora, Kraków 1869, s. 311.

¹⁸ *Kalendarz Krakowski Józefa Czecha na rok 1877*. Nakładem i Czcionkami Drukarni „Czasu”, Kraków 1878, s. 67.

Nie tylko „zaczarowana dorożka”...

przegają do nich konie znarowione tak, iż często jadący wysiadać muszą, bo albo koń iść nie chce, albo wyprawia niebezpieczne skoki. Nie zbyt dawno złamała się dorożka z jadącymi osobami, a teraz często można spotkać się z dorożką, do której istotnie obawa wsiadać¹⁹.

W Krakowie główny postój dorożek znajdował się przy studni między kościołem Mariackim a Sukiennicami. Stali tam rzędem fiakrzy „z tymi powozami i końmi co zdaje się nigdy nie miały swej wiosny”²⁰.

Tramwaje konne

Największy nakład końskiej pracy w mieście dotyczył z pewnością tramwajów konnych, które z powodzeniem sprawdzały się jako publiczna komunikacja jeszcze zanim doszło do ich elektryfikacji. W 1875 roku wprowadzono w Krakowie pierwsze omnibusy konne kursujące od mostu Podgórskiego do dworca kolejowego przez Rynek Główny. Był to wstęp do dalszych działań na rzecz organizacji sieci tramwajowej. W 1881 roku organizacji tramwaju konnego podjęło się Towarzystwo Belgijskie (Société Générale de Tramways). Pierwszą linię oddano do użytku w 1882 roku. Miała ona 2,8 km długości, a przejazd całości trasy trwał 18 minut. 31 października 1882 roku odbył się pierwszy uroczysty przejazd tramwaju konnego z Rynku Głównego do dworca kolejowego²¹. Podstawą funkcjonowania tego typu komunikacji były konie, które ciągnęły wozowagony po torowisku do złudzenia przypominającym współczesne. W chwili rozpoczęcia budowy kolei konnej szacowano konieczność utrzymania 8 wagonów, które ze względu na łagodność terenu mogły być ciągnięte przez jednego konia, przy trzykrotnym przeprężaniu dziennie. Takie założenia wymagały więc utrzymania rezerwy 30 koni wraz z obsługą 10 furmanów i 3 pomocników stajennych²². W rozbudowanej umowie, którą podpisano z Towarzystwem Belgijskim, o koniach wspomniano jedynie w dwóch artykułach. W art. XII określono, że „wagony winny zawierać dwie klasy, nie mogą być szersze niż dziewięćdziesiąt centymetrów i powinny być przez jednego konia ciągnięte”. W innym miejscu, art. XVII zastrzegano, że w razie wynalezienia i rozpowszechnienia innych sposobów siły pociągowej aniżeli zwykła siła końska, przedsięwzięcie zobowiązane

¹⁹ „Kuryer Krakowski” 1876, nr 3, s. 2.

²⁰ J. Demel: *Stosunki gospodarcze i społeczne Krakowa w latach 1853–1866*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Kraków 1958, s. 131.

²¹ *Kronika miejscowa i zagraniczna*. „Czas” 1882, nr 250, s. 2.

²² *Droga żelazna konna (tramwaj) w Krakowie. Sprawozdanie urzędowe Dyrektora budownictwa M. Moraczewskiego*. Gmina Miasta Krakowa–Drukarnia A. Koziańskiego, Kraków 1881, s. 13.

jest zastosować się do tego bezwzględnie²³. W 1882 roku w taborze tramwajów konnych utrzymywano 25 koni, którym zapewniano paszę, kucie, lekarstwa i sól oraz pokrywano koszty wszelkich napraw rymarskich. Potwierdzają to szczegółowe pozycje w budżecie miejskim²⁴. Ta liczba zwierząt utrzymywana była na stałym poziomie, co kilka lat zasilana młodymi źrebackami, np. w 1883 roku w stajniach taboru pojawiło się 6 młodych koni²⁵.

Obecność koni na ulicach rezonowała w mieście nad wyraz pragmatycznym podejściem do tych zwierząt. Już w 1883 roku zaczęto Towarzystwu Belgijskiemu zwracać uwagę, że wbrew pierwotnym ustaleniom wozy tramwajowe są często ciągnięte przez dwa konie, a nie przez jednego, co powoduje większe uszkodzenia bruków miejskich²⁶. W ostatnim roku swojego istnienia tramwaj konny wykonał 370 tys. wozokilometrów i przewiózł 1,7 mln pasażerów, co przy stanie zaludnienia 70 tys. osób dawało 24 jazdy rocznie na jednego mieszkańca²⁷. Pierwsze tramwaje elektryczne wjechały na ulice Krakowa 16 marca 1901 roku²⁸.

Konie w straży pożarnej

Działająca w Krakowie straż pożarna najpierw, jako straż ogniowa, podlegała policji, a od 1848 roku – Radzie Miejskiej. W początkowym okresie strażakami byli przede wszystkim rzemieślnicy. Wodę potrzebną na wypadek pożaru mieli rozwozić piwowarzy, a fiakrzy pracujący na ulicach mieli obowiązek wypożyczyć konie. Po wielkim pożarze Krakowa w 1850 roku na miasto spadł deszcz zarządzeń przeciwpożarowych i wtedy też powołano specjalną komisję mającą usprawnić działania straży²⁹. Przy tak zorganizowanym systemie reagowania na zagrożenie pożarem podstawowym problemem był fakt, że bardzo często brakowało koni. Choć w instrukcjach dla dorożkarzy ten aspekt został także ujęty, to w praktyce unikali oni narażania na niebezpieczeństwo własnych koni, a zarazem źródła zarobku. Przepisy obowiązujące dorożkarzy nakazywały, aby w przypadku pożaru jeden dwukonny dorożkarz udał się pod gmach Dyrekcji Policji, drugi – przed siedzibę Starostwa, a trzeci – pod Magistrat. Mieli się

²³ „Dziennik Rozporządzeń dla Stołecznego Miasta Krakowa” 1882, nr 5, s. 5.

²⁴ „Dziennik Rozporządzeń dla Stołecznego Miasta Krakowa” 1882, nr 1, s. 7.

²⁵ „Dziennik Rozporządzeń dla Stołecznego Miasta Krakowa” 1883, nr 2, s. 8.

²⁶ „Dziennik Rozporządzeń dla Stołecznego Miasta Krakowa” 1883, nr 8, s. 2.

²⁷ T. Polaczek-Kornecki: *Zarys monografii Komunikacji Wewnętrznej Komunikacji Miasta Krakowa. Opracowany z okazji XXII-go Kongresu Międzynarodowego dla spraw tramwajownictwa, kolejnictwa dojazdowego i komunikacji autobusowej w Warszawie w dniach od 29 czerwca do 6 lipca 1930 r.* Krakowska Kolej Elektryczna, Kraków 1930, s. 7.

²⁸ Ibidem, s. 10.

²⁹ J. Demel: *Stosunki gospodarcze i społeczne Krakowa w latach 1846–1853...*, s. 82.

tam udać zgodnie z kolejnością, którą zajmowali na postoju. Jeśli zostaliby wykorzystani do jazdy wówczas mieli otrzymać wynagrodzenie według taryfy³⁰.

Najtrudniej było dziś o konie do sikawek i dorożkarze, których obowiązkiem takowych dostarczyć, zmykają zwykle z Rynku na pierwszy znak ognia, bo lubo dostawa taka bywa wynagradzana, wszakże konie co ledwie lekki powóz wloką po bruku, muszą gnać co sił starczy z ciężką sikawką, a i szory zwykle stare nieraz ucierpią. Konie do oczyszczenia miasta przeznaczone, jadły właśnie obrok w stajni dawnej żandarmerii pod S. Idzim, lubo przy strażnicy ogniowej obszerna stajnia mogłaby je mieć wygodnie. Pochwymano więc konie od wozów miejskich, których jako w dzień targowy było dość na rynku i pospieszono z jedną sikawką, do drugiej wzięto dopiero nadeszłe konie skarbowe³¹.

Straż Pożarna Miejska zorganizowana została na podstawie uchwały Rady Miasta z 1873 roku. Składała się z trzech oddziałów: pompierów, pomocników i oddziału pociągów. W sumie naczelnikowi podlegało 100 osób, w tym 40 pompierów (włącznie z trębaczami wieżowymi), 50 pomocników, 9 woźniców. Dodatkowo na wyposażeniu straży znajdowało się 11 sikawek, 20 beczkowsów dwudziestowiadrowych, dwa wozy ratunkowe z pełnym wyposażeniem do gaszenia pożarów oraz dwa aparaty respiratory do gaszenia pożarów w miejscach trudno dostępnych³².

Na początku 1880 roku w straży pożarnej służyło 18 koni³³, a pod koniec tego roku – 25³⁴. O konie w straży dbano w sposób szczególny, były bowiem jedynym środkiem zapewniającym szybkie dotarcie strażaków do potrzebujących pomocy:

Skoro tylko w koszarach rozległ się dzwonek alarmowy, momentalnie przypinano wyekwipowane w uprzęż konie, strażacy wskakiwali na wóz, a konie pędem ruszały z kopyta, przez stale otwartą bramę, na miasto. Była to brawurowa jazda. Konie pędziły jak szalone, iskry sypały się spod kopyt, a brzuchami zdawały się dotykać ziemi, Strażnik lejcami musiał je raczej hamować niż popędzać, gnał je bowiem furkot czerwonego sztandaru na froncie i trąbka wydająca przeciągły sygnał trąbki³⁵.

³⁰ *Kalendarz Krakowski Józefa Czecha na rok 1877...*, s. 67.

³¹ *Kronika miejscowa i zagraniczna*. „Czas” 1852, nr 103, s. 4.

³² „Statuta Urządzenia Straży Pożarnej dla miasta Krakowa”. [s.n.], Kraków 1875, s. 4.

³³ „Dziennik Rozporządzeń dla Stołecznego Miasta Krakowa” 1880, nr 1, s. 8.

³⁴ „Dziennik Rozporządzeń dla Stołecznego Miasta Krakowa” 1880, nr 4, s. 17.

³⁵ L.K. Górski: *Wyjazd straży do pożaru ongiś a dziś*. W: *Jubileuszowa księga pamiątkowa Krakowskich Straży Pożarnych: 1873–1925, 1865–1925*. Komitet Jubileuszowy, Kraków 1925, s. 71–74.

Na przykład w 1882 roku Rada Miasta zwracała uwagę naczelnikowi straży, aby pod żadnym pozorem nie wynajmować zaprzęgów końskich stronom prywatnym³⁶. Strażakom, którzy na co dzień pracowali z końmi, zwracano szczególną uwagę, że zwierzęta te ulegają różnym urazom, zwłaszcza podczas szybkiej jazdy czy dowożenia wody przy pożarze. W związku z tym w instrukcjach pożarniczych zawarto też sposób postępowania przy udzielaniu pierwszej pomocy także koniom, a obok apteczki przeznaczonej dla ludzi strażacy mieli obowiązek posiadania także apteczki dla zwierząt³⁷. Pierwsze samochody, które zaczęły stopniowo zastępować konie, pojawiają się w krakowskiej straży pożarnej w 1914 roku, a głównym powodem motoryzacji były zbyt duże odległości do pokonania w stale rozrastającym się mieście. Samochody bardzo szybko zaczęły zastępować naturalną siłę pociągową. W 1914 roku sprowadzono do Krakowa kilka wozów, które zostały specjalnie na ten cel zbudowane w austriackich warsztatach samochodowych Wiener Neustadt, a w koszarach strażackich stajnie przebudowano na nowoczesne garaże³⁸.

Tabor oczyszczania miasta

Konie na krakowskich ulicach pracowały także w służbach zajmujących się utrzymaniem porządku na ulicach. W 1880 roku obowiązki te wykonywał oddział pomocników działający przy Miejskiej Straży Pożarnej. Liczył on 50 ludzi i oszacowano, że tabor obsługiwał obszar 49 kilometrów. Na wyposażeniu oddziału poza sprzętem było 18 koni, z których 12 pracowało przy wywozie śmieci, błota i śniegu. Na bieżąco zwracano uwagę na konieczność powiększania taboru i pod koniec 1880 w służbach oczyszczania miasta pracowało 25 koni³⁹. W 1905 roku prezydent Juliusz Leo uznał odczyszczenie miasta za jedno z najważniejszych zadań swego urzędowania i obiecał użyć w tym celu wszystkich możliwych środków. Dzięki temu powstały podwaliny pod Zakład Czyszczenia Miasta, który jako oddzielna jednostka został utworzony w 1906 roku. Do pracy w nowej jednostce zatrudniono 240 osób, w tym wszystkich dotychczas zajmujących się oczyszczaniem ulic. Do obowiązków pracowników zakładu doszło jeszcze usuwanie nieczystości stałych z nieruchomości, które

³⁶ „Dziennik Rozporządzeń dla Stołecznego Miasta Krakowa” 1883, nr 1, s. 10.

³⁷ *Taktyka pożarna. Cz. 4: Pomoc sanitarna dla ludzi i koni.* Oprac. J. Tuliszkowski. Nakładem Autora–Zakłady Graficzne Kooperatywy Pracowników Drukarskich, Warszawa 1929, s. 30–40.

³⁸ J. Obidowicz: *Historja Straży pożarnej miejskiej.* W: *Jubileuszowa księga pamiątkowa Krakowskich Straży Pożarnych...*, s. 7–22.

³⁹ „Dziennik Rozporządzeń dla Stołecznego Miasta Krakowa” 1880, nr 2, s. 2.

Nie tylko „zaczarowana dorożka”...

było jednym z głównych zadań. Oprócz ręcznego zamiatania ulic sprzątano także przy użyciu specjalnych pojazdów konnych z zamontowanymi szczotkami. Do wywozu odpadów, głównie popiołu z domowych pieców węglowych oraz tzw. zmiotków domowych, służyły wozy konne kryte i przystosowane do przewozu 30 blaszanych skrzynek o pojemności 100 litrów⁴⁰. Konie obsługiwały zarówno beczkowszy, wozy do czyszczenia dołów kloacznych systemem Talarda, jak i pługi, które na co dzień wykorzystywano do utrzymania czystości na krakowskich ulicach.

Pogotowie ratunkowe

Służba koni w pogotowiu ratunkowym była równie istotna jak w straży pożarnej. W jednym i drugim przypadku nadrzędnym czynnikiem decydującym o ich znaczeniu był czas, który zaprzęgi końskie pozwalały skrócić do minimum. Krakowskie Ochotnicze Towarzystwo Ratunkowe powstało 6 czerwca 1891 roku, jako pierwsze w Polsce; osiem lat po założeniu najstarszego europejskiego pogotowia w Wiedniu. Swoją siedzibę miało w koszarach straży pożarnej.

Dziś już pełnią służbę medycy i oni objeżdżali miasto z nowym wozem ratunkowym. Wóz to bardzo praktycznie skonstruowany, mieszczący wewnątrz rodzaj łoża dla dotkniętego nieszczęściem; łożo to można zamienić na nosze w razie potrzeby. Wewnątrz wozu jest ławka dla medyków, oraz wszystkie potrzebne przyrządy, na wierzchu drabiny i dalsze przyrządy ratunkowe⁴¹.

W początkowym okresie funkcjonowania pogotowie posiadało na wyposażeniu dwukonną karetkę oraz pięć par noszy. Pierwsze automobile sanitarne zaczęły się pojawiać w 1917 roku, ale ostatnie konne karetki wykorzystywane były jeszcze w 1927⁴².

⁴⁰ W. Tyrański: *Zakład Czyszczenia Miasta pod władzą Magistratu (1906–1950) oraz pod nadzorem państwa*. W: *Miejskie Przedsiębiorstwo Oczyszczania w Krakowie. 150 lat polskiego samorządowego modelu oczyszczania miasta*. Red. P. Hapanowicz, T. Bator, P. Odorczyk. Grupa Tomami, Kraków 2017, s. 76–91.

⁴¹ *Kronika. Kraków 6 czerwca*. „Czas” 1891, nr 127, s. 3.

⁴² M. Popławska: *Krakowskie Ochotnicze Pogotowie Ratunkowe*. W: *Krakowska Izba Lekarska 1893–1945. Wypisy z dziejów samorządu lekarskiego i medycyny Krakowa*. Red. S. Ciepły. Okręgowa Izba Lekarska, Kraków 2013, s. 139–146.

Zauważone

Pod koniec XIX wieku dochodzi do narodzin swojego rodzaju polityki wrażliwości, która skutkuje stopniowym uwrażliwianiem mieszczan na cierpienia zwierząt. Nowo powstałe towarzystwa opieki nad zwierzętami stanowczo i bezkompromisowo stają przede wszystkim w obronie koni. W 1879 roku krakowska policja ukarała 47 osób za znęcanie się nad zwierzętami, z tego aż 39 – za wykroczenia wobec koni. Pole do działania było więc ogromne, podobnie jak nadzieje wiązane z towarzystwem⁴³.

Powyższy krótki przegląd sytuacji koni w XIX-wiecznym Krakowie rzuca nieco światła na historię tych zwierząt. Przede wszystkim jednak ukazuje on ogrom nadużyć wobec tych zwierząt i nadmiernych przeciążeń dotyczących je niemal na każdym kroku. Kolejne lata przyniosą stopniową zmianę w podejściu do koni, kulminacją będzie okres dwudziestolecia międzywojennego, kiedy w Krakowie za sprawą Związku Opieki nad Zwierzętami kilkakrotnie zostanie zorganizowany Dzień Konia.

Bibliografia

- Baratay, Éric. *Zwierzęcy punkt widzenia. Inna wersja historii*. Translated by Paulina Tarasewicz. Gdańsk: Wydawnictwo w Podwórku Szmit, Danecki, Ogonowska, 2014.
- Bąk-Koczarska, Celina. "Juliusz. Leo, twórca wielkiego Krakowa." Wrocław-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1986.
- Demel, Juliusz. *Stosunki gospodarcze i społeczne Krakowa w latach 1846–1853*. Kraków: Towarzystwo Miłośników Historii i Zabytków Krakowa, 1951.
- Demel, Juliusz. *Stosunki gospodarcze i społeczne Krakowa w latach 1853–1866*. Wrocław-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1958.
- Droga żelazna konna (tramway) w Krakowie. Sprawozdanie urzędowe Dyrektora budownictwa M. Moraczewskiego*. Kraków: Gmina Miasta Krakowa–Drukarnia A. Koziańskiego, 1881.
- Dziennik Rozporządzeń dla Stołecznego Miasta Krakowa*, no. 7 (1881).
- Dziennik Rozporządzeń dla Stołecznego Miasta Krakowa*, nos. 1, 2, 4 (1880).
- Dziennik Rozporządzeń dla Stołecznego Miasta Krakowa*, nos. 8, 5 (1882).
- Dziennik Rozporządzeń dla Stołecznego Miasta Krakowa*, nos. 1, 2, 8 (1883).
- Gaczoł, Ewa, and Daria Pilch. "Konserwacja negatywów kolodionowych na podłożu szklanym." *Wiadomości Konserwatorskie*, no. 55 (2018): 141–152.
- Górski, Ludwik Karol. "Wyjazd straży do pożaru ongiś a dziś." In *Jubileuszowa księga pamiątkowa Krakowskich Straży Pożarnych: 1873–1925, 1865–1925, 71–74*. Kraków: Komitet Jubileuszowy, 1925.

⁴³ „Przyjaciel Zwierząt” 1879, nr 7 i 8, s. 66.


- Grabowski, Ambroży. *Wspomnienie z Krakowa*. Warszawa: Nakładem Autora, 1869.
- Hołdys, Andrzej. “Końska pułapka.” *Wiedza i Życie*, no. 2 (2012). Accessed November 25, 2018. <https://www.wiz.pl/8,372.html>.
- Ignacy Krieger (1820–1889), edited by Ewa Gaczoł, and Teresa Kwiatkowska. Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, 2017.
- Kalendarz krakowski Józefa Czecha na rok 1877*. Kraków: Nakładem i Czcionkami Drukarni „Czasu”, 1878.
- “Kronika miejscowa i zagraniczna.” *Czas*, no. 103 (1852): 3–4.
- “Kronika miejscowa i zagraniczna.” *Czas*, no. 51 (1857): 3.
- “Kronika miejscowa i zagraniczna.” *Czas*, no. 250 (1882): 2.
- “Kronika. Kraków 6 czerwca.” *Czas*, no. 127 (1891): 2–3.
- Kumaniecki, Kazimierz Władysław. “Tymczasowe wyniki spisu ludności w Krakowie z 31 grudnia 1910 roku.” *Statystyka Miasta Krakowa opracowana przez Miejskie Biuro Statystyczne*, vol. 12 (1912): 3–362.
- Kuryer Krakowski*, nos. 3, 16, 25 (1879).
- M. “Zwierzęta domowe.” *Przyjaciel Zwierząt*, no. 1 (1892): 8.
- McShane, Clay, and Joel A. Tarr. *The Horse in the City. Living Machines in the Nineteenth Century*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.
- Obidowicz, Jan. “Historja Straży Pożarnej Miejskiej.” In *Jubileuszowa księga pamiątkowa Krakowskich Straży Pożarnych: 1873–1925, 1865–1925, 7–22*. Kraków: Komitet Jubileuszowy, 1925.
- Polaczek-Kornecki, Tadeusz. *Zarys monografii Komunikacji Wewnętrznej Komunikacji Miasta Krakowa. Opracowany z okazji XXII-go Kongresu Międzynarodowego dla spraw tramwajownictwa, kolejnictwa dojazdowego i komunikacji autobusowej w Warszawie w dniach od 29 czerwca do 6 lipca 1930 r.* Kraków: Krakowska Kolej Elektryczna, 1930.
- Polańska, Hanna. “Konie w ruchu miejskim Warszawy w XIX i w XX w.” In *Jaki koń jest, nie każdy widzi: koń w polskiej kulturze miejskiej i wybranych tekstach piśmienniczych od antyku do współczesności*, edited by Anna Łysiak-Łątkowska, and Małgorzata Lisiewicz, 23–39. Gdańsk–Sopot: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego–Muzeum Sopotu, 2017.
- Popławska, Małgorzata. “Krakowskie Ochotnicze Pogotowie Ratunkowe.” In *Krakowska Izba Lekarska 1893–1945. Wypisy z dziejów samorządu lekarskiego i medycyny Krakowa*, edited by Stefan Ciepły, 139–146. Kraków: Okręgowa Izba Lekarska, 2013.
- Przyjaciel Zwierząt*, nos. 7 and 8 (1879).
- Statuta urzędzenia straży pożarnej dla miasta Krakowa*. Kraków: [s.n.], 1875.
- Statystyka Miasta Krakowa opracowana przez Miejskie Biuro Statystyczne*, vol. 12 (1912).
- Taktyka pożarnicza*. Vol. 4: *Pomoc sanitarna dla ludzi i koni*, edited by Józef Tuliszkowski, 30–40. Warszawa: Nakładem Autora–Zakłady Graficzne Kooperatywy Pracowników Drukarskich, 1929.
- Tyrański, Władysław. “Zakład Czyszczenia Miasta pod władzą Magistratu (1906–1950) oraz pod nadzorem państwa.” In *Miejskie Przedsiębiorstwo Oczyszczania w Krakowie. 150 lat polskiego samorządowego modelu oczyszczania miasta*, edited by Piotr Hapanowicz, Tomasz Bator, and Piotr Odorczyk, 76–91. Kraków: Grupa Tomami, 2017.

Joanna Gellner – mgr historii i archeologii. Obecnie adiunkt w Dziale Fotografii Krakowskiej Muzeum Krakowa. Współkuratorka wystawy *Jak pies z kotem* (prezentowanej w Muzeum Krakowa w 2016 roku). Zainteresowania: problematyka historii zwierząt, sytuacji psów i kotów w XIX-wiecznym Krakowie, rola i znaczenie zwierząt w historii Krakowa i historii fotografii, narodziny ruchu opieki nad zwierzętami w Krakowie, organizacje działające na rzecz ochrony praw zwierząt w okresie międzywojennym.

Joanna Gellner – MA in history and archaeology; currently assistant professor in the Kraków Photography Department of the Museum of Kraków. Co-curator of the exhibition *Jak pies z kotem* (presented at the Museum of Kraków in 2016). Her interests include animal history, the situation of dogs and cats in 19th-century Kraków, the role and importance of animals in the history of Kraków and the history of photography, the birth of the animal welfare movement in Kraków, animal rights organizations in the interwar period.



AGATA REJOWSKA

 <http://orcid.org/0000-0003-0035-3335>

Uniwersytet Jagielloński

Wydział Filozoficzny

Duchowość jeździectwa? O związkach jeździectwa naturalnego z ideą nowej duchowości

Духовность верховой езды?
О связи между искусством
естественной верховой езды
и идеей новой духовности

Абстракт

Новая духовность – явление современной культуры, обладающее необычайной способностью адаптироваться к различным сферам общественной жизни. Цель этой статьи – выявить и исследовать дискурс новой духовности в нарративах ведущих пропагандистов искусства естественной верховой езды. Возникновение дискурса новой духовности в такой, казалось бы, далекой области, как верховая езда, может быть проявлением более широких культурных изменений, заключающихся в распространении характерного языка или видения мира на другие сферы культуры. На основании проведенного анализа показано, что нарративы пропагандистов искусства естественной верховой езды представляют собой дискурс новой духовности и его характерные мотивы: целостное мышление, отрицание дихотомии тела и разума, интуиционизм, отношение к природе как к цен-

The Spiritual Dimension of Horse-Riding?
On the Links between
Natural Horsemanship
and the Idea of New Spirituality

Abstract

New spirituality is a phenomenon in contemporary culture that has the extraordinary ability of adapting to various spheres of social life. The aim of this paper is to identify and examine the presence of the discourse of new spirituality in narratives by the leading propagators of natural horsemanship. The appearance of this discourse in a sphere apparently as distant from spirituality as horse-riding can be regarded as an indicator of broader cultural changes, which consist in the spreading of a characteristic language and a vision of the world over an increasing number of cultural spheres. Agata Rejowska's analysis shows the presence of the following distinctive new spirituality motifs in the narratives of the propagators of natural horsemanship: holistic thinking; the rejection of the mind-body dichotomy; intuitionism; appreciation of nature; an understanding of “energy” reminiscent of Far Eastern views; the use of alternative

ности, понимание энергии в соответствии с концепциями китайской и японской философии, использование альтернативной медицины или обращение внимания на ценности, традиционно воспринимаемые как «женские» (отрицание насилия и доминирования, предпочтение сотрудничества).

Ключевые слова: новая духовность, Нью-эйдж, целостная духовность, искусство естественной верховой езды

medicine, and the recognition of values traditionally perceived as “feminine” (e.g., giving preference to cooperation instead of violence and domination).

Keywords: new spirituality, New Age, holistic spirituality, natural horsemanship

Wstęp

Naturalne jeździectwo jest zjawiskiem trudnym do zdefiniowania, ponieważ w jego ramach pojawiają się liczne nurty, proponujące różne metody szkoleniowe¹. Jednak ich cechą wspólną wydaje się kontestacja zasad jeździectwa klasycznego, które, zdaniem propagatorów nowego nurtu, opierają się na przemocy i dominacji. Transformacja jeździeckiej świadomości może być potraktowana jako przejaw szerszych przemian kulturowych, polegających między innymi na upowszechnianiu się w rozmaitych dziedzinach kultury i życia charakterystycznego dla nowej duchowości tzw. myślenia holistycznego i nadawanie dużego znaczenia wartościom takim jak autentyczność, wolność czy samorealizacja. Dzisiaj duchowość najczęściej jest rozumiana jako pojęcie szersze niż religijność. Obejmuje ona także realizację celów pozasakralnych. Współcześnie obserwuje się tendencję do spadku popularności instytucjonalnej religii, a jednocześnie coraz większa liczba osób deklaruje, że prowadzi życie duchowe, ale nie jest religijna (*spiritual but not religious*)². Paul Heelas zauważa, że obecnie to, co religijne („dla Boga”) ustępuje miejsca temu, co duchowe („dla życia”)³. Celem artykułu jest wykazanie zbieżności pomiędzy narracjami jeździectwa naturalnego a ideami nowej duchowości. Pojawienie się motywów właściwych dla nowej duchowości w tak zdawałoby się odległej dziedzinie, jaką jest jazda konna, jest znamienne i świadczyć może bowiem o niebywałej sile adaptacyjnej nowego paradygmatu.

¹ Na potrzeby niniejszej pracy można przyjąć, że jeździectwo naturalne to nowy nurt, który pojawił się w XX wieku, charakteryzujący się kontestacją metod szkoleniowych klasycznych szkół i postulujący stosowanie nowych, nieopartych na przemocy i przymusie metod.

² R. Fuller: *Spiritual, but not Religious. Understanding Unchurched America*. Oxford University Press, New York 2001.

³ P. Heelas: *The Spiritual Revolution. From Religion to Spirituality*. W: *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*. Red. L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami, D.J. Smith. Routledge, London 2002, s. 358.

Nowa duchowość

Znaczenie terminu *duchowość* w dużym stopniu ewoluowało na przestrzeni lat. Do niedawna był on używany w kontekście teologii chrześcijańskiej i oznaczał pogłębioną religijność⁴. W XII wieku pojęciem tym określano funkcję psychiczną, rozumianą jako antyteza tego, co materialne i cielesne⁵. W tradycji anglojęzycznej *duchowość* (*spirituality*) od XIX wieku oznaczała postawę opierającą się na żywym doświadczeniu⁶. A zatem *duchowość* stanowiła żywy, emocjonalny rdzeń religii, a osoby postrzegane za religijne były jednocześnie uznawane za wysoce rozwinięte w sensie duchowym⁷. Jak jednak sygnalizowałam we wstępie, współcześnie *duchowość* wyzwoliła się od dyskursu religijnego i jest rozumiana jako pojęcie szersze niż religijność. Może ona obejmować zarówno sferę świecką, jak i świętą⁸. Samo *sacrum* odnajdywane jest zaś w przestrzeniach nieuznawanych do tej pory za sakralne: w medycynie, sztuce, sporcie, a nawet biznesie⁹. Bywa też, że *duchowość* jest traktowana jako kategoria przeciwstawna do religijności (jako „zorganizowanej” i zinstytucjonalizowanej).

Termin *duchowość* pojawia się w licznych kontekstach, co utrudnia skonstruowanie definicji obejmującej cały zakres zjawisk. Jak zauważa Peter Holmes, to pojęcie, które ze swej natury wymyka się jakiegokolwiek pojedynczej definicji¹⁰. Wieloznaczność i pojemność tego terminu sprawia, że można zarzucić mu pewną „nieostrość”. Na ten problem zwracali uwagę wspomniani już Holmes, a także David Voas i Steve Bruce, piszący, że określenie *duchowy* stało się pojęciem „wydrażonym; etykietą, która może być użyta, aby schlebiać czemukolwiek”¹¹.

⁴ J. Mariański: *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość: studium socjologiczne*. Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2013, s. 151.

⁵ K. Leszczyńska, Z. Pasek: *Nowa duchowość w badaniach społecznych*. W: *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*. Red. Eidem. Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2008, s. 10.

⁶ D. Motak: *Religia – religijność – duchowość. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia*. „Studia Religioznawcze” 2010, nr 43, s. 211.

⁷ D. Tacey: *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*. Routledge, New York 2005, s. 29.

⁸ A.S. King: *Spirituality. Transformation and Metamorphosis*. „Religion” 1996, nr 26, s. 346.

⁹ Z. Pasek: *Od religijności do duchowości. Przyczynek do przemian kultury współczesnej*. W: *Idee i myśliciele. Filozoficzne i kulturoznawcze rozważania o duchowości i komunikowaniu*. Red. I. Fiut. Uczelniane Wydawnictwa Naukowo-Dydaktyczne AGH, Kraków 2008, s. 20.

¹⁰ P.R. Holmes: *Spirituality. Some Disciplinary Perspectives*. W: *A Sociology of Spirituality*. Red. K. Flanagan, P.C. Jupp. Ashgate, Aldershot 2007, s. 24.

¹¹ D. Voas, S. Bruce: *The Spiritual Revolution. Another False Dawn for the Sacred*. W: *A Sociology of Spirituality...*, s. 44.

Jak stwierdza Anna E. Kubiak, nowa duchowość jest szerokim fenomenem kulturowym, w ramach którego odnaleźć możemy takie zjawiska jak New Age¹². Jest to kolejny „termin parasol” obejmujący różnorodne, współczesne praktyki i style życia – „od opartego na filozofii Junga poganizmu, po ekologiczną yuppie [Young Urban Professional – A.R.] przedsiębiorczość”¹³. Zdaniem Anny S. King, duchowość stała się terminem „głęboko związanym z kobiecością, kwestią ochrony środowiska, ideą całościowości, kreatywności i wzajemnym przenikaniem tego, co duchowe, estetyczne i moralne”¹⁴. Kubiak jako praktyki charakterystyczne dla nowej duchowości wymienia:

zainteresowanie niekonwencjonalnymi terapiami i psychoterapią wywodzącą się z psychologii humanistycznej, praktyki parapsychologiczne, wróżbiarskie, astrologiczne, kultywowanie w sposób ponadwyznaniowy religijno-filozoficznych tradycji Wschodu [...] i Zachodu [...], tradycji Indian Ameryki Północnej¹⁵,

a także myślenie holistyczne – „idee całościowości, kreatywności, wzajemnych powiązań i zależności, uzdrawiania i integracji, zaczerpnięte z medycyny komplementarnej oraz psychoterapii”¹⁶. Praktyki te są bardzo różnorodne, jednak jak słusznie podkreślał Heelas, różnice między nimi są „w większym stopniu pozorne niż rzeczywiste”, ponieważ wszystkie one „dostarczają środków do osiągnięcia tego samego celu, wyzwolenia się Jaźni”¹⁷. Sama jaźń staje się z kolei centralnym terminem w narracjach nowej duchowości, co sygnalizuje już nawet tytuł analizy Heelasa: *The Celebration of the Self*¹⁸. Istotnym elementem New Age jest także krytyka zachodniej kultury¹⁹ oraz podejście ewolucjonistyczne i przewidywanie transformacji społeczno-kulturowej, która przyniesie harmonię, rozwój i pokój.

Motyw transformacji i wyzwolenia jaźni przywoływać może na myśl skojarzenia z gnostycyzmem. Jak zauważa Wouter Hanegraaff, ruch New Age można

¹² Terminy nowa duchowość i duchowość Nowej Ery czy też duchowość New Age bywają traktowane synonimicznie i obejmują podobny zakres praktyk i idei, wobec czego ciężko wykazać wyraźne różnice między nimi.

¹³ D. Francis: *Crystal Balls*. „Trouble and Strife” 1991, nr 22. Cyt. za: P. Heelas: *The New Age in Cultural Context. The Premodern, the Modern and the Postmodern*. „Religion” 1993, nr 23, s. 104.

¹⁴ A.S. King: *Spirituality. Transformation and Metamorphosis...*, s. 345.

¹⁵ A. Kubiak: *Jednak New Age*. Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza, Warszawa 2005, s. 12.

¹⁶ Ibidem, s. 12.

¹⁷ P. Heelas: *The New Age in Cultural Context...*, s. 105.

¹⁸ Idem: *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Blackwell, Oxford 1996.

¹⁹ W. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*. State University of New York Press, New York 1996, s. 552.

uznać za pewną kontynuację tradycji gnostyckiej (choć niekiedy dochodziło do reinterpretacji tych idei)²⁰. Podobnie twierdzi Enzo Pace, pisząc, że współczesna duchowość na wielu płaszczyznach jest zbieżna z ideami gnostycyzmu. Jego zdaniem wspólne są przede wszystkim dwa elementy: przekonanie, że zbawienie może zostać osiągnięte przez wiedzę, mającą swe źródła w intuicji czy doświadczeniu mistycznym; oraz idea, że wiedza to w zasadzie samowiedza, boska cząstka tkwiąca w każdym człowieku, której odkrycie pozwoli jednostce na przekraczanie dotychczasowych granic poznania²¹. Jednak w przypadku dyskursu nowej duchowości trudno oddzielić wątki orientalne, holistyczne od gnostyckich, a wszelkich rozróżnień należy dokonywać ostrożnie, ponieważ „język wielu źródeł jest swobodnym kolażem motywów pochodzących z różnych tradycji” i stanowi on wynik „wieloletniego procesu scalania różnych motywów kulturowych”²². Co więcej, często te tradycje łączone są z nowoczesną nauką. Jednakże podejście nowej duchowości do nauki nie jest spójne: z jednej strony zauważyć można wiele zapożyczeń, a z drugiej – akademicki racjonalizm często jest krytykowany²³.

Nowa duchowość proponuje też nową relację z naturą, redefiniuje samo pojęcie natury i odrzuca paradygmat kartezjańsko-newtonowski²⁴. Można powiedzieć, że pewną podkategorią ogólniejszego konceptu nowej duchowości jest duchowość naturalna (*nature-based spirituality*)²⁵. Nowe spojrzenie na naturę często określa się mianem „podejścia holistycznego”²⁶, stąd również określenie duchowość holistyczna (*holistic spirituality*)²⁷. Natura i holizm są jednymi z kluczowych elementów nowej duchowości. Heelas uznał, że duchowość Nowej Ery jest „wysoce optymistyczna” i „utopijna” i „w wielu wersjach kładzie nacisk na uznanie duchowego wymiaru porządku naturalnego jako całości”²⁸. Znanym przejawem holistycznego myślenia o naturze jest tzw. hipoteza Gai (od imienia greckiej bogini uosabiającej Matkę Ziemię) przedstawiona w 1968 roku przez Jamesa Lovelocka, brytyjskiego biologa i ekologa. Jego zdaniem jest to alternatywa dla pesymistycznej wizji natury jako prymitywnej siły, którą należy sobie podporządkować i poskromić, a Ziemi jako „opętanego

²⁰ Ibidem, s. 384–410.

²¹ E. Pace: *Poza porządkiem. Duchowość i system wiary w New Age*. Przeł. K. Suwada. W: *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych...*, s. 28.

²² Z. Pasek: *Nowa duchowość*. Aureus, Kraków 2013, s. 148.

²³ W. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture...*, s. 62.

²⁴ Ibidem, s. 322–324.

²⁵ B. Taylor: *Earth and Nature-Based Spirituality (Part I). From Deep Ecology to Radical Environmentalism*. „Religion” 2001, nr 31, s. 171–193.

²⁶ Z. Pasek: *Nowa duchowość...*, s. 101.

²⁷ L. Woodhead: *Why so Many Women in Holistic Spirituality? A Puzzle Revisited*. W: *A Sociology of Spirituality...*, s. 115–125.

²⁸ P. Heelas: *The New Age Movement...*, s. 28. Cyt. za: D. Hall: *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*. Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 62.

statku kosmicznego²⁹, wiecznie, automatycznie i bezcelowo podróżującego wokół Słońca. Korzeni nowej, naturalnej czy też holistycznej duchowości można również szukać w pogłębionej ekologii, terminie ukutym w 1972 roku przez norweskiego filozofa Arnego Naessa.

Krytycy tezy o duchowej rewolucji, zgodnie z którą chrześcijaństwo w Europie Zachodniej będzie tracić swą pozycję na rzecz nowej duchowości, przytaczają wyniki badań przeprowadzonych przez Paula Heelasa i Lindę Woodhead w angielskim miasteczku Kendal³⁰ w latach 2000–2002, które były swojego rodzaju testem omawianej tezy. Okazało się, że co prawda uczestnictwo w tradycyjnych praktykach wyznaniowych stale spada, ale tylko 1,6% mieszkańców w ciągu tygodnia brało udział w praktykach holistycznych związanych z nową duchowością³¹. Co ciekawe, Heelas i Woodhead, analizując dotychczasowe trendy, uznali, że jeżeli tempo tych procesów nie ulegnie zmianie, to o rewolucji będzie można mówić dopiero około lat 30. XXI wieku³². Jednym z zarzutów, które wobec interpretacji wyników Heelasa i Woodhead postawili Voas i Bruce, był fakt, że spośród osób uczestniczących w praktykach holistycznych, tylko część z nich traktowała je jako duchowe³³. Ten sam problem może się jednak pojawić także w przypadku próby oszacowania liczby osób zaangażowanych w praktyki wyznaniowe tradycyjnych religii (np. w nabożeństwach mogą brać udział przedstawiciele New Age traktujący chrześcijańskie świątynie jako „miejsca mocy”). Jasne rozgraniczenie charakteru praktyk związanych z nową duchowością jest tym bardziej trudne, że, jak zauważył już Heelas, obecnie stanowi ona również „kulturowy i praktyczny środek” (przykładem mogą być specjalne konsultacje dla managerów)³⁴. Heelas przyznaje też, że część z osób praktykujących w ten sposób może raczej robić to ze względu na psychologiczny, a nie duchowy dyskurs. Zdaniem badacza, nie da się jednak z tego powodu uniknąć oznaczenia tych praktyk jako przynajmniej częściowo newage’owych. Za Hanegraaffem warto również zwrócić uwagę, że za sprawą takich psychologów jak Carl Gustav Jung czy William James duchowość została potraktowana dodatkowo jako proces psychologiczny i terapeutyczny, z kolei

²⁹ J. Lovelock: *Gaia. A New Look on Life on Earth*. Oxford University Press, Oxford 2000, s. 11.

³⁰ Badacze ci wybrali miasteczko z dwóch powodów: praktycznych (Kendal jest położone stosunkowo blisko od Uniwersytetu w Lancaster) i metodologicznych (poziom uczestnictwa w praktykach kościelnych w Kendal jest nieznacznie wyższy niż średnia krajowa, a ponadto Kendal jest też postrzegane jako centrum alternatywnej duchowości). Zob. P. Heelas, B. Szerszynski, L. Woodhead, B. Seel, K. Tusting: *The Kendal Project. Patterns of the sacred in contemporary society*. Lancaster University, Lancaster 2001. <https://www.lancaster.ac.uk/fss/projects/ieppp/kendal/documents/kendal%20project%20newsletter%201.pdf> [dostęp: 17.04.2020].

³¹ D. Voas, S. Bruce: *The Spiritual Revolution. Another False Dawn for the Sacred...*, s. 44.

³² D. Motak: *Religia – religijność – duchowość...*, s. 216.

³³ D. Voas, S. Bruce: *The Spiritual Revolution. Another False Dawn for the Sacred...*, s. 58.

³⁴ P. Heelas: *The New Age in Cultural Context...*, s. 112.

psychologii nadano wymiar sakralny i soteriologiczny³⁵, a zatem trudno o wyraźne rozdzielanie tych dwóch sfer.

Warto wspomnieć także o koncepcji nieświadomych członków grup ideologicznych Stanisława Ossowskiego. Uważał on, że w przypadku, gdy więzi społeczne w grupie nie są oparte na sformalizowanej zasadzie członkostwa, ale na podzieleniu pewnej ideologii, pojawia się problem w oszacowaniu zakresu grupy – czy „grupa obejmuje tych wszystkich, z którymi wyznawcy ideologii grupowej czują się związani, czy też tylko tych, którzy czują się związani?”³⁶. W związku z tym, jak potraktować osobę, której indywidualna narracja wpisuje się w szerszą narrację nowej duchowości? Rozwiązanie tego problemu wskazuje Krzysztof Olechnicki, pisząc:

każda jednostka czy grupa, która mieści się w zaproponowanej definicji, może być uznana za członka lub część składową Ruchu Nowej Ery, niezależnie od tego, czy jest owej przynależności świadoma i czy zgadza się na taką klasyfikację. [...] hipotetyczny zwolennik (lub zwolenniczka) np. nauk Maharishiego, zważywszy na kultywowanie idei związanych z medytacją transcendentalną, może być uznany za członka Ruchu Nowej Ery³⁷.

Opisane trudności pokazują pewne niedostatki tradycyjnych metod socjologicznych w badaniu tak amorficznego zjawiska, jakim jest nowa duchowość (na niedobór odpowiednich narzędzi badawczych zwraca również uwagę Holmes)³⁸. Pojawia się zatem zasadniczy problem (istotny również z punktu widzenia podejmowanego w niniejszym artykule tematu) w sprecyzowaniu, które działania są faktycznie duchowe. Kluczem do rozwiązania tego dylematu może być zwrócenie większej uwagi na narzędzia badające język, którego używają ludzie do opisu swych doświadczeń. Język wszak buduje świadomość i jest do niej podstawowym środkiem dostępu.

Metoda badawcza

W związku z powyższym postulatem zastosowaną metodą była jakościowa analiza treści. Analizie poddano sześć książek, wybranych ze względu na ich

³⁵ W. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture...*, s. 513.

³⁶ S. Ossowski: *Wielogłowy Lewiatan i grupa społeczna (o perypetiach pojęciowych w socjologii)*. W: Idem: *O osobliwościach nauk społecznych*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 62–63.

³⁷ K. Olechnicki: *New Age. Kościół wobec wyzwania Wodnika*. Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 55–56.

³⁸ P.R. Holmes: *Spirituality. Some Disciplinary Perspectives...*, s. 37.

popularność w środowisku jeździeckim i reprezentatywność treści. Celem przeprowadzonego badania jest wykazanie zbieżności i pokrewieństwa pomiędzy ideami nowej duchowości a postulatami propagatorów jeździectwa naturalnego. Choć wszystkie analizowane lektury należą do nurtu literatury związanej z jeździectwem naturalnym, to różnią się między sobą. Część z nich odnosi się przede wszystkim do jazdy konnej i prezentuje nowe metody treningowe (*Harmonia jeźdźca i konia*, *Ujeżdżenie, naturalnie!*). Inne dotyczą szczególnie uwarunkowania zachowania koni i proponują wypracowanie nowego „języka” porozumiewania się z nimi, w mniejszym zaś stopniu zajmują się samymi technikami jeździeckimi czy metodami treningowymi (przede wszystkim *Człowiek, który słucha koni*, *Jeździectwo naturalne bez tajemnic*, ale także *Prawdziwa więź z koniem. System TTouch*). Trzeci typ obejmuje głównie metody leczenia czy uzdrawiania. Do tej kategorii należy książka *Medycyna naturalna dla koni*, lecz także *Prawdziwa więź z koniem. System TTouch* prezentująca różne techniki masażu. Podział ten jest jednak dosyć arbitralny, a granice między kategoriami płynne.

Wybraną literaturę poddałam analizie treści, korzystając z klucza kategoryzacyjnego, który obejmował osiem kategorii. Zostały one wyłonione zarówno w oparciu o technikę aprioryczną, tzn. już przystępując do kodowania materiału, miałam pewną wiedzę oraz postawiony problem i pytania badawcze (z których wynikały kategorie analityczne), ale także korzystając z techniki emergentnej – pewne elementy klucza powstały wyłącznie na podstawie zebranego materiału empirycznego³⁹. Poszczególne fragmenty tekstów kodowane były w odniesieniu do poniższych kategorii (będących jednocześnie jednymi z elementów składowych idei nowej duchowości):

- holistyczna wizja świata – przejawiająca się w słowach o jedności świata, w myśleniu holistycznym, całościowym, integrującym elementy, takie jak ciało–umysł/dusza, irracjonalne–racjonalne, podświadomość–świadomość, natura–kultura, kobiecość–męskość, Wschód/Orient–Zachód/Okcydent. Część dalszych wyróżnień stanowić będą podkategorie holistycznej wizji świata;
- negacja dychotomii ciało–umysł/dusza – charakteryzująca się zbliżeniem do siebie tych dwóch wymiarów, podkreślaniem silnego i bezpośredniego wpływu ciała na psychikę i psychiki na ciało, akcentowanie istotnej roli praktyk cielesnych w przekształcaniu psychiki, osobowości;
- intuicjonizm – zwrot w kierunku intuicyjnego (a nie racjonalnego) poznania – dowartościowanie „wewnętrznego głosu”, emocji i uczuć;
- samoświadomość i samowiedza – pogłębianie własnej świadomości i wiedzy o samym sobie rozumiane jako osobisty rozwój;

³⁹ K. Szczepaniak: *Zastosowanie analizy treści w badaniach artykułów prasowych – refleksje metodologiczne*. „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica” 2012, nr 42, s. 89.

- dowartościowanie natury – nie jest już widziana jako siła, nad którą należy zapanować, a człowiek przedstawiany jest jako część ekosystemu, jeden z wielu elementów, który powinien żyć w zgodzie i harmonii z innymi;
- dowartościowanie cech tradycyjnie postrzeganych jako kobiece – podkreślanie roli harmonii, równowagi, kooperacji, odrzucenie przemocy, przymusu i dominacji;
- *bricolage* – połączenie elementów różnych (często odległych) paradygmatów, dyskursów, systemów kulturowych;
- niekonwencjonalne metody treningu i uzdrawiania – stosowanie metod medycyny niekonwencjonalnej, naturalnej oraz psychologii (np. humanistycznej): wizualizacji, sugestii, afirmacji (przekonanie o bezpośrednim wpływie myśli na życie);
- koncepcja energii zbieżna z orientalnymi ujęciami – energia rozumiana jako siła przenikająca kosmos, ciało człowieka i konia; jej nieharmonijny, zablokowany przepływ jest uważany za przyczynę chorób i zaburzeń.

Większość kodów wyłoniona była poprzez podejście dedukcyjne – kodo- wałam analizowane teksty w sposób skoncentrowany⁴⁰ zgodnie z wyłonionymi wcześniej kategoriami, w oparciu o technikę aprioryczną. Takiemu podejściu towarzyszyły jednakże podejście indukcyjne, otwarte kodowanie i technika emergentna – kody konstruowane były na podstawie danych znalezionych w analizowanych tekstach⁴¹.

Holistyczna wizja świata

W dyskursie jeździectwa naturalnego holistyczna wizja świata przejawia się na dwóch poziomach. Pierwszym z nich jest przekonanie, że zmiana jednej sfery życia, będzie wpływała na inne:

porozumienie rozszerza się [...]; przestajemy być tak bezwzględnie surowi wobec siebie jako jeźdźcy i trenerzy; wprowadzamy większą cierpliwość i zrozumienie w związki z dziećmi, naszymi bliskimi i przyjaciółmi. Jakaś ożywcza myśl zmienia nasz sposób pojmowania dyscypliny i ambicji – coś, co dodaje zarówno ciepła, jak i jasności widzenia – ja nazywam to sercem⁴².

⁴⁰ K. Charmaz: *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*. Przeł. B. Komorowska. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 79–82.

⁴¹ Ibidem, s. 64–69.

⁴² L. Tellington-Jones: *Prawdziwa więź z koniem. System TTouch*. Przeł. B. Piro. Galaktyka, Łódź 2005, s. 16.

Robert Miller również stwierdza, że zmiana jeździeckiej świadomości może rzutować na całe życie:

Jeśli dwa tak różne stworzenia jak człowiek – drapieżnik doskonały oraz koń – zdobywca drapieżnika – potrafią uczyć się i stosować optymalne techniki porozumiewania się, by zbudować silną i trwałą więź opartą na perswazji, a nie przymusie, to dlaczego nie mielibyśmy zastosować tych samych metod w relacjach międzyludzkich? Można by w ten sposób kształtować związki między rodzicami i dziećmi, nauczycielami i uczniami, pracodawcami i pracownikami, stróżami prawa i obywatelami⁴³.

Transformacja jeździeckiej świadomości ma zatem sens wyższy, egzystencjalny – chodzi o zmianę całego życia. Osiągnięcie harmonii w jednej sferze będzie skutkowało pozytywną przemianą innych aspektów rzeczywistości.

Drugą płaszczyzną, na której uwidacznia się holizm, jest krytyka redukcjonizmu polegającego na wyłącznie mechanistycznym postrzeganiu konia. Fritjof Capra, autor książki *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, która stanowi jeden z manifestów New Age, przewidywał, że dojdzie do transformacji kulturowej, mającej na celu odrzucenie dominującego do tej pory paradygmatu kartezjańsko-newtonowskiego, a przyjęciu ekologicznego⁴⁴. Postulaty odrzucenia krytykowanych w dyskursie nowej duchowości paradygmatów dostrzegalne są także w narracjach zwolenników jeździectwa naturalnego. Karen Rohlf zaznacza, że klasyczne jeździectwo w zbyt dużym stopniu koncentruje się na ciele konia (rozumianym mechanistycznie), jednocześnie mało uwagi poświęcając jego umysłowi⁴⁵. Koń w narracjach jeździectwa naturalnego stanowi psychofizyczną całość. „Naturalność” i „powrót do natury” wiążą się zatem z wykreśleniem poza to, co czysto techniczne i mechaniczne.

Holistyczna wizja świata przejawia się także w zacieraniu granic między człowiekiem a koniem. Monty Roberts przyznaje na przykład, że w wyniku wielogodzinnych obserwacji dzikich mustangów sam „zapragnął być koniem” i poczuł, że zwierzęta te są jego „siostrami i braćmi”⁴⁶. Rozmyciu ulega również granica między ciałem jeźdźcy a konia (co może być postrzegane jako realizacja postulatu „połączenia z naturą”). Najdrobniejsze sygnały ze strony jeźdźcy wywołują natychmiastową zmianę u konia, dochodzi do pełnej unifikacji i zjednoczenia. Z holistyczną perspektywą wiąże się też zastosowanie specyficznych metod – na przykład Linda Tellington-Jones proponuje „ho-

⁴³ R.M. Miller: *Jeździectwo naturalne bez tajemnic*. Przeł. K. Preiskorn. JNBT, Nadarzyn 2009, s. 18.

⁴⁴ F. Capra: *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*. Przeł. E. Woydyłło. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 58–59.

⁴⁵ K. Rohlf: *Ujeżdżenie, naturalnie!*. Przeł. B. Fiłonowicz. Galaktyka, Łódź 2008, s. 33, 42.

⁴⁶ M. Roberts: *Człowiek, który słucha koni*. Przeł. J. Pyka. Media Rodzina, Poznań 1998, s. 82.

listyczną medycynę weterynaryjną⁴⁷ (wymienia akupunkturę weterynaryjną, homeopatię czy stosowanie chińskich ziół – metody te zostaną omówione w kolejnych sekcjach).

Negacja dychotomii ciało–umysł

We współczesnej kulturze Zachodu dostrzegalne jest zbliżenie się do siebie kategorii duchowości i cielesności. Oddzielenie ducha od wymiaru cielesnego (które zdaniem Josepha Campbella, ściśle wiąże się z tradycją chrześcijańską)⁴⁸, zdaje się stopniowo zanikać, co zapewne jest też wynikiem orientalizacji zachodniej kultury. Dostrzeżenie ciała jest także związane z redefinicją i dowartościowaniem natury. Zwrot w kierunku ciała dostrzegalny jest zarówno w narracjach nowej duchowości, jak i jeździectwa naturalnego.

Alexander Lowen, jeden z wpływowych pisarzy nowej duchowości, kontynuator metody Wilhelma Reicha i twórca systemu nazywanego terapią bioenergetyczną, zwrócił uwagę, że na osobowość człowieka wpływ ma nie tylko umysł, ale także procesy energetyczne, zakorzenione w ciele. Te dwie warstwy mają być ze sobą współzależne⁴⁹. Przekonania takie są charakterystyczne nie tylko dla Lowena. Na przykład Marilyn Ferguson już w 1980 roku pisała w książce *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in the 1980s*, że „ciało nie tylko odzwierciedla dawne i obecne konflikty umysłu, ale także reorganizacja jednego [z nich – A.R.] pozwala zreorganizować drugie”⁵⁰. Pojawia się zatem koncepcja jedności umysłu i ciała (*bodymind*). Co znamienne, do podobnych wniosków dochodzą zwolennicy jeździectwa naturalnego.

Lowen formułuje tezę o powiązaniu ciała i osobowości. Podobnie uważa Tellington-Jones. Twierdzi ona na przykład, że wiele tak zwanych „wicherków”⁵¹ na końskiej głowie świadczy o „skomplikowanej psychice” zwierzęcia⁵². Przytoczone przeze mnie fragmenty pokazują zbieżność obu tych narracji (zob. tab. 1).

⁴⁷ L. Tellington-Jones: *Prawdziwa więź z koniem...*, s. 127.

⁴⁸ J. Campbell: *Potęga mitu*. Przeł. I. Kania. Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 199.

⁴⁹ A. Lowen: *Duchowość ciała*. Przeł. S. Sikora. Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 37–38.

⁵⁰ M. Ferguson: *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in the 1980s*. Routledge, London 1980, s. 102.

⁵¹ Jest to zakłócenie we wzorze sierści; naturalny skręt sierści, wynikający z różnego kierunku wzrostu włosów w danym miejscu.

⁵² L. Tellington-Jones: *Prawdziwa więź z koniem...*, s. 42.

Tabela 1

Porównanie fragmentów narracji typowych dla dyskursu nowej duchowości i jeździectwa naturalnego

Alexander Lowen	Linda Tellington-Jones
„Na osobowość człowieka wpływ ma nie tylko umysł, ale także procesy energetyczne, zakorzenione w ciele” ^{a)} .	„Nasz stan zdrowia i samopoczucia oddziałuje na naszą osobowość. Podobnie jest z końmi” ^{b)} .
„Korelacja między ciałem a osobowością jest absolutna, a to z powodu ich funkcjonalnej tożsamości” ^{c)} .	„To fascynujące, że u koni, podobnie jak u ludzi, pewność siebie i obraz siebie we własnych oczach zależą od tego, jak jednostka postrzega i czuje swoje ciało” ^{d)} .
„Jeśli długie, szczupłe ciało odzwierciedla osłabienie pulsacji energetycznej, to ciało krótkie i grube oznacza wzmocnienie tejże pulsacji, [...]. Jednostki o takiej sile posiadają znaczną siłę fizyczną” ^{e)} .	„Dziwne zgrubienie poniżej linii oczu konia zazwyczaj wskazuje na dziwne i trudne do przewidzenia zachowanie” ^{f)} .

Objaśnienia:

^{a)} A. Lowen: *Duchowość ciała...*, s. 37–38.

^{b)} L. Tellington-Jones: *Prawdziwa więź z koniem...*, s. 121.

^{c)} A. Lowen: *Duchowość ciała...*, s. 157.

^{d)} L. Tellington-Jones: *Prawdziwa więź z koniem...*, s. 112.

^{e)} A. Lowen: *Duchowość ciała...*, s. 155–156.

^{f)} L. Tellington-Jones: *Prawdziwa więź z koniem...*, s. 50.

Zwrot w kierunku ciała przejawia się także w dowartościowaniu praktyk cielesnych. Zdaniem zarówno autorów kluczowych dla nowej duchowości, jak i propagatorów jeździectwa naturalnego, za pośrednictwem ciała można rozwiązywać problemy emocjonalne i psychiczne. W narracjach tych jawi się ono jako klucz do wyzwolenia. Praktyki cielesne mogą mieć dodatkowo znaczenie duchowe. Za ich pomocą można uzdrowić psychikę czy rozwinąć osobowość. Zatem rozwiązanie tkwi w ciele, a koń, osiągając poczucie fizycznego komfortu, zyskuje również komfort psychiczny (określany jako „wolność”, „moc”)⁵³. Rola ciała jest więc kluczowa. W jeździectwie naturalnym, podobnie jak w nowej duchowości, stanowi ono *sui generis* „wehikuł zbawienia”.

Intuicjonizm

Emocje i intuicja to sfery dotychczas marginalizowane w nowoczesnej kulturze Zachodu, preferującej to, co racjonalne. Obecnie jednak można zauważyć pe-

⁵³ K. Rohlf: *Ujeżdżenie, naturalnie!...*, s. 51.

wien zwrot w kierunku tego, co intuicyjne, który można powiązać z „subiektywnym zwrotem” (*subjective turn*)⁵⁴ – odrzuceniem zewnętrznego autorytetu na rzecz autorytetu zindywidualizowanego, którego źródłem jest sama jednostka. W trend ten wpisuje się również nowa duchowość, która wyraźnie sakralizuje jaźń.

Przejawów subiektywnego zwrotu można doszukiwać się w narracjach związanych z jeździectwem naturalnym. Norma zewnętrzna nie istnieje albo jest płynna: „To twoja podróż i sam musisz wiedzieć, która strategia jest najlepsza”⁵⁵. Należy zaufać sobie, swoim zmysłom i „instyngtom”⁵⁶. Dochodzi tu do pewnego paradoksu, z jednej strony powinno się „zaufać instyngtom”, z drugiej strony podkreśla się, że człowiek musi stłumić swoją naturę drapieżnika. Metoda Tellington-Jones, twórczyni „Systemu TTouch” ma rozwijać intuicję, nazywaną przez nią także „tajemnym, wewnętrznym głosem” i „przecuciem”⁵⁷. Dochodzi do pewnego przewartościowania i intuicja zaczyna odgrywać kluczową rolę i jest wyżej ceniona niż odpowiednia technika, która staje się jedynie narzędziem. Podobnej oceny dokonuje Sally Swift, która postuluje ograniczenie wpływu lewej, analitycznej półkuli mózgu, na rzecz prawej, bardziej „syntetycznej, intuicyjnej, uduchowionej i spontanicznej”⁵⁸. W narracjach propagatorów jeździectwa naturalnego rozwój jeździecki jawi się właśnie jako pielęgnowanie intuicji. Tellington-Jones deklaruje na przykład pragnienie, aby jej książka pomagała „nastroić się na uniwersalny język serca”⁵⁹. Może to wyrażać chęć zlikwidowania różnych dychotomii w świecie (na przykład rozgraniczenia na to, co ludzkie i zwierzęce, czy podziału na kulturę i naturę) i wiarę, że różnice te można przekroczyć. We wstępie do książki *Ujeżdżenie, naturalnie!* znaleźć można analogiczne sformułowanie: „Marzę o tym, by w przyszłości wszyscy jeźdźcy posługiwali się uniwersalnym językiem koni”⁶⁰. Roberts, który „opracował” język, którym porozumiewają się pomiędzy sobą konie, również wyrażał przekonanie, że jego stosowanie umożliwi przekroczenie granic pomiędzy człowiekiem a koniem oraz stworzenie „naturalnej więzi” i „połączenia”⁶¹. Wybór języka koni, a nie ludzi świadczyć może również o primacie natury nad kulturą.

⁵⁴ L. Woodhead: *Why so Many Women in Holistic Spirituality?...*, s. 116.

⁵⁵ K. Rohlf: *Ujeżdżenie, naturalnie!...*, s. 71.

⁵⁶ Ibidem, s. 54–55.

⁵⁷ L. Tellington-Jones: *Prawdziwa więź z koniem...*, s. 108.

⁵⁸ S. Swift: *Harmonia jeźdźca i konia*. Przeł. B. Mickunas. Galaktyka, Łódź 2007, s. 23.

⁵⁹ L. Tellington-Jones: *Prawdziwa więź z koniem...*, s. 7.

⁶⁰ K. Rohlf: *Ujeżdżenie, naturalnie!...*, s. 22.

⁶¹ M. Roberts: *Człowiek, który słucha koni...*, s. 101, 105.

Samoświadomość

Samoświadomość, będąca słowem kluczem w dyskursie nowej duchowości, odgrywa istotną rolę również w narracjach zwolenników naturalnego jeździectwa. Należy eliminować czynniki, które ją ograniczają, oddalając człowieka od ideału, a pielęgnować te, które wpływają pozytywnie. Co istotne, mowa tutaj nie tylko o rozwoju człowieka, ale także konia. Rozwój świadomości odgrywa istotną rolę w osiągnięciu rozluźnienia i wyzwolenia: „1/ Bądź świadomy. 2/ Powstrzymaj nadchodzące napięcie. 3/ Pozwalaj twemu ciału na swobodę. [...] Nauczyciel może ci wiele pomóc w pierwszych dwóch fazach. Ale «oswobodzić» swoje ciało możesz tylko ty sam”⁶². A to znaczy, że klucz do wolności tkwi w samym człowieku. Pojawiająca się idea transformacji przywołuje na myśl skojarzenia z gnostycyzmem: wyzwolenie jest ściśle związane z wiedzą, którą należy odkryć, a tkwi ona w samym człowieku i w zasadzie stanowi samowiedzę.

Podobne motywy dostrzegalne są w narracjach jeździectwa naturalnego. Rohlf pisze na przykład o wiedzy, która tkwi już wewnątrz człowieka: „zaufaj instynktowi – wiesz więcej, niż ci się wydaje”⁶³. A zatem uczenie się, transformacja jeździeckiej świadomości są procesami mającymi duchowy charakter i skutki. Różnicę stanowi fakt, że nie pojawia się tutaj charakterystyczny dla gnostycyzmu dualizm. Ciało nie jest więzieniem dla świadomości, ale raczej środkiem (wehikułem) jej wyzwolenia i rozwoju. Jednak w przypadku dyskursu nowej duchowości trudno oddzielić od siebie poszczególne wątki (np. orientalne czy gnostyckie), często bowiem łączone są one swobodnie i tworzą swojego rodzaju mozaikę.

Dowartościowanie natury

Jedną z idei nowej duchowości jest rozbudzenie świadomości ekologicznej (*deep ecology*), zmiana stosunku do zasobów naturalnych ziemi i krytyka eksploatywnego, opartego na antropocentryzmie podejścia. I na tej płaszczyźnie przejawia się holistyczna wizja świata – człowiek jest tylko częścią ekosystemu i powinien stworzyć z nim harmonijną całość. Przejawem zmiany w sposobie myślenia może być między innymi wzrost popularności tzw. hipotezy Gai (popularnej w narracjach nowej duchowości), wprowadzonej przez Lovelocka i będącej wyrazem przekonania o mądrości natury i tym, że jest ona inteligentnym, samoregulującym się systemem.

⁶² S. Swift: *Harmonia jeźdźca i konia...*, s. 46.

⁶³ K. Rohlf: *Ujeżdżenie, naturalnie!...*, s. 36.

Jeździectwo naturalne wpisuje się w narrację, krytykującą ujarzmienie natury dzięki naukowemu i technicznemu aparatowi. Odrzuca mechanistyczne podejście, podobnie jak nowa duchowość odrzuca paradygmat kartezjańsko-newtonowski. Natura przestaje być już siłą, którą należy okiełznać za pomocą racjonalnej kalkulacji, a to, co naturalne, zaczyna być waloryzowane pozytywnie. W analizowanych tekstach koń stanowi metonimię natury, chwilowo ją zastępuje i pełni funkcję desygnacyjną, a postulaty dotyczące podejścia człowieka do tych zwierząt można odnieść do modelowej dla nowej duchowości relacji między człowiekiem a naturą.

Dowartościowanie cech tradycyjnie kojarzonych z kobiecością

Z pozytywnym waloryzowaniem natury ściśle wiąże się dowartościowanie cech traktowanych jako kobiece, ponieważ w tradycyjnych schematach kobiecość utożsamiana jest z naturą i konfrontowana jest z męskością, wiązaną z kolei z rozumem i kulturą. Otwartość, zrozumienie, zaufanie, współpraca to pojęcia charakterystyczne dla języka „idealnej (modelowej) jakości związanej z żeńską zasadą jin”⁶⁴. Elementy te stale pojawiają się w dyskursie jeździectwa naturalnego. Koń postrzegany jest jak istota wyjątkowa, „którą należy traktować z większym szacunkiem, cierpliwym zrozumieniem i szczerym podziwem”⁶⁵. Miller zauważa też, że „dzieci i kobiety budzą zwykle w koniach o wiele mniejszy lęk niż mężczyźni”⁶⁶. Tłumaczy to tym, że męska postawa, pozycja ciała, tembr głosu w większym stopniu wywołują u koni poczucie zagrożenia. Dodatkowo dostrzega i podkreśla dużą rolę kobiet w popularyzacji haseł i idei jeździectwa naturalnego. Co znamienne, w przypadku Robertsa, poszukiwania nowej metody ujeżdżania koni były również formą buntu przeciwko opresywnemu i dominującemu ojcu, uosabiającemu tradycyjną męskość⁶⁷. Zdaniem Robertsa, tradycyjne metody ujeżdżania (czy też „łamania”) koni związane są z „gwałtem, dominacją i zadawaniem bólu”⁶⁸, kojarzonymi z tradycyjnym paradygmatem męskości.

Miller twierdzi, że tak zwana rewolucja w jeździectwie nie dokonałaby się tak szybko, gdyby nie fakt, że jeździectwo na Zachodzie zostało zdominowane przez kobiety. Jego zdaniem, „mężczyźni rozpoczęli tę rewolucję, ale to

⁶⁴ A. Kubiak: *Jednak New Age...*, s. 187.

⁶⁵ L. Tellington-Jones: *Prawdziwa więź z koniem...*, s. xv.

⁶⁶ R.M. Miller: *Jeździectwo naturalne bez tajemnic...*, s. 42.

⁶⁷ M. Roberts: *Człowiek, który słucha koni...*, s. 25–28.

⁶⁸ Ibidem, s. 89.

kobiety sprawiły, że nabrała rozpędu i zaczęła się rozprzestrzeniać⁶⁹. Warto zauważyć, że liczba kobiet znacznie przewyższa liczbę mężczyzn biorących udział w praktykach holistycznych. Jednym z najbardziej zaskakujących odkryć „projektu Kendal” był fakt, że 80% osób zaangażowanych w duchowość holistyczną stanowiły kobiety⁷⁰. Duchowość kobieca w mniejszym stopniu zorientowana jest na zbliżanie się do konkretnego celu, skupia się natomiast na „integracji wszystkich elementów i ich harmonijnym współistnieniu”⁷¹. Podobnie jeździectwo naturalne, zdaniem jego propagatorów, nie jest bezuczuciowym, zracjonalizowanym treningiem, podczas którego bez względu na wszystko dąży się do określonego celu, czyli sportowego sukcesu (a tak często ukazywana jest jazda konna bazująca na tradycyjnych metodach), a harmonia i jedność z koniem jawią się w tym przypadku jako wartość autoteliczna. Jeśli pojawia się kategoria postępu, to rozumiana jest ona jako przemiana świadomości i rozwój wewnętrzny, nie zaś jako zewnętrzne wskaźniki powodzenia, takie jak sukcesy sportowe i medale.

Bricolage

Naturalne jeździectwo wykazuje tendencję do bricolage’u i łączenia elementów różnych (często odległych) paradygmatów czy dyskursów. Tellington-Jones deklaruje na przykład, że jej metoda to „połączenie tradycyjnej wiedzy ludowej i współczesnej nauki”⁷². Roberts nawiązywał z kolei do tradycji Indian Cherokee (sam też wywodził się z tego plemienia)⁷³. W narracjach nowej duchowości także obecna jest idea powrotu do starych, zapomnianych praktyk, a terapeuci związani z alternatywną medycyną, chętnie powołują się na tradycyjne formy leczenia (lecznictwo ludowe, systemy medycyny Dalekiego Wschodu czy tradycję amerykańskich Indian). Połączenie dawnych tradycji z nowoczesną nauką jest syntezą charakterystyczną dla nowej duchowości. Podejście nowej duchowości do nauki nie jest jednak spójne: mimo częstych zapożyczeń, nowoczesna, zracjonalizowana nauka bywa również poddawana krytyce. Podobną niejednoznaczność można dostrzec u autorów literatury propagującej jeździectwo naturalne – Tellington-Jones podkreśla znaczenie tradycyjnej wiedzy ludowej, ale i tak weryfikuje charakterystyczne dla niej przekonania w badaniach naukowych⁷⁴. Roberts zaznacza, że jego metoda jest wynikiem wielogodzinnych ob-

⁶⁹ R.M. Miller: *Jeździectwo naturalne bez tajemnic...*, s. 18.

⁷⁰ L. Woodhead: *Why so Many Women in Holistic Spirituality?...*, s. 115.

⁷¹ A. Kubiak: *Jednak New Age...*, s. 188.

⁷² L. Tellington-Jones: *Prawdziwa więź z koniem...*, s. xv.

⁷³ M. Roberts: *Człowiek, który słucha koni...*, s. 59–61.

⁷⁴ L. Tellington-Jones: *Prawdziwa więź z koniem...*, s. 5.

serwacji dzikich koni, w gruncie rzeczy jest ona jego zdaniem czymś „prostym” i „opartym na zdrowym rozsądku”. Choć przyznaje zarazem, że jest w niej coś „magicznego”, ale jest to magia „nie odkrytego języka”⁷⁵. Miller z jednej strony krytykuje współczesny zracjonalizowany, zmechanizowany, nienaturalny świat⁷⁶, z drugiej deklaruje, że bazuje na „naukowych zasadach behawioryzmu”⁷⁷ i krytykuje uczestników klinik jeździeckich⁷⁸, a także samych trenerów za to, że zbyt często nie są świadomi „podstaw naukowych, dzięki którym odnoszą takie sukcesy”. U tego autora można też zauważyć scjentyzację języka⁷⁹, charakterystyczną dla niektórych nurtów nowej duchowości. Nawiązuje on do języka psychologii, pisząc o pozytywnym i negatywnym wzmocnieniu, imprintingu i zalewaniu bodźcami (*flooding*) (pojęcia te zaczerpnięte są z terapii poznawczo-behawioralnej)⁸⁰. Wykorzystanie naukowego dyskursu legitymizuje i uwiarygadnia stosowane praktyki, a także umożliwia postulowane przez Millera „odmagicznienie” jeździectwa naturalnego.

Przykład sięgania do innych tradycji stanowi także inspiracja Orientem. Swift nawiązywała do filozofii sztuk walki takich jak t'ai chi⁸¹ i ch'u'an, podkreślając istotną rolę prawidłowego oddychania⁸² czy „wewnętrznej świadomości [...] ciała”⁸³. W narracjach propagatorów jeździectwa naturalnego zauważalne jest też zbieżne z dalekowschodnimi koncepcjami pojmowanie energii czy też stosowanie w praktyce weterynaryjnej chińskich ziół. Tego typu wpływy omówię w kolejnych sekcjach.

Niekonwencjonalne metody treningu i uzdrawiania

Z wielością tradycji, do których odwołuje się jeździectwo naturalne, wiąże się zastosowanie niekonwencjonalnych metod, zarówno treningu, jak i leczenia. Wouter Hanegraaff, który badał specyfikę duchowości New Age, zwraca uwagę

⁷⁵ M. Roberts: *Człowiek, który słucha koni...*, s. 11.

⁷⁶ R.M. Miller: *Jeździectwo naturalne bez tajemnic...*, s. 27.

⁷⁷ Ibidem, s. 19.

⁷⁸ Popularne w Stanach Zjednoczonych pokazy metod pracy z końmi. Swoją początek mają w spotkaniach z jeźdźcami po zawodach rodeo, kiedy to dzielili się swoją wiedzą i pomagali właścicielom z końmi, z którymi mieli problemy – stąd nazwa. Kliniki jeździeckie stały się też popularne w Europie (w tym w Polsce).

⁷⁹ Wprowadzanie elementów stylu naukowego, pojęć specjalistycznych, sprawiających wrażenie, że autor jest zdystansowany i obiektywny.

⁸⁰ R.M. Miller: *Jeździectwo naturalne bez tajemnic...*, s. 73–77, 84–94.

⁸¹ S. Swift: *Harmonia jeźdźca i konia...*, s. 126.

⁸² Ibidem, s. 15.

⁸³ Ibidem, s. 4.

na różnorodność metod holistycznej medycyny, a wśród nich wyróżnia między innymi te same, które wskazują Linda Tellington-Jones, Robert M. Miller czy Cornelia Wittek, jak na przykład akupunkturę, homeopatię, chiropraktykę czy ziołolecznictwo⁸⁴. Propagowana jest medycyna naturalna, a w jej ramach polecane jest stosowanie między innymi olejków eterycznych (aromaterapia), alg („w Chinach i Japonii algi od setek lat należą do najważniejszych suplementów diety”⁸⁵), ekstraktu z małży⁸⁶ czy zielonej herbaty (używanej zarówno wewnętrznie, jak i zewnętrznie – „można ją dodawać do szamponu do mycia grzywy i ogona, a latem odświeżać ciało konia”⁸⁷).

Swift nawiązuje też do Techniki Alexandra⁸⁸ (została ona uwzględniona przez Kubiak jako jedna z praktyk sensorycznych, wykorzystywanych przez medycynę niekonwencjonalną, polegającą na leczeniu ruchem i pracą nad oddechem)⁸⁹. Innymi niestandardowymi metodami, wykorzystywanymi w jeździectwie naturalnym, są sugestia, wizualizacja czy afirmacja, stanowiące elementy metod psychoterapeutycznych stosowanych również w charakterystycznej dla nowej duchowości medycynie alternatywnej. Tellington-Jones sugeruje uzupełniać wizualizacją proponowaną przez siebie metodę i twierdzi, że można w ten sposób wpływać na rzeczywistość:

Istnieje dużo dowodów na to, że obrazowanie wpływa na efekty fizyczne. W każdej dziedzinie sportu ćwiczenie pozytywnej wizualizacji stało się akceptowanym sposobem dochodzenia do sukcesu. W miarę zbierania potwierdzonych przypadków, również środowisko lekarzy zaczyna uznawać moc wizualizacji, a czasem nawet cudotwórczy wpływ na leczenie chorób⁹⁰.

Tę technikę stosuje także Rohlf. Uważa, że jest w stanie oddziaływać i przeobrażać różne części ciała konia za pomocą swojego „skupienia uwagi”⁹¹ i performatywnej mocy wizualizacji. Wyobraża sobie, do jakiego poziomu energii dąży: „[...] wypełniam swoje wyobrażenie energią; wczuwam się w poziom energii, do którego dążę, a potem ją uruchamiam. Koń widzi to i czuje, a następnie prawie jednocześnie porusza się z energią mojego wyobrażenia”⁹². Co istotne, relacja między wyobrażeniem a rzeczywistością ma charakter homologiczny, a „trans-

⁸⁴ W. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture...*, s. 54–55; L. Tellington-Jones: *Prawdziwa więź z koniem...*, s. 127; R.M. Miller: *Jeździectwo naturalne bez tajemnic...*, s. 103; C. Wittek: *Medycyna naturalna dla koni*. Przeł. B. Bałucińska. SOLIS-SLOVART. Warszawa-Bratislava 2008.

⁸⁵ C. Wittek: *Medycyna naturalna dla koni...*, s. 18.

⁸⁶ Ibidem, s. 132.

⁸⁷ Ibidem, s. 117.

⁸⁸ S. Swift: *Harmonia jeźdźca i konia...*, s. 46.

⁸⁹ A. Kubiak: *Jednak New Age...*, s. 45.

⁹⁰ L. Tellington-Jones: *Prawdziwa więź z koniem...*, s. 146.

⁹¹ K. Rohlf: *Ujeżdżenie, naturalnie!...*, s. 97.

⁹² Ibidem, s. 83.

fer” dokonuje się w skali 1:1 – Rohlf twierdzi bowiem, że jeśli jeździec nauczy się utrzymywać swoje wyobrażenie energii przez dłuższą chwilę, koń odpowiednio długo faktycznie będzie utrzymywał dany poziom energii⁹³. Wszystko ma zatem swoje źródło w umyśle i wyobraźni i zależy od podtrzymywania danej myśli-obrazu. Zauważyć tutaj można wiarę w sprawczość typową dla działań magicznych, a także pozytywne myślenie, które jest charakterystyczne dla nowej duchowości. Może być ono traktowane jako „zsekularyzowana wersja magicznej postawy wobec świata”⁹⁴.

Energia

Z sięganiem do innych tradycji, a także z niekonwencjonalnymi metodami treningu i leczenia wiąże się także kategoria energii, pojmowana zbieżnie z dalekowschodnimi koncepcjami. Dyskurs jeździecki łączy się tutaj z dyskursem filozoficzno-religijnym. Swift wprowadza kategorię energii, której pojmowanie jest zbieżne z orientalnymi koncepcjami. Przenika ona cały świat (co stanowi kolejny przejaw myślenia holistycznego). Koń czerpie ją z ziemi, przekazując ją, za pośrednictwem swoich nóg, tułowia, grzbietu, jeźdźcowi, który może również wytwarzać własną energię i przekazywać ją koniowi. Zdaniem tej autorki, w odniesieniu do jazdy konnej można stosować „koncepcję pętli energetycznej”⁹⁵. Może mieć ona dowolny kształt i rozmiar, a nawet „obejmować cały wszechświat, ale zawsze będzie przechodziła przez [...] środek energetyczny [jeźdźca – A.R.]”⁹⁶. Swift uznaje bowiem, że środek ciężkości jest jednocześnie „środkiem energetycznym”⁹⁷. Jej zdaniem przez ciało człowieka przechodzą dwa przekątne strumienie energetyczne (które przecinają się w okolicy pępka). Należy zezwolić na ich swobodny przepływ⁹⁸. W narracji autorki *Ujeżdżenie, naturalnie!* także pojawia się kategoria energii. Rohlf porównuje konia do piłki, która poruszana jest nie za pomocą siły fizycznej, ale energii wytwarzanej „w głębi ciała, w swoim «chi»”⁹⁹. Co znamienne, w myśli chińskiej także mowa o energii qi, która „osiada w głównym punkcie ciężkości”, nazywanym „polem eliksirowym”¹⁰⁰. Zdaniem Swift w ciele mogą pojawiać się napięcia, które

⁹³ Ibidem, s. 89.

⁹⁴ Z. Pasek: *Nowa duchowość...*, s. 140.

⁹⁵ S. Swift: *Harmonia jeźdźca i konia...*, s. 126.

⁹⁶ Ibidem, s. 126.

⁹⁷ Ibidem, s. 16.

⁹⁸ Ibidem, s. 50.

⁹⁹ K. Rohlf: *Ujeżdżenie, naturalnie!...*, s. 33.

¹⁰⁰ L. Kohn: *Taoizm. Wprowadzenie*. Przeł. J. Hunia. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 67.

blokują przepływ energii¹⁰¹, ale właściwe techniki oddychania i „wejście w głąb siebie” mogą je skutecznie zlikwidować¹⁰². Co istotne, także napięcia w umyśle „blokują Ki”¹⁰³, co świadczy o ścisłym związku pomiędzy dwoma sferami: cielesną i umysłową/duchową. Chińska medycyna także zwraca uwagę na fakt, że niedostatecznie pielęgnowana energia qi skutkuje zaburzeniami równowagi¹⁰⁴. Podobnie alternatywna medycyna – za przyczynę zaburzeń w organizmie uznaje zablokowanie przepływu energii czy też przepływ dysharmonijny. Warto dodać, że w dyskursie nowej duchowości soteriologia często jawi się jako osiągnięcie harmonii rozumianej jako „homeostaza energetyczna”¹⁰⁵. Zarówno w narracjach nowej duchowości, jak i jeździectwa naturalnego pojawia się motyw synchronizacji różnych energii. Co ważne, alternatywna medycyna leczenie czy też uzdrawianie ukazuje właśnie jako proces „dostrajania” energii¹⁰⁶. Przywoływany przeze mnie Lowen uważa, że „proces nawiązywania kontaktu ze światem jest procesem energetycznym”¹⁰⁷. Jego koncepcja bioenergii jest zbliżona do chińskiej koncepcji energii qi. Swift także twierdzi, że może dochodzić do swojego rodzaju „połączenia energii”, a ciało jeźdźcy powinno wsłuchiwać się w ciało konia¹⁰⁸. Poprzez synchronizację energii dochodzi do całkowitego zjednoczenia tożsamości: „Musisz uświadomić sobie zależność, jaka łączy twoje ciało i środek energetyczny z ciałem konia. Skup się na tych dwóch najważniejszych punktach [...]. Pozwoli ci to uzyskać efekt zjednoczenia z ciałem konia. Od tej pory stajesz się człowieko-koniem, a nie człowiekiem na koniu”¹⁰⁹, czy też: „Ty i koń stanowicie teraz jedną szczęśliwą istotę”¹¹⁰.

Podsumowanie

Narracje jeździectwa naturalnego wykazują dużo zbieżności z narracjami nowej duchowości. Elementy pokrewne to holistyczna wizja świata, która przejawia się w traktowaniu natury jako całości, której poszczególne elementy są ze sobą ściśle powiązane, a także przekonaniu, że transformacja jeździeckiej świadomości wpłynie na inne sfery życia. Holizm uwidacznia się również w odrzuceniu

¹⁰¹ S. Swift: *Harmonia jeźdźca i konia...*, s. 131.

¹⁰² Ibidem, s. 17.

¹⁰³ Ibidem, s. 130.

¹⁰⁴ L. Kohn: *Taoizm...*, s. 66.

¹⁰⁵ Z. Pasek: *Nowa duchowość...*, s. 194.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 107.

¹⁰⁷ A. Lowen: *Duchowość ciała...*, s. 40.

¹⁰⁸ S. Swift: *Harmonia jeźdźca i konia...*, s. 58.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 130.

¹¹⁰ Ibidem, s. 70.

dychotomii ciało–umysł i zastąpieniu jej koncepcją *bodymind*, czyli jedności (i wzajemnego wpływu) ducha i ciała. Co istotne, założenia te nie dotyczą jedynie ciała człowieka, ale także ciała konia. Staje się ono katalizatorem zmiany, a praktyki cielesne (masaż, odpowiednie techniki oddychania, akupunktura) umożliwiają transformację czy też pogłębienie świadomości, a co za tym idzie – mają również wymiar soteriologiczny czy duchowy. Dostrzeżone zostają także wartości (np. wyrozumiałość, łagodność) i sfery (np. natura, intuicja) wiązane z „modelową” kobiecością. Znamienne jest, że zarówno praktyki holistyczne, jak i jeździectwo naturalne cieszą się większą popularnością wśród kobiet niż mężczyzn. W tle widoczne są inspiracje różnorodnymi tradycjami i dyskursami, które tworzą swojego rodzaju mozaikę i są (dosyć swobodnie) ze sobą łączone. Wśród nich można wyróżnić tradycję dalekowschodnią i koncepcję energii qi, inspirację dyskursem naukowym, która przejawia się między innymi w scjentyzacji języka, a także wpływy (choć raczej odległe) idei gnostycyzmu, zgodnie z którymi wyzwolenie jest ściśle związane z wiedzą (gr. *gnosis*) i jest to w zasadzie „samozbawienie”, ponieważ wiedza ta tkwi już w człowieku.

Nowa duchowość jest zjawiskiem amorficznym i zdecentralizowanym. Osoby zaangażowane w jej praktyki tworzą raczej różne luźne sieci relacji. Stąd też wynika z jednej strony trudność w określeniu skali i zasięgu tych praktyk (warto tutaj wspomnieć „projekt Kendal” i badania Heelas i Woodhead), a z drugiej – niebywała siła adaptacyjna nowej duchowości. Użyteczna wydaje się tutaj sygnalizowana już przeze mnie koncepcja nieświadomych grup ideologicznych autorstwa Ossowskiego. To, że niektóre grupy nieświadomie zapożyczają pewne narracje charakterystyczne dla nowej duchowości, nie powoduje, że zapożyczenia te tracą swój duchowy charakter. Tym bardziej że, jak zauważył już Heelas, pisząc o duchowości Nowej Ery, stanowi ona również „kulturowy i praktyczny środek”¹¹¹.

Duchowość stopniowo emancypowała się i uwalniała od dyskursu religijnego i zaczęto o niej mówić w kontekście nowych obszarów kultury, takich jak na przykład sztuka. Jednak ekspresja artystyczna zawsze stanowiła środek wyrazu tego, co sakralne, a duchowość zaczęła być obecna również w sferach, wydawałoby się, silnie zdesakralizowanych. Dziś mówimy na przykład o duchowości zarządzania¹¹², coachingu¹¹³ czy sportu¹¹⁴. Choć hipoteza o duchowej rewolucji wydaje się nieco przesadzona, to być może nie pozostaje ona zupełnie bez

¹¹¹ P. Heelas: *The New Age in Cultural Context...*, s. 112.

¹¹² J. Sójka: *Duchowy wymiar zarządzania*. W: *Fenomen duchowości*. Red. A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2006.

¹¹³ I. Trzcinka: *O duchowości inaczej. Coaching w perspektywie przemian kultury współczesnej*. Wydawnictwo Nowa Strona–Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Bielsko-Biała–Kraków 2013.

¹¹⁴ J. Parry, M. Nesti, S. Robinson, N. Watson: *Sport and Spirituality*. Routledge, New York 2007.

pokrycia, a jednym z obszarów, które objęła, jest jeździectwo. Przejawem tej zmiany może być właśnie wspomniana przez Millera rewolucja w jeździectwie. Transformacja jeździeckiej świadomości może mieć zatem duchowy charakter i być przejawem szerszych zmian zachodzących we współczesnej kulturze i społeczeństwie. Pojawienie się motywów właściwych dla nowej duchowości w tak zdawałoby się odległej dziedzinie, jaką jest jazda konna, świadczy o niebywałej sile adaptacyjnej nowego paradygmatu. Nowa duchowość, ze względu na swą różnorodność, synkretyzm i płynny, amorficzny charakter, zyskuje elastyczność, która pozwala jej dostosować się do niemal każdej sfery życia, a charakterystyczna dla niej wizja świata ekspanduje na kolejne obszary kultury.

Bibliografia

- Cambell, Joseph. *Potęga mitu*. Translated by Ireneusz Kania. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2009.
- Capra, Fritjof. *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*. Translated by Ewa Woydyłło. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1987.
- Charmaz, Kathy. *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.
- Ferguson, Marilyn. *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in the 1980s*. London: Routledge, 1981.
- Fuller, Robert. *Spiritual, But Not Religious. Understanding Unchurched America*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Hall, Dorota. *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2007.
- Hanegraaff, Wouter. *New Age Religion and Western Culture*. New York: State University of New York Press, 1996.
- Heelas, Paul. "The New Age in Cultural Context. The Premodern, the Modern and the Postmodern." *Religion*, no. 23 (1993): 103–116.
- Heelas, Paul. *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Heelas, Paul. "The Spiritual Revolution. From Religion to Spirituality." In *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, edited by Linda Woodhead, Paul Fletcher, Hiroko Kawanami, David J. Smith, 357–377. London: Routledge, 2002.
- Heelas, Paul, Bronislaw Szerszynski, Linda Woodhead, Benjamin Seel, Karin Tusting. "The Kendal Project. Patterns of the sacred in contemporary society." Lancaster: Lancaster University, 2001. Accessed December 26, 2018.
- Holmes, Peter. "Spirituality. Some Disciplinary Perspectives." In *A Sociology of Spirituality*, edited by Kieran Flanagan, and Peter C. Jupp, 23–42. Aldershot: Ashgate, 2007.
- King, Anna S. "Spirituality. Transformation and Metamorphosis." *Religion*, no. 26 (1996): 343–351.

- Kohn, Livia. *Taoizm. Wprowadzenie*. Translated by Justyn Hunia. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012.
- Kubiak, Anna. *Jednak New Age*. Warszawa: Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza, 2005.
- Leszczyńska, Katarzyna, and Zbigniew Pasek. *Nowa duchowość w badaniach społecznych*. In *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, edited by Katarzyna Leszczyńska, and Zbigniew Pasek, 9–20. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, 2008.
- Lovelock, James. *Gaia. A New Look on Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Lowen, Alexander. *Duchowość ciała*. Translated by Stefan Sikora. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2011.
- Mariański, Janusz. *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość: studium socjologiczne*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, 2013.
- Motak, Dominika. “Religia – religijność – duchowość. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia.” *Studia Religioznawcze*, no. 43 (2010): 201–218.
- Olechnicki, Krzysztof. *New Age. Kościół wobec wyzwania Wodnika*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1998.
- Ossowski, Stanisław. *Wielogłowy Lewiatan i grupa społeczna (o perypetiach pojęciowych w socjologii)*. In *O osobliwościach nauk społecznych*, 35–79. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1983.
- Pace, Enzo. *Poza porządkiem. Duchowość i system wiary w New Age*. Translated by Katarzyna Suwada. In *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, edited by Katarzyna Leszczyńska, and Zbigniew Pasek, 22–29. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, 2008.
- Parry Jim, Mark Nesti, Simon Robinson, and Nick Watson. *Sport and Spirituality*. New York: Routledge, 2007.
- Pasek, Zbigniew. *Nowa duchowość*. Kraków: Aureus, 2013.
- Pasek, Zbigniew. *Od religijności do duchowości. Przyczynek do przemian kultury współczesnej*. In *Idee i myśliciele. Filozoficzne i kulturoznawcze rozważania o duchowości i komunikowaniu*, edited by Ignacy Fiut, 13–25. Kraków: Uczelniane Wydawnictwa Naukowo-Dydaktyczne AGH, 2008.
- Sójka, Jacek. “Duchowy wymiar zarządzania.” In *Fenomen duchowości*, edited by Anna Grzegorzcyk, and Jacek Sójka, 119–129. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2006.
- Szczepaniak, Karolina. “Zastosowanie analizy treści w badaniach artykułów prasowych – refleksje metodologiczne.” *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Sociologica*, no. 42 (2012): 83–112.
- Tacey, David. *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*. New York: Routledge, 2005.
- Taylor, Bron. “Earth and Nature-Based Spirituality (Part I). From Deep Ecology to Radical Environmentalism.” *Religion*, no. 31 (2001): 171–193.
- Trzczińska, Izabela. *O duchowości inaczej. Coaching w perspektywie przemian kultury współczesnej*. Bielsko-Biała–Kraków: Wydawnictwo Nowa Strona–Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013.

- Voas, David, and Steve Bruce. "The Spiritual Revolution. Another False Dawn for the Sacred." In *A Sociology of Spirituality*, edited by Kieran Flanagan, and Peter C. Jupp, 44–61. Aldershot: Ashgate, 2007.
- Woodhead, Linda. "Why so Many Women in Holistic Spirituality? A Puzzle Revisited." In *A Sociology of Spirituality*, edited by Kieran Flanagan, and Peter C. Jupp, 115–125. Aldershot: Ashgate, 2007.

Materiał badawczy:

- Miller, Robert. M. *Jeździectwo naturalne bez tajemnic*. Translated by Katarzyna Preiskorn. Nadarzyn: JNBT, 2009.
- Roberts, Monty. *Człowiek, który słucha koni*. Translated by Jan Pyka. Poznań: Media Rodzina, 1998.
- Rohlf, Karen. *Ujeżdżenie, naturalnie!*. Translated by Beata Fiłonowicz. Łódź: Galaktyka, 2008.
- Swift, Sally. *Harmonia jeźdźca i konia*. Translated by Barbara Mickunas. Łódź: Galaktyka, 2007.
- Tellington-Jones, Linda. *Prawdziwa więź z koniem. System TTouch*. Translated by Blanka Piro. Łódź: Galaktyka, 2005.
- Wittek, Cornelia. *Medycyna naturalna dla koni*. Translated by Beata Bałucińska. Warszawa–Bratislava: SOLIS–SLOVART, 2008.

Agata Rejowska – mgr, doktorantka w Instytucie Socjologii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, pracuje nad rozprawą doktorską *Humanistyczne śluby jako społeczne performanse. Rekonstrukcja znaczeń* (planowany tytuł) pod kierunkiem dr hab. Grażyny Kubicy-Heller (promotorstwo) i dr hab. Katarzyny Zielińskiej (promotorstwo pomocnicze). W latach 2019–2020 kierowniczką projektu „Humanistyczne śluby jako społeczne performanse”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (DEC-2018/29/N/HS6/01862, K/DSC/005660); w latach 2019–2021 członkinią grupy badawczej projektu „Resistance and Subordination. Religious Agency of Roman Catholic Women in Poland” (UMO-2017/26/D/HS6/00125).

Agata Rejowska – MA, PhD candidate at the Institute of Sociology at the Faculty of Philosophy at the Jagiellonian Universities she is working on a doctoral dissertation on *Humanistyczne śluby jako społeczne performanse. Rekonstrukcja znaczeń* (Humanistic Vows as Social Performances. A Reconstruction of Meanings) (working title) under the supervision of Professors Grażyna Kubica-Heller and Katarzyna Zielowska. In the years 2019 to 2020, she was the head of the project “Humanistyczne śluby jako społeczne performanse” (Humanistic Vows as Social Performances), funded by the National Science Centre (DEC-2018/29/N/HS6/01862, K/DSC/005660); in the same years, she was a member of the research group working on the project “Resistance and Subordination. Religious Agency of Roman Catholic Women in Poland” (UMO-2017/26/D/HS6/00125).



ALICJA MÜLLER

 <http://orcid.org/0000-0002-3490-1419>

Uniwersytet Jagielloński

Wydział Polonistyki

„Konik bardzo się zmęczył” Koń jako metafora ciała doświadczającego

«Маленькая лошадка устала».
Лошадь как метафора подвергающегося
испытаниям тела

Абстракт

Цель этой статьи – показать, что тело лошади может стать метафорой подвергающегося испытанием тела, которое понимается как оппозиция идеально подходящему для балета телу. Первым важным контекстом для автора статьи является положение лошадей в традиционном цирке, где с лошадьми работают укротителя. Представления с участием лошадей рассматриваются как форма проявления власти человека над миром природы. Подчинение дикой природы человеку на арене цирка можно рассматривать как параллельный процесс с практикой дисциплины тел балетных танцовщиков. Второй важный вопрос – это связь лошадей и войны. В культуре и истории лошадь одновременно побеждена и побеждает. То же самое можно сказать и о теле, которое, с одной стороны, должно пройти репрессивный и объективирующий процесс социализации, с другой – оно определяет существование «я» в мире и формирует идентичность человека. Чтобы проиллюстрировать

“The Little Horse Is Tired”:
The Horse as a Metaphor of an
Experiencing Body

Abstract

The purpose of this article is to show that the body of a horse can become a metaphor of an experiencing body understood in opposition to the ideal of the (hyperreal) ballet body. The position and role of horses in the traditional circus, where the animals are being tamed during the performances that manifest human supremacy over the world of nature, is an important context for this analysis. The subjugation of wildness in the circus arena can be seen as a process parallel to the practice of disciplining the ballet body. The other important issue addressed in this article is the relationship between horses and the war. In culture and history, the horse is both the conquered and the conquering. The same can be said about the body, which, on the one hand, must go through the process of repressive and objectifying socialization, and on the other determines the existence of the “self” and defines its identity. To illustrate and support these ideas, Alicja Müller describes the performance *The Ninth* by theatre collective Via Negativa.

эти тезисы и размышления, автор ссылается на спектакль *Девятая* коллектива Via Negativa.

Ключевые слова: лошадь, танец, балет, Европа, тело, подвергающееся испытаниям

Keywords: horse, dance, ballet, Europe, experiencing body

Wacław Niżyński (1889–1950), rosyjski tancerz i choreograf, baletowy rewolucjonista polskiego pochodzenia, w swoim *Dzienniku*, który zaczął pisać, gdy choroba – schizofrenia katatoniczna – uniemożliwiła mu tańczenie na teatralnych deskach, przekształcając jego ciało w więzienie, wielokrotnie i z kompulsywnym wręcz obrzydzeniem wspominał swoje występy na instytucjonalnych scenach jako formę zniewolenia. „Tańczyłem dla pieniędzy. Omal nie umarłem, gdyż byłem przemęczony. Byłem podobny do konia, którego zmusza się baletem do ciągnięcia ciężaru”¹ – pisał, porównując siebie-tańczącego do styranego zwierzęcia. To dramatyczne zderzenie, które proponuje obłąkany mistrz, może wydać się o tyle dziwne, że balet klasyczny z założenia jest zaprzeczeniem ciężaru – przestrzenią sztuki, której zasady organizuje imperatyw lekkości i towarzyszącej jej iluzyjności. Ciało baletowe jest bowiem ciałem nadrealnym i nadrealność wytwarzającym, niejako wydartym z codziennego continuum czasowo-przestrzennego i przeniesionym w sferę niekończącej się afirmacji harmonijnego piękna, uparcie negującego mięśność istnienia i jego abiektualny wymiar, widowiskowości, nieśmiertelności. Porównanie baletowego solisty do konia, zwierzęcia kojarzonego z jednej strony z ciężką fizyczną pracą, z drugiej – z wojną, staje się w tym kontekście symbolicznym gestem radykalnego zerwania z klasyczną estetyką i ponownego wpisania tańczącego ciała w porządek zwierzęcy, a przez to – paradoksalnie – ludzki.

19 stycznia 1919 roku podczas wieczoru charytatywnego na rzecz Czerwonego Krzyża Niżyński wykonał swój ostatni taniec². Występ choreografa *Święta wiosny* przeszedł do historii jako szokujący ze względu na jego estetyczno-formalny radykalizm i oskarżycielski, polityczny wydźwięk. Tancerz, w czarnym, przypominającym piżamę kostiumie i białych trzewikach, improwizował, nawet akompaniująca mu pianistka nie wiedziała, co za chwilę się wydarzy. Przed wyjściem na scenę wyznał tylko swojej żonie Romoli, że zatańczy ból i cierpienie, których doświadczył, przygotowując balet³. W trakcie występu, mniej lub bardziej świadomie, redefiniował zarówno definicję tańca scenicznego, jak i relację artysty

¹ W. Niżyński: *Dziennik*. Przeł. G. Wiśniewski. Wydawnictwo Iskry, Warszawa 2000, s. 179.

² O tym występie pisał między innymi Antoni Kępiński. Zob. A. Kępiński: *Schizofrenia*. Sagittarius, Kraków 1992, s. 65–67.

³ T. Nasierowski: *Posłowie. Choroba Wacława Niżyńskiego*. W: W. Niżyński. *Dziennik...*, s. 229.

„Konik bardzo się zmęczył”. Koń jako metafora ciała doświadczającego

z widownią, która została postawiona w sytuacji zagrożenia. Tancerz zwlekał bowiem z rozpoczęciem choreografii – długo siedział w bezruchu przodem do widzów, uporczywie wpatrując się w zgromadzonych, a ponaglony odparł: „Nie jestem maszyną. Zatańczę, jak będę miał ochotę”⁴. Negocjując zasady teatralności i odbierając publiczności prawo do zdystansowanej obserwacji fikcyjnej i uprzednio skomponowanej opowieści, Niżyński stworzył *sui generis* preludium do – mającego otworzyć się wiele lat później – nowego rozdziału w historii sztuk scenicznych, w którym fabuła i iluzja zostają jednoznacznie zdezonizowane przez doświadczenie i obecność artysty/artystki jako autonomiczne wartości⁵.

W relacjach widzów ostatniej choreografii rosyjskiego mistrza czytamy, że w pewnym momencie tancerz rozwinął na podłodze rulony czerwonej i czarnej tkaniny i uformował je w kształt krzyża. Działania tancerza uzupełniał odautorski komentarz – zapowiedź tego, co miało wydarzyć się na scenie: „Teraz przedstawię państwu wojnę ze wszelkimi cierpieniami, zniszczeniami i śmiercią. Wojnę, której nie zapobiegliście i za którą ponosicie odpowiedzialność”⁶. Jego jednocześnie atakujący i dramatyczny taniec pisarz francuski Maurice Sandoz opisywał w następujących słowach:

Niżyński, ledwo osłonięty strzępami swojej tuniki, ciężko dyszał, usiłując zaczerpnąć tchu. W sali zapanowało uczucie opresji, gęstniało i wydawało się wypełniać pomieszczenie. [...] Ostatni skurcz wstrząsnął jego ciałem, które zdawało się podziurawione kulami, i do ofiar Wielkiej Wojny dołączył jeszcze jeden zmarły⁷.

Rosyjski choreograf przeistoczył swój ruch w atak, wyrażał wściekłość rozczarowanego, złego Boga. Na koniec tego wstrząsającego, tragicznego występu, porównywanego niekiedy do fragmentu choreografii *Pietruszki*, w którym tytułowa kukła rozpaczliwie próbowała uniknąć tego, co nieuniknione, i zmienić bieg własnej historii, powiedział: „Konik się zmęczył”. Potem, już w *Dzienniku*, pisał zaś o tym wydarzeniu jako o tańczeniu rzeczy strasznych:

Byłem nerwowy, gdyż Bóg chciał podniecić publiczność. Publiczność przyszła się bawić. Sądziła, że tańczę dla uciechy. Ja tańczyłem rzeczy straszne. Bali się mnie i myśleli, że chcę ich zabić. Nie chciałem nikogo zabijać. Kochałem wszystkich, ale mnie nikt nie kochał, dlatego się zdenerwowałem⁸.

⁴ Cyt. za: L. Moore: *Niżyński. Bóg tańca. Legenda, geniusz, skandalista, biseksualista, schizofrenik*. Przeł. H. Pawlikowska-Gannon. Wydawnictwo Marginesy, Warszawa 2014, s. 251.

⁵ Szerzej o tym występie Niżyńskiego w kontekście przemian sztuk teatralnych i teatru doświadczenia piszę w książce: *Sobątańczenie. Między choreografią a narracją*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017.

⁶ T. Nasierowski: *Postowie...*, s. 229.

⁷ Cyt. za: L. Moore: *Niżyński. Bóg tańca...*, s. 252.

⁸ W. Niżyński: *Dziennik...*, s. 47.

Dziennik rosyjskiego choreografa, druzgoczący zapis-ucieleśnienie doświadczenia uwięzionego we własnym ciele schizofrenika, doczekał się wielu nie tylko teatralnych, ale i filmowych adaptacji, zwykle – rzecz jasna – łączonych z całą historią tańca i życia (tańco-życia?) jego autora. Co znamienne, w wielu z nich powraca zdanie o zmęczonym koniku. Dzieje się tak między innymi w spektaklach *Niżyński. Zapiski z otchłani* w reżyserii Józefa Opalskiego i *Niżyński. Święto snów* Sławomira Krawczyńskiego. Pierwszy z nich jest próbą ucieleśnienia procesu, przez który przechodzi schizofreniczne „ja”, coraz bardziej nieodwracalnie alienując się od świata spoza własnych wyobrażeń i majaków. W scenie finałowej ściany pokoju, w którym znajduje się Niżyński (Grzegorz Mielczarek), pokrywają projekcje wybranych stron *Dziennika*. Tym prostym gestem reżyser buduje poruszającą alegorię szaleństwa człowieka, którego zniszczyły słowa. Bohater – geniusz i obłąkany klaun – płacze, a kwestie „konik bardzo się zmęczył” i „dłużej nie mogę” zamykają spektakl. W drugim przedstawieniu odtwórca tytułowej roli, tancerz Tomasz Wygoda, w pewnym sensie ucieleśnia sam obzewładniający przymus pisania, który przejął kontrolę nad istnieniem Niżyńskiego. Występuje w czarnym stroju, kontrastującym z ascetyczną przestrzenią sceniczną, której jedynym wyróżnikiem jest biała podłoga baletowa, stając się tym samym wizualną, ruchomą metaforą atramentu zapisującego, a może raczej zalewającego, kolejne karty *Dziennika*. To scena tym bardziej dramatyczna, że Niżyński nadawał swoim zapiskom specyficzny rytm, który uprawiał słowa w ruch; pozwalał im na to, do czego nie było już zdolne ciało artysty – na taniec. W tej choreografii metafora „zmęczona konika” powraca w scenie, w której Wygoda, jak twórca *Święta wiosny* w trakcie swojego ostatniego występu, nawiązuje do pewnego stopnia konfliktową relację z widownią: z jednej strony żąda miłości, cytując fragmenty *Dziennika*, z drugiej przywołuje obraz styranego zwierzęcia.

Co istotne, głównym bohaterem spektaklu Krawczyńskiego zdaje się jednak nie tyle Niżyński, ile samo tańczące ciało. W najbardziej dramatycznej ze scen Wygoda wykonuje pewną wariację na temat ostatniego występu rosyjskiego rewolucjonisty i fragmentu, w którym jego rozszalałe, roznamietnione ciało stało się swojego rodzaju medium wspomnianych „rzeczy strasznych”, areną wojenną. Publiczność nie tylko obserwuje rozgorączkowane ciało, silnie doświadczające swojego „tu i teraz”, ale także wsłuchuje się w jego melodię – sapanie, przyspieszony oddech, bicie serca. Nie mamy tu bowiem do czynienia z nadrealnym ciałem baletowym, ale z ciałem codziennym, obnażającym trud warunkujący taniec, ze „zmęczonym konikiem”.

Chociaż Niżyński przeszedł do historii teatru przede wszystkim jako twórca rewolucyjnych baletów, trudno nie zauważyć jego, mniej lub bardziej bezpośredniego, wpływu na estetykę tańca współczesnego. Dla dalszej części mojego artykułu szczególnie istotny będzie fakt, że choreograf *Gier* zarówno w swoich choreografiach, jak i na kartach *Dziennika* (tu pewnie niekoniecznie świadomie)

„Konik bardzo się zmęczył”. Koń jako metafora ciała doświadczającego

dokonał rekorporalizacji tańczącego „ja”, a innymi słowy – zwrócił tańczącym ich ciała, co odbywało się nie tylko na poziomie wizualnym (garbate, kanciaste linie w *Święcie wiosny*), ale i tematycznym (ustawiczne przekraczanie społeczno-kulturowych zakazów, czego chyba najbardziej radykalnym przykładem jest niecenzurowana scena masturbacji w *Popołudniu fauna*).

W tym kontekście figura zniewolonego konia (konika), do którego wielokrotnie porównuje się Niżyński, również wydaje się nieprzypadkowa. Zwierzęciem na trwałe wpisanym w mikrokosmos baletu jest oczywiście łabędź – symbol dostojności, gracji, klasycznego piękna. Koń, w kulturowych przedstawieniach łączony z jednej strony z walką (wojną), z drugiej – z ciężką pracą, jest zbyt blisko realnego, by mógł zatańczyć w klasycznym balecie; jego ciało wydaje się przede wszystkim wizualną pochwałą siły, trudu i niezmetaforyzowanej seksualności, dlatego sądzę, że można je potraktować jako metaforę ciała doświadczającego, rozdartego między porządkiem kultury a światem natury, wolnością a zniewoleniem. Ważnym kontekstem będzie dla mnie pozycja koni w cyrku tradycyjnym, który – do czego jeszcze wrócę – przekształca je w manifestację władzy człowieka nad tym, co naturalne. Ujarmianie dzikości na cyrkowej arenie można bowiem rozpatrywać jako proces paralelny do dyscyplinowania ciała baletowego, które, by zaistnieć, musi niejako wyrzec się swojej przemijalności, niedoskonałości i tego, co w nim nieracjonalne, afektywne lub/i otwarte.

To podobieństwo widać także w zestawieniu pokazów ujeżdżania (dresażu) koni, rozumianych jako specyficzna forma widowiska, łącząca sport z popisem, z dowolną sekwencją choreograficzną z klasycznego baletu. W programie dowolnym tej, olimpijskiej skądinąd, dyscypliny zawodnik lub zawodniczka wykonuje układ – choreografię – skomponowaną z wybranych ruchów i figur, którym towarzyszy podkład muzyczny. „Dresaż – jak pisze Agata Obidowicz – jest sportem niezwykle eleganckim, wymaga od jeźdźcy jak i konia odpowiedniego wyglądu, określonego przepisami”⁹. Ujeżdżane zwierzę powinno niejako stopić się w harmonijną całość z jeźdźcem lub jeźdźczynią. Mamy tutaj do czynienia ze spektaklem ujarmiania tego, co reprezentuje naturę. Tak jak w balecie, czujące i doświadczające ciało tancerki lub tancerza zostaje przemocowo zracjonalizowane realnym scenicznym kostiumem i symbolicznym uniformem baletowej konwencji, tak na olimpijskiej arenie dzikie ciało konia wykonuje taniec, który choreografuje człowiek – siedząca na zwierzęciu racjonalna forma.

Drugim ważnym dla mnie wątkiem będzie, wybrzmiewający także u Niżyńskiego, związek koni z wojną, a co za tym idzie – z biegiem dziejów świata. W kulturze i historii koń jest jednocześnie podbijanym (pozbawianym dzikości, tresowanym), jak i podbijającym (pierwsze wielkie wojny ludzkość stoczyła wszak konno). To samo można powiedzieć o ciele, które z jednej strony musi przejść represyjny i uprzedmiotawiający proces uspołeczniania, z dru-

⁹ A. Obidowicz: *Dresaż – sztuka i technika*. <https://artelis.pl/artykuly/4687/Dresaz--kunszt-i-technika> [dostęp: 10.01.2020].

giej – warunkuje „ja” bycie w świecie, realnie kształtuje tożsamość podmiotu, każdorazowo przecząc słuszności kartezjańskiego dualizmu. W dalszej części tego artykułu omówię choreografię *Dziewiąta* kolektywu Via Negativa (reżyseria: Bojan Jablanovec, choreografia: Anita Wach), w której powracają paralele między tresurą konia a dyscyplinowaniem tańczącego (choć nie tylko) ciała oraz jednoczesną sprawczością i podległością koni i ucieleśnionych podmiotów. Oba wątki spaja natomiast, także pojawiający się w tym spektaklu, motyw ciała jako widowiska i kulturowej obróbki tego, co pierwotnie niejako aspołeczne.

Tytułowa *Dziewiąta* to ostatnia symfonia Beethovena, skomponowana, gdy kompozytor już nic nie słyszał, i opisywana jako jedno z największych arcydzieł zachodniej cywilizacji, która na scenie staje się przyczynkiem do parodystycznej, zawiadackiej dekonstrukcji historii Europy, ukształtowanej, jak wynikałoby z dramaturgii tej choreografii, z jednej strony przez wszelkiej maści „izmy” (ideologie i wielkie słowa), z drugiej – przez wojny, a co za tym idzie – podboje i procesy kolonizatorskie. Twórczynie i twórcy przedstawienia tańczą (opowiadają o świecie) z pozycji pół zwierząt, pół ludzi. Występują nago, zderzając akustyczne świadectwo znakomitości ludzkiego ducha z banalną, pozbawioną wzniosłości prawdą ciała. *Dziewiąta* staje się tutaj symbolem pewnego kulturowego nadmiaru – zagłusza doświadczenie performerek i performerów, którzy rozplývają się w słownych ideach i giną w eksplozji obrazów. Zagubieni w chaosie ponowoczesnej idei, bohaterki i bohaterowie spektaklu szukają ocalenia w redukcji – w mitycznym powrocie do stanu sprzed. Końskie kopyta i łby niejako dodawane do ich nagich ciał stają się tutaj sugestywnymi alegoriami poszukiwania w sobie tego, co zwierzęce, a zatem pierwotne i autentyczne. *Dziewiąta* jest jednak nie tyle pochwałą życia w stanie natury i utopijną baśnią o powrocie do tegoż, ile raczej opowieścią o nieusuwalnej i utożsamionej z barbarzyństwem zwierzęcości zarówno człowieka jako jednostki, jak i całej cywilizacji. Twórczynie i twórcy spektaklu osadzają swoją refleksję na temat europejskiej *communitas* w kontekście nowych form barbarzyństwa, właściwych cywilizowanym społeczeństwom, które europejskość przeciwstawiają niezachodnim kulturom, tworząc tym samym opresyjne i wykluczające binaryzmy. Skupiają się bowiem na demaskowaniu paradoksu, wpisanego w narrację o demokracji i pokoju, a przez to – na odkrywaniu ich ukrytej przemocowości, co widać już w oficjalnym opisie *Dziewiątej*: „W imię obrony wartości europejskich trzymamy ludzi za ogrodzeniami, degradujemy inne kultury do poziomu gwałcicieli, przestępców, zwierząt. «Unia Europejska to projekt pokoju» – można usłyszeć z ust dyplomatów, ale ideologia pokoju oparta jest na wojnie”. W centrum choreografii kolektywu Via Negativa pozostają przede wszystkim opresyjne słowa, których moc performatywna jest w pewnym sensie fałszywa: idee nie zmieniają tu rzeczywistości, a tylko starają się ukryć jej przemocowy charakter. Dramaturgia spektaklu opiera się z jednej strony na dekonstrukcji ideologii towarzyszących wizji europejskiego braterstwa, które, paradoksalnie, przede

„Konik bardzo się zmęczył”. Koń jako metafora ciała doświadczającego

wszystkim wyobcowują podmiot ze świata, z drugiej – na obnażaniu opresyjności wszelkich praktyk ukierunkowanych na uspołecznianie tego, co obce.

W tak skonstruowanej rzeczywistości nawet powrót do natury nie może być niewinny. Książkę Franka Westermana *Czysta biała rasa. Cesarskie konie, genetyka i wielkie wojny* twórczynie i twórcy *Dziewiętej* wymieniają jako jedną z najważniejszych inspiracji. Jest to opowieść o wyjątkowej rasie białych koni czystej krwi, hodowanych przez monarchów habsburskich, Józefa Stalina i Adolfa Hitlera. Zwierzęta te paradowały także w kompanii honorowej prezydenta Ronalda Reagana w trakcie ceremonii jego zaprzysiężenia w 1980 roku. W recenzji spektaklu Jablonoweca Magda Zamorska słusznie zauważa, że filcowane końskie łby, którymi performerki i performerzy w ostatniej scenie dekorują przestrzeń gry oraz swoje głowy, nie są przypadkowo umaszczone – występują „w kolorze cielistym, w kolorze ludzkiej, «czyli białej», skóry”¹⁰.

Tak jak Westerman, opowiadając historię najczystszej i najpiękniejszej z końskich ras, jednocześnie opowiada dzieje światowych wojen, władzy i pychy, tak twórczynie i twórcy niejako dopisują do tej samej narracji jeszcze jeden rozdział – o samospalających się mitach założycielskich europejskiej wspólnoty, którą bombardują zarówno pistoletowe kule, jak i idee-frazyesy. Co istotne, przed zajęciem miejsca na widowni, publiczność dostaje zatyczki do uszu. Akustykę spektaklu, obok majestatycznej melodii Beethovena, tworzą wystrzały z broni palnej. Decydując się na użycie zatyczek, symbolicznie wyciszamy odgłosy dobijania zwierząt, ale jednocześnie wycofujemy się z przestrzeni kultury. W ten sposób twórczynie i twórcy *Dziewiętej* opowiadają o jednej z największych klęsk w dziejach ludzkości – o niepowodzeniu projektu ujarznienia bestii w człowieku. Udało nam się oswoić (skolonizować) zewnętrzną wobec nas naturę, poskromić dzikość fauny, ale wciąż brakuje nam remedium na odradzające się w nowych formach człowiecze bestialstwo, które polega między innymi na zrównywaniu tego, co inne, z tym, co zwierzęce, a więc – nieracjonalne, niebezpieczne, wymagające kontroli i dyscypliny.

W tym kontekście warto przywołać jedną z najsłynniejszych metafor filozoficznych, czyli Platoński obraz duszy ludzkiej jako powozu zaprzęgniętego w dwa konie¹¹, z których jeden gna ku górze – ku wzniosłym, wielkim ideom, a drugi pędzi ku ziemi, reprezentując tym samym biologiczny, zwierzęcy aspekt istnienia. Dla Platona oba kierunki są równie ważne, a równowagę pomiędzy nimi pozwala zachować rozum, w metaforze przedstawiony jako woźnica, który panuje nad dwoma zadziornymi, niesfornymi rumakami. Można przyjąć, że w spektaklu kolektywu Via Negativa pierwszego konia reprezentuje Beethoven, drugiego zaś – nagość tańczących. Jeśli by raz jeszcze przywołać widowisko

¹⁰ M. Zamorska: *Witajcie w IX musicalu*. <https://www.taniecpolska.pl/krytyka/452> [dostęp: 10.01.2020].

¹¹ Platon: *Fajdros*. W: Idem: *Dialogi*. Przeł. W. Witwicki. Unia Wydawnicza Verum, Warszawa 2007, s. 35.

dresażu, można rzec, że świadomość ujeżdża tutaj podświadomość; to, co normatywne usiłuje zdyscyplinować to, co inne, tak aby zaczęło tańczyć do homogenicznego rytmu. Kuriozalna wystawa cielistych końskich łbów z finałowej sceny będzie wówczas gorzkim komentarzem do europejskiej władzy sądzenia, w której centrum pozostaje biały, normatywny podmiot.

Spektakl *Dziewiąta* został podzielony na cztery rozdziały, odpowiadające triadzie retorycznej Arystotelesa (*Ethos, Logos, Pathos*), do której dopisano część *Equus*, czyli 'Koń'. Arystotelesowska koncepcja retorycznego komunikowania się, którego celem jest wpływanie na postawy i oceny określonych odbiorczyń oraz odbiorców wypowiedzi. W tym modelu zawsze – jak chce, cytowany przez Rodney'a B. Douglassa, William M.A. Grimaldi – „osoba mówi do drugiej osoby, do kogoś «innego», kto waha się między zachowaniem swych właściwości a ich prawdopodobną utratą, mogącą nastąpić podczas zwiększania porozumienia z osobą mówiącą”¹². *Ethos* (wola/etyka), *Logos* (rozum) i *Pathos* (uczucie) wyznaczają tu trzy schematy wywierania potencjalnego wpływu. Pierwszy odnosi się do cnoty i moralności, a przede wszystkim – wiarygodności (albo wytwarzania jej pozorów) tej/tego, która/który mówi lub pisze. Drugi wiąże się z racjonalną argumentacją i uniwersalnymi prawdami, trzeci zaś opiera się na komunikacji afektywnej, wykorzystuje emocje oraz wierzenia słuchaczek i słuchaczy, by wprowadzić ich w czyn. Co ważne, jak podkreśla Douglass, Arystoteles traktował epitety „retoryczny” i „humanistyczny” jako wyrazy równoznaczne, pojmował bowiem retorykę jako aktywność specyficznie ludzką¹³.

Twórczynie i twórcy *Dziewiątej* wykorzystują starożytny trójkąt retoryczny do ironicznej opowieści o komunikacji jako podstawie każdej wspólnoty i, mniej lub bardziej, przemocowych strategiach jej ustanawiania i utrzymywania. Dodany do Arystotelesowskiej koncepcji wątek koński wydaje się tutaj nie tyle wskazaniem na udział zwierząt w kształtowaniu dziejów świata, ile odczarowaniem wspólnotowych narracji z równościowych iluzji, a zarazem przypomnieniem o bestialstwie jako jednym z idiomów ludzkiego bycia w świecie. Warto w tym miejscu jeszcze raz podkreślić, że konie, które przywołuje się w tym spektaklu, nie są niewinne – reprezentują bowiem ideologię czystości rasowej i przypominają o kolonizacyjnej historii europejskiej *communitas*. Mimo tych powiązań, zwierzęta nie są jednak w *Dziewiątej* sprowadzone do roli *pars pro toto* demonicznych, bestialskich popędów drzemających w pozornie ucywilizowanych społeczeństwach, ale jednocześnie symbolizują też uniwersum bytów podległych i podporządkowanych, zarazem ucieleśniając mityczną wolność natury (lub pamięć o niej).

Zestawiony z myślą Arystotelesa wątek koński odsyła też do jednego z popularnych motywów sztuki średniowiecznej, interpretowanego jako symbol

¹² R.B. Douglass: *Arystotelesowska koncepcja komunikacji retorycznej*. „Pamiętnik Literacki” 1977, nr 68/1, s. 204.

¹³ Ibidem.

„Konik bardzo się zmęczył”. Koń jako metafora ciała doświadczającego

grzechu rozpusty, czyli obrazu młodej kobiety (Filis) ujeżdżającej starszego mężczyznę (Arystoteles), który powraca także w twórczości Leonarda da Vinci. Legenda, która kryje się za tym przedstawieniem, przywołuje postać Aleksandra Wielkiego, ganionego przez Arystotelesą za przekładanie pięknej Filis ponad studiowanie filozofii. Dziewczyna postanowiła uwieść i ośmieszyć starego mędrca. Zauroczony mężczyzna zgadza się na przewiezienie swojej wybranki na własnym grzebiecie – niczym koń. W kontekście historii ośmieszonego filozofa, dopisane do Arystotelesowskiej triady hasło *Equss* unaocznia swój ironiczny charakter. Można je rozumieć jako komentarz do postnowoczesności jako czasu, w którym tym, co mamy zmysły, są mnożące się idee i ideologie, a przede wszystkim mit zjednoczonej Europy, oparty na iluzji równości. Warto tu jednak podkreślić, że twórczyni i twórcy *Dziewiętej* krytycznej dekonstrukcji poddają nie tyle wspólnotę europejską jako taką, ile właściwe jej narracje, osadzone w homogenicznym, a co za tym idzie – przemocowym porządku.

Spektakl kolektywu *Via Negativa* rozgrywa się przede wszystkim między ciałami performerek i performerów oraz w ich przestrzeni. W części *Ethos* są one potraktowane, jak pisze Zamorska, jako „przestrzeń performowania określonych wartości”¹⁴. Artystki i artyści, ubrani jedynie w ciężkie, wojskowe buty-kopyta, prezentują siebie nawzajem jako wyjątkowe konie wyścigowe: Wolność, Nadzieję, Szczęśliwego, Drugą Szansę. Te znaczące imiona z jednej strony tworzą symboliczny kolaż obrazów-skojarzeń, łączonych z kulturowymi przedstawieniami koni, z drugiej są też świadectwem dokonanego zawłaszczenia; nadanie imienia staje się tutaj bowiem gestem oznaczającym władzę i dominację.

Sytuacja koni wyścigowych – z założenia niezwykłych i widowiskowych – wydaje się analogiczna do tej właściwej zwierzętom cyrkowym, uczestniczącym w pokazach władzy, których tresurę można porównać, jak chce Katarzyna Donner, do performansów „władzy imperialnej nad krajami «dzikimi»”¹⁵. Udramatyzowane spektakle osławiania niesamowitego (dzikiego) w istocie są pokazami „dominacji, wyższości człowieka nad naturą”; sama tresura okazuje się zaś „procesem przyzwyczajania zwierzęcia do narzuconego mu przez człowieka zachowania w celach widowiskowych”¹⁶. Ta sama strategia odpowiada nie tylko właściwie wszystkim pokazom, których dramaturgiczne centrum stanowi osławiany „tu i teraz” Inny, ale także technikom przekształcania ciała codziennego w ciało widowiskowe.

„Zmęczony konik”, zarówno w kontekście cyrku czy wyścigu, jak i *Dziennika* Niżyńskiego, jest zawsze bytem ujarzmionym, podobnym do ciała baletowego, a więc, by posłużyć się charakterystyką Krystyny Duniec, zinstytucjonalizowanym, poddanym emocjonalnej lub/i formalnej kontroli, tworzącym – obok

¹⁴ M. Zamorska: *Witajcie w IX musicalu...*

¹⁵ K. Donner: *Idiomy (nowego) cyrku*. W: *Cyrk w świecie widowisk*. Red. G. Kondrasiuk. Warsztaty Kultury w Lublinie, Lublin 2017, s. 221.

¹⁶ *Ibidem*.

innych mu podobnych – wyodrębnioną rzeczywistość¹⁷, istniejącą w alternatywnym, względem realnego/codziennego – continuum czasowo-przestrzennym. Wytwarzanie paralelnego porządku polega tutaj na maskowaniu zwyczajności – tak jak ciało baletowe nie może być zmęczone lub nieharmonijne, tak słabość konia wyścigowego również musi pozostać ukryta (podobnie do niedoskonałości zwierzęcia występującego w widowisku ujeżdżania). Dopiero powiedzenie wprost, że „konik jest zmęczony”, może przywrócić „ja” symboliczną władzę nad jego/jej ciałem, powstrzymać proces ujarzmiania, który, co istotne, nie musi „odwoływać się do broni ani terroru, a jednak mieć charakter fizyczny”¹⁸. W *Dziewiątej* ciała pół ludzi, pół koni zdają się do pewnego stopnia wymykać uprzedmiotawiającej je machinie poprzez przypisaną im nagość, ale i łobuzerską dosłowność, biorącą w nawias tradycyjne reguły widowiskowości.

W drugiej części spektaklu (*Logos*) narzędziami opresji stają się słowa, które jednocześnie strukturyzują świat i alienują podmiot z możliwości zmysłowego, wymykającego się ramom dyskursu, w nim uczestnictwa. Sceniczne uniwersum niejako zalewają nazwy dziesiątek „izmów” – nurtów, prądów i ideologii – należących do obu porządków: totalitarnych i demokratycznych (lub demokratyczno-podobnych). Nagie performerki i nadzy performerzy podnoszą ciała wybranych partnerek lub partnerów i rzucają na brzeg scen – jak kolejne towary w supermarkecie kultury i ideologii, które znikają z przestrzeni widzialnego i dyskutowalnego, zanim zdążą rozwinąć swoje znaczenia. Uczestnictwo w niekończącym się procesie wymiany okazuje się obowiązkowe – człowiek ponowoczesny jest tresowany językiem i jego tworam, a odmowa udziału w galopadzie mód grozi marginalizacją i wykluczeniem. Co istotne, wiele z wyświetlanych haseł odnosi się do wartości obiektywnie uznanych za pozytywne czy raczej humanistyczne. A jednak sceniczna żonglerka pozbawionymi właściwościami ciałami nie ustaje. Diagnoza wydaje się jednoznaczna. „Człowiek – pisze Zamorska – jako ciało i czująca istota przestaje być widoczny zza zasłony idei”¹⁹. Twórcy i twórczynie przedstawienia budują w ten sposób wydłużającą się do granic (nie)znośności metaforę sztuczności i opresyjności języka, którym się posługujemy, i który jednocześnie pozostaje warunkiem (po)rozumienia.

Po części trzeciej (*Patos*), najbardziej chyba dowcipnej, ponieważ opartej na parodii repertuaru dyplomatycznych gestów i formułek, na scenę – w ostatnim epizodzie – powracają konie, wprowadzając na scenę dzikość. Rozebrane performerki i performerzy galopują do rytmu rozbrzmiewającej z głośników *Ody do radości*, negując tym samym istotność wymogów estetycznych oraz przesuwając akcenty z zewnętrznej „architektury” ciała na ich biologiczną prawdę. W ten spo-

¹⁷ K. Duniec: *Ciało w teatrze. Perspektywa antropologiczna*. Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2012, s. 11.

¹⁸ M. Foucault: *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Przeł. T. Komendant. Aletheia, Warszawa 1998, s. 27.

¹⁹ M. Zamorska: *Witajcie w IX musical...*

„Konik bardzo się zmęczył”. Koń jako metafora ciała doświadczającego

sób tracą one właściwą sobie, choć jednocześnie paradoksalną, przezroczystość. Eksplorowana jest tutaj, przede wszystkim, fizyczność wykonawców. Niezwykle ważne wydaje się też samo „dzianie się”. W tym kontekście warto przypomnieć Kantorowską koncepcję *Teatru Niemożliwego*, w którym artysta doprowadził do granic ideę rozerwania ciągłości czasowej w dziele scenicznym. Odrzucił wbudowaną w tekst literacki linearną narrację – co współgra z późniejszą definicją teatru postdramatycznego jako tego, który przychodzi po śmierci fabuły – by skupić się na tropieniu właściwości ciał i przedmiotów – wpisanych w nie błędów i zamaskowanych detali.

Postaci sztuki *W Małym dworku* Tadeusz Kantor umieścił w szafie, pozbawiając je tym samym mocy samostanowienia. Jedynym wyrazem ich upośledzonej egzystencji była gadanina – zdania nakładały się na zdania, składając się na wiązankę absurdałnego bełkotu. W *Wariacie i zakonnicy* reżyser ustawił na scenie Maszynę Unicestwienia, która spychała aktorów, tworząc jedyną możliwą do uchwycenia linię dramaturgiczną, ponownie będącą linią absurdu. W scenach wieńczących choreografię kolektywu *Via Negativa* absurd, utrzymany w surrealistyczno-schizofrenicznej poetyce, również wydaje się remedium na konwencjonalność wielkich słów z poprzednich części, przy czym tutaj jest on nacechowany także krytycznie – służy rozsądzeniu idealistycznej wizji demokratycznej Europy i wskazaniu pęknięć w retoryce opartej na imperatywie pokojowego współistnienia. Beztroskie brykanie nie jest bowiem pozbawione ciężaru niewygodnych konkluzji – jesteśmy w Europie, w której naprawdę mogą cieszyć się tylko konie najczystszej krwi.

W oficjalnym opisie spektaklu *Dziewiąta* jego twórczynie i twórcy przywołują teorię Giorgia Agambena²⁰, opisującą działanie maszyny antropologicznej, dążącej do wyraźnego oddzielenia, poprzez powtarzalne odgrywanie performansów władzy, tego, co ludzkie (językowe, społeczne) od tego, co zwierzęce. Ustawiczne zaprzeczanie wpisanemu w naturę racjonalnego (skonstruowanego) podmiotu pierwiastkowi zwierzęcemu prowadzi, zdaniem Agambena, nowoczesne „ja” w otchłań postępującej pustki, na którą remedium może stać się tylko zawieszenie nienegocjowalnej granicy między naturą a cywilizacją albo – by raz jeszcze przywołać metaforę „zmęczonego konika” – wymiotem a podmiotem, doświadczeniem a jego zracjonalizowaną i skonwencjonalizowaną narracją. W *Dziewiątej* nie pojawiają się postaci ani typowo ludzkie, ani typowo zwierzęce. Mamy bowiem do czynienia z pół ludźmi, pół końmi, którzy – jako byty hybrydyczne i niejako pogodzone z własnym rozdarciem – są zdolne do dekonstruowania przemocowego i wykluczającego charakteru współczesności, zasłaniającej się ideami równości i demokracji. Powracają tutaj figury ludzkich postaci ze zwierzęcymi głowami, które Agamben czyni symbolami sprawiedli-

²⁰ Zob. G. Agamben: *The Open and Animal*. Przeł. K. Attell. Stanford University Press, Stanford 2004.

wych²¹, przy czym w spektaklu stają się one jednak, inaczej niż u włoskiego filozofa, nie tyle alegoriami pojednania, prowadzącego do „przerwania ciągłego wypracowywania i przerabiania ludzkiego poprzez i w oddzieleniu od zwierzęcego”²², ile oznakami podwójności właściwej zarówno człowiekowi, jak i humanistycznym ideologiom. Wykreowane przez performerki i performerów twory łączą wielkość Beethovena z autentyczną prostotą zwierzęcej obecności, podkreślona sceniczną nagością. Są jak „zmęczony konik” Niżyńskiego i jego doświadczające ciało, które pogodziło się z podwójną przynależnością – do wysublimowanego świata baletu i fizjologicznego dołu, zawieszając konflikt między nimi i zyskując siłę rażenia.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio. *The Open and Animal*. Translated by Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Donner, Katarzyna. “Idiomy (nowego) cyrku.” In *Cyrk w świecie widowisk*, edited by Grzegorz Kondrasiuk, 209–237. Lublin: Pracownia Kultury i Sztuki Ludycznej, 2017.
- Douglass, Rodney B. “Arystotelesowska koncepcja komunikacji retorycznej.” *Pamiętnik Literacki*, nr 68 (1) (1977): 203–210.
- Duniec, Krystyna. *Ciało w teatrze. Perspektywa antropologiczna*. Warszawa: Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, 2012.
- Foucault, Michel. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Translated by Tadeusz Komendant. Warszawa: Aletheia, 1998.
- Kępiński, Antoni. *Schizofrenia*. Kraków: Sagittarius, 1992.
- Moore, Lucy. *Niżyński. Bóg tańca. Legenda, geniusz, skandalista, biseksualista, schizofrenik*. Translated by Hanna Pawlikowska-Gannon. Warszawa: Wydawnictwo Marginesy, 2014.
- Müller, Alicja. *Sobątańczenie. Między choreografią a narracją*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2017.
- Nasierowski, Tadeusz. “Posłowie. Choroba Wacława Niżyńskiego.” In Wacław Niżyński, *Dziennik*. Translated by Grzegorz Wiśniewski. Warszawa: Wydawnictwo Iskry, 2000.
- Niżyński, Wacław. *Dziennik*. Translated by Grzegorz Wiśniewski. Warszawa: Wydawnictwo Iskry, 2000.
- Obidowicz, Agata. “Dresaż – sztuka i technika.” Accessed January 10, 2020. <https://artelis.pl/artykuly/4687/Dresaz--kunszt-i-technika>.
- Platon. *Dialogi*. Warszawa: Unia Wydawnicza Verum, 2007.

²¹ Ibidem.

²² K. Ziarek: *Po humanizmie: Agamben i Heidegger*. <https://www.praktykateoretyczna.pl/artykuly/krzysztof-ziarek-po-humanizmie-agamben-i-heidegger/> [dostęp: 12.01.2020].

„Konik bardzo się zmęczył”. Koń jako metafora ciała doświadczającego

Westerman, Frank. *Czysta biała rasa. Cesarskie konie, genetyka i wielkie wojny*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2014.

Zamorska, Magdalena. “Witajcie w IX musicalu.” Accessed January 10, 2020. <https://www.taniecpolska.pl/krytyka/452>.

Ziarek, Krzysztof. “Po humanizmie: Agamben i Heidegger.” Accessed January 12, 2020. <https://www.praktykateoretyczna.pl/artykuly/krzysztof-ziarek-po-humanizmie-agamben-i-heidegger/>.

Alicja Müller – mgr, doktorantka w Katedrze Antropologii Literatury i Badań Kulturowych na Uniwersytecie Jagiellońskim, krytyczka tańca i recenzentka teatralna, członkini Międzynarodowego Stowarzyszenia Krytyków Teatralnych. Publikuje między innymi w „Teatrze”, „Didaskaliach”, „Akcentie” czy „Blizie” oraz na portalu taniecpolska.pl. W 2014 roku została laureatką I edycji Ogólnopolskiego Konkursu im. Andrzeja Żurowskiego na Recenzje Teatralne dla Młodego Krytyka, w 2015 roku zdobyła główną nagrodę w konkursie Instytutu Teatralnego na najlepszą pracę magisterską z zakresu wiedzy o teatrze, widowisku i performansie, obronioną w roku akademickim 2014/2015. W 2017 roku, nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, ukazała się jej książka *Sobątańczenie. Między choreografią a narracją*.

Alicja Müller – MA, PhD candidate in the Department of Anthropology of Literature and Cultural Research at the Jagiellonian University, dance critic and theatre reviewer, member of the International Association of Theatre Critics. She publishes, among other journals, in *Teatr*, *Didaskalia*, *Akcent* and *Bliza* and on the taniecpolska.pl portal. In 2014, she won the 1st edition of the Andrzej Żurowski National Competition for a Theatre Review by a Young Critic; in 2015, she won the main prize in the Theatre Institute competition for the best MA thesis (defended in the academic year 2014/2015) in the area of theatre, spectacle and performance studies. In 2017, the Jagiellonian University Publishing House published her book *Sobątańczenie. Między choreografią a narracją*.



ILONA CHYLIŃSKA

 <http://orcid.org/0000-0002-4571-2170>

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Humanistyczny

Mucha w systemie kulturowym – od „bezznaczeniowości” do „demonizmu” (na wybranych przykładach)

Муха в системе культуры –
от «незначительности» до «демонизма»
(на примере избранных текстов)

Абстракт

Настоящая статья представляет собой исследование того, как в литературных текстах изменилась роль мухи – существа, на первый взгляд совсем ничего не значащего. Источником к подготовке статьи стало множество образов и интерпретаций, связанных с присутствием этого неприметного насекомого на страницах литературы. Муха становится в них «верным спутником» человека, с одной стороны, идентифицируя себя с ним, с другой – будучи существом, по отношению к которому мы испытываем равнодушие.

Ключевые слова: муха, *animal studies*, смерть, насекомые, отношения между человеком и животным

The Fly in the Cultural System:
From “Insignificance” to “Demonization”
(a Discussion of Selected Examples)

Abstract

This article offers an overview of the literary functions of the fly, that seemingly meaningless and inconspicuous creature. The main inspiration for this analysis has come from observations of the diversity of the images, ideas, and interpretations related to the fly found on the pages of literary works. In them, the fly often becomes man’s “faithful companion,” a being a person can identify with; but it also tends to be represented as a creature towards which people remain indifferent.

Keywords: fly, *animal studies*, death, insects, interaction between human and animal

Ilona Chylińska

„[...] nikt nie pomyślałby o zrobieniu muchy, nikt by jej nie wymyślił i nikt też nie uważałby za mądre próbować – chyba, że pod przybranym nazwiskiem”¹

– Mark Twain

Chęć zrozumienia tego, jak „działa mucha”, to nie tylko cel przyświecający genetykom od początków ich badań². To również namysł towarzyszący obserwacji tego niepozornego owada funkcjonującego w literaturze. Niniejszy szkic ma na celu przedstawienie kulturowo-symbolicznych powiązań muchy z człowiekiem, otchłanią, a w końcu i z samą śmiercią, ukazanych od jej „bezznaczeniowości” po wpisany w jej obraz „demonizm”. Pozwala to zbliżyć się do ujęcia, w którym mucha staje się przyczyną pewnej dezorganizacji przestrzennej, co czyni z niej stworzenie nader niebezpieczne i nieokiełznane, zarówno bliskie (bo towarzyszące człowiekowi nieustannie), jak i kłopotliwe w próbach udomowienia.

Czym właściwie jest sama mucha? To małe stworzenie, występujące w ponad stu odmianach, które pozornie wydaje się zbędne, a już z pewnością przeszkadzające swoim natręctwem w naszej codziennej egzystencji – nic dziwnego, że nie doczekała się zbyt wielu piewców. Stereotypowo postrzegana jako insekt powstały bez celu, obdarzony niewyobrażalną wolnością, bo cóż innego poza lataniem może robić mucha? Nie ma zadań do wykonania, jakie zostały przypisane pszczołom, motyloom czy innym fruującym stworzeniom mającym pozytywne konotacje kulturowe. Ponadto, mimo bliskiego związku z życiem ludzkim, rzadko kiedy postrzegana jest jako nieodłączny towarzysz zmierzający od dnia narodzin w stronę (naszej) śmierci. Nieczęsto staje się głównym bohaterem dzieł literackich, wszak

mucha, chociaż zawsze tak oczywista i sama przez się rozumiała, nigdy tak naprawdę się „nie objawia”. Mucha wprawdzie jest zawsze sobą, lecz jej istota bycia sobą nie tworzy postaci, jej forma to jeszcze nie figura. W istocie, jeśliby miała być figuracją czegoś, to właśnie tego braku postaci. Znaczenie muchy leży w jej braku znaczenia, w zwykłych acz dokuczliwych nawrotach oczywistej, pospolitej rzeczywistości³.

Właśnie te dokuczliwe (zupełnie jak jej bzyczenie) nawroty, co ważne – wypełniające przestrzeń pospolitej rzeczywistości, zauważy Marcel Proust, pisząc w jednej ze swoich powieści:

¹ Cyt. za: S. Connor: *Mucha. Historia – antropologia – kultura*. Przeł. B. Stanek. Universitas, Kraków 2008, s. 131.

² F. Jacob: *Mysz*. W: Idem: *Mysz, mucha i człowiek*. Przeł. W. Jadacka. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999, s. 37.

³ Cyt. za: S. Connor: *Mucha...*, s. 32.

Mucha w systemie kulturowym – od „bezznaczeniowości” do „demonizmu”...

urodzona z pogodnych dni, odradzając się wraz z nimi, zawierając nieco ich substancji, budzi nie tylko ich obraz w naszej pamięci, ale zaświadcza ich powrót, ich rzeczywistość, otaczającą nas, bezpośrednio dostępną obecność⁴.

Jednak niewielu twórców zobaczy w niej godnego opisanie owada, nawet dla Prousta jest tylko elementem niosącym znaczenie, nie zaś samym znaczącym elementem, o czym przypomina Steven Connor. Nieliczni pisarze przyjrzą się jej samej, a ona – pomijana i niedoceniana – również nielicznym objawi się w pełnej krasie.

O czym bzyczy mucha?

Nazwa tego małego insekta ma zasięg ogólnosłowiański i najprawdopodobniej swoje źródło lokuje w wydawanych podczas lotu dźwięków:

A. [Andrzej – I.Ch.] Bańkowski ocenia praindoeuropejską nazwę muchy jako „niejasną”, a jako ewentualny trop w odkryciu jej pierwotnego znaczenia wskazuje czasownikowy rdzeń *mus-* [...] ‘kraść, rabować’ w sanskrycie [...]. Z kolei według W. [Wiesława – I.Ch.] Borysia wszystkie te nazwy wywodzą się od praindoeuropejskiego pierwiastka pochodzenia dźwiękonaśladowczego (od odgłosu wydawanego przez latające owady) [...]. Do powstałego wskutek rytmicznych uderzeń skrzydełkami brzęczenia, stanowiącego podstawę onomazjologiczną nazwy *mucha*, nawiązują utrwalone w polszczyźnie kolokacje *brzęczenie*, *bzyczenie* [...]⁵.

Podobny związek wykazuje również Connor, pisząc:

Mucha drażni nas przede wszystkim brzęczeniem, które zdaje się zaprzeczeniem treściwej mowy. W istocie wiele języków nazwę muchy wywodzi od jej *bzzz*. O ile języki germańskie określają muchę według charakteru jej ruchu – po angielsku *fly*, po niemiecku *Fliege* – to języki romańskie odnoszą się do wydawanego przez nią dźwięku. Greckie słowo *muia*, naśladujące dźwięk muchy w uszach Greków, dało łacińskie *musca*, włoskie *mosca*, hiszpańskie *mosquito* (muszka) i francuskie *mouche* [...]. Zasada brzmienia szczegól-

⁴ M. Proust: *W poszukiwaniu straconego czasu*. T. 1. Przeł. T. Boy-Żeleński. MG, Warszawa 1992, s. 82.

⁵ M. Maciołek: *Nazwy gatunkowe owadów*. W: Idem: *Kształtowanie się nazw owadów w języku polskim. Procesy nominacyjne a językowy obraz świata*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego–WW Oficyna Wydawnicza, Katowice 2013, s. 248–249.

nie silnie występuje w określeniach muchy w językach Bliskiego Wschodu. Najbliższą chyba onomatopieję słyszymy w hebrajskim *zebub* (wym. „zwuw”)⁶.

Badacz zauważa również, że z brzęczeniem czy też bzyzczeniem muchy mogą wiązać się pewne zaburzenia psychiczne:

Mucha brzęcząca nad głową to zarazem zaburzenie myśli i obraz myśli zaburzonej, przerwanej, rozkruszonej. Za takimi skojarzeniami muchy z rozkładem stoi chyba jej mentalny związek z zaburzeniem, także umysłowym i szaleńczym⁷.

Stanu tego doznaje Senator z *III części Dziadów*, podczas *Widzenia*:

Jaki dźwięk! – to kalambur – o brzydka mucho;
(opędza koło nosa)

Lata mi koło nosa

Jak osa.

epigramy, żarciki, przytyki,

Te szmery [...]

[...]

Jaki szmer! – kamerjunkry świszczą jak puszczyki,

Damy ogonem skrzeczą jak grzechotniki,

Jaki okropny szmer! śmiechy! wrzaski!

Senator wypadł z łaski, z łaski!, z łaski!, z łaski!⁸.

I jak podkreśla Danuta Opacka-Walasek, to właśnie „w sąsiedztwie much występują w *Dziadach cz. III* diabły, które «zastępują wiadome» po dusze Senatora. To dla much właściwy kontekst motywowany kulturowo”⁹. W wielu kulturach istnieje bowiem przekonanie o tym, że to w musze objawiają się demony i bóstwa śmierci¹⁰. Z kolei u Witolda Gombrowicza to nie tyle sam dźwięk, ile ogólna wrażliwość na cierpienie przeradza się w szal:

⁶ S. Connor: *Mucha...*, s. 174.

⁷ Ibidem, s. 168.

⁸ A. Mickiewicz: *Dziady. Część III*. Czytelnik, Warszawa 1986, s. 201.

⁹ D. Opacka-Walasek: *Pastisz przeciw zamieraniu. Czesława Miłosza „Na cześć księdza Baki”*. W: Eadem: *Pasaże liryczne*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego–WW Oficyna Wydawnicza, Katowice 2013, s. 55.

¹⁰ „Pod postacią muchy zjawiał się np. irański demon śmierci Nasu [...]. Postać muchy przybierał irański Aryman, bóg zła i ciemności [...]. Grecki demon gnicia i rozkładu, Eurynomos [...]. Jednym z imion szatana w Starym Testamencie jest Belzebub (Baal-Zebub), co oznacza «władca much» [...]. Taką postać przybiera Loki, skandynawski demon i trickster, gdy chciał dręczyć swoje ofiary [...]. Czarownik w starożytnym Egipcie groził swojemu przeciwnikowi: «Wejść do twojego ciała jako mucha i zobaczę twe ciało od środka» [...]. Selene, bogini księżycy i kochanka Zeusa, zamieniła w muchę piękną kobietę, która pożądała Endymiona, jej drugiego

Mucha w systemie kulturowym – od „bezznaczeniowości” do „demonizmu”...

Przecież on z początku rozgniał te muchy z litości, bo nie mógł znieść ich cierpień, a dopiero w trakcie zabijania nawiedził go szał. Zabicie ostatniej muchy było już czynem diabelskim¹¹.

Takiemu szaleństwu poddają się również bohaterowie słynnej powieści Williama Goldinga *Władca much*, której już sam tytuł został wzięty z języka hebrajskiego i oznacza ‘Belzebuba’¹², czyli demona¹³, utożsamianego niekiedy z szatanem¹⁴. Wraz z kolejnymi wydarzeniami, mającymi miejsce na bezludnej wyspie, czytelnik obserwuje, jak pierwotna niewinność dziecięcych bohaterów ustępuje miejsca barbarzyństwu i przemocy. Początkowe zagubienie przyjmuje konkretne działanie widoczne w okrzykach chłopców: „Nożem zwierza! Ciach po gardle! Tryska krew”¹⁵. Gdy oddają się oni wirowi szaleńczej „zabawy” przy akompaniamencie bzyżącego roju much, oblegającego rozkładające się ścierwo, będące symbolem zwierza – oddają hołd Żłu.

Na przestrzeni wieków zostaliśmy oswojeni z obecnością muchy, co jednak nie świadczy o tym, że zdołaliśmy w pełni zaakceptować jej towarzystwo. Jej wszechobecność sprawia, że zapisała się na kartach historii licznych i odmiennych kultur, a także religii. Sylwetka muchy pojawia się niezwykle często również w *Biblii* na ogół w pejoratywnym znaczeniu, uosabiającym karę boską:

Rzekł Pan do Mojżesza: „Wstań rano, by spotkać się z faraonem, gdy będzie wychodził na wodę. Powiesz mu: To rzecze Pan: Wypuść lud mój, by mi służył. Jeżeli nie wypuścisz ludu mego, to **Ja zesłę muchy** na Ciebie, na twoje sługi, na lud twój i twoje domy, tak że **zostaną napełnione muchami domy** Egipcjan, a nawet ziemia, na której oni są [...] a nie będzie tam **much**, abys wiedział, że Ja, Pan, rządę w całym kraju [...]”. I uczynił tak Pan, i sprowadził

kochanka”. Zob. P. Kowalski: *Leksykon. Znaki świata: omen, przesąd, znaczenie*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 1998, s. 330–331.

¹¹ W. Gombrowicz: *Opętani*. Red. i oprac. B. Górską. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1994, s. 155.

¹² Szczegółowo kontekst demoniczny rozpatruje Steven Connor. Zob. Idem: *Mucha...*, s. 39–50.

¹³ Zwanego również w niektórych kręgach Muchawcem: „[...] imię własne diabła, władcy much, wymienione przez Postępek prawa czartowskiego przeciw narodowi ludzkiemu (1570)”. Zob. B. i A. Podgórcy: *Encyklopedia demonów. Diabły, diabełki, jędze, skrzaty, boginki... i wiele innych*. Astrum, Wrocław 2000, s. 261.

¹⁴ Inny trop demonicznych powiązań między muchą a szatanem znaleźć możemy w przysłowiach i legendach: „Ze względu na utrapienie, jakie mucha stanowiła w wiejskiej chałupie, przypisywano jej diabelskie pochodzenie, do czego nawiązuje przysłowie *Muchy są to pszczoły diabła*, będące – jak podaje J. [Julian – I.Ch.] Krzyżanowski – pogłosem ludowej legendy o pszczole i Chrystusie [...] i wyrażające skrajną niechęć wobec dokuczliwości much”. Zob. M. Maciołek: *Nazwy gatunkowe owadów...*, s. 252.

¹⁵ W. Golding: *Władca much*. Przeł. W. Niepokólczycki. Czytelnik, Warszawa 2006, s. 166.

Ilona Chylińska

mnóstwo much do domu faraona [...]. Kraj został **zniszczony przez muchy** [podkr. – I.Ch.] (Wj 8:16–20)¹⁶.

Ból muchy

Stereotypowe spojrzenie na muchę jako nieskomplikowanego insekta, czerpiącego z życia samą przyjemność, sprawia, że

ludziom w ogóle nie przychodzi na myśl, że może ona cierpieć. Jak to się dzieje, że potrafimy wyobrazić sobie, iż mucha umie radośnie kosztować rozkoszy życia i jednocześnie jest ontologicznie absolutnie niezdolna do odczuwania bólu?¹⁷

To właśnie pytanie o (nie)odczuwany „ból muchy” stanie się nieustannie powracającą kwestią w przywoływanych utworach literackich. W tym miejscu warto jednak spojrzeć na sprawę inaczej – od strony biologicznej. Prowadzone w ostatnich latach badania dowodzą, że

z całą pewnością owady odczuwają bodźce awersyjne, czyli np. zapachowe i świetlne. Ich reakcją jest zazwyczaj ucieczka, która ma odsunąć od nich takie nieprzyjemne odczucie. Podanie morfiny owadom wydłuża czas reakcji, albo zupełnie ją blokuje. Po podaniu morfiny – w reakcji na zagrożenie – pszczoła nie użądli, albo robi to znacznie słabiej, bo nie będzie odczuwała strachu czy bólu. Oznacza to, że morfina działa w jakiś sposób na układ nerwowy owadów i powstrzymuje ból¹⁸.

Zdaje się to jednak nie mieć większego wpływu na konwencjonalne postrzeganie owadów, a na pewno na poczucie jakiegokolwiek empatii względem tych istot. Pisał już Witold Gombrowicz w *Dziennikach*:

I cała moja natura jest nastawiona na odkrywanie cierpienia tamtego – niższego. Te bogobojne rodziny – przypominam sobie z dawnych lat – we dworze wiejskim przy podwieczorku, gwarzące, pocziwe, niewinne... a na stole był lep, na lepie muchy w sytuacjach okropniejszych niż potępiency na obrazach średniowiecznych. To nikomu nie przeszkadzało, ponieważ w zdaniu „ból mu-

¹⁶ *Księga Wyjścia*. W: *Biblia Tysiąclecia Online*. Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2003. <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=58> [data dostępu: 20.10.2019].

¹⁷ S. Connor: *Mucha...*, s. 78.

¹⁸ E. Krawczyńska: *Czy owady czują ból?* <http://naukawpolsce.pap.pl/aktualnosci/news%2C361835%2Cczy-owady-czuja-bol.html> [dostęp: 20.10.2019].

Mucha w systemie kulturowym – od „bezznaczeniowości” do „demonizmu”...

chy” akcent padał na „mucha”, nie na „ból”. A dzisiaj – wystarczy naflitować pokój żeby chmary drobnych istnień zaczęły się wić – i nikt się nie przejmuję¹⁹.

Ten pogląd – na obojętność wobec zwierząt wszelkiego gatunku i podrzędną rolę insektów – podzieli również Julia Hartwig, pytając z dozą ironii:

Od jakiego formatu warte są naszego współczucia i naszej pomocy?
Mucha jeszcze nie, komar jeszcze nie. Ani liszka.
Przy myszy sprawa wciąż jeszcze jest wątpliwa.
Przy ptaku wiele już serc czułych²⁰.

Ilu potrzeba owadów, by móc je dostrzec? Już jedna bzycząca nad uchem mucha lub komar jest w stanie wyprowadzić nas z równowagi, jednak gdy mówimy o bólu i cierpieniu, na myśl przychodzą frazeologizmy typu *mrzeć jak muchy*, czyli masowo (śmierć jednego owada nie zostaje dostrzeżona w zbiorowości). Jak pisze Alicja Mazan-Mazurkiewicz w komentarzu do wiersza Hartwig,

należałoby zauważyć, że mucha, komar i liszka znajdują się na przegranych pozycjach nie tylko ze względu na rozmiar. Przede wszystkim dlatego, że są owadami [...]. Jednak nie wszystkie drobne istoty reprezentują wyłącznie „złą materię” [...], gdyby zamiast muchy wymienić motyla, pszczołę lub biedronkę. Budzą one na ogół pozytywne skojarzenia, ponadto mają pewien status kulturowy²¹.

Degradacja współczucia wobec zwierząt zaznacza się także w pisarstwie Marguerite Duras, która zauważa, że

[ś]mierć muchy to przecież śmierć. To śmierć w drodze do pewnego końca świata, która rozpościera przestrzeń ostatniego snu. Człowiek widzi, jak umiera pies, widzi jak umiera koń, i coś mówi, na przykład, biedaczysko... Ale kiedy umiera mucha, człowiek nic nie mówi, nie wydaje dyspozycji, nic²².

„Ból muchy”, jej bzyczenie na lepie – wezwanie śmierci, nie umknęły i uwa-dze Juliana Tuwima w wierszu *Mucha*²³. W tym poetyckim obrazie owad swoim

¹⁹ W. Gombrowicz: *Dziennik 1957–1961*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1989, s. 40.

²⁰ J. Hartwig: *** [*Od jakiego formatu...*]. W: Eadem: *Nim opatrzy się zieleni. Wybór wierszy*. Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 90.

²¹ A. Mazan-Mazurkiewicz: *Owad w pułapce, czyli egzystencja w nieswoim świecie. Interpretacja motywu poetyckiego*. „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica” 2009, t. 12, s. 220–221.

²² M. Duras: *Pisać*. Przeł. M. Pluta. Świat Literacki, Izabelin 2001, s. 36.

²³ Ten zapomniany nieco utwór Tuwima doczekał się już obszerniejszego, wielokontekstowego omówienia. Zob. A. Nawarecki: *Rzeczy i marzenia Skamandrytów*. W: Idem: *Parafernalia. O rzeczach i marzeniach*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2014, s. 229–245.

zawodzeniem „wszechświaty wstrząsa”, co paradoksalnie moglibyśmy określić mianem „efektu motyla”. Jednak w tym przypadku mucha nie ginie w wielości, jest na widoku siedzącego przy stole poety, któremu towarzyszy tylko „cisza mrukliwa”, a w niej:

Nie słyhać świerszcza,
Zegar nie tyka,
I tylko mucha
Na lepie bzyka:
Muzyką wzywa²⁴.

Ten chciałoby się rzec „syreni głos” i zarazem „łabędzi śpiew” muchy wzywa również na świadka – dopełniającej się śmierci – Duras. Autorka w swej „muszej opowieści”, kierowana ciekawością nadchodzącej śmierci, dostrzega – oprócz owadziej koegzystencji z człowiekiem – okrucieństwo w biernym przyglądaniu się. Licząc, że „powróci w nią [muchę – I.Ch.] nadzieja, życie”²⁵, pisze:

Moja obecność jeszcze dodawała tej śmierci okrucieństwa. Wiedziałam o tym i zostałam. Żeby zobaczyć, jak śmierć stopniowo zawładnie muchą. A także spróbować dojrzeć, skąd się ta śmierć wyłania. Z zewnątrz czy z grubości ściany, albo z podłogi. Z jakiej nocy przychodzi, z ziemi czy z nieba, z pobliskich lasów czy z niemożliwej jeszcze do nazwania nicości, może bardzo niedalekiej, a może ze mnie, która usiłowała odnaleźć drogę muchy przechodzącej w wieczność [...]. Poza tym wiedziałam – to było widać – że mucha już wie, że ten przesywający ją lód to śmierć. Właśnie to było najbardziej przerażające. Najbardziej nieoczekiwane. Ona wiedziała. I godziła się na to²⁶.

W tym miejscu rodzi się pytanie o to, jak giną muchy, jeśli nie na lepie, ani też niezanurzone w słodkiej toni? Wiele z nich spotyka podobny koniec, jaki uchwycił w swoim poemacie²⁷ Adam Mickiewicz, opisując zachowanie Wojskiego:

Wtem pomiędzy ich usta mignęła znienacka
Naprzód mucha, a za nią tuż Wojskiego packa.
[...]
Po dwakroć Wojski machnął, zdziwił się, że chybił,
Trzeci raz machnął, tylko co okna nie wybił;
Aż mucha, odurzona od tyła łoskotu,
Widząc dwóch ludzi w progu broniących odwrotu,

²⁴ J. Tuwim: *Dzieła*. Red. J.W. Gomułicki. T. 1: *Wiersze*. Czytelnik, Warszawa 1955, s. 259.

²⁵ M. Duras: *Pisać...*, s. 37.

²⁶ *Ibidem*, s. 35, 38.

²⁷ Warto zwrócić uwagę i na poprzedzający starcie Wojskiego z muchą opis tych owadów, których na Litwie (i nie tylko) dostatek, a pośród nich występuje również mucha szlachecka.

Rzuciła się z rozpaczą pomiędzy ich lica;
I tam za nią mignęła Wojskiego prawica²⁸.

Ta rzucająca się z rozpaczą do ucieczki mucha podziela z ludźmi w gruncie rzeczy ten sam los, konwencjonalne spojrzenie na nią może bowiem stanowić odzwierciedlenie relacji, w jakiej my – jako ludzie – występujemy z przyrodą:

Czasami nasza obojętność na śmierć [jak i ból – I.Ch.] muchy pozwala nam uzmysłwić sobie obojętność przyrody i czasu na ludzkie życie i śmierć, tak nas zazwyczaj zajmujące. Jeśli już identyfikujemy się z muchami, to utożsamiamy się abstrakcyjnie ze zjawiskiem mało znaczącym i ulotnym²⁹.

To *sui generis* „bezznaczenie” muchy objawia się w dwójnasób. Przede wszystkim może być czynnikiem ocalającym jak w wyobraźni bohatera Irit Amiel, kiedy to zamiana w muchę jawi się w zasadzie jako jedyny sposób ucieczki z wojennego piekła (mrówka czy ptak zostają w monologu dziecka odrzucone). Tytułowy chłopiec w kaszkiecie w końcu modli się słowami: „Dobry Boziu zrób żebym przez chwilę był przezroczysty / albo muchą żeby mnie ten Niemiec nie zauważył”³⁰. I choć nie następuje tu magiczna przemiana w owada, to czymże jest ostatecznie on sam dla swego oprawcy? Zdaje się przyjmować rolę insekta, którego dalsza egzystencja jest bezcelowa, zatem można ją skrócić, co powoduje, że z jednej strony jawi się jako figura ocalenia, a z drugiej – potępienia.

Jak już wspomniano, mucha zyskuje na znaczeniu, a właściwie staje się dostrzegalna w swoim „bezznaczeniu” dopiero w przypadku mnogości swego występowania, co zostało doskonale utrwalone również we frazeologii wielu języków europejskich, i co ma bezsprzeczny związek z jej pospolitym występowaniem³¹. W języku polskim funkcjonują takie związki frazeologiczne jak: 1. *ktoś ma muchy w nosie* (złości się – co ważne – bez powodu, a więc niepotrzebnie); 2. *liczyć muchy na suficie* (odzwierciedlające próżnowanie, trwonienie czasu, a więc znów mucha pojawia się w pejoratywnym znaczeniu); 3. *ruszać się jak muchy w smole* – (zbyt) wolno; 4. Można i *mrzeć jak muchy*, a więc tyle, co masowo – wszak śmierć jednego owada bywa niedostrzegalna, mało istotna; 5. coś może być również takie, że *muchy nie siada* – bez wad, wyjątkowe, doskonałe, ale jeżeli już jawi się jako ideał, to warto pamiętać, że *muchy nie siada*, czyli właściwie piękno zostaje pozbawione muchy, rodzi się tam, gdzie jej nie ma³².

²⁸ A. Mickiewicz: *Pan Tadeusz*. Oprac. K. Górski. Czytelnik, Warszawa 1988, s. 65.

²⁹ S. Connor: *Mucha...*, s. 29.

³⁰ I. Amiel: *Monolog chłopczyka w kaszkiecie*. W: Eadem: *Spóźniona/Delayed*. Wydawnictwo Austeria, Kraków–Budapeszt 2016, s. 94.

³¹ Szerzej o kształtowaniu się związków frazeologicznych i przysłów związanych z muchą zob. M. Maciołek: *Nazwy gatunkowe owadów...*, s. 244.

³² *Mucha*. W: *Wielki słownik frazeologiczny PWN z przysłowiami*. Oprac. A. Kłosińska, E. Sobol, A. Stankiewicz. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 259–260.

Ilona Chylińska

„Dwoje nas teraz”

Wyczuwając bliski związek człowieka z muchą, trzeba uświadomić sobie sposób, w jaki umiera ona naturalnie:

Zaś mucha domowa, umknąwszy przed głodnym dziobem czy pyskiem, z dużym prawdopodobieństwem skończy w sposób makabrycznie zgodny z naszym własnym lęklwym wyobrażeniem śmierci, której sekrety nie stanowią dla niej tajemnicy. Otóż pod koniec lata można czasem zobaczyć muchę stojącą prawie bez ruchu, z wyciągniętą trąbką, nie reagującą na ruchy ręki ani trącenie palcem. Jeśli przyjrzymy się dokładniej, zauważymy wianuszek białych zarodników wokół jej łapek. Tak wyglądająca mucha znajduje się w ostatnim stadium choroby grzybiczej, która toczy ją od środka, tak jak larwy much swoich żywicieli³³.

Utworzoną w ten sposób – przez lęk – chciałoby się rzec „wspólną śmierć”, opisuje w wierszu *Mucha*³⁴ Josif Brodski, śledząc stadium jej życia od narodzin (wiosna) po jej kres (jesień), od: „Nieraz do późnej nocy – czy to nie ty, mała / nad moją fajką uparcie brzęczałaś”, po:

[...]

Teraz się ledwie

ruszasz. Mogę cię zabić, bo już nic nie stoi
mi na przeszkodzie. Lecz ja, jak historyk
wiem, że śmierć jest nudniejsza od męki bezruchu
zwlekam, więc, mucho.

[...]

A teraz, miła, mój złoty paznokieć
bezkarnie może bawić się twoim odwłokiem,
a ty nie drżysz ze strachu przed tym, kto cię dręczy,
nawet nie brzęczysz.

Człowiek, podobnie jak mucha, w ostatnim stadium swojego życia skazany jest na łaskę i niełaskę otoczenia, które może, zupełnie jak bohater, „z twej śmierci, która i tak jest już bliska / jeszcze skorzystać”, albo zwlekać z decyzją, bawiąc się ledwo żywą „kukłą”. Mucha u Brodskiego jest również symbolem wspomnia-

³³ S. Connor: *Mucha...*, s. 29.

³⁴ J. Brodski: *Mucha*. Przeł. K. Krzyżewska. W: Idem: *Urania*. Przeł. S. Barańczak et al. Red. B. Toruńczyk. Fundacja Zeszytów Literackich, Kraków 2015, s. 189.

nych wcześniej „dokuczliwych nawrotów oczywistej, pospolitej rzeczywistości”, w której wszystko ma swój początek i koniec. Brak dźwięków wydawanych przez latającą muchę staje się punktem wyjścia do rozważań o czasie i wydarzeniach, którym towarzyszył jej dźwięk, uparte brzęczenie. Wszystko po to, by zorientować się w otaczającej rzeczywistości, spojrzeć trzeźwym okiem i stwierdzić: „dwoje nas teraz” oraz „spójrz, miła: jestem twym druhem, współnikiem, / współwięźniem; czasu nie można ominąć”. I czytając dalej:

w kalendarzach i datach zamieszanie robić,
obecnością bez sensu udowadniać sobie
i postronnym, że życie nie jest niczym innym,
jak synonimem

niebytu, naruszenia prawideł. A gdybyś
ty była młodsza, ja bym wzrok zza szyby
kierował dalej. Lecz tyś, mimo wszystko
stara i blisko.

[...]

Jak widać, dwoje nas teraz. Poza tym,
gdy ciebie braknie, ja fakt owej straty
odnotuję w umyśle i będzie to echem
twoich z pośpiechem

kręconych pętli, które do ostatka
wykonywałaś. Wiesz, śmierć, gdy ma świadka,
to stawia kropkę z większą dokładnością
niż w samotności.

Obserwacja muchy staje się zatem obserwacją życia w całej jego okazałości, nie tylko od strony biologicznej. W końcu poeta zrównuje życie z niebytem i naruszeniem prawideł, których również nie przestrzega sama mucha, będąca też nie inaczej jak figurą braku. Ponadto Justyna Tymieniecka-Suchanek zwraca uwagę, że jest to cecha charakterystyczna literatury rosyjskiej, w której „mucha pojawia się wszędzie tam, gdzie mówi się o śmierci”³⁵. W analizowanym przez badaczkę tekście – *Sala nieuleczalnie chorych* – ukazana jest m.in. sytuacja, w której starzec patrzący na muchę wykazuje wobec niej troskę i podobnie jak bohater Brodskiego – postanawia ją ocalić. Nie dziwi zatem trop Allena Tate’a,

³⁵ J. Tymieniecka-Suchanek: *Arcybaszew, śmierć i mucha. O „Sali nieuleczalnie chorych” słów kilka*. W: *Choroba – ciało – dusza w literaturze i kulturze*. Red. J. Tymieniecka-Suchanek. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2017, s. 287.

doszukującego się w musze Fiodora Dostojewskiego³⁶ symbolu śmierci oraz załamania porządku ludzkiego. Pisze on:

Ta mucha w swej złowrogiej i pulsującej żywotności staje się symbolem braku życia – zwłok młodej kobiety na łożku. Oto jeden z owych paradoksów obrazowania, do których zdolny jest tylko wielki talent literacki: życie jako symbol śmierci [...]. Złowrózbné znaczenie, jakiego nabiera dla nas ta mucha, wyrasta z faktu, iż znalazła się na naszej drodze: jej pojawienie oznacza załamanie się porządku ludzkiego. Ale porządek ten zarazem się uwydatnia; przez szereg kontrastów i analogii obrazowania bzyczenia muchy sprawia, że ciało dziewczyny rozdyma się – dosłownie i w przenośni – by stać się światem. Jest w tym obrazie jej hańba i szlachetność³⁷.

Zupełnie inny sens nadaje musze Duras, dla której owad nie stanowi już „całego świata”, lecz jedynie „przesunięcie w literaturze”³⁸. Śmierć muchy to „nic poważnego, ale jest to zdarzenie zamknięte w sobie, absolutne, o ogromnym znaczeniu: znaczeniu nieuchwytnym i bez granic”³⁹, pozwalającym jednocześnie na refleksje wokół tego, co staje się „domowe”, wszak

[d]om nie istnieje tak sam z siebie. Potrzeba wokół niego czasu, ludzi, historii, „przełomów”, spraw takich, jak małżeństwo czy jak śmierć tamtej muchy, śmierć, zwyczajna śmierć – zarazem jedności i mnogości, śmierć światowa, proletariacka. Śmierć poprzez wojny, te góry wojen na Ziemi⁴⁰.

Pozwala to ostatecznie stwierdzić, że mucha staje się obiektem skryptoralnym, o którym można zapomnieć, tak jak i o jej śmierci, godząc się jednocześnie na „mówienie o niczym”⁴¹ – skoro mucha, co „wszechświaty wstrząsa” (choćby swoją ilością znaczeń), nie jest godnym uwagi zwierzęciem – to równie dobrze można zamilknąć jak ona, konająca na lepie. Co istotniejsze, zostaje tu uwidoczniona granica pomiędzy życiem (opowieścią) a śmiercią (przemilczeniem). Podobny ślad można znaleźć także w *Szkiecowniku poetyckim* Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej, dla której, jak słusznie zauważają Magdalena Kokoszka i Aleksander Nawarecki,

³⁶ Chodzi o ostatnią scenę w powieści *Idiota*. Zob. F. Dostojewski: *Idiota*. Przeł. J. Gładys. Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2011.

³⁷ A. Tate: *Mucha w powietrzu. Dywagacje o świecie wyobraźni i świecie rzeczywistym*. Przeł. J. Piasecka. W: *Nowa krytyka. Antologia*. Oprac. Z. Łapiński. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 237–238.

³⁸ M. Duras: *Pisać...*, s. 39.

³⁹ *Ibidem*, s. 36.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 38.

⁴¹ *Ibidem*, s. 40–41.

Mucha w systemie kulturowym – od „bezznaczeniowości” do „demonizmu”...

[d]ramat muchy („opalone skrzydła”, „piekło strachu i niewygody” zaznaczone drgawkami ciała) to zarazem okazja do opowieści o próbie współodczuwania, przeniesienia się „współczuciem w nią”, marszczeniem czoła i złorzeczeniem naturze – próbie ostatecznie chybionej, nie z braku empatii, lecz z powodu niedostatecznego zrozumienia tajemnic przyrody [...]. Mikroświat już od pierwszego proponowanego szkicu okazuje się zarazem przerażający i ekscytujący, pozornie tylko „drobny” i nieważki, łatwy do objęcia myślą⁴².

Szturchana palcem przez Brodskiego mucha, jako tożsama ze starym człowiekiem, ma jeszcze jedno zadanie do wykonania – (do)żyć. Choć bohater utworu stwierdzi: „Nalatałaś się już dość, jak mniemam” (analogicznie do życia człowieka moglibyśmy powiedzieć: „Swoje już przeżyłeś”), to jednak wyczuwając bliski związek z nią samą, zawoła: „Nie umieraj! Protestuj! Spróbuj pełznąć, ożyj!”. Dostrzega jej koniec, bo sam tkwi już u kresu i zupełnie – jak w sytuacji lirycznej prezentowanej u Tuwima – nie ma innych świadków sytuacji (mucha zobaczy, jak kona człowiek, albo człowiek zobaczy, jak kona owad). Pozostaje tylko bohater i mucha, wspólnie obserwujący swoją wzajemną śmierć – dwoje ich teraz, ale – jak zauważa Czesław Miłosz – ta wspólnota trwa, „tylko w krótkich chwilach refleksji nad własną chorobą czy zbliżającą się śmiercią umiemy odnaleźć tożsamość, powiedzieć sobie przecież on (ona) to ja!”⁴³. W sytuacji, w której za Miłoszem powiedzielibyśmy, że te wszystkie muchy, muszki, muchi w gruncie rzeczy są „tak jak pan i pani”, stojące nie inaczej, jak „na brzegu otchłani”⁴⁴.

Nie tylko dla Brodskiego mucha będzie „towarzyszem”. Bohater dramatu Tadeusza Różewicza zawoła do złapanie w rękę muchy:

Witaj siostró mucho
ty maleńka istoto
[...]
zbudziłaś mnie do życia⁴⁵.

Jednak po otwarciu ręki okazuje się, że mucha jest już martwa⁴⁶, co staje się bodźcem do rozważań filozoficznych nad sensem życia:

⁴² M. Kokoszka, A. Nawarecki: *Świat owadzi w „Szkicowniku poetyckim” Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej*. W: *W literackich konstelacjach. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Elżbiecie Hurnik*. Red. B. Małczyński, J. Warońska, R. Włodarczyk. Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza, Częstochowa 2013, s. 17.

⁴³ Cz. Miłosz: *Rok myśliwego*. Wydawnictwo Znak, Kraków 1991, s. 35.

⁴⁴ Idem: *Wiersze ostatnie*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 72.

⁴⁵ T. Różewicz: *Teatr*. T. 2. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 299.

⁴⁶ W kontekście wcześniejszych rozważań o bólu muchy warto zwrócić uwagę, że przypadkowe pojawienie się owada wywołuje refleksje, a jego przypadkowa śmierć poczucie winy – Głodomór stracił swojego jedynego towarzysza, z którym się utożsamiał. Zob. Ibidem, s. 302–303.

Czyż my, ludzie, nie jesteśmy li tylko muchami w rękach bogów? Generałów? To oni wyrrywają nam nóżki i skrzydełka... zamykają nas we flaszeczkach ciał i karmią okruszkami... a! ja biedna ludzka mucha bez skrzydełek, kto usłyszysz moje brzęczenie w tej naszej buteleczce zwanej wszechświatem...⁴⁷

Podobnym rozważaniom podda się hrabia Gloster, stwierdzając w monologu: „Czym dla swawolnych chłopców muchy, myśmy / Dla bogów – zabijają nas dla rozrywki”⁴⁸.

Nie tylko człowiek bliski śmierci jest utożsamiany z tym owadem. Wystarczy przypomnieć sobie historię Gucia z powieści Zofii Urbanowskiej⁴⁹, który zostaje zamieniony przez wróżkę w muchę: „dopóki nie pokochasz pracy i nie staniesz się godzien być człowiekiem”⁵⁰. Przemiana w muchę jest symboliczna i stanowi ucieśnienie jego ludzkich słabości i braku celu; uzewnętrznia w sposób nader obrazowy jego charakter, jego zachowanie wskazuje bowiem, że od samego początku właściwie jest muchą⁵¹.

Co łączy z muchą roztrzępanego chłopca i umierającego starca? Ich sytuacja, choć różna, w gruncie rzeczy jest nader podobna. Nieznający wartości pracy, użyteczności, poświęcenia i obowiązkowości Gucio jest niczym mucha – bezużyteczny, bezcelowy, cieszący się próżną wolnością. Z kolei starzec, który „swoje już przeżył”, zostaje zwolniony z obowiązkowości, pracy, użyteczności i poświęcenia – uosabia wszystkie cechy, jakich kulturowo-symbolicznie dopatrujemy się w musze, „królowej powietrza”. W końcu los muchy i człowieka jest sobie tożsamy. U Różewicza mucha staje się „siostrą”, a u Brodskiego „towarzyszem” wędrowni ku śmierci. Te wszystkie rozważania nad tożsamością dwu – wydałyby się – różnych bytów oddaje również wiersz Williama Blake’a:

Muszko, gdy płąszasz
W promieniach słońca
Moja bezmyślna
Dłoń cię odtrąca

Czyżbym nie muchą
Był w gruncie rzeczy?
Czyżby nie twoim
Był los człowieczy?⁵²

⁴⁷ Ibidem, s. 300.

⁴⁸ W. Szekspir: *Król Lear*. Przeł. W. Tarnowski. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1957, s. 158.

⁴⁹ Z. Urbanowska: *Gucio zaczarowany*. Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1989.

⁵⁰ Ibidem, s. 34.

⁵¹ B. Kosmowska: *Pomiędzy dzieciństwem a dorosłością. O powieściopisarstwie Zofii Urbanowskiej*. Wydawnictwo Pomorskiej Akademii Pedagogicznej, Słupsk 2003, s. 19.

⁵² W. Blake: *Mucha*. Przeł. S. Barańczak. „Arkusz” 1998, nr 11, s. 9.

Dostrzec muchę

Po przytoczeniu powyższych przykładów trudno wątpić w związki tego owada z naszym życiem. Mucha może objawić się na wiele sposobów – od „dokuczliwych nawrotów pospolitej rzeczywistości”, przez stworzenie całkowicie bezradne, na którego ból i cierpienie jesteśmy obojętni lub z którego bólem i cierpieniem utożsamiamy się; od którego jesteśmy tak różni i z którym znajdujemy się w podobnym (jak nie takim samym) położeniu wobec śmierci (dlatego staje się naszą „siostrą” i „towarzyszem”). Aż w końcu mucha może również zakłócać nasze myśli, wprawiać nas w szaleństwo. Ten niepozorny owad wkracza w nasze życie – i być może racji ma trochę Andrzej Bańkowski, wiążąc jego etymologiczny status z czasownikami ‘kraść, rabować’ – właściwie kradnie przestrzeń, rabuje i włada nią. Zupełnie jak w wierszu Charlesa Olsona, kiedy to mucha staje się nieproszonym uczestnikiem naszego życia:

Wielka, tłusta mucha
Mieszka w moim domu
I porusza się
Nie po kryjomu
Jakby ten dom naprawdę
Należał do niej
Nie mniej
Niż do mnie...
I nagle
stałem się
jedynie współlokatorem⁵³.

Bliski związek muchy z naszym życiem, a w kontekście wiersza Olsona – z naszym domem, co czyni ją jeszcze bardziej zaangażowaną, nie umknął uwadze Connora, który pisze:

Muchy można uważać za stworzenia domowe, ale rzadko kiedy postrzega się je jako udomowione, *heimlich*, na takiej zasadzie jak psy, koty czy choćby papuzki. W Niemczech mucha domowa nie nazywa się *Hausfliege*, a *Stubenfliege*, czyli „muchą pokojową”⁵⁴.

W końcu, by rzecz już na sam koniec, udomowiona, złapana w locie, konająca na lepie czy też ciesząca się swoją wolnością mucha znalazła miejsce na kartach literatur światowych. Można by zaryzykować tezę, że w jej postaci mieści się cały świat – od narodzin po śmierć (towarzyszy wszak rozkładowi materii),

⁵³ Cyt. za: S. Connor: *Mucha...*, s. 13.

⁵⁴ Ibidem, s. 11.

od wolności po zniewolenie, wywołuje szaleństwo, jak i stwarza dom. Tym samym dopełnia wszelki „(eko)system kulturowy”, nie inaczej jak „wstrząsając wszechświaty”.

Bibliografia

- Amiel, Irit. *Spóźniona/Delayed*. Kraków–Budapeszt: Wydawnictwo Austeria, 2016.
- Blake, William. “Mucha.” *Arkusz*, no. (11) (1998): 9.
- Brodski, Josif. “Mucha.” Translated by Katarzyna Krzyżewska. In *Urania*, edited by Barbara Toruńczyk. Translated by Stanisław Barańczak, Piotr Fast, Katarzyna Krzyżewska, Andrzej Mandalian, Adam Pomorski, Wiktor Woroszyński. Kraków: Fundacja Zeszytów Literackich, 2015.
- Connor, Steven. *Mucha. Historia – antropologia – kultura*. Translated by Barbara Stanek. Kraków: Universitas, 2008.
- Dostojewski, Fiodor. *Idiota*. Translated by Justyna Gładyś. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2011.
- Duras, Marguerite. *Pisać*. Translated by Magdalena Pluta. Izabelin: Świat Literacki, 2006.
- Golding, William. *Władca much*. Warszawa: Czytelnik, 2006.
- Gombrowicz, Witold. *Dziennik 1957–1961*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1989.
- Gombrowicz, Witold. *Opętani*, edited by Barbara Górka. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1994.
- Hartwig, Julia. *Nim opatrzy się zieleń. Wybór wierszy*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1995.
- Jacob, François. *Mysz, mucha i człowiek*. Translated by Wanda Jadacka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1999.
- Kokoszka, Magdalena, and Aleksander Nawarecki. “Świat owadzi w ‘Szkicowniku poetyckim’ Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej.” In *W literackich konstelacjach. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Elżbiecie Hurnik*, edited by Bartosz Małczyński, Joanna Warońska, and Rafał Włodarczyk, 13–23. Częstochowa: Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademia im. Jana Długosza, 2013.
- Kosmowska, Barbara. *Pomiędzy dzieciństwem a dorosłością. O powieściopisarstwie Zofii Urbanowskiej*. Słupsk: Wydawnictwo Pomorskiej Akademii Pedagogicznej, 2003.
- Kowalski, Piotr. *Leksykon. Znaki świata: omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.
- Krawczyńska, Ewelina. “Czy owady czują ból?.” Accessed 20 October, 2019. <http://naukawpolsce.pap.pl/aktualnosci/news%2C361835%2Cczy-owady-czuja-bol.html>.
- “Księga Wyjścia.” In *Biblia Tysiąclecia Online*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2003. Accessed 20 October, 2019. <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=58>.
- Maciołek, Marcin. *Kształtowanie się nazw owadów w języku polskim. Procesy nominacyjne a językowy obraz świata*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego–WW Oficyna Wydawnicza, 2013.


- Mazan-Mazurkiewicz, Alicja. “Owad w pułapce, czyli egzystencja w nieswoim świecie. Interpretacja motywu poetyckiego.” *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica*, vol. 12 (2009): 219–227.
- Mickiewicz, Adam. *Dziady. Część III*. Warszawa: Czytelnik, 1986.
- Mickiewicz, Adam. *Pan Tadeusz*, edited by Konrad Górski. Warszawa: Czytelnik, 1988.
- Miłosz, Czesław. *Rok myśliwego*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1991.
- Miłosz, Czesław. *Wiersze ostatnie*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006.
- Nawarecki, Aleksander. “Rzeczy i marzenia Skamandrytów.” In *Paraferalia. O rzeczach i marzeniach*, 229–245. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2014.
- Opacka-Walasek, Danuta. *Pasaże liryczne*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego–WW Oficyna Wydawnicza, 2013.
- Podgórcy, Barbara and Adam. *Encyklopedia demonów. Diabły, diabełki, jędze, skrzaty, boginki... i wiele innych*. Wrocław: Astrum, 2000.
- Proust, Marcel. *W poszukiwaniu straconego czasu*. Vol. 1. Translated by Tadeusz Boy-Żeleński. Warszawa: MG, 1992.
- Różewicz, Tadeusz. *Teatr*. Vol. 2. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1988.
- Szekspir, William. *Król Lear*. Translated by Władysław Tarnawski. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1957.
- Tate, Allen. “Mucha w powietrzu. Dywagacje o świecie wyobraźni i świecie rzeczy-wistym.” Translated by Joanna Piasecka. In *Nowa krytyka. Antologia*, edited by Zdzisław Łapiński, 223–242. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1983.
- Tuwim, Julian. *Dzieła*, edited by Juliusz Wiktor Gomulicki. Vol. 1: *Wiersze*. Warszawa: Czytelnik, 1955.
- Tymieniecka-Suchanek, Justyna. “Arcybaszew, śmierć i mucha. O ‘Sali nieuleczalnie chorych’ słów kilka.” In *Choroba – ciało – dusza w literaturze i kulturze*, edited by Justyna Tymieniecka-Suchanek, 280–287. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2017.
- Urbanowska, Zofia. *Gucio zaczarowany*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1989.
- Wielki słownik frazeologiczny PWN z przysłowiami*, edited by Anna Kłosińska, Elżbieta Sobol, and Anna Stankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.

Ilona Chylińska – mgr, doktorantka literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Autorka kilku artykułów pomieszczonych w monografiach i czasopismach (m.in. w „FA-arcie”, „Śląskich Studiach Polonistycznych”, „Opcjach”, „biBLioteka”). Jej zainteresowania badawcze oscylują wokół geopoetyki, hip-hopu oraz *animal studies*.

Ilona Chylińska – M.D., a PhD candidate in literature at the Faculty of Humanities at the University of Silesia in Katowice. Author of several articles published in monographs and journals (e.g., in *FA-art*, *Silesian Journal of Polish Studies*, *Opcje*, *biBLioteka*). Her research interests revolve around geopoetics, hip-hop, and animal studies.



TOMASZ SAPOTA

 <http://orcid.org/0000-0002-5710-3698>

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Humanistyczny

Słoń Pliniusza

Плиний Старший о слонах

Абстракт

В основе этой статьи лежит концепция взаимоотношений между людьми и животными, выдержанная в русле философии стоиков. Стоики предполагали человеческое господство над другими существами и считали, что человеческая гегемония не может быть ограничена нормами справедливости. Отрывок из *Естественной истории* – рассказ о слонах – служит материалом для исследования того, в какой степени Плиний согласился с этим убеждением стоиков.

Ключевые слова: римская литература, зоология, Плиний Старший, слоны, стоицизм

Pliny the Elder on Elephants

Abstract

As a point of departure, article presents the Stoic understanding of human-animal relationships: the Stoic philosophers presupposed human dominance over other creatures, which excluded the norms of justice as a means of limiting the human hegemony. On the basis of an excerpt from Pliny's *Natural History*, which recounts a story of elephants, Tomasz Sapota examines the extent to which Pliny accepted this view of the Stoics.

Keywords: Roman literature, zoology, Pliny the Elder, elephants, stoicism

Dominujące postawy ludzi współczesnego Zachodu wobec zwierząt są zasadniczo pokłosiem splotu tradycji antycznej z ideologią chrześcijańską. Ujmując tę kwestię w uproszczeniu, wyróżnić w nich można opozycję pomiędzy konsumenckim triumfalizmem, który eksploatuje zwierzęta jako przemysłowy surowiec i źródło rozrywki, a postawą współodczuwającą wyrosłą z krytycznego odrzucenia tradycji. W niniejszym tekście skupiam się na motywie wybranym z *Historii naturalnej (Naturalis historiae librii XXXVII)* Gajusza Cecyliusza Pliniusza Sekundusa (C. Caecilius Plinius Secundus, 23/24–79 n.e.), aby na przykładzie przedstawić istotę tradycjonalistycznego antycznego myślenia o zwierzętach ukazanego w zderzeniu z rzadkimi w starożytności, ale za to niezwykle spójnie uargumentowanymi, poglądami ich obrońców. Po Pliniuszu zachowało się encyklopedyczne dzieło w 37 księgach zbierające wiedzę o świecie, w którym żyją ludzie. Wykląda w nim astronomię (ks. II), geografę (ks. III–VI), studia nad człowiekiem (ks. VII), zoologię (ks. VIII–XI), botanikę (ks. XII–XIX), ziołolecznictwo, farmakologię naturalną i medycynę (ks. XX–XXXII), mineralogię, metalurgię, studia nad kamieniami szlachetnymi, podstawy techniki i zarys dziejów sztuki (ks. XXXIII–XXXVII). Wywód opiera na źródłach piśmiennych, do których często się odwołuje, a które ujęte są w obszerny wykaz w księdze pierwszej, oraz do przekazów ustnych, legend i pogłosek. Posługuje się typową dla antycznych autorów „metodą” uczonego dyletantyzmu, dbając w równej mierze zarówno o dochowanie wierności źródłom, jak i o zaciekawienie czytelników barwnością opowiadania. Warto dodać, że Pliniusz interpretuje rzeczywistość w duchu filozofii stoickiej, której aprioryczne wskazania stanowią podwalinę jego światopoglądu i odciskają wyraźne piętno na tekście.

Wywód o istotach żywych otwiera omówienie człowieka, którym zajmuje się uczoney w ks. VII: „Pierwsze miejsce słuszenie należy się człowiekowi, bo zdaje się, że dla niego zrodziła wielka natura wszystkie inne, biorąc srogą zapłatę za wielkie swoje dary, tak że nie jest prosto ocenić, czy była dla człowieka lepszą matką, czy zajadłą macochą”¹. Człowiek, w ujęciu Pliniusza, jest „zwierzęciem mającym panować nad innymi” (*animal ceteris imperaturum*)² ze względu na zdolność do odczuwania emocji, umiejętność uczenia się oraz posiadanie

¹ Pliniusz Starszy: *Historia naturalna*, 7, 1, 1, przeł. T. Sapota. Przełożyłem z tekstu zawartego w: C. Plinius Secundus d. Ä.: *Naturkunde. Lateinisch-deutsch*. Buch VII: *Anthropologie*. Red. i przeł. R. König, G. Winkler. Artemis & Winkler, München 1996. Po polsku wybrane partie dzieła Pliniusza dostępne są w przekładzie Ireny i Tadeusza Zawadzkich (Pliniusz: *Historia naturalna (wybór)*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Kraków 1961) oraz w tłumaczeniu Ireneusza Mikołajczyka (Pliniusz Starszy: *Historia naturalna*. Tom II: *Antropologia i Zoologia*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2019). Niestety, ten drugi przekład ze względu na błędy rzeczowe nie może być zalecany jako źródło. Jeśli nie podano inaczej, wszystkie tłumaczenia w artykule – T.S.

² Pliniusz Starszy: *Historia naturalna*, 7, 1, 3.

ambicji, co czyni go wyjątkowym wśród pozostałych istot³. Takie przekonanie zbieżne jest z poglądami stoików i perypatetyków, czyli uczniów Arystotelesa, propagujących zasadę nierówności między pozostałymi zwierzętami a ludźmi, którzy przewyższają je, między innymi tym, że mają rozum, co – zdaniem przedstawicieli wymienionych szkół filozoficznych – daje ludziom prawo do wykorzystywania i zabijania pozostałych istot. Poglądy te zbiera w swoich pismach Plutarch z Cheronei (ok. 50–125 n.e.), wszechstronny grecki pisarz i uczonec, który dokonuje ich polemicznej, rzeczowej krytyki, a w taki sposób ujmuje te przekonania jeden z bohaterów Plutarchowego dialogu *O zmyślności zwierząt*: „Jeden człowiek w niezwykłym stopniu przewyższa zwierzęta zdolnościami, bystrością, poczuciem sprawiedliwości i zmysłem społecznym”⁴ oraz dalej:

Stoicy bowiem i perypatetycy stanowczo dowodzą właśnie przeciwnie: że sprawiedliwość innego początku nie ma jak rozum, nie istniałaby zatem całkiem, gdyby władze rozumowe przysługiwały wszystkim zwierzętom, ponieważ w takim wypadku albo znajdowalibyśmy się wobec konieczności zadawania krzywdy, zabijając je, albo wyrzekłszy się tego, utrudnilibyśmy sobie, a raczej uniemożliwilibyśmy życie⁵.

Argumenty wyjątkowości ludzkiej inteligencji oraz wyższości ludzi nad pozostałymi istotami w zakresie cnót i uczuć wyższych służą zatem następcom Zenona z Kition i Arystotelesa do stworzenia modelu etycznego, w którym wykorzystywanie i zabijanie zwierząt stanowi prawo ludzi – będących jedynym rozumnym i szlachetnym gatunkiem zwierząt. U Pliniusza zostaje ono wsparte *implicite* stoickim w duchu wywodem teologicznym, który opiera się na przekonaniu, że człowiek jest istotą, celem i sensem religii. Bóg, jeśli istnieje i gdziekolwiek istnieje, stanowi racjonalną, bezpostaciową siłę kierującą światem⁶, a przejawem boskości jest *de facto* działanie człowieka dla dobra innego człowieka: „Bogiem jest dla śmiertelnika wspierać śmiertelnika i to jest droga

³ Ibidem, ks. VII, 1, 4–5. Warto może na marginesie zaznaczyć, że łacińskie *animal*, odpowiednik greckiego ζῷον, oznacza ‘istotę żyjącą’, czyli wedle definicji Cyncerona: „to, co jest poruszane ruchem wewnętrznym i własnym” (M. Tulliusz Cynceron: *Rozmowy tuskulańskie*, 1, 23, 54 – *quod autem est animal, id motu cietur interiore et suo*), a zatem choć w językach antycznych istnieją gatunkowe nazwy określające człowieka (łac. *homo*, gr. ἄνθρωπος), to kategoria ogólna obejmuje ludzi i zwierzęta.

⁴ Plutarch: *Które zwierzęta są zmyślniejsze, lądowe czy wodne*. W: Idem: *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*. Przeł. i oprac. Z. Abramowiczówna. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1954, s. 196. Tytuł *O zmyślności zwierząt* jest przekładem tradycyjnie stosowanej łacińskiej wersji tytułu *De sollertia animalium*.

⁵ Ibidem, s. 197–198.

⁶ Zob. Pliniusz Starszy: *Historia naturalna*, 2, 5, 14.

do wiecznej chwały”⁷. Można te słowa uznać za przejaw *sui generis* teologii gatunkowej, nadającej ludzkiej egzystencji i ludzkim działaniom sens kosmologiczny i wyłączającej pozostałe gatunki istot żyjących z porządku etycznego. Przekonanie o hegemonii człowieka stanowi podstawę wykładu zoologii zawartego w dalszych partiach dzieła.

Wywód ten zaczyna Pliniusz od zwierząt lądowych i snuje go według następującego schematu: od największych i egzotycznych do najmniejszych i żyjących w Italii. Rzecz jasna, jako pierwsze omawia słonie (VIII 1, 1–12, 34), które przedstawia od strony fizjologii i etologii, przetykając obserwacje z tej dziedziny anegdotami. Wiedzę czerpie autor ze źródeł literackich, przede wszystkim z *Zoologii* Arystotelesa, historycznego dzieła numidyjskiego króla Juby, zachowanego w nielicznych fragmentach, oraz innych pism, przede wszystkim historycznych, dostarczających barwnych, choć nie zawsze wiarygodnych anegdot. Wyraźnie dostrzec można podobieństwa między Pliniuszem a Plutarchowym dialogiem *O zmyślności zwierząt* i anegdotami cytowanymi przez greckiego retora i filozofa Klaudiusza Eliana (ok. 170–230 n.e.) w zadziwiająco bajkowym zbiorze historyjek *O właściwościach zwierząt*, a także w pewnej mierze z opisami zawartymi w *Geografii* Strabona⁸. Te ostatnie bywają podobne do relacji Arriana zawartej w ks. VIII 13–14 *Wyprawy Aleksandra*, zarówno bowiem Strabon, jak i Arrian korzystali z pism Megasthenesa, posła Seleukosa Nikatora I na dworzę indyjskiej dynastii Mauriów. Na Megasthenesa powołuje się zresztą i Pliniusz w dalszej części książki⁹. Pozostałych informacji dostarczają Pliniuszowi autorzy rzymscy, wśród nich Katon Starszy (234–149 p.n.e.), Fenestella (ok. 52 p.n.e. – 19 n.e.), Werriusz Flakkus (I w. p.n.e. / I w. n.e.) oraz własne doświadczenia i obserwacje.

Związły opis autora *Historii naturalnej* zadziwia już od pierwszych zdań:

Największe są słonie i najbliższe ludziom pod względem umysłowym, ponieważ rozumieją język ojczystego kraju, są posłuszne poleceniom, pamiętają umiejętności, których się nauczyły, pragną miłości i sławy, a nawet, co i u ludzi jest rzadkie, są prawe, mądre, sprawiedliwe, a także otaczają kultem gwiazdy oraz czczą Słońce i Księżyc. Pewni autorzy głoszą, że w gajach Mauretanii, gdy błyszczy księżyc w nowiu, ich stada schodzą się nad rzeką o nazwie Amilus i tam dla oczyszczenia uroczyście spryskują się wodą, a oddawszy w taki sposób cześć gwieździe, wracają w głąb lasów, prowadząc przed sobą te słońtka, które się zmęczyły.

⁷ Ibidem, ks. II 5, 18: *Deus est mortali iuvare mortalem, et haec ad aeternam gloriam via*. Przekład na podstawie wydania Pliny: *Natural History in Ten Volumes*. I Praefatio, libri I, II. Red. H. Rackham. Harvard University Press, Cambridge, Mass.–London 1967.

⁸ Similia do Plutarcha i Eliana podaję niżej, zob. przyp. 24. Strabonowa opowieść o słoniach zawarta jest w 15, 1, 42–43 *Geografii*. Więcej na ten temat zob. G. Malinowski: *Zwierzęta świata antycznego. Studia nad „Geografią” Strabona*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003, s. 86–98.

⁹ Zob. choćby Pliniusz Starszy: *Historia naturalna*, 8, 14, 36.

O inteligencji słońi napomyka Cynceron, ale zestawia ją z rozumem innych zwierząt: „Żaden zwierz nie jest mądrzejszy od słońia, a co do rozmiarów – który jest potężniejszy?”¹⁰, Pliniusz stwierdza, że rozumem dorównują ludziom, co więcej – podobnie jak ludzie uczą się one języka kraju, w którym przychodzą na świat. Posiadają kompetencje etyczne, uczucia oraz prawe ambicje. I na dodatek obdarzone są zmysłem religijnym, który wszak miałby być typowy dla ludzi. Ten passus *Historii naturalnej* zdaje się współbrzmieć, choć sformułowany jest bardzo naiwnie, z poglądami wielkich starożytnych obrońców praw zwierząt: Plutarcha z Cheronei i Porfyriosa z Tyru (233 – ok. 305). Plutarch w zachowanych częściowo dwóch mowach *O jedzeniu mięsa* oraz dialogach *Gryllos* i wspomnianym już *O zmyślności zwierząt* przeciwstawia się doktrynie zwolenników przemocy wobec zwierząt (arystotelików, stoików i epikurejczyków), podając argumenty na rzecz tezy, że zwierzęta mają rozbudowaną psychikę (odczuwają lęk, przywiązanie, posiadają pamięć), wykazują postawy etyczne (troszczą się o potomstwo i o słabszych), a zatem zabijanie ich jest aktem niesprawiedliwości, która kała sprawców. Porfyrios w traktacie *O powstrzymywaniu się od jedzenia zwierząt* w czterech księgach obszernie relacjonuje poglądy zwolenników tezy, że zwierząt nie należy obejmować zasadami sprawiedliwości, a następnie zbija je logicznymi kontrargumentami, obficie korzystając przy tym z pism Plutarcha¹¹. Niemniej wrażenie bliskości poglądów Pliniusza i obu autorów greckich niestety blaknie wraz z dalszą lekturą opowieści o słońiu, w których autor łączy praktycyzm informacji (jakie są cenne części zwierzęcia, jak na nie polować, jak oswoić, do czego stosować) z gratyfikacją fabularną (opowieści o niezwykłych dokonaniach, cechach osobowości zwierząt, anegdoty historyczne), przy czym trudno znaleźć w tym opowiadaniu porządek, a poszczególne typy narracji mieszają się ze sobą. Oto przykłady wiedzy „praktycznej”:

Wiedzą same, że jedyny łup, jakiego się w nich szuka, stanowi ich orzęz, który Juba nazywa „rogami”, a Herodot o tyle wcześniejszy od niego oraz zwyczaj językowy [określają – T.S.] lepiej – „zębami”. Dlatego, jeśli im one z jakiegoś powodu albo ze starości wypadną, zakopują je. Tylko one są z kości słońiowej [łac. *ebur*], co do reszty i także do tych [kości – T.S.], które okryte są ciałem, to nie mają one żadnej wartości. Chociaż ostatnio także [zwykle – T.S.] kości zaczęto ciąć na płytki ze względu na niedostatek kości słońiowej. Tak więc

¹⁰ M. Tulliusz Cynceron: *O naturze bogów*, 1, 97.

¹¹ Obszerniej na ten temat zob. D. Miszczyński: *Sprawiedliwość wobec zwierząt w ujęciu Plutarcha z Cheronei oraz przekład kluczowych źródeł do wegetarianizmu w starożytności wraz z komentarzem*. Plutarch *O jedzeniu mięsa* i Porfirusz *O wstrzemięźliwości od jedzenia zwierząt*. Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa–Wydawnictwo Instytutu Nauki o Polityce, Warszawa 2020 oraz E. Osek: *Wprowadzenie*. W: Porfirusz z Tyru: *O wegetarianizmie*. Przeł. E. Osek. Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2018, s. 9–31. Oboczność imienia Tyryjczyka wynika z różnicy między oryginalną grecką wersją *Πορφύριος* a zlatynizowaną *Porphyrus*.

zęby rzadko się spotyka, chyba że pozyskiwane z Indii. Cała reszta w naszej części świata padła ofiarą zbytkownego stylu życia¹².

Zęby są niezwykle cenne i stanowią wspaniały materiał na posągi bogów. Miłośnicy zbytku znaleźli sobie również upodobanie w wyszukany smaku twardej skóry trąby, chyba z tego powodu, jak sądzę, że wydaje im się, że gryzą samą kość słoniową. Jak wielkie są zęby, widać szczególnie wyraźnie w świątyniach, ale jednak na krańcach Afryki przy granicy z Etiopią służą za framugi drzwi, a jak podaje Polibiusz na podstawie świadectwa Gulusy, zamiast pali używa się tam słoniowych zębów do budowy płotów i zagród dla bydła¹³.

Złowione najszybciej się oswajają, pijąc sok jęczmienny. W Indiach łowi się je następująco: poganiacz jedzie na jednym z oswojonych, aby, gdy dopadnie zwierzę samotne lub opuszczone przez stado, bić je, a kiedy ono już opadnie z sił, wsiada na nie i jedzie tak, jak na tamtym. W Afryce łapie się je w dołach. Gdy któryś słoń wpadnie do dołu, natychmiast pozostałe ciągną gałęzie, turlają głazy, budują nasypy i ze wszystkich sił usiłują go wyciągnąć. Dawniej królowie używali jeźdźców na koniach, żeby zapędzić słonie do wykopanych specjalnie dolin, które wydawały się zwodniczo długie. Zamknięte między ścianami fos były ujarzmiane głodem. Dowodem uległości było łagodne przyjęcie gałązki podawanej przez człowieka¹⁴.

A oto kilka z uwag o cechach i zwyczajach słoni:

Opowiada się, że zwierzę to jest tak łagodne wobec słabszych, iż natykając się na stado owiec, trąbą odsuwa zachodzące mu drogę, żeby im nieświadomie nie zrobić krzywdy. Atakują tylko sprowokowane, a ze wszystkich zwierząt są najmniejszymi samotnikami, bo zawsze poruszają się w stadzie. Otoczone przez jeźdźców do środka swojej grupy kierują słabsze słonie, zmęczone albo chore i zastępują się w walce jakby na rozkaz albo z rozmysłu¹⁵.

Jedzą pyskiem, oddychają, piją i wachają narządem nazywanym nie bez racji ręką¹⁶. Ze zwierząt najbardziej nie znoszą myszy i jeśli zobaczą, że dotknęła paszy zostawionej dla nich w żłobie, nie chcą jeść. Największego cierpienia zaznają, gdy pijąc, połkną pijawkę, którą, jak widzę, zaczęto potocznie nazywać „krwiopijcą”. Ta, kiedy usadowi się w drodze oddechowej, przysparza nieznośnego bólu¹⁷.

¹² Pliniusz Starszy: *Historia naturalna*, 8, 4, 7.

¹³ Ibidem, 8, 10, 31.

¹⁴ Ibidem, 8, 8, 24–25.

¹⁵ Ibidem, 8, 7, 23.

¹⁶ W oryg. *manu*. Chodzi o trąbę.

¹⁷ Pliniusz Starszy: *Historia naturalna*, 8, 10, 29.

Pliniusz podaje również nieco wiadomości historycznych dotyczących kontaktów Rzymian ze słoniami. Twierdzi, że po raz pierwszy zobaczono je w Italii podczas wojny z Pyrrusem w 280 r. p.n.e., w Rzymie ujrzano po raz pierwszy w 274 r. p.n.e. podczas triumfu po zwycięstwie nad wojskami Pyrrusa, po raz pierwszy zostały zaprzęgnięte do triumfalnego rydwanu Gnejusza Pompejusza w 81 r. p.n.e.¹⁸ Rzymianie tresowali słonie i używali ich do celów rozrywkowych:

Podczas igrzysk gladiatorских wydanych przez Germanika Cezara niektóre poruszały się nie w uporządkowanej linii, ale jakby tańczyły. Do ich zwykłych popisów należało podrzucanie w górę broni, której nie uniósłby wiatr, angażowanie się między sobą w pojedynki gladiatorские albo płąsy w swawolnych rytmach wojennego tańca *pyrriche*. Ponadto chodziły po linach, po cztery dźwigały lektyki, w których jeden udawał rodzącą, w pełnych salach podczas uczt stąpały wśród łóż biesiadnych, żeby znaleźć swoje miejsce tak ważąc kroki, żeby nikt z uczestników nie został potrącony¹⁹.

Tresura, rzecz jasna, łączyła się z przemocą i okrucieństwem, ale ze szczególną bezwzględnością okazywano je podczas cyrkowych igrzysk zwanych „łotami” (*venationes*):

[Rzymianie – T.S.] widzieli bardzo wiele słoni w 502 roku od założenia Miasta²⁰ schwytych po zwycięstwie Lucjusza Metellusa pontifeksa nad Punijczykami na Sycylii. Było ich 142 albo, jak chcą niektórzy, 140, przewiezionych na tratwach, które kazał złożyć z powiązanych szeregów beczek. Werriusz przekazał, że walczyły w cyrku i zostały zabite oszczepami z braku pomysłu, co z nimi zrobić, bo ani nie chciano ich karmić, ani podarować królom²¹.

Bardzo wielkie też zadziwienie wywołał drugi – zabity jednym uderzeniem. Pocisk wbity pod okiem dostał się do żywotnych części głowy. Wszystkie próbowały się wydostać z ustawionego żelaznego ogrodzenia, wywołując przeżalenie wśród ludu. Z tego względu dyktator Cezar, mając później wystawić takie widowisko, otoczył arenę fosami, które usunął *princeps* Neron, dodając miejsca jeźdźcom. Ale słonie Pompejusza, straciwszy nadzieję ucieczki, prosiły lud o litość błagalnym wyglądem, którego nie da się opisać, i płakały nad sobą żałośnie, przy tak wielkiej udręce ludu, że ten, nie dbając o naczelnego wodza i jego niezwykłą hojność na cześć ludu okazaną, łkając, wstał cały i rzucał klątwy na Pompejusza, które wkrótce się spełniły²².

¹⁸ Ibidem, 8, 6, 16.

¹⁹ Ibidem, 8, 2, 4–5.

²⁰ Czyli w 250 r. p.n.e.

²¹ Pliniusz Starszy: *Historia naturalna*, 8, 6, 16–17.

²² Ibidem, 8, 7, 20–21.

Pliniusz nie stroni od anegdot, które ukazują zadziwiająco ludzkie zachowania tych ogromnych zwierząt:

Wiadomo, że pewnego słonia, który nie nadążał z przyswajaniem sobie tego, czego go uczono, i był za karę raz za razem sieczony pejcem, zastano ćwiczącego w nocy²³.

Inny [zakochał się – T.S.] w młodziutkim Menandrze Syrakuzanńczyku służącym w wojsku Ptolomeusza, a ilekroć go nie widział, poświadczał swoją tęsknotę, odmawiając jedzenia. Juba podaje, że z kolei inny upodobał sobie pewną sprzedawczynię perfum. Zwierzęta te okazywały wszystkie dowody miłości: radość na widok ukochanej osoby, nieumiejętne pieszczoty, przechowywanie i wsypywanie w fałd szaty [umiłowanego] monet подарowanych przez lud. Nic dziwnego, że żywią miłość istoty, które posiadają pamięć. Powiada on [scil. Juba], że jakiś słoń poznał na starość człowieka, który, gdy zwierzę było młode, był jego poganiaczem. Mówi on też o cechującym je pewnym zmysłem sprawiedliwości – kiedy król Bokchus popędził trzydzieści słoni na trzydzieści innych przywiązanych do pni, które chciał srogo ukarać, to chociaż biegali między nimi ludzie, którzy mieli je skłonić do ataku, nie mogli doprowadzić do tego, żeby słonie dały się zaprząć w służbę cudzemu okrucieństwu²⁴.

W tym zbiorze luźno powiązanych anegdot i wiadomości, które niezbyt krytycznie Pliniusz podaje, dostrzegamy liczne podobieństwa do źródeł greckich²⁵, a ich walor informacyjny zawiera się w uwagach do historii stosunków Rzymian i słoni. Zwierzęta te zostały sprowadzone do Italii przez obce wojska (Greków pod dowództwem Pyrrusa w 280 r. p.n.e., a następnie Fenicjan – Punijczyków podczas wojen toczonych w latach 264–241 i 218–201 p.n.e.). Na terenach podporządkowanych greckim władzom słonie znane i wykorzystywane były już wcześniej, co było skutkiem podboju Azji i północnej Afryki przez Aleksandra Macedońskiego. Eksploracja egzotycznych terenów i kontakt z ich fauną stanowiły impuls do badań zoologicznych, których świadectwem są pisma Arystotelesa oraz jego kontynuatorów ze szkoły perypatetyckiej – Teofrasta i Stratona. Źródłem wiedzy z tej dziedziny były pisma podróżników i historyków, np. geograficzne dzieło Pitagorasa *O Morzu Czerwonym*, historyczne Agatarchidesa o tym samym tytule, czy też utwory paradoksografów.

²³ Ibidem, 8, 3, 6.

²⁴ Ibidem, 8, 5, 14–15.

²⁵ Zob. np. Pliniusz 8, 4, 8 – Plutarch: *Moralia, O zmyślności zwierząt*, s. 204 (Plut. *De soll.* 966c – numeracja tradycyjna tekstu oryginalnego), Pliniusz 8, 1, 1–3 – Klaudiusz Elian: *O właściwościach zwierząt*, 4, 10, Pliniusz 8, 2, 4 – Klaudiusz Elian 2, 11, Pliniusz 8, 1, 3 – Klaudiusz Elian 5, 49, Pliniusz 8, 12, 33 – Klaudiusz Elian 6, 21 Pliniusz 8, 5, 9 – Klaudiusz Elian 9, 56, Pliniusz 8, 5, 12 – Arystoteles: *Zoologia*, 9, 1 (Aristot. *Hist. anim.* 610a16), Pliniusz 8, 5, 12 – Arystoteles: *Zoologia*, 5, 2 (Aristot. *Hist. anim.* 540a20, 546b7–10) – Klaudiusz Elian 8, 17, Pliniusz 8, 9, 27 – Arystoteles: *Zoologia*, 6, 18 (Aristot. *Hist. anim.* 571b31), 9, 1 (610a19). Zob. przyp. 8.

Ptolemeusz II Filadelfos – władca z osadzonej na egipskim tronie macedońskiej dynastii Lagidów, który wspierał aktywność naukową, założył w Aleksandrii Muzeum oraz Bibliotekę, miał jako pierwszy zorganizować polowanie na słońce oraz założył menażerię, do której gorliwie je pozyskiwał²⁶. Słońce w literaturze rzymskiej pojawiają się jako marginalni bohaterowie opowieści historycznych²⁷, podręczników wojskowych²⁸ i anegdot²⁹. Pliniusz jest jedynym w czasach antycznych znanym rzymskim autorem swego rodzaju monograficznego studium poświęconego tym zwierzętom. Jego tekst wydaje się ważniejszy nie jako kompendium wiedzy o przedmiocie, ale zwierciadło mentalności autora i zapewne jego odbiorców. Zgodnie z założeniami sztuki retorycznej Pliniusz pisze, żeby osiągnąć skutek perswazyjny. W jego przypadku to cel podwójny – z jednej strony, chce czytelników zabawić, zachwycić umiejętnościami narracyjnymi, dlatego snuje anegdotyczne historyjki, urozmaica tok wykładu. Z drugiej zaś pragnie odbiorców uczyć, lecz nie chodzi tu o przekazanie rzetelnej wiedzy zoologicznej, ale wskazanie, co jest moralnie słuszne. W opowieści o słońcach dwukrotnie padają słowa określające ekstrawagancki, zbyt kowny styl życia³⁰: *luxuria*. Słoniowe ciosy pożądane przez miłośników luksusu w czasach Pliniusza stają się rzadkością, co świadczy o zepsuciu obyczajów. Brak kości słoniowej na rynku staje się probierzem stanu moralnego społeczeństwa, przy czym nie chodzi tu o nieczułość wobec cierpienia zwierząt, lecz o odejście od starorzzymskich surowych cnót: skromności i oszczędności. Jako stoik Pliniusz głosi pogląd hegemonii człowieka nad innymi gatunkami, ale jednocześnie kreśli pragmatyczną ocenę ludzkich postaw:

Poza tym pozostałe zwierzęta żyją w obrębie swojego gatunku w sposób prawy. Widzimy, że łączą się w stado i występują przeciw niepodobnym do siebie: dzikie lwy nie walczą między sobą, ukąszenia węży nie sięgają węży, nawet morskie bestie i ryby srożą się przeciw odmiennym gatunkom. A na Herkulesa! Najwięcej zła dla człowieka przychodzi od człowieka!³¹

Choć Pliniusz nie jest w najmniejszym stopniu obrońcą zwierząt, jak nieco młodszy od niego Plutarch z Cheronei, jednak pisząc o słońcach, zwraca uwagę na ich cechy ludzkie, w tym inteligencję, opiekuńczość, wrażliwość na los słabszych, poczucie sprawiedliwości. Te cechy stoicy uznają za przymioty przy-

²⁶ Zob. G. Malinowski: *Słoń jaki jest, każdy widzi. Zwierzęta egzotyczne w antyku*. W: *Bestie, żywy inwentarz i bracia mniejsi. Motywy zwierzęce w mitologiach, sztuce i życiu codziennym*. Red. P. Kowalski, K. Leńska-Bąk, M. Sztandara. Uniwersytet Opolski–Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Opole 2007, s. 73–83.

²⁷ Np. Florus: *Epitoma z Tytusa Liwiusza*, 1, 18, 28; 1, 18, 9.

²⁸ Np. Wegecjusz Renuus: *Zarys wojskowości*, 3, 24.

²⁹ Np. Waleriusz Maksymus: *Warte pamięci powiedzenia i czyny*, 9, 2 ext. 2.

³⁰ Zob. przyp. 12 i 13.

³¹ Pliniusz Starszy: *Historia naturalna*, 7, 1, 5.

należne wyłączenie ludziom, co ma uzasadniać prawo człowieka do eksploatacji i zabijania przedstawicieli innych gatunków. Argument nieprzystawalności intelektualnej i etycznej ludzi i zwierząt zbijają Plutarch i Porfyrios z Tyru, podając przykłady zwierzęcej rozumności i empatii. Pliniusz, mimo że w anegdotach nie ucieka od sentymentalizmu, nie wyprowadza wniosków, które zaburzyłyby światopogląd widza cyrkowych spektakli przemocy. Można odnieść wrażenie, że jego stoycyzm nie stanowi spójnej ideologii, podobnie jak dostrzeganie wzruszających zachowań zwierząt nie wpływa na zmianę konsumenckich wyborów. Pisząc o zwierzętach, Pliniusz antropomorfizuje ich zachowania, a obserwacje wykorzystuje do retorycznego moralizatorstwa, które jest etycznie puste. Pisma Plutarcha i Porfyriosa dobitnie ukazują zdolność starożytnych nie tylko do emocjonalnej wspólnoty z cierpiącymi zwierzętami, ale i do intelektualnego uzasadnienia sprzeciwu wobec okrucieństwa i odmowy uczestnictwa w praktykach, które przynoszą ból i śmierć niewinnym:

Gdy ktoś twierdzi, że nie powinniśmy wykorzystywać wołu jako pożywienia ani niszczyć tchnienia życia i zabijać, żeby móc podać przysmaki [...], to co takiego usuwa z naszego życia, co byłoby niezbędne do przetrwania albo dobre dla cnoty? [...] Zwierzęta [...] są z natury zdolne do postrzegania zmysłowego, odczuwania bólu, strachu, krzywdy, toteż można im wyrządzić niesprawiedliwość. [...] Zdolność odczuwania jest [...] zasadą, według której ustala się, co jest odpowiednie, a co nieodpowiednie. Poplecznicy Zenona natomiast możliwość dokonania takiego rozróżnienia uznają za podstawę sprawiedliwości³².

Oglądający męczone w cyrku zwierzęta Pliniusz, który wzrusza się czasem wymownością ich cierpień, przypomina przedstawicieli tej grupy ludzi XXI wieku, którzy plasują się między świadomymi weganami a zwolennikami hamburgerów i futrzanych okryć – troskliwych posiadaczy kotów i psów, dbających o swoich pupili, a jednocześnie karmiących ich anonimowym mięsem hodowlanych zwierząt.

Bibliografia

Edycje:

Bernardakis, Gregorios N. *Plutarchi Chaeronensis Moralia*. Vol. VI. Lipsiae: Teubner, 1895.

³² Porfiriusz: *O wstrzemięźliwości od jedzenia zwierząt*. Przeł. D. Miszczyński. W: D. Miszczyński: *Sprawiedliwość wobec zwierząt...*, s. 176. Porfyrios cytuje tutaj jakieś niezachowane pismo Plutarcha.

- C. Plinius Secundus d. Ä. *Naturkunde. Lateinisch-deutsch*. Book VII: *Anthropologie*, edited and translated by Roderich König, and Gerhard Winkler. München: Artemis & Winkler, 1996.
- Loius, Pierre. *Aristote. Histoire des animeaux*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.
- Malcovati. *Lucii Annei Flori quae exstant*. Roma: Typis Regiae Officinae Polygraphicae, 1972.
- Plasberg, Otto. *Marci Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*. Fasc. 45: *De natura deorum*. Lipsiae: Teubner, 1917.
- Pohlenz, Max. *Marci Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*. Fasc. 44: *Tusculanae disputationes*. Stuttgartariae: Teubner, 1965.
- Pliny. *Natural History in Ten Volumes*, edited by Harris, Rackham. I Praefatio, libri I, II. Cambridge, Mass.–London: Harvard University Press, 1967.
- Reeve, Michael D. *Vegeti Epitoma rei militaris*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Shackleton, Bailey, and David Roy. *Valerius Maximus. Memorable doings and sayings*. Cambridge, Mass.–London: Harvard University Press, 2000.

Przekłady i opracowania:

- Klaudiusz Elian. *O właściwościach zwierząt (wybór)*. Translated by Anna M. Komornicka. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2005.
- Malinowski, Gościwit. “Słoń jaki jest, każdy widzi. Zwierzęta egzotyczne w antyku.” In *Bestie, żywy inwentarz i bracia mniejsi. Motywy zwierzęce w mitologiach, sztuce i życiu codziennym*, edited by Piotr Kowalski, Katarzyna Łeńska-Bąk, and Magdalena Sztandara, 73–83. Opole: Uniwersytet Opolski–Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 2007.
- Malinowski, Gościwit. *Zwierzęta świata antycznego. Studia nad “Geografią” Strabona*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2003.
- Miszczyński, Damian. *Sprawiedliwość wobec zwierząt w ujęciu Plutarcha z Cheronei oraz przekład kluczowych źródeł do wegetarianizmu w starożytności wraz z komentarzem. Plutarch O jedzeniu mięsa i Porfiriusz O wstrzeźliwości od jedzenia zwierząt*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa–Wydawnictwo Instytutu Nauki o Polityce, 2020.
- Osek, Ewa. “Wprowadzenie.” In Porfiriusz z Tyru, *O wegetarianizmie*. Translated by Ewa Osek, 9–31. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2018.
- Pliniusz. *Historia naturalna (wybór)*. Translated by Irena i Tadeusz Zawadzcy. Wrocław–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1961.
- Pliniusz Starszy. *Historia naturalna*. Vol. II: *Antropologia i Zoologia*. Translated by Ireneusz Mikołajczyk. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2019.
- Plutarch. *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*. Translated by Zofia Abramowiczówna. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1954.
- Porfiriusz z Tyru. *O wegetarianizmie*. Translated by Ewa Osek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2018.

Tomasz Sapota – dr hab., prof. UŚ, filolog klasyczny, pracuje w Instytucie Literaturoznawstwa Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zajmuje się przede wszystkim piśmiennictwem rzymskim okresu cesarstwa. Autor monografii poświęconych Apulejuszowi, Juwenalisowi, komentowanego przekładu *Saturnaliów* Makrobiusza opatrzonego monograficznym wstępem, współautor (współ z Iwoną Słomak) edycji tekstu i naukowych przekładów trzech tragedii Seneki Młodszeo.

Tomasz Sapota – a University of Silesia professor, a classicist at the Institute of Literary Studies at the University of Silesia in Katowice. His primary interest is Roman literature of the Empire period. He authored monographs devoted to Apuleius and Juvenal; published a commented translation of Macrobius' *Saturnalia*; co-edited and commented (with Iwona Słomak) three tragedies by Seneca the Younger.



EWA KRZAKOWSKA-ŁAZUKA

 <http://orcid.org/0000-0002-7001-4235>

Uniwersytet Warszawski

Wydział Polonistyki

„[...] nieszczęściem jest złamane drzewo i bielejący szkielet koński” Bolesław Prus – przyjaciel koni

«Сломанное дерево и белеющий скелет
лошади – это несчастье».

Болезлав Прус – друг лошадей

Абстракт

В статье исследуется мотив лошади, широко представленный в литературе, переписке и публицистике Болеслава Пруса. Цель автора состоит в том, чтобы представить образ лошади в творчестве писателя как участника повседневной жизни, развлечений и человеческого труда в обществе второй половины XIX века. Автор анализирует следующие вопросы, связанные с проблемами, которым на протяжении многих лет Прус-писатель и Прус-журналист уделял внимание (например, варшавская рекреационно-спортивная верховая езда, конные скачки, коневодство, городской транспорт, сельскохозяйственные работы, деятельность благотворительных ассоциаций, направленная на улучшение судьбы лошадей в городских окрестностях). Целью статьи также является попытка демонстрации этического протеста писателя, сопровождающая описанный в его литературных произведениях вред, нанесенный лошадям,

“A Broken Tree and the Whitening Skeleton
of a Horse Constitute a Misfortune”:

On Boleslaw Prus as a Friend of Horses

Abstract

This article treats the motif of the horse present abundantly in Bolesław Prus’s fiction, correspondence and journalism. As represented in Prus’s literary output, the horse is a participant in the everyday life, pastime and work of people living in the second half of the 19th century. Ewa Krzakowska-Łazuka discusses the following topics associated with horses and explored by Prus over the years: recreational horse-riding as Warsaw sports, horse racing, horse breeding, public transport, farm labor, the activity of charity organizations aimed at improving the fate of horses in the urban environment. She also makes an attempt to explain the author’s ethically motivated protest encoded in his images of abuse and exploitation of workhorses.

Keywords: Boleslaw Prus, horse, workhorse, equestrianism, animal rights

и образ использования этих рабочих лошадей.

Ключевые слова: Болеслав Прус, лошадь, рабочая лошадь, верховая езда, права животных

W „ruchomym kalejdoskopie społeczeństwa” II poł. XIX w., jak nazwał twórczość Bolesława Prusa Antoni Lange¹, nie mogło zabraknąć koni – elementu wszechobecnego w pejzażu ówczesnych miast i wsi. Jako bystry obserwator rzeczywistości i stawiający sobie wysokie cele realista nie mógł warszawski kronikarz umniejszyć znaczenia i skali obecności tych zwierząt w pracy, rozrywce i codziennym bytowaniu ludzi. Jako kreator literackich światów i selekcjoner materiału rzeczywistości poddawanego dziennikarskiej obróbce, mógł natomiast pewne wymiary tej obecności wyostreć, inne zaś słabiej wyeksponować. Pisząc o koniach, wierny zasadom nakreślonym w *Uwagach nad pisaniem felietonów* – gromadził i „kombinował fakta z faktami” i ideami². Dokumentacja „laboratorium” *Kronik tygodniowych* przecieka w sposób systematyczny do pogłębiającej spostrzeżenia publicystyczne literatury Prusa.

Ogromna rozpiętość tematyczna twórczości Prusa widoczna jest także w zakresie podejmowanych przez niego motywów konnych. Zaczęę od tych, do których nie odnosił się ze szczególnym entuzjazmem. Sceny i motywy batalistyczno-kawalerskie – domena literackiego mistrzostwa Henryka Sienkiewicza, nawet jeśli się pojawiają, traktowane są zdawkowo. Wpływała na to powstańcza trauma pisarza (widok zabitych koni mocno zapadł mu w pamięci) oraz zbudowany w jej cieniu, ostrożny wobec rozwiązań zbrojnych światopogląd. Zapewne też mniejsza niż w przypadku Sienkiewicza orientacja na opisywanym polu.

Nadobecne są natomiast u Prusa zaskakujące pod względem paradoksalnych zestawień leksykalnych, związane z końmi metafory, porównania i skojarzenia. „Ja jestem wolny człowiek; mnie [...] nikt nie okulbaczy” – pisze w młodzieńczym liście do kolegi dwa lata po zajściach tragicznego powstania³. Czasopisma nazywa „żłobami, gdzie sypać można obrok duchowy dla głodnego ogółu”⁴. „[...] spowiadajcie się państwo, ale klusem!” – mówi bohaterka

¹ A. Lange: [Recenzja „Lalki”]. W: T. Tyszkiewicz: *Bolesław Prus*. Państwowe Zakłady Wydawnictwa Szkolnych, Warszawa 1971, s. 268.

² B. Prus: *Notatki twórcze*. T. 1: *Notatki lubelskie*. Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza–Wydawnictwo Episteme, Warszawa–Lublin 2014, s. 182.

³ List do Młcisława Godlewskiego [21 grudnia 1865]. B. Prus: *Korespondencja*. T. 1: *Listy Bolesława Prusa*. Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza–Wydawnictwo Episteme, Warszawa–Lublin 2017, s. 52.

⁴ Cyt. za: B. Bobrowska: *Bolesław Prus – mistrz pozytywistycznej kroniki*. Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 1999, s. 52.

„[...] nieszczęściem jest złamane drzewo i bielejący szkielet koński”...

*Przemian*⁵. Bohater noweli *Pojednani* „usiadł konno na amarantowym fotelu”⁶. Ignacy Rzecki „mył się od stóp do głów, rżąc i parszając jak wiekowy rumak szlachetnej krwi, któremu przypomniał się wyścig”⁷. Zdenerwowany Izydor Mielnicki z *Emancypantek* „chodził po gabinecie i parskał jak koń”⁸. Nawet pies Anielki – Karusek w chwilach największego napięcia psiego szczęścia „biega cwałem” i „galopuje”⁹. Gdy wyborna amazonka – Kazimiera Wąsowska, kapitalnie zobrazowana jako emancypantka w *Lalce* w scenie jeździeckiej z Wokulskim, dowiedziała się od presowej Zasławskiej, że ten kochać może Izabelę, „rzuciła się jak rumak szlachetnej krwi, niebacznie dotknięty ostrogą”¹⁰. Leksykę konną Prus stosuje nawet w wyrażeniach o charakterze aforystycznym: „Rubel [...] jest jak zapracowana szkapa – mówi do Wokulskiego Suzin – kilka lat musisz czekać, zanim urodzi ci nowego rubla”¹¹. O inwencji językowej pisarza świadczą też porozrzucane po jego tekstach „znaczące” nazwiska bohaterów: kapryśna panna Wierzgajłówna (*Ze wspomnień cyklisty*) czy amator wyścigów – Przegwizdalski¹².

Nagromadzenie motywów konnych, z drugiej zaś strony powierzchowność, z jaką pisarz traktował pewne aspekty kultury hipicznej, prowokują do podjęcia próby określenia stopnia jego umiejętności jeździeckich. Wiadomo, że w mocno zaniedbanej stajni Maszowa – mająteczku w guberni wołyńskiej, odziedziczonym przez braci Głowackich po śmierci ojca, stała „kobyła stara ze żrebakiem”¹³. Ten na pozór mało znaczący fakt stanowić mógł zaczyn uwagi, z jaką pisarz odnosił się do koni przez resztę życia, choć rozpoczęta bardzo wczesnie sieroca poniewierka przekreśliła raczej możliwość pełniejszego zasmakowania uroków życia wiejskiego w jego „stajennym wymiarze”.

Jest także mało prawdopodobne, by szansę podniesienia umiejętności jeździeckich stanowił powstańczy epizod biografii pisarza. Do takich przypuszczeń skłania niewielki procentowo udział jednostek kawaleryjskich w walkach styczniowego zrywu, skrócony z konieczności okres instruktażu i brak wyszkolonych koni¹⁴. Z zachowanych relacji wynika, że w powstańczych potyczkach Głowacki

⁵ B. Prus: *Nowele*. T. 2. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984, s. 538.

⁶ Ibidem, s. 386.

⁷ B. Prus: *Lalka*. T. 1. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984, s. 12.

⁸ Idem: *Emancypantki*. T. 1. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984, s. 99.

⁹ Idem: *Anielka*. W: Idem: *Placówka. Anielka. Dzieci*. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984, s. 100.

¹⁰ Idem: *Lalka*. T. 1..., s. 507.

¹¹ Ibidem, s. 456.

¹² Idem: *Kroniki*. T. 15. Oprac. Z. Szwejkowski. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1965, s. 134.

¹³ K. Tokarzówna, S. Fita: *Bolesław Prus 1847–1912. Kalendarz życia i twórczości*. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1969, s. 25.

¹⁴ K. Jadczyk: *Wojsko powstańcze zrywu styczniowego 1863–1864. Wybrane aspekty*. „Przegląd Historyczno-Wojskowy” 2013, t. 14 (65), nr 1 (243), s. 18.

walczył jako pieszy strzelec, „kosynier”, „podoficer przy prochu” wożący ładunki „w pace”¹⁵.

Pewnych wskazówek w kwestii umiejętności jeździeckich Prusa dostarcza ją drukowane w „Kurierze Warszawskim” w 1874 roku *Kartki z lubelskiego*. Znalazło się w nich sprawozdanie z polowania, na które pisarz zaproszony został wraz z wieloletnim przyjacielem Julianem Ochorowiczem:

- [...] warszawscy goście nie kwapili się z wsiadaniem trwoniąc drogi czas na oglądaniu, oprowadzaniu i klepaniu swoich wierzchowców [...] gwałtowny paralityk zawołał:
- Ależ, panowie, wgramolcież się wreszcie na wasze szkapy, bo nam tymczasem zajęce pozdychają z nudów! Na to hasło warszawiak w baraniej czapce [Ochorowicz – E.K.Ł.] począł wsiadać [...] starzec znowu krzyknął:
 - W Imię Ojca!... Wszak [...] ten pan ma zamiar wsiąść twarzą do ogona?... [...] Nim dokończył, już indywiduum w angielskim kapeluszu [Prus – E.K.Ł.] znalazło się na ziemi z drugiej strony małego kuca, który ze względu na flegmatyczne usposobienie przeznaczonym został dla słabiej jeżdżącego mieszczucha¹⁶.

Z dalszych relacji Prusa mającego – jak twierdził – „zbyt słabo rozwinięte instynkta mordercze”, dowiadujemy się, że w trakcie polowania „jechał noga za nogą obok wózka paralityka, którego towarzystwo dziwnie sobie jakoś upodobał”, oraz że spadł z konia jeszcze trzy razy¹⁷.

Przesłankę powstrzymującą przed próbą wpisania pisarza w poczet wybitnych jeźdźców stanowi też fikcyjna historyjka z jednej z kronik. Rzecz dzieje się tuż po szeroko komentowanym w prasie wydarzeniu, jakim był zorganizowany przez Towarzystwo Wyścigów Konnych 28 maja 1894 roku „wyścig dystansowy” z Ćmielowa do Warszawy. Do pełniącego wówczas funkcję redaktora „Kuriera Codziennego” Prusa przychodzi grupa „warszawskich łyków”. Jako najstarszy głos zabiera szewc:

- Przyszliśmy – mówi dać panu dowód najwyższego obywatelskiego zaufania... („Chcą mi powierzyć swoje kapitały?...” – pomyślałem.) [...] prosimy i upoważniamy pana w imieniu naszym i całego warszawskiego narodu, ażeby pan... Pojechał wierzchem z Warszawy do Ćmielowa. Zimno mi się zrobiło. [...]
- Panie [...] wydobędziesz nas z wielkiej zgrzyoty. Dziś [...] każdy szlachcic woła:

¹⁵ K. Tokarżówna, S. Fita: *Bolesław Prus 1847–1912. Kalendarz życia i twórczości...*, passim.

¹⁶ B. Prus: *Kartki z lubelskiego*. W: Idem: *Kartki z podróży*. T. 1. Książka i Wiedza, Warszawa 1950, s. 26.

¹⁷ Ibidem, s. 25, 27.

„[...] nieszczęściem jest złamane drzewo i bielejący szkielet koński”...

„Patrzcie, łyki! To my, szlachta, jeździmy wierzchem sto sześćdziesiąt pięć wiorst, nie wyjmując nogi ze strzemia!... A wy co, łyki?...”. Więc my tak sobie uważamy:

Jeżeli z kilku szlachty, która jeździła z Ćmielowa, pada blask na wszystkich, to i my, łyki, będziemy mieli honor, jeżeli choć jeden z nas pojedzie do Ćmielowa. A że wszyscy, jak nas pan tu widzi, prenumerujemy „Kuriera Codziennego”, więc powiedzieliśmy: Niech pojedzie jaki pan z redakcji [...].¹⁸

Do samej jazdy konnej, mimo kontrowersji związanych z jego własnymi umiejętnościami, miał Prus stosunek pozytywny. Doświadczenia polowania na Lubelszczyźnie nie zniechęciły go do podejmowania kolejnych prób jazdy wierzchem, mimo nasilających się od 1875 roku objawów agorafobii¹⁹. Przygoda jeździecka zostaje powtórzona w kwietniu 1878 – niecały miesiąc po głośnej napaści na pisarza studentów Uniwersytetu Warszawskiego. Po okupionym wstrząsem nerwowym zajściu Prus i Ochorowicz wyjeżdżają do majątku powstańca Tymoteusza Łuniewskiego w Korytnicy, gdzie przez kilka dni zwiedzają okoliczne zabytki, nocują po lasach, jeżdżą konno po polach. Wiele lat później, w liście z Nałęczowa do żony, Prus pisał będzie: „Najmilsza Laluniu! [...] jestem ogromnie zdrów i nabieram przekonania, że gdybym z pół roku pojeździł, głównie, końmi, wyleczyłbym się z moich strachów”²⁰. Terapeutyczny walor jeździectwa wspomniany jest także w relacji z otwarcia w nowej siedzibie prowadzonego przez Konrada Wodzińskiego „Warszawskiego Tattersallu”. W żartobliwym tonie donosił w niej kronikarz, że pierwszy organizator stołecznej rekreacji konnej otrzymuje wciąż podziękowania od „najgorszego gatunku śledzienników, wątrobniarzy, melancholików [którzy] po pierwszej lekcji robią się zagorzałymi optymistami [...].”²¹

Dobroczynne skutki i radość czerpaną z jazdy widać też w reakcjach bohaterów literatury Prusa. Uznawany za *alter ego* pisarza – Stefan Solski z *Emancypantek*, odpowiadając na pytanie o samopoczucie, mówi: „Dziesięć godzin na dobę spałem, a przez czternaście nie zsiadałem z konia. [...] koń i świeże powietrze wywołują cudowne skutki”²². Nauka jazdy konnej umieszczona w programie pensji pani Latter w wyniku reform panny Howard wywołuje zachwyt jej podopiecznych. Dziewczęta „ubierały się w amazonki i wysokie kapelusze, wymieniały między sobą szpicróżgi i po całych dniach rozmawiały [...], jak która trzyma się na koniu”²³.

¹⁸ B. Prus: *Kroniki*. T. 14. Oprac. Z. Szweykowski. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964, s. 127–129.

¹⁹ S. Borowiecki: *Lęki sytuacyjne Prusa*. „Rocznik Psychiatryczny” 1938, z. 32, s. 39–86.

²⁰ B. Prus: *Korespondencja...*, s. 473 [Nałęczów 26 IX 1903].

²¹ Idem: *Kroniki*. T. 7. Oprac. Z. Szweykowski. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1958, s. 36–37.

²² Idem: *Emancypantki*. T. 2. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984, s. 665–666.

²³ Ibidem, s. 475.

W publikowanych na łamach czasopism na przestrzeni około 40 lat kronikach Prus odnotowuje pojawianie się w stolicy kolejnych przybytków rekreacji i sportów konnych – rajtszuli, tattersalli, stajni wyścigowych, jockey-clubów, hipodromów. Hippika rekreacyjno-sportowa stanowiła jednak jedynie skromny wycinek szerokiego spectrum zagadnień związanych z końmi, którym poświęcał uwagę. Pisał także o targach i jatkach końskich, kwestiach hodowlanych, koniokradach, konkursach kucia koni, fabrykach powozów, corsach, wystawach inwentarza. Jego felietony przynoszą informacje na temat wszystkich kategorii pracujących w mieście koni (cyrkowych, furmańskich, dorożkarskich, pocztowych, koni ciągnących tramwaje, platformy, wagony konnej kolei żelaznej itd.).

Najwięcej miejsca poświęcał wyścigom, do których miał stosunek konsekwentnie krytyczny, choć, jako fenomen socjologiczny nigdy nie przestaną go fascynować. Łamiąc konwencję felietonu, wielokrotnie operował precyzyjnymi danymi liczbowymi, by uzmysłowić czytelnikom skalę kapitału pochłanianego przez wyścigowy hazard w kraju „biednym i ciemnym”. Długo by można przywoływać fragmenty *Kronik* i wykorzystywane przez dziennikarza środki perswazji, z pomocą których ukazywał społeczną szkodliwość organizowanych od 1841 roku na mokotowskich błoniach, elektryzujących mieszkańców Warszawy gonitw konnych. Za próbkę takich zabiegów służyć może opis sporządzony z futurystycznej (w czasach Prusa) perspektywy 1979 roku:

Dzika ta zabawa, na której ludzie i konie łamali sobie karki, ściągała mnóstwo widzów z ówczesnych najlepszych towarzystw. [...] wydawano setki tysięcy rubli na hodowlę koni, których całą zaletą był szybki bieg przez kilka minut, i – na hodowlę tzw. żokejów, czyli istot ludzkich, które tylko umiały jeździć konno, władzy myślenia zdawały się być zupełnie pozbawione. Wszystko to robiono pod pozorem poprawienia w kraju rasy końskiej, która pomimo wyścigowców, a nawet – z powodu istnienia wyścigowców, marniała coraz bardziej²⁴.

Ambiwalencję nastawienia Prusa do gonitw konnych widać najlepiej w *Lalce*. Temat wyścigów zostaje wprowadzony już w scenie, w której oglądający w sklepie Wokulskiego spinki „w kształcie czapki dżokejskiej i – z biczem...” arystokratyczny utracjusz baron Krzeszowski słyszy z ust swojej żony: „[...] czy nie wstyd zwozić tak kosztowne drobiazgi, kiedy kraj jest zrujnowany? ... Czy nie wstyd kupować konie wyścigowe...”²⁵. Podsunięty Wokulskiemu przez panią Meliton fortel związany z zakupem należącej do Krzeszowskiej klaczy Sułtanki, doprowadzić ma „kupca z czerwonymi rękami” do zdobycia uczuć zapatrzonej w posąg Appolina panny Łęckiej. Jako pozytywistycznego *self-made mana* od początku uwiera go jednak błazeństwo udziału w „wielkopańskich zabawach” –

²⁴ B. Prus: *Kroniki*. T. 4. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1955, s. 113.

²⁵ Idem: *Lalka*. T. 1..., s. 97.

„[...] nieszczęściem jest złamane drzewo i bielejący szkielet koński”...

jak zatytułowany jest rozdział, w którym piękna folblutka ściga się w gonitwie o serce Izabeli.

Bywanie na wyścigach, utrzymywanie stajni i wierzchowców wyścigowych w XIX-wiecznym świecie legitymizuje wysoką pozycję w hierarchii społecznej. Klacz Sułtanka jest jednak w strukturze koncepcyjnej *Lalki* czymś więcej niż tylko narzędziem realizacji ambitnych planów „szlachetnego parweniusza”, który wkracza przebojem do świata wysokiej socjety z pomocą niezawodnego emblematu, jakim jest bilet wstępu na eksponowane miejsca wyścigowych trybun. Drobna i delikatna, zachwycająca rasowością stanowi rodzaj symbolicznej ekstensji pragnień Wokulskiego wobec jego nieosiągalnej, „służącej do wabienia” animy²⁶. „Jeżeli ta klacz wygra, to panna Izabela pokocha mnie...” – myśli po opuszczeniu rajszuli, gdzie po raz pierwszy widzi konia. Niemal natychmiast „obojętne zwierzę” staje mu się „sympatycznym i interesującym”. Przy kolejnej wizycie długo przygląda się klaczy. „Niepokoiły go jej delikatne nóżki [...] drżał na widok dreszczów przebiegających jej aksamitną skórę [...]. Potem objął ją za szyję, [...] całował ją i szeptał: – Gdybyś ty wiedziała, co od ciebie zależy!”²⁷.

Maskaradę rycerskich póz, których kapitalnym, tragikomicznym finałem jest pojedynek z Krzeszowskim, błazenada sprzecznych z ideałami bohatera gestów, do których odgrywania pcha go siła miłosnych pragnień, obnaża dodatkowo, odczytywana jako metafora *theatrum mundi* scena z Rzeckim puszczającym w ruch mechaniczne zabawki na kontuarze swojego sklepu. Nieprzypadkowo znajduje się wśród nich pędzący „na wyciągniętym koniu” dżokej, który „źle kierowany”, niczym źle skierowane pragnienia Wokulskiego, nagle upada na tańczące obok figurki²⁸.

W tekstach Prusa widoczna jest także jego niechęć do związanych z końmi kosztowych przeżytków, ceremoniałów i próżniaczych rozrywek odchodzącego w przeszłość szlacheckiego świata. „Pokolenie dobrych koniarzy”, którego spory na temat koni potrafiły gotować w żyłach krew, prowadząc do pojedynków, jest u Prusa antytezą „pokolenia ekonomów”, stając się pejoratywnym określeniem szlachty pozbawionej umiejętności zarządzania majątkiem²⁹. W niedokończonym powieści *Przemiany* (1911), której akcja toczy się w posiadłości niepotrafiącego iść z duchem czasów, upadłego rodu Turzyńskich, rosyjski rewolucjonista Dymitr Permski, dyskutując w polskim towarzystwie o trudach życia ludzi pracy i rujnującym kraj rozpasaniu elit, pyta: „[...] czy istnieje choćby jeden powiat w waszej Polsce, w którym szlachta nie zatracalaby pieniędzy na konie, powozy, meble [...]?”³⁰.

²⁶ O. Tokarczuk: *Lalka i perła*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 42.

²⁷ B. Prus: *Lalka*. T. 1..., s. 217.

²⁸ Idem: *Lalka*. T. 2. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984, s. 804.

²⁹ Idem: *Kartki z podróży*. T. 1..., s. 37, 116.

³⁰ Idem: *Przemiany. Powieść niedokończona*. <https://cyfroteka.pl/ebooki/Przemiany-ebook/p141482i260440> [dostęp: 15.09.2018].

Krytyce sarmackiej z ducha rozrzutności, której symptomem były sumy przeznaczane na konie, towarzyszą u Prusa także obrazy agresywnej, brawurowej jazdy. W *Grzechach dzieciństwa* mąż hrabiny w sposób brutalny folgował źle rozumianym starszłacheckim pasjom. „Zajeżdżał wierzchowe konie, trawował na polowaniach chłopskie zasiewy [...] pojedynkował się o psy i zajęce”³¹. O brawurowej jeździe marzy kolejny Prusowski utracjusz – Ferdynand z *Powracającej fali*. Syn niemieckiego fabrykanta gardzi pracą, prowadzi hulaszczę życie. „Zamęczanie wierzchowych koni” jest dla niego oznaką upragnionego awansu społecznego³². Do serii podobnych motywów zaliczyć można także scenę kawaleryjskich popisów drugoplanowego bohatera *Placówki*. Pewnego dnia oczom oniemiałego ze zdziwienia Ślimaka ukazuje się osobliwy widok siedzącego na koniu „jak nieborak”, przybyłego z Warszawy szwagra dziedzica.

Osobliwości, jak on jedzie, i kto to? Ni to dziedzic, ni furman, nawet chyba nie katolicka dusza, ale i nie Żyd!... [...] Musi, że to jakiś nietutejszy albo wariat... [...]

Był to pan szczupły, w jasnym odzieniu i aksamitnej dżokejce na głowie. Miał szkła na nosie, w ustach papierosa, a pod pachą szpicrutę. Cugle trzymał w obu pięściach, które mu wciąż skakały między końską szyją i własną brodą. [...] Marzył, że jest kapitanem jazdy i na czele szwadronu pędzi do ataku³³.

Związane z hippiką aspiracje przynależności do lepszego świata elit pokazuje Prus także w wypowiedziach reprezentantów społecznych nizin. Reporterska humoreska *Na Ujazdowie* rejestruje rozmowę przedstawicieli warszawskiego ludu, rozważających możliwość przejażdżki na ustawionej na warszawskim placu karuzeli z konikami:

P. TEKLA: Ja bym nigdy nie laźła na słup... a pan Maurycy by wlaźł?...

P. MAURYCY: Jakbym chciał, to bym wlaźł... ale nie chcę, bo to tylko ordynaty wlażą!...³⁴

W utworach Prusa znaleźć można także literackie portrety „wysadzonych z siodła” – szlachty zdeklasowanej po powstaniu ‘63 roku. Postacią taką jest wspominający z rozrzewnieniem dawne czasy rządcą Wirski z *Lalki*, ojciec Wokulskiego czy bohater opowiadania *Dziwna historia*, dla którego znakiem minionych bezpowrotnie, wspaniałych czasów jest utracona „czwórka kasztanów”³⁵.

³¹ Idem: *Nowele*. T. 2..., s. 163.

³² Ibidem, s. 17.

³³ B. Prus: *Placówka. Anielka. Dzieci...*, s. 172–173.

³⁴ Idem: *Humoreski, nowele, opowiadania*. T. 1. Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza–Wydawnictwo Episteme, Warszawa–Lublin 2014, s. 101.

³⁵ Idem: *Nowele*. T. 2..., s. 284.

„[...] nieszczęściem jest złamane drzewo i bielejący szkielet koński”...

Prus interesował się kwestiami hodowlanymi – omawiając je w swoich artykułach, odwoływał się do literatury i prasy fachowej. Regularnie bywał też na organizowanych razem z wyścigami w Warszawie pokazach żywego inwentarza. Wielokrotnie wypowiadał się na temat potrzeby odbudowy pogłowia i pracy nad ulepszaniem polskich ras zwierząt³⁶. W przypadku koni kwestionował nie tylko przydatność użytkową prób dzielności, jaką stanowią wyścigi. Podważał też (nie zawsze słusznie) zasadność wprowadzania do rodzimej hodowli koni ras zagranicznych, zwłaszcza ścigających się na warszawskim torze angielskich folblutów. „Każdy wyścigowy koń ma swoją biografię w naszych pismach, ale żadne z nich nie wspomina, że prawie wszystkie konie warszawskie mają krzywe nogi” – pisał w roku 1890, nie szczędząc przytyków „cudzoziemszczyźnie” widocznej w działaniach rodzimych hodowców³⁷. „Niedawno czytałem ogłoszenie, że: każda klacz pragnąca wejść w związki małżeńskie z niejakim panem «Le Sarrazin» musi wnieść w posagu RS 200” – szydził innym razem³⁸. W jednej z kronik przytaczał fikcyjny list do redakcji prowincjonalnego koniarza o nazwisku Kołowaty, błagającego o pomoc w wyborze imienia dla mającego się narodzić żrebaka. „Jakie więc wybrać nazwisko [...]?...”. Katalog wystawy pokazuje, że „nasi panowie nazywają konie po angielsku [...] *Niwa* zaś radzi [...] ażebym naśladował tylko ... skich i ...ckich, a w żadnym razie nie zapatrywał się na ...anów i ...manów [...]”³⁹.

W 1877 roku Prus odwiedza „wzorowy folwark” w rodowym majątku Krasieńskich w Krasnem, gdzie, poza zabudowaniami pałacowymi i starym kościółkiem, ogląda zachwycające „porządkiem i czystością” stajnie znanego hodowcy folblutów hrabiego Ludwika Krasieńskiego. Doceniając wysoki poziom hodowli, pozwala sobie jednak na typowe dla siebie uszczypliwości. Konie „noszą nazwiska prawie wyłącznie angielskie i muszą rozmawiać tylko w tym języku i tylko z osobami dobrze urodzonymi, o życiu więc ich i przymiotach od nich samych żadnych nie mogłem zasięgnąć wskazówek”⁴⁰. Informacji na temat stajni udziela pisarzowi „chudy jak suchoty gardlane” dżokej, w którym poznaje „starego kolegę z wyścigów” oraz stajenny. „Dzięki jego objaśnieniom przekonałem się, jak dalece nie mam idei o koniach” – stwierdzał krytycznie. We fragmencie opisującym konie hrabiego Krasieńskiego zwraca uwagę ciepły stosunek pisarza do zwierząt i zainteresowanie warunkami ich utrzymania:

³⁶ Zob. np. B. Prus: *Najogólniejsze ideały życiowe*. W: Idem: *Publicystyka filozoficzno-społeczna i literacka*. T. 3–4. Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza–Wydawnictwo Episteme, Warszawa–Lublin 2016, s. 457.

³⁷ Idem: *Groch na ścianę*. W: Idem: *Publicystyka filozoficzno-społeczna i literacka*. T. 3–4..., s. 123.

³⁸ Idem: *Kroniki*. T. 5. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1955, s. 17.

³⁹ Idem: *Kroniki*. T. 4..., s. 363–364.

⁴⁰ Idem: *Kartki z podróży*. T. 1..., s. 130–131.

Uściskawszy i ucałowawszy wszystkie konie [...] poszliśmy do źrebiąt, które [...] poczęły ze swoich pokoików wysadzać do nas ciepłe i aksamitne ryjki [...]. Jaka to szkoda, że u nas podobnie czystych stajen jest kilka zaledwie! Szlachcic trzyma konia biedaka w gnoju po pięciny, w lokalu ciemnym i dusznym, karmi go zgoninami i chce, żeby dobrze wyglądał⁴¹.

Sentyment do koni miał w literaturze i publicystyce Prusa dwa wymiary. Pierwszym był estetyczny zachwyt nad doskonałością pokroju, ruchu i siły zjawiskowych zwierząt. Drugim – franciszkańska w duchu empatia wobec konia, jako towarzysza losu człowieka. Przejawem fascynacji rasową doskonałością jest fragment rozmyślań Izabeli Łęckiej nad naturą jej „duchowej ojczyzny”, w której wśród „wykwintności wszystkich czasów”, obok dywanów, posągów, dobrej służby, arystokratka umieszcza też „piękne konie, którym jaskółka mogłaby pozazdrościć lotu”⁴². Inaczej patrzył będzie na konie Wokulski, który, co prawda, również podziwia rasowość kupionej od baronowej Krzeszowskiej folblutki, jednak w jej oczach od razu dostrzega także „dowcip i rzewność”⁴³.

Adolf Dygasiński – najbardziej znany XIX-wieczny polski epik świata zwierzęcego, autor powieści *Przyjaciel koni* (1895) pisał, że Prus trafia do czytelnika humorem i „rozbudzeniem uczuć litości dla słabych”, w tym „dręczonych zwierząt”⁴⁴. Ulice, place targowe, rzeźnie XIX-wiecznej Warszawy wciąż podsuwały przed oczy jej sumiennego dokumentalisty obraz cierpienia i zaniedbania pracujących koni. Jego wewnętrzny sprzeciw wobec krzywdy zwierząt potrafił ujawniać się w najbardziej nieoczekiwanych sytuacjach. We wrześniu 1877 roku w trakcie zwiedzania kopalni soli w Wieliczce, w mroku krętych korytarzy, Prus ma atak agorafobii. Z koszmaru napadu lęku sytuacyjnego wyrывa go nagle dźwięk dzwonka i tupot wiozącego po szynach urobek soli „drobnego konika”. „Konik drepci i kiwa głową, górnik dzwoni, a ty – chciałbyś... ucałować obu, a szczególnie pierwszego. Bo co tu choć i ten niewielki konik robi?... Nie wołałby on być na dworze?”⁴⁵.

Poruszające obrazy nędzy i eksploatacji koni, jakie „stronnik faktów” – jak mówił o sobie Prus – obserwuje na warszawskich ulicach, trafiają w pogłębianej formie do świata przedstawionego jego powieści i mniejszych form fabularnych. „Para szkap wynędzniałych” jest w noweli *Pod szychtami* zwierzęcym elementem pejzażu „cmentarzyska” i „śmietnika” miasta w okolicy ulicy Dobrej na warszawskim Powiślu⁴⁶. W *Lalce* spacerujący Powiślem Wokulski

⁴¹ Ibidem, s. 131–132.

⁴² B. Prus: *Lalka*. T. 1..., s. 49.

⁴³ Ibidem, s. 215.

⁴⁴ A. Dygasiński: *Bolesław Prus i jego utwory*. Cyt. za: J. Kulczycka-Saloni: *Nowelistyka Bolesława Prusa*. Czytelnik, Warszawa 1969, s. 146.

⁴⁵ B. Prus: *Kartki z podróży*. T. 1..., s. 231–232.

⁴⁶ Idem: *Nowele*. T. 1. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984, s. 42.

„[...] nieszczęściem jest złamane drzewo i bielejący szkielet koński”...

uśmiecha się do piaskarza wiozącego „towar nędznym koniem w podługowatej skrzyni”⁴⁷.

Obraz krzywdy koni jest u Prusa najczęściej obrazem wyzysku i upodlenia koni dorożkarskich. „Karcenie dorożkarzy”, które wyrzucał Głowackiemu, jako jeden z nazbyt przyziemnych tematów jego felietonów Świętochowski⁴⁸, dotyczyło długiej listy uchybień – naruszania zasad językowej etykiety i kultury, pijałyk, oszustw na rachunkach, zagrażającej bezpieczeństwu przechodniów jazdy, przede wszystkim zaś bezwzględności wyzysku i okrucieństwa wobec koni. Prus „idealizował wyzyskiwanych i nieszczęśliwych jako niewinne ofiary, natomiast krzywdzicielom, wyzyskującym nie [...] szczydził ostrych wyrzutów” – pisał Zygmunt Szweykowski⁴⁹.

W *Najogólniejszych ideałach życiowych* „barbarzyńskie” zachowania rodaków wobec przyrody i zwierząt uznawał za jeden z przejawów regresu społecznego. W innym miejscu tej samej pracy wprowadzał do swoich prozwoierzących rozważań myśl historiozoficzną: „[...] ile razy widzę, jak nasi furmani, parobcy, przekupnie i rzeźnicy znęcają się nad końmi, krowami i cielętami [...], ogarnia mnie trwoga. I pytam się: czy Bóg nie karze nas, między innymi, za niemilosierne tyranizowanie zwierząt?”⁵⁰. W kronice z 1880 roku opisywał zaobserwowany na Nowym Świecie przykład okrutnego potraktowania konia przez woźnicę. Ciągający furę wyładowaną workami wełny

ślepy na oba oczy – *koń sierota*, jakiego w *Ziarnie* wyrysował Witkiewicz, ustał. Wówczas furman [...] począł go bić po łbie rękoięścią biczyska [...]. Wprawdzie jedna z osób litościwych zwróciła uwagę strażnika, a ten kazał zejść z wozów furmanom. Nie odjęło to wszelako razów ślepemu koniowi, a co gorsza – nie zapobiegło tyranizowaniu go na przyszłość⁵¹.

Konie i zachowania dorożkarzy stają się przedmiotem obserwacji Prusa także w czasie jego pobytu w Berlinie w 1895 roku:

Włóczyłem się po różnych kątach Berlina, widywałem dorożki, powozy, kariolki elegantów, furgony rzeźników i piwowarów, ale nigdzie nie widziałem takiej jak u nas... „jazdy kawaleryjskiej”... Nie widziałem też nigdzie, ażeby człowiek tak strasznie bił konie, jak to czynią u nas figlarze zwani dorożkarzami⁵².

⁴⁷ Idem: *Lalka*. T. 1..., s. 264.

⁴⁸ A. Świętochowski: *Aleksander Głowacki (Bolesław Prus)*. „Prawda” 1890, nr 34, s. 404.

⁴⁹ Z. Szweykowski: *Twórczość Bolesława Prusa*. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972, s. 64.

⁵⁰ B. Prus: *Najogólniejsze ideały życiowe...*, s. 458, 555.

⁵¹ Idem: *Kroniki*. T. 4..., s. 367.

⁵² Idem: *Kartki z podróży*. T. 2. Książka i Wiedza, Warszawa 1950, s. 185–186.

Odnosząc się w jednej z *Kronik* do krążących po stolicy plotek na temat planów karmienia warszawiaków końskim mięsem przez tajemniczego przedsiębiorcę z zagranicy, pisał:

Parę razy spotykałem biedne konie leżące na ulicy z połamanymi nogami. Widok ich nędzy bardzo mnie rozstrajał; nie wyobrażam sobie jednak jaki rodzaj pociechy sprawiłaby mi myśl, że to nieszczęśliwe, rzucające się na kamieniach zwierzę, będzie jutro przeze mnie zjedzone. Wątpię bowiem, ażeby nowe przedsiębiorstwo dostarczało nam mięsa tylko ze stajni panów Grabowskiego lub Krasieńskiego⁵³.

Empatia wobec pracującego na ulicach Warszawy „końskiego proletariatu” najmocniej odcisnęła się w *Lalce*. Już w jej początkowych partiach, w „szkaradny dzień marcowy”, wyglądając z okna swego pokoju, Rzecki widzi kryjących się przed opadami przechodniów, ukrytych pod budami dorożkarzy oraz ich „zmoczone deszczem i zasypane śniegiem konie”, które „wyglądają tak, jakby pragnęły schować się pod dyszel i nakryć własnymi uszami”⁵⁴. Bliźniaczą scenę, w której z okna na ulicę patrzy tym razem Wokulski, znaleźć można w drugim tomie powieści. Przypatrując się ludzkiej bieraninie – „beźświadomej szarmanterii mężczyzn, automatycznej kokieterii kobiet”, „obojętnym minom dorożkarzy”, bohater widzi także wyłamującą się ze schematyzmu obserwowanych zachowań „mękę ich koni”⁵⁵. Najpiękniejszy bodaj literacki zapis współczucia dla końskiej niedoli, porównywalny z podobnymi obrazami z wielkich powieści Dostojewskiego, znaleźć można w *Lalce* w rozdziale *Medytacje*. W scenie tej Wokulski idzie ulicą Oboźną i kiedy myśli o Izabeli, nagle przypomina sobie furmana Wysockiego, któremu padł koń i sytuację widzianą na jednej z ulic.

„Koń?” – szepnął Wokulski i czegoś serce mu się ścisnęło.

Raz w marcu przechodząc Aleją Jerozolimską zobaczył tłum ludzi, czarny wóz węglarski stojący w poprzek drogi [...], a o parę kroków dalej wyprężonego konia. [...] – Koń złamał nogę – odparł wesoło jeden z przechodniów [...]. [...] Chudy koń z wytartymi bokami stał przywiązany do młodego drzewka unosząc w górę tylną nogę. Stał cicho, patrzył wywróconym okiem na Wokulskiego i gryź z bólu gałązkę okrytą szronem.

„Dlaczego dziś dopiero przypomniał mi się ten koń? – myślał Wokulski – dlaczego ogarnia mnie taki żal?” [...] teraz przybył mu jakby nowy zmysł. Każdy obdarty człowiek wydawał mu się istotą wołającą o ratunek tym głośniejsze, że nic nie mówił, tylko rzucał trwożne spojrzenia jak ów koń ze złamaną nogą⁵⁶.

⁵³ Idem: *Kroniki*. T. 5..., s. 363.

⁵⁴ Idem: *Lalka*. T. 1..., s. 31–32.

⁵⁵ Idem: *Lalka*. T. 2..., s. 666.

⁵⁶ Idem: *Lalka*. T. 1..., s. 93–94.

„[...] nieszczęściem jest złamane drzewo i bielejący szkielet koński”...

Lalka jest jednym z utworów Prusa, w których zakwestionowany został ten element szowinizmu gatunkowego, który przyznaje pełnię praw do współczucia i cierpienia wyłącznie istotom ludzkim. „Istotnie ludzie, zwierzęta, rośliny – [...] byli mu braćmi mniejszymi, [...] od których on [...] umiał brać naukę” – pisała, wspominając pisarza, Anna Leo⁵⁷. Zdolnością dostrzegania krzywdy zwierząt – „naszych starszych braci w Darwinie”⁵⁸ – obdarzał najszlachetniejsze charaktery swoich utworów. Realizująca ideały pracy u podstaw wśród chłopskich mieszkańców swojego majątku prezesowa Zasławska z *Lalki*, podczas odbywanej razem z Wokulskim wizyty w folwarku, zdradza się ze swoim sercem dla zwierząt. Podczas obchodu po folwarcznych zabudowaniach

stajni [...] wybiegło spore źrebię i rzuciło się na prezesową przednimi nogami jak pies, który staje na dwu łapach. [...] – On babcię kiedy skaleczy – odezwał się niezadowolony Starski. [...] Zawsze mówisz rozsądnie – odpowiedziała mu prezesowa głaszcząc źrebaka, który kładł głowę na jej ramieniu, a później biegł za nią tak, że parobcy musieli go zawracać do stajni⁵⁹.

W noweli *Szkatułka babki* Prus wykreował podobną postać szlachetnej starszki, odnoszącej się ze szczególnym sentymentem do koni. Nie może się ona pogodzić z decyzją syna o sprzedaży ukochanej siwej klaczki zmarłego na jej rękach, czteroletniego wnuka Kazia. Wyrzucając jego rodzicom pozbywanie się kolejnych pamiątek po chłopcu, próbuje odwieść ich od zamiaru sprzedaży klaczy, którą Kazio „karmił, woził się na niej, całował”⁶⁰. Jej starania kończą się fiaskiem – sprzedaż konia staje się tym samym przesądzona. Stangret „wiązał [...] i okrutnie popychał bogu ducha winne konie. [...] – Noga! Złodziejski synie – wołał [...] na siwka [...]. Nie pchaj się, ty wściekła sobako! – mówił do klaczki – bo jak cię huknę drągiem po krzyżu, to wyplujesz parę i pójdziesz do rymarza...”⁶¹.

Ponury obraz okrucieństwa wobec koni, jakie obserwował i przenosił do swojej literatury Prus-dziennikarz, rozjaśnia w jego beletrystyce inna zupełnie perspektywa relacji koń–człowiek. Koń jest w takich ujęciach przedstawiony jako lubiany towarzysz i szanowany, ciężko pracujący dobroczyńca (charakterystyczne jest wtedy określanie koni za pomocą form deminutywnych – „konik”, „klaczka”, „kasztanek”, „arabczyk”). Zależność losu człowieka i pracującego na jego utrzymanie zwierzęcia zilustrował Prus przykładem popadającego w niedostatek po śmierci konia Wysockiego z *Lalki*. Na pytanie Wokulskiego, dlaczego nie zwrócił się do niego o pomoc, furman odpowiada: „Nie śmiałem, panie. Koń

⁵⁷ A. Leo: *Z gawęd o niedawnej przeszłości*. W: *Wspomnienia o Bolesławie Prusie*. Oprac. S. Fita. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1962, s. 250.

⁵⁸ B. Prus: *Kroniki*. T. 1. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1956, s. 285.

⁵⁹ Idem: *Lalka*. T. 1..., s. 494.

⁶⁰ Idem: *Nowele*. T. 1..., s. 429.

⁶¹ Ibidem, s. 430–431.

odszedł, wóz u Żyda [...] Z czymże było przyjść i jeszcze ludziom głowę zaprzętać?...⁶². Śmierć konia wywraca skromny ład egzystencji furmana, w hierarchii potencjalnych tragedii zajmując jedno z czołowych miejsc. Wyrażony w słowie „odszedł”, szacunek prostego człowieka dla trudu ciężko pracującego zwierzęcia widać także w zachowaniu powożącego saniami podleśnego Linowskiego z powieści *Dzieci*: „– Marsz... marsz... kasztanek! Aby prędzej na obiad!... wołał niecierpliwie podróżny, ale nie sięgnął ręką po bat [...]. Gdzieżby on uderzył takiego przyjaciela, takiego mądrego i szlachetnego konia?”⁶³.

Utylitarny sens pracy koni – rzecz niezwykle dla Prusa istotna – wyeksponowany zostaje także w jego utworach o tematyce wiejskiej. Wysoki status konia, wynikający z uznania jego wartości jako żywiciela i najważniejszego partnera pracy człowieka w zagrodzie, od którego zależy pomyślność i „być albo nie być” chłopskiej rodziny, z czym wiążą się rozmaite nobilitujące ryty kultury ludowej⁶⁴, widoczny jest najbardziej w *Placówce*, zarówno w postawie właściciela pary kasztanków Ślimaka, jak i jego parobka Maćka Owczarza. Wspólnota losu człowieka i konia podkreślana jest w powieści poprzez zrównanie zmęczenia gospodarza i pracującego razem z nim zwierzęcia⁶⁵. Przygotowując się przed stajnią do bronowania Ślimak „słyszcy”, jak jeden z „kasztanków” mówi: „Nie wolałbyś, chłopie, sam zdrzemnąć się i nas nie włóczyć po górach? Małoż to nabiegaliśmy się wczoraj?”⁶⁶. Psychiczna antropomorfizacja zwierząt jest kolejnym z zabiegów, podnoszących ich rangę jako równorzędnych członków pracującej chłopskiej gromady. Jeszcze większy wpływ na codzienną egzystencję mają konie w przypadku parobka Ślimaka – Maćka Owczarza. Kradzież „kasztanków”, wywołana nią wściekłość gospodarza prowadzą do wypędzenia parobka z zagrody wraz z przebywającym pod jego opieką dzieckiem oraz do ich późniejszej śmierci na mrozie. Zanim dochodzi do tragedii, parobek wiele razy zdradza oznaki emocjonalnej więzi z końmi. Kiedy porzucone przez matkę dziecko trafia pod jego opiekę, wymyka się razem z nim do stajni: „Gdy tam wszedł, jeden z koni zarżał, drugi w ciemności odwrócił głowę i zaczął obwąchiwać dziecko. – Przywitaj się, przywitaj! – rzekł Owczarz. – Nastal do was nowy fornał, co nawet bata utrzymać nie potrafi”⁶⁷.

Szukając koni, parobek nie zważa na chłód i skrajne wyczerpanie – wie, że powrót do zagrody bez nich jest niemożliwy. „Pod wsią kościelną poznał Maciek, że złodzieje zbroczyli z gościńca, [...] ten, co jechał na Kasztanie – w prawo, ten,

⁶² B. Prus: *Lalka*. T. 1..., s. 89.

⁶³ Idem: *Placówka. Anielka. Dzieci...*, s. 403.

⁶⁴ Zob. D. Niewiadomski: *Koń in natura w rytach bożonarodzeniowych i noworocznych*. W: *Dworki. Pejzaże. Konie*. Red. K. Stępnia. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2002.

⁶⁵ B. Prus: *Placówka. Anielka. Dzieci...*, s. 281.

⁶⁶ Ibidem, s. 169.

⁶⁷ Ibidem, s. 228.

„[...] nieszczęściem jest złamane drzewo i bielejący szkielet koński”...

co na Wojtku – w lewo. Owczarz pomedytowawszy chwilę skrzył na lewo; może dlatego, że ślad Wojtka był znaczniejszy, a może – więcej kochał tę szkapę⁶⁸. Utrata koni, które w słowiańskich kulturach ludowych wiązane były z pomyślnością i szczęściem, „niechrześcijańskie” wypędzenie parobka z dzieckiem na mróz – uruchamia długą serię kataklizmów w życiu Ślimaka. „Konie mu się i tak nie wrócą, a co dwie dusze zgubił – to zgubił!” – mówi wiejska baba, reprezentantka zasad moralności gromady⁶⁹.

Z wiekiem Prus stawał się coraz bardziej wyczulony w kwestiach szeroko rozumianej ekologii. W kronikach piętnował używanie dynamitu do połowów ryb w jeziorach, likwidację gniazd ptasich na warszawskich ulicach i w parkach. Jako głos sumienia publicznego głośno protestował przeciw bestialskim chłopskim samosądom na dzikich drapieźnikach. Krytykował stosowanie tzw. kamer asfikcyjnych, wykorzystywanych do uśmiercania bezdomnych psów gazem. Wielokrotnie piętnował warunki panujące na praskim „targu wołowym”. W 1900 roku, w odpowiedzi na pytania ankiety gazety „Russkij Listok”, wśród najdonioślejszych społecznych osiągnięć cywilizacji, takich jak zniesienie pańszczyzny i upowszechnienie oświaty, wymieniał „rozwój miłosierdzia publicznego”, wyrażający się opieką nad potrzebującymi, w tym także nad zwierzętami⁷⁰.

Poza trwająca lata krucjatą przeciwko okrucieństwu warszawskich doróżkarzy, wspierał piórem i autorytetem, a także samodzielnie formułował bardzo konkretne pomysły poprawy warunków życia i pracy koni. W jednej z kronik postulował potrzebę utworzenia „kasy wkładowo-zaliczkowej dla pracujących ponad siły pocztylionów”, doprowadzających z przepracowania do wypadków drogowych z udziałem koni i ludzi⁷¹. W 1898 roku proponował, by Towarzystwo Wyścigów Konnych, przeznaczające wielotysięczne sumy na nagrody w gonitwach, dało choć „małe zadośćuczynienie sumieniu publicznemu” i utworzyło dwieście nagród dla polskich rolników i furmanów, którzy „postępują dobrze z końmi” i innymi zwierzętami⁷². Relacjonując w innym miejscu przebieg sesji TOZ, na której działaczka organizacji, Ludwika Bouffałowa, zgłosiła dwa projekty, mające zmniejszyć ogrom udręk pracujących koni – założenie przytułku, w którym okaleczone i chore zwierzęta mogłyby być leczone lub „zabijane bez cierpień” i zakup wozu ambulatoryjnego do przewozu rannych koni, pisał:

Pan może myślisz, że autorem „ludzkiego” projektu jest jaki członek towarzystwa wyścigów?...

O nie! [...] Inicjatorką „przytułków” i „ambulansów” jest kobieta, pani [...] Bouffał. Zapewne spotkała ona choć raz w życiu konia ze złamaną nogą,

⁶⁸ Ibidem, s. 327.

⁶⁹ Ibidem, s. 333.

⁷⁰ B. Prus: *Najogólniejsze ideały życiowe...*, s. 575–576.

⁷¹ Idem: *Kroniki*. T. 2. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1953, s. 266–269.

⁷² Idem: *Kroniki*. T. 15..., s. 325.

który, wypędzony przez swego właściciela na ulicę, rżał i wyciągał łeb do przechodniów, jakby skarżąc się na swoją bezdenną krzywdę. A może widziała [...] jak czyściciel za pomocą postronka i kija przez pół godziny dusił nieszczęsne zwierzę...⁷³

W 1897 roku wydana zostaje mało dziś pamiętana praca Ochorowicza pt. *Fizjologia wyścigów w ich stosunku do krajowej hodowli koni*. Omawiając publikację przyjaciela (który pośród swoich rozlicznych pasji był także zapamiętałym koniarzem), Prus odnosił się do tych z jej postulatów, za które była ona w środowiskach profesjonalnych najbardziej krytykowana. „Doktor Ochorowicz – pisał – stanowczo protestuje przeciw biciu i dręczeniu konia ścigającego się. Dobry koń wygrywa bez bata, złemu – bat i ostrogi nie dadzą prędkości”⁷⁴.

Wytrwałego rzecznika poprawy losu koni, a jednocześnie pozytywistycznego krzewiciela idei postępu nie mogły nie cieszyć pojawiające się na ulicach Warszawy udogodnienia, zdejmujące z morderczo pracujących koni przynajmniej część z obciążeń towarzyszących ich codziennej pracy. Wprowadzenie „wozów bez koni”, czyli elektryfikacja tramwajów, stało się w Warszawie faktem w marcu 1908 roku. Zanim to nastąpi – w 1883 Prus zastanawiał się nad możliwością modernizacji tego środka transportu, która dawałaby szansę odciążenia eksploatowanych koni:

O wadach tramwajów dużo mogłyby powiedzieć – konie – pisał. [...] z tego, na co patrzyłem, można sądzić, że koń ruszający z miejsca, pragnąłby wyleźć z własnej skóry, bez względu na to, że niektórzy dobrego serca pasażerowie, unoszą się na ławeczkach. [...] Otóż zachodzi pytanie: czy dzisiejsza technika, [...] nie potrafiłaby wynaleźć przyrządu ułatwiającego koniowi poruszanie z miejsca tramwaju?⁷⁵

Za szansę odciążenia zwierząt wierzchowych na dłuższych dystansach uznawał także wynalezienie welocypedu⁷⁶. Myśląc o postępie służącym ludzkości, po raz kolejny wydawał się nie tracić także z oczu interesu „starszych braci w Darwinie”.

⁷³ Idem: *Kroniki*. T. 11. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1961, s. 179–180.

⁷⁴ Idem: *Kroniki*. T. 15..., s. 324–325.

⁷⁵ Idem: *Kronika Tygodniowa*. „Kurier Warszawski” 1883, nr 170 (8 lipca), s. 1.

⁷⁶ Idem: *Jeden z cudów epoki, która nie wierzy w cuda*. W: Idem: *Publicystyka filozoficzno-społeczna i literacka*, t. 3–4..., s. 174. Pierwodruk tekstu: „Kurier Codzienny” 1891, nr 263–265.

Bibliografia

- Bobrowska, Barbara. *Bolesław Prus – mistrz pozytywistycznej kroniki*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 1999.
- Borowiecki, Stefan. “Lęki sytuacyjne Prusa.” *Rocznik Psychiatryczny*, no. 32 (1938): 39–86.
- Jadczyk, Karol. “Wojsko powstańcze zrywu styczeniowego 1863–1864. Wybrane aspekty.” *Przegląd Historyczno-Wojskowy*, vol. 14 (65), no. 1 (243): 7–28.
- Kulczycka-Saloni, Janina. *Bolesław Prus*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1975.
- Kulczycka-Saloni, Janina. *Nowelistyka Bolesława Prusa*. Warszawa: Czytelnik, 1969.
- Lange, Antoni. “[Recenzja ‘Lalki’].” In Teresa Tyszkiewicz, *Bolesław Prus*, 261–272. Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, 1971.
- Niewiadomski, Donat. “Koń *in natura* w rytach bożonarodzeniowych i noworocznych.” In *Dworki. Pejzaże. Konie*, edited by Krzysztof Stępnia, 327–334. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2002.
- Ochorowicz, Julian. *Fizjologia wyścigów w ich stosunku do krajowej hodowli koni (projekt reformy)*. Warszawa: E. Skiński, 1897.
- Piątkowska, Monika. *Prus. Śledztwo biograficzne*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2017.
- Polańska, Hanna. *Tramwaje konne 1866–1908. Katalog wystawy*. Warszawa: Muzeum Łowiectwa i Jeździectwa, 2016.
- Prus, Bolesław. *Anielka. Placówka. Dzieci*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1984.
- Prus, Bolesław. *Emancypantki*. Vol. 1–2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1984.
- Prus, Bolesław. *Faraon*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1984.
- Prus, Bolesław. *Humoreski, nowele, opowiadania*. Vol. 1. Warszawa–Lublin: Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza–Wydawnictwo Episteme, 2014.
- Prus, Bolesław. *Humoreski, nowele, opowiadania*. Vol. 2–3. Warszawa–Lublin: Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza–Wydawnictwo Episteme, 2015.
- Prus, Bolesław. *Humoreski, nowele, opowiadania*. Vol. 4–5. Warszawa–Lublin: Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza–Wydawnictwo Episteme, 2016.
- Prus, Bolesław. *Kartki z podróży*. Vol. 1–2. Warszawa: Książka i Wiedza, 1950.
- Prus, Bolesław. *Korespondencja*. Vol. 1: *Listy Bolesława Prusa*. Warszawa–Lublin: Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza–Wydawnictwo Episteme, 2017.
- Prus, Bolesław. “Kronika Tygodniowa.” *Kurier Warszawski*, no. 170 (8 July) (1883): 1–2.
- Prus, Bolesław. *Kroniki*. Vol. 1–20. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1956–1970.
- Prus, Bolesław. *Lalka*. Vol. 1–2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1984.
- Prus, Bolesław. *Notatki twórcze*. Vol. 1: *Notatki lubelskie*. Warszawa–Lublin: Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza–Wydawnictwo Episteme, 2014.
- Prus, Bolesław. *Nowele*. Vol. 1–2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1984.
- Prus, Bolesław. *Przemiany. Powieść niedokończona*. Accessed September 15, 2018. <https://cyfroteka.pl/ebooki/Przemiany-ebook/p141482i260440>.


- Prus, Bolesław. *Publicystyka filozoficzno-społeczna i literacka*. Vol. 3–4. Warszawa–Lublin: Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza–Wydawnictwo Episteme, 2016.
- Szweykowski, Zygmunt. *Twórczość Bolesława Prusa*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1972.
- Świętochowski, Aleksander. “Aleksander Głowacki (Bolesław Prus).” *Prawda*, no. 34 (1890): 404.
- Tokarczuk, Olga. *Lalka i perła*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2001.
- Tokarzówna, Krystyna, and Stanisław Fita. *Bolesław Prus 1847–1912. Kalendarz życia i twórczości*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1969.
- Tyszkiewicz, Teresa. *Bolesław Prus*. Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, 1971.
- Wspomnienia o Bolesławie Prusie*, edited by Stanisław Fita. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1962.

Ewa Krzakowska-Łazuka – dr nauk humanistycznych. Pracę doktorską *Schizmatycy i wyznawcy Piękna – Ruskin, prerafaelici i Młoda Polska* obroniła w 2017 roku na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Stypendystka University of Glasgow. Posiada także średnie wykształcenie rolnicze w zakresie chowu i użytkowania koni. Od 30 lat wegetarianka. Od wielu lat zaangażowana w działania na rzecz praw zwierząt. Publikowała w monografiach zbiorowych i czasopismach. Główne zainteresowania naukowe: młodopolska recepcja kultury brytyjskiej II połowy XIX wieku, Arts & Crafts Movement, korespondencje sztuk, świadomość ekologiczna w literaturze XIX i początków XX wieku.

Ewa Krzakowska-Łazuka – PhD. In 2017, she defended her doctoral thesis of *Schizmatycy i wyznawcy Piękna – Ruskin, prerafaelici i Młoda Polska* (Schismatics and Followers of Beauty – Ruskin, Pre-Raphaelites and Young Poland) at the Faculty of Polish Studies at the University of Warsaw. She received a scholarship from the University of Glasgow. She also has a secondary agricultural education in the raising and use of horses. She has been a vegetarian for 30 years. She has been involved in animal rights activities for many years. She published in collective monographs and journals. Her scholarly interests include Young Poland reception of British culture in the second half of the 19th century, the Arts & Crafts Movement, correspondences between the arts, ecological awareness in the literature of the nineteenth and early twentieth centuries.



ANNA FILIPOWICZ

 <http://orcid.org/0000-0002-6779-6643>

University of Gdańsk

Faculty of Languages

Against the “Anthropocene Apathy” About the Rescue Potential of Postsecularism (on the Example of Works by the Romany Poetess Papusza)

Przeciw „marazmom antropocenu”
O ratunkowym potencjale postsekularyzmu
(na przykładzie twórczości romskiej poetki
Papuszy)

Abstrakt

Poczucie beznadziei wobec antropocentrycznego paradygmatu utrudnia dziś myślenie o przyszłości planety i wzmacnia pesymizm i rezygnację. Dotyczy to również ekokrytycznych nauk humanistycznych, które zwracają uwagę na potrzebę świadomościowej transformacji, mogącej ograniczyć zasięg katastrofy klimatycznej. Wymagają one dziś wsparcia w postaci narzędzi zmiany rzeczywistości, które odpowiadałyby społecznym potrzebom całości, sensu, duchowości oraz pozostawały otwarte na inne niż tylko zachodnie modele religijności. Warto ich szukać zwłaszcza w myśleniu postsekularnym, które łączy w sobie rozumowe i intuicyjne rozumienie rzeczywistości.

Против «равнодушия антропоцена».
О постсекуляризме и его способности
спасти мир (на примере творчества
цыганской поэтессы Папуши)

Абстракт

Чувство безнадёжности по отношению к антропоцентрической парадигме мешает думать о будущем планеты и усиливает пессимизм и смирение. Это также касается гуманитарных наук об окружающей среде, обращающих внимание на необходимость изменения сознания, которая может помочь ограничить масштабы климатической катастрофы. Сегодня изменение человеческого сознания требует поддержки в виде эффективных инструментов для изменения реальности, которые удовлетворяют потребность в целом, смысле и духовности, оставаясь при этом открытыми для иных, чем западные, моделей религиозности. Эти инструменты стоит искать в особенности в постсекулярном мышлении, сочетающем рациональное и интуитивное понимание реальности.

Słowa kluczowe: postsekularyzm, wiedza indygeniczna, nowy animizm, kultura romska, Papusza

Ключевые слова: постсекуляризм, аборигенные знания, новый анимизм, цыганская культура, Папуша

The omnipresent feeling of negativity, which is considered the basis for creating individual and community-based postmodern collectivity¹ is now taking on a new meaning related to the impending environmental crisis. The conviction that there is no way out as a reaction not only to the unwavering but – just the opposite – growing in power anthropocentric paradigm² makes it difficult to think about the future of the planet with hope, thus reinforcing the mood of pessimism and resignation. This also applies to the ecocritically oriented humanities, which have always recognized the need for universal transformation of consciousness that is to contribute to limiting the scope of climate catastrophe. Today they require support in the form of effective tools to change reality that would meet the social needs of the whole, sense and spirituality, and would also remain open to non-Western understanding of what is religious. It is worth searching for them, especially in postsecular thinking which questions hierarchical divisions and postulates a more unified approach to the world, but also in the manner that is both global and local, “majority-” and “minority-oriented,” rational and intuitive.

This paper will attempt both to identify the key socio-cultural difficulties faced by contemporary pro-environmental reflection and to consider the powers of postsecularism as a remedy for postmodern negativity. Apart from diagnosing the phenomena that preserve anthropocentric postulates and looking for ways out in the dialogue between secularism and religiousness, a case study will be given a separate place here, that is, an analysis of the works by a Romany

¹ According to many researchers of postmodernity, what constitutes an integral element of consumer capitalism is the fear of living in the shadow of an impending catastrophe, which also translates into an increase in postmodern interest in apocalyptic topics (visions prophesying the extinction of species, cosmic catastrophes, massive terrorist attacks, genocides). See Brian Massumi, *The Politics of Everyday Fear* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993); Zygmunt Bauman, *Płynny lęk*, trans. Janusz Margański (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2008); Rosi Braidotti, “Affirmation, Pain and Empowerment,” *Asian Journal of Women’s Studies*, vol. 14, no. 3 (2008) and recently also the monographic issue of *Teksty Drugie*, no. 1 (2020) devoted to the stories of “the end times.”

² First of all, I mean an ontological anthropocentrism assuming that man occupies a unique, privileged position in the hierarchy of beings (he is the only one with clear judgement, reflection, self-awareness and morality) and axiological to some extent, which subordinates further development of humanity to the interests of only one species. However, I do not deal with cognitive (interpreting reality from a human point of view) and methodological (focusing solely on human personal efficacy and ignoring the role of non-human factors) anthropocentrism. Cf. Ewa Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018), 12.

poetess Papusza. Interpreted from postcolonial and ecocritical perspectives, Gypsy songs will provoke reflection on the specificity of the model of spirituality present in them that is relational, based on the interdependence with the natural environment and respecting also the non-human existence. Moreover, they will encourage a closer look at its ecological potential, which could participate in the creation of new humanistic “rescue plans” or revitalization of the existing ones. Such a reading of Papusza’s works seems particularly important in the light of ethical thinking about human relations with the surrounding natural world – a view that is poorly established in Polish culture. It will allow the notions of community, solidarity and social justice, which are significant for the domestic discourse, to be extended to include a non-human aspect.

According to scientists – climatologists, geologists, representatives of Earth sciences, as well as sociologists and philosophers – it is only through revising the approach to the exploitation of the planet that may bring hope to reduce the size of the climatic disaster. This should be facilitated by striving to increase social awareness; widespread access to knowledge about the risks caused by urbanization, overuse of resources, ocean acidification, deforestation and loss of habitats for many species of animals and plants. Meanwhile, the conviction that science can become an effective remedy for the environmental crisis increasingly fails to find its confirmation in the socio-cultural reality of the West. Access to data on anthropogenic causes of the crisis does not go hand in hand with the popularity of pro-environmental attitudes, increased responsibility for the fate of the planet, and extensive involvement in climate protection. Moreover, ecology-related educational activities are sometimes completely ineffective, encountering a lack of understanding of the global scale of the catastrophe or the open resistance of climate deniers. According to Ewa Bińczyk, it is the “anthropocene apathy” that is responsible for this state of affairs – the phenomenon of widespread distancing, concealment, denial and repudiation of knowledge about the environmental collapse, which is not always the result of bad will, but it also originates in the fear of losing control over one’s own future.³ The “anthropocene apathy” is therefore accompanied by both deliberate ignorance, burying one’s head in the sand, succumbing to soothing myths and illusions,⁴ as well as an equally disturbing mechanism of suspending the belief that it is still possible to save the planet. This is probably why the apathy translates into states of climate mourning,⁵ which is not as much a manifestation but the result of the attitudes of denial; a reaction to the lack of systemic solutions and rescue

³ See Bińczyk, *Epoka człowieka*, 47–77.

⁴ Cf. James Gustave Speth, *The Bridge at the Edge of the World. Capitalism, the Environment, and Crossing from Crisis to Sustainability* (New Haven, London: Yale University Press, 2009), 42. As cited in Bińczyk, *Epoka człowieka*, 53–54.

⁵ See Ashlee Cunsolo Willox, “Climate Change as the Work of Mourning,” *Ethic and Environment*, vol. 17, no. 12 (Fall 2012): 137–164.

plans. According to Bińczyk, these problems are nowhere near less inferior than the effects of the environmental crisis itself, as it is extremely difficult to find a quick and effective remedy to solve them.

One of the reasons for this state of affairs seems to be the crisis of confidence in the authority of science which, after the experiences of 20th-century epistemology, no longer claims to represent absolute truth or objectivity. Due to the programmatic susceptibility of knowledge to constant revision and the assumption of the constructivist nature of its distinctions, the former appearances of certainty are replaced today by “an organized analysis of available evidence.”⁶ This scientific scepticism, proclaiming the impossibility of access to universal cognition, also opens the field to numerous abuses that are associated with the difficulty of separating facts from opinions or axiological prejudices. Thus, the assumed “self-insecurity” in science is deliberately used to undermine the state of its diagnosis, and thus – to question its credibility, whip up doubts or conduct alternative, disinformation-oriented “research.” At the time of *junk sciences*, designed to evoke scepticism and gaining in popularity, it becomes increasingly difficult to evaluate expertise, especially in the areas that deal with complex phenomena, operate with unstable methodologies and require an interdisciplinary approach. This entails the risk of scientific manipulations, which at the same time involve the illusion of returning to the old, traditional patterns of reasoning about the world. Especially those which are unfamiliar with the critical analysis of Foucauldian power/knowledge systems or the strategies of their functioning.

The consequences of undermining the authority of science are also associated with the rebirth of the structures of religious thinking, which Jürgen Habermas describes in his treatise *Glauben und Wissen* [Faith and Knowledge] as ones that, contrary to the forecasts, have resisted the processes of secularization.⁷ What the philosopher assumed to be a source of moral and social inspiration in the West⁸ and to remain free from any claims to an interpretative monopoly is not often expressed today in a constructive dialogue with secularism.⁹ The relationship between religion and the public sphere is increasingly commonly translated into an interest in axiological radicalism, which is seen as the opportunity to restore anachronistic moral norms, usually extremely heavy-handed and restrictive. Thus, in opposition to the ongoing processes of emancipation,

⁶ Naomi Oreskes and Erik M. Conway, *Merchants of Doubt. How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming* (New York: Bloomsbury Publishing Press, 2010), 268. As cited in Bińczyk, *Epoka człowieka*, 219.

⁷ See Jürgen Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, trans. Małgorzata Łukasiewicz, *Znak* 9, no. 568 (September 2002).

⁸ Jürgen Habermas, *Między naturalizmem a religią*, trans. Marcin Pańków (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012): 116–117.

⁹ Cf. Gilles Kepel, *Zemsta Boga*, trans. Agnieszka Adamczak (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010).

one is particularly eager to return to the fundamentalist treatment of religion, as well as to the manifestation of cognitive relativism towards everything that is contrary to the traditional humanistic model of the subject.¹⁰ Similar aspirations are reflected in the attempts to restore discredited binary divisions and hierarchies – in relation to ethnicity, class, gender or species; the old model of thinking about the world in terms of ontological difference. This axiological radicalism also affects the negation of the achievements of contemporary sciences, especially those social and natural disciplines whose research poses an obstacle to the most chauvinistic practices. In the face of the climate crisis, such conservative extremism can also be an effective tool of media-driven information wars, which are further strengthening the spectrum of denial attitudes. The extreme anthropocentrism and human absolute power over the world turn out to be not as much a rational choice but a moral necessity – the “natural” existence of the “crown of creation” which, in order to meet religious demands, is constantly obliged to “subdue the earth.”

Some transhumanist philosophies¹¹ also contain elements of anthropocentric thinking, which strengthens the attitude of distancing oneself, denying or forswearing knowledge about the climate crisis. In the method of problematizing humanity these philosophies propose, one does not deviate from the hegemonic vision of *homo sapiens* which puts itself above other creatures through progress. Its dominant position is to be sanctioned especially by participation in technological evolution, in which it aims to overcome the physical limitations of its own species and to go beyond the conditions shared with non-humans – mortality or susceptibility to suffering. In turn, attempts are made to justify the supremacy itself through the intellectual expansion of humankind intensified by the Enlightenment – it is humans who have the ability to improve their life through modifications of themselves and nature as well as through technological control over what is biological. Transhumanist reflection on the world is

¹⁰ Rosi Braidotti, “Wbrew czasom. Zwrot postsekularny w feminizmie,” trans. Monika Glosowicz, in *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, ed. Piotr Bogalecki and Alina Mitek-Dziemba (Katowice: Wydawnictwo FA-art–Uniwersytet Śląski, 2012), 290.

¹¹ I particularly mean the concepts of scientists and futurologists who are associated with the so-called popular transhumanism (see Bart Simon, “Introduction. Toward a Critique of Posthuman Futures,” *Cultural Critique*, no. 9 (Winter 2003): 1–9, and, unlike the representatives of critical transhumanism, they promote extreme form of scientism; unlimited human enhancement through highly developed technologies, usually at the expense of the natural environment. They are, among others, Max More, “Transhumanism. Towards Futurist Philosophy,” Wayback Machine Internet Archive, accessed December 20, 2020, <http://web.archive.org/web/20130806172107/http://www.maxmore.com:80/transhum.htm>; Marvin Minsky, *The Society of Mind* (New York: Simon & Schuster, 1986); Marvin Minsky, *The Emotion Machine* (New York: Simon & Schuster, 2007); Ray Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, trans. Eliza Chodkowska and Anna Nowosielska (Warszawa: Kurhaus Publishing, 2017); or Hans Moravec, *Robot. Mere Machine to Transcendent Mind* (New York: Oxford University Press, Inc., 1999).

thus reduced to the question of humans as a species, focused on the need for the development of only one population and reduced to the affirmation of its unlimited influence on planetary systems. The technoscientific essentialism and self-referentiality of this philosophy often take quasi-religious forms, in which the ideas of immortality, resurrection or salvation are made present by the condition of the posthuman who is yet to come. With the support of future technologies – mind transfers, cyborgization, genetic engineering, cryonics – the posthuman could experience prosthetic enhancements and extensions and stay alive indefinitely. Assigning progress the role of guarantor in the process of humankind's quest for a higher level of existence is therefore conducive not only to the absolutization of this category, but, above all, to its perception in the order of a technologized *sacrum*.¹² One can even risk the claim that these trends of transhumanism repeat the story-related postulates of Western metaphysics in many respects, both in the field of idealization of reason and technology, and in the sphere of returning to categories borrowed from the traditional model of spirituality.¹³ It is often spirituality from before the time of Ricoeur's "hermeneutics of suspicion," and in some respects also preceding Kant's formulation of the assumptions of his transcendental philosophy.¹⁴

Both the renaissance of religious fundamentalisms and the constitution of quasi-metaphysical orders through techno-sciences respond to the social need to see the world as an ordered whole. The dream of "establishing the universe

¹² Maria Rogińska, "Sacrum ponowoczesne. Nauka i nowa duchowość w poszukiwaniu całości," *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica* 156, vol. 1 (June 2014): 57–60.

¹³ In his book *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Rafał Ilnicki comprehensively describes the relationship between technology and transcendence, dealing with the problem of the new sacrum – the sanctity of technology, which took the place of nature sacralized so far by man. The researcher shows the complexity of the issue considered in terms of the sacralization of media and technical objects (which become the subject of ritualistic activities, constitute the media between man and the sacred sphere, or provoke questions of theological nature); spirituality that machines were supposed to display (G. Simondon's concept of essence belonging to technical objects); proposals of escape from humanity into the world of teleinformatic consciousness (T. Leary, R. A. Wilson) and searching for transcendence in cybernetics (F. Varela, H. Maturano, R. Royer). As Ilnicki notices, new transcendence understood in this way concerns the sphere of experiences rather than the sphere of concepts (p. 87), which does not mean that the existing spiritual perspectives are not modified at all. Despite the "exchange of the foundations of the world, previously referred to as nature, on which culture was built up" the technologized *sacrum* is again inspired by historical forms of religious thinking (p. 87). See Rafał Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, 2011). Categories understood mainly through the prism of the Greco-Judeo-Christian tradition play the key role here: the soul, immortality, resurrection of the dead, direct contact with all forms of intelligence and disembodied beings, deification and transmutation of one form into another, the virtuality of the Absolute.

¹⁴ See Miłosz Puczydłowski, "Filozofia Jürgena Habermansa wobec zwrotu postsekularnego," *Kwartalnik Filozoficzny*, vol. XLIV, issue 1 (2016): 162.

in the midst of chaos” accompanying humanity for centuries is undoubtedly becoming more and more common today – also in response to an increasingly complex and incoherent reality. But those returns to religious stories, which are to reveal the meaning of human existence and remove all uncertainties from it, also reiterate the vision of human being as the absolute ruler of creation. It finds expression not only in neoconservative historiosophical ideas, but also in specific economic and political practices that support unlimited human supremacy over the natural world. However, for the humanities dealing with the problem of climate crisis, this does not have to result in remaining helpless in the face of anthropocentric aspirations growing in power along with the “religious awakening” or succumbing to the pressure of uncritical or cynical reference to religious concepts and dogmas. An alternative may be an attempt to adapt knowledge to the challenges of the present day – creating such research approaches which would make it possible to look for levels of understanding for the hitherto diverging tendencies: the need for spiritual experiences and the necessity to respond to pressing ecological problems. It would constitute a space of resistance against fundamentalist structures determining public life, and it would free the understanding of what is religious from the patterns of dogmatic orthodoxy. Such projects include, in particular, postsecular thinking which allows to include spiritual exploration or intuitive knowledge within the bounds of mainstream rationality, which is always self-critical.

As Rosi Braidotti observes in her renowned essay *In Spite of the Times: A Postsecular Turn in Feminism*,¹⁵ the spiritual may transfer and enhance the strength of emancipation discourses – gender, postcolonial, and ecological ones.¹⁶ The new alliance of secularity and religiousness – not treated any more as contradictory spheres but as coexisting human life dimensions¹⁷ – is particularly conducive to abandoning thinking in terms of resignation and passivity categories.¹⁸ Therefore, despite the negativity of the times we live in, deconstructing a secular heritage involves looking for ways to restore the lost potential for action to discriminated minorities – supporting them through models of thinking that come from the spiritual orders. According to Ewa Domańska, postsecularism does not need to draw solely from the European heritage, but it can also open up to the non-Western beliefs and practices of transcending immanence. This also evokes the need for the humanities to focus on non-

¹⁵ Braidotti, “Wbrew czasom,” 284–314.

¹⁶ Cf. John A. McClure, *Półwiary. Literatura postsekularna w czasach Pynchona i Morrison*, trans. Tomasz Umerle (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2016).

¹⁷ Cf. Michael Kaufmann, “Locating the Postsecular,” *Religion and Literature*, vol. 41, no. 3 (Autumn 2009).

¹⁸ Rosi Braidotti, “Siła afirmacji. Odpowiedź Lisie Baraitser, Patrickowi Hanafinowi i Clare Hemmings,” trans. Magdalena Dąbrowska, in: *Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*, ed. Anna Barcz and Magdalena Dąbrowska (Lublin: E-naukowiec, 2014), 74.

Judeo-Christian concepts of the world, especially regarding the diverse from the monotheist religions' understanding of the subject, unity, sacrum, time, space, relations with non-humans.¹⁹ The researcher pays heed to the potential to create a more holistic, integrating, democratic cognizance of the natural environment, which serves to solve the ecological problems as well as to change the mind-set regarding the relations of humans with their natural surroundings. Perceived in such manner, postsecularism encourages to overcome the Europocentric perspectives distorting our thinking, which allows us to recognize the potential of non-Western indigenous lore,²⁰ bolstered by a direct contact with the natural world and observation of its operational principles. As emphasized by Alina Mitek-Dziemba, the dialogue of such "majority" and "minority" approaches with spirituality thus acquires a transcultural and comparative dimension, which may no longer fit in the dichotomic divisions into rational/affective, enlightened/naive, future-oriented/referring to the sentimental turn towards the past.²¹ Therefore, postsecularism provides the humanities with ready tools for change in awareness while supporting other pro-ecological philosophies (new materialism) in their struggle for a non-anthropocentric future of the world. This is for instance visible in new animism – the postsecular interpretation of ancient cognition patterns about the inhabited environment, which are still contained in indigenous and traditional practices of perceiving reality.

* * *

Today, animism examined from the non-ethnocentric perspectives has little to do with its canonical definition, with a modernist view of the "spiritual life" of prehistoric human societies. Therefore, it evokes no connotations with the system of "primitive" beliefs, which would reflect an early stage of religious development (Edward Burnett Taylor's concept), or even with the model of perceiving reality, which may be reduced solely to the level of psychological phenomena (Sigmund Freud's concept).²² The contemporarily analysed animism

¹⁹ Ewa Domańska, "Humanistyka ekologiczna," *Teksty Drugie*, nos. 1–2 (2013): 23.

²⁰ This concerns in particular the critical indigenous studies within the old Western colonies conducted in close cooperation with native scientists or by native scientists. See Chris Andersen, "Critical Indigenous Studies. From Difference to Density," *Cultural Studies Review* 5, no. 2 (2009).

²¹ Alina Mitek-Dziemba, "Krytyczne otwarcie świeckości. Postsekularyzm jako formuła komparatystyczna," in *Drzewo poznania*, 266–283; Alina Mitek-Dziemba, "Postsekularyzm jako sposób reanimacji lektury postkolonialnej? O granicach i paradoksach secular criticism," *ER(R)GO* 37, no. 2 (2018): 119–132.

²² Paweł Chyc addresses extensively the animism related scientific paradigm changing over years. See Paweł Chyc, "Wyobraźnia fantazmatyczna a animizm w Amazonii. O ograniczeniach w stosowaniu pojęcia fantazmat w badaniach antropologicznych," *Sensus Historiae*, vol. 21, no. 4 (2015): 53–72.

(though, due to cultural differences, one should rather talk about animisms²³) constitutes instead a form of ontology and epistemology – it is a relational manner of inhabiting the world and drawing practical knowledge from the continuous and direct interactions with the environment.²⁴ This concept assumes that the human exists in a system of complex environmental dependencies, bases his or her identity on relationships with human and non-human beings, and considers all the resulting experiences to be a key method of learning about reality. According to religious studies scholars and anthropologists – Graham Harvey, Tim Ingold, Rane Willerslev²⁵ – not only does one find the psycho-physical dualism to be alien but also the arbitrariness of distinctions among

²³ Researchers analyzing the new animism issue indicate a similarity of the fundamental components of the “environmental knowledges” typical for the cultures of the indigenous peoples of North America, South America, Australia, New Zealand, subarctic and arctic Asia and Sub-Saharan Africa. However, at the same time, they implicate the specificity of animisms characteristic of those communities and which may vary in sets of entities engaging in relations with humans. See Graham Harvey, *Animism: Respecting the Living World* (London: Hurst & Co, 2005), xi.

²⁴ The concept involves reformulating interpretation of animism under the influence of the latest ethnographic research conducted in an inclusive mode and in accordance with the postcolonial studies paradigm (including the indigenous peoples’ knowledge in the framework of studies of their culture). The origins of such approach date back to the 1960s, in the work of an anthropologist A. Irving Hallowell (*Ojibwa Ontology, Behavior, and World View* [1975]); however, it owes its definition to the modern anthropologists and scholars of religion, such as Graham Harvey, who in his *Animism. Respecting the Living World* [2005] understands animism as follows: “Animists are people who recognize that the world is full of persons, only some of whom are human, and that life is always lived in relationship with others. Animism is lived out in various ways that are all about learning to act respectfully (carefully and constructively) towards and among other persons. Persons are beings, rather than object, who are animated and social towards others (even if they are not always sociable). Animism may involve learning how to recognize who is a person and what is not – because it is not always obvious and not all animists agree that everything that exists is alive or personal. However, animism is more accurately understood as being concerned with learning how to be a good person in respectful relationships with other persons” (Harvey, *Animism*, xi). It seems that a researcher finds it also important, aside from restoring the term animist to the indigenous peoples, to treat it as a challenge for the Western knowledge system, in particular within ethics: “Animism is not only an enchanting vision of a world that might be, it is a considered and cultivated interaction with a world in which there are better or worse ways in which to relate and act” (Harvey, *Animism*, xx).

²⁵ Eduardo Viveiros de Castro observes that in animistic cosmology all differences among individual existences are considered a derivative of differences within the human condition, which is not privileged in any manner: “This causes the human condition to cease being “special” and to become, instead, the default mode or generic condition [*condição genérica*] of any species. The domain of nature characterized as a province that is counter-unified by the eminent unity of the human domain, in essence, disappears. Animism is “anthropomorphic” to the exact extent that it is anti-anthropocentric. The human form is, literally, the form from which all species emerge: each of the species is a finite mode of a humanity as a universal substance.” Eduardo Viveiros de Castro, “Pojęcie gatunku w historii i antropologii,” trans. Monika Świda, *Teksty Drugie*, no. 5 (2014): 163.

individual existential domains of people, animals, vegetation as well as objects and weather phenomena. The position of humanistic cuts and hierarchy is occupied by a readiness to identity transfers, openness to a change in the manner of perception, feeling, understanding the world, situational perception of empowerment. Naturally, this bears specific ethical implications – relational perception of oneself entails awareness of one's natural vicinity as well as one's rules of living which respect also the non-human's best interests.

In animism, processually treated subjectivity is not solely reserved to humans but it is a right of all existences which create relations with the world. As Eduardo Viveiros de Castro observes, having a potential to impact the surroundings seems entirely enough to be considered an empowered person, conceived on the grounds of an anthropomorphic, although non-anthropocentric, personal model.²⁶ Every being may hold social attributes of human beings – similar familiarity systems, authority and behaviour standards, similar customs and rituals, habitats and households, finally similar goods and artefacts²⁷ – while sharing with them identical cultural dispositions. Every being, however, finds fulfilment in a manner inherent to their existential class and experiences the world from separate physical perspectives, always dependent on their natural physical disposition. A convergent ontological status of human as well as non-human persons is not in contrast with their different perception or diverse functioning in reality and, in consequence, with manifesting their inherent activities in it. This is slightly reminiscent of a life in *Umwelts*, known from Jakob von Uexküll's concept of surrounding-worlds,²⁸ subjective universes, where an individual being's reaction to their environment is conditional upon the bodily dispositions (sensual and affective)²⁹ in time and space. The surrounding-worlds are separate and contiguous at the same time; they are connected through various types of common grounds, which need to be redefined and reassessed upon every contact. Therefore, their meetings may be based on negative (hostility or competition) and on positive (drawing alliances and benefits exchange) relations³⁰ as derivatives of the environment images generated by both sides.

²⁶ See Eduardo Viveiros de Castro, "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism," *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, no. 3 (1998).

²⁷ Viveiros de Castro, "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism," 469–488. See Kacper Świerk, "Perspektywizm, miłość i cykady. Uczucia, transformacje i etos w opowieści Jerinti z folkloru Indian Matsigenka," *Indigena*, vol. 3, no. 1 (2013): 36.

²⁸ See Tim Ingold, "Kultura i postrzeganie środowiska," trans. Grzegorz Pożarlik, in *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, ed. Marian Kempy and Ewa Nowicka (Warszawa: PWN, 2003).

²⁹ See Aldona Pobjewska, "Nowa biologia Jakoba von Uexkülla," *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, vol. 31, no. 2–3 (2001).

³⁰ Paweł Chyc, "Początek religii? Koncepcja animizmu," in *Człowiek, Społeczeństwo, Wiara. Studia interdyscyplinarne*, ed. Bartłomiej Stawiarski and Sylwia Rodak (Wrocław: Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego, 2008): 114–128.

In animism, this simultaneous synchronization and mutual existential dependence bears a potential for a change in perspective; a potential to acquire a point of view different from one's own. A person's contact with beings, artefacts or weather phenomena treated personally is particularly conducive to crossing “to the other side” and temporary metamorphosis into non-human persons, with or without deliberate intent to be transformed. This is usually expressed in a mental projection, which, however, does have its physical foundations – as in the instance of hunters who during their pursuit imagine themselves as their own prey on the grounds of physical behaviour exhibited by both the hunters and the hunted; their ability to feel, sense, experience, surrendering to emotions.³¹ An intense contact with their prey allows them to internalize the perspective of a non-human person and, at the same time, to maintain their own, human optics, which practically means functioning in-between identities as a hunter and as a prey. Having at one's disposal two perspectives simultaneously tends to be depicted as a complicated process that expropriates one from his or her “place in the world” and is compared to the “occurrence” of Deleuzian nomadology.³² The hunters perceive themselves in it as an ontological assemblage – they become a subject observing an animal-object as well as an object watched by the animal-subject, whose attributes they find in themselves. Then, they initiate a mimetic performance: they copy the creature being tracked (to convince it that they belong to its existential class) and lure it like a member of a human being community (so it allows them to be caught). Thus the hunters constitute themselves at the contact point of diverse perceptions, in a perspective alliance with the animal; they define themselves through their own externality and immanentize the difference separating them from the world. At the same time, such a process is always risky – due to an ontological correspondence of existence the human may unintentionally remain on the non-human persons' “side,” allow themselves to be absorbed by the diverse (animalistic, vegetal, natural phenomenon related) and abandon the human community for good.

³¹ According to anthropologists, in the animistic cultures hunting is an equal game between humans and non-humans: “Hunting is not undertaken in an aggressive spirit at all, and is certainly not a ‘blood sport’ or motivated by sadomasochistic tendencies... [nor is it] a war upon animals, but rather almost a sacred occupation... Ritual power is seen manifested in the game animals that they hunt, and typically hunter-gatherers view animals as spiritual equals who, in an important sense, allow themselves to be killed if the hunter is in the right mental and spiritual condition.” Brian Morris, *Animals and Ancestors: An Ethnography* (Oxford: Oxford and New York: Berg, 2000), 20.

³² Annette Watson and Orville H. Huntington, “They're Here – I Can Feel Them: The Epistemic Spaces of Indigenous and Western Knowledges,” *Social and Cultural Geography*, vol. 9, no. 3 (May 2008): 259; Rane Willerslev, *Soul Hunters. Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs* (Berkeley: University of California Press, 2007), 106.

To secure themselves a continued existence, people continually engage in their environment, which does bear an impact on their mind-set and range of skills; on what they create, shape or what they use.³³ Such dwelling-in-the-world also involves the need for permanent attention, understood as an ability to differentiate, locate and extract sense from the sounds, scents, tastes, colours or textures encountered in nature. They affect the entire human existence modus based on a direct experiencing of reality, becoming sensitive to the changing ecosystem properties, responding to the processes occurring within it. This also refers to all other existences of the status of a person, which resonate – in a manner similar to people – together with the natural environment that transforms around them. Such engagement with one’s environment differs significantly from the well-established post-enlightenment approach to nature, “external” in relation to the human, which is seen as a product of the human mind, usually based on a priori assumptions and with no reference to the physical reality.³⁴ Meanwhile, an animistic dwelling-in-the-world is accompanied by a conviction that the natural environment constitutes a part of ourselves, just as we are an inseparable part of this reality.³⁵ In the words of Tim Ingold, “human life is interwoven in the landscape and it is a lasting process without an end.”³⁶

* * *

Thus understood animism does not remain an exclusive heritage of the indigenous peoples of both Americas, Australia, New Zealand, Sub-Saharan Africa as well as the arctic and subarctic Asia. According to archaeologists, traces of similar beliefs were also present in some of the oldest European folk beliefs of pre-Christian origin, which, in Europe’s hardly accessible and scarcely populated outskirts, were kept alive well into the 18th and 19th centuries

³³ Martin Heidegger, “The Thing,” in *Poetry, Language, Thought*, trans. Alfred Hofstadter (New York: Harper & Row, 1971), 161.

³⁴ The idea here is the legacy of the 18th century naturocentrism (J.J. Rousseau), which with the back to nature postulates, actually sanctioned separation of a human and the world. Constituting a new identity project, it rendered nature only an artefact of nostalgia, which was a means to surrender to a nostalgia for an irretrievable lost relation with it. Nature itself was within the double reification order – its place was on the other pole of the human subject and was becoming an object of their sense-generating operations, thus it is contributed to the “birth of a sovereign, autotelic *subiectum*.” Even a nature-focused human has always been a condition for their constitution and existence of any related knowledge. Cf. Bronisław Baczek, *Rousseau. Samotność i wspólnota* (Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria, 2009), 34; Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny nowoczesnej tożsamości*, trans. Marcin Gruszczyński (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001), 692.

³⁵ Ewa Klekot, “Linia biegnąca do przodu” (afterword), in Tim Ingold, *Splatać otwarty świat* (Kraków: Instytut Architektury, 2018), 152.

³⁶ Tim Ingold, “Culture on the Ground. The Word Perceived Through the Feet,” *Journal of Material Culture*, vol. 9, no. 3 (November 2004): 333.

(or, in some places, even longer).³⁷ It was facilitated by the most anachronic, when compared to the Central-West, collectivization models, autarchical space utilization models, collective use of resources affecting the (character of the) relationship with the natural environment. They made it possible to keep in memory the ancient hunter-gatherer models of closeness to the environment, especially the conviction that there are numerous dependencies linking the human and the non-human worlds or that they were, as a result, subject to principles of life. That laid foundation for the “bottom-up” morality, which drew from the experience of coexistence with the biosphere and defined the conditions of its non-expansive use, which mainly came down to satisfying one’s own needs. Since respect for a person seen in a plant or an animal, still alive in certain places, assumed avoiding materialistic use of natural resources as well as drawing from them to a rather limited, farm-oriented, extent – being aware of the fact that other, non-human creatures are also entitled to them. Even forests or meadows, which had their administrative owners, were often treated here as a type of common property which should be co-shared based on the principles devoid of arbitrarily imposed privileges.³⁸ This, admittedly, neither abolished the issue of competition nor solved the issue of violence entirely, but in the world “crowded with non-human persons”³⁹ the decisions related to any structural, hierarchical inequalities were not made indiscriminately. Thus understood participation remained distant from the foundations of Western modernity, which was being solidified at that time, whose horizons were defined by the Enlightenment’s separation from nature and capitalistic forms of its exploitation.

This animistic mindset manifested itself to a degree in the culture of the Romany people living in Poland, especially in the traditions of those ethnolinguistic subgroups which had pursued a nomadic lifestyle for a long time (Polska Roma). Due to weak integration with the social environment – voluntary self-isolation and superficial conversion to institutional religion (Catholicism, the Orthodox faith) – they still identified with the ancient, tangible approach to the

³⁷ This is particularly true of the area of Finnish Karelia stretching from the White Sea coast to the Gulf of Finland. Cf. Matthew Hall, *Plants as Persons. A Philosophical Botany* (New York: State University of New York Press, 2011), 119–136; Antti Lahelma, “Sexy Beasts: Animistic Ontology, Sexuality and Hunter-Gatherer Rock Art in Northern Fennoscandia,” *Time and Mind. The Journal of Archeology, Consciousness and Culture*, vol. 12, no. 3 (2019): 221–238; Anna-Leena Siikala, “Singing of Incantations in Nordic Tradition,” *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, no. 13 (1990): 197; Deborah J. Shepherd, “Bear, Elk, and Fish Symbolism in Finnish Contexts,” in *The Symbolic Role of Animals in Archeology*, ed. Kathleen Ryan and Pam J. Crabtree (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995), 28.

³⁸ Cf. Aleksandra Ubertowska, “Pisanie puszczy. Ekonomie dyskursu ekokrytycznego i postkolonialnego,” *Teksty Drugie*, no. 6 (2017): 202–203.

³⁹ Harvey, *Animism*, xxi.

natural reality. Not only did it constitute a reminder of Hindu beliefs,⁴⁰ but most of all a legacy of the hunter-gatherer customs – the very same ones which were also part of the folk legacy of Europe. It resulted from the fact that the animistic approach was facilitated most by indirect contact of the Romany people with the natural environment – their functioning in the vicinity of forested lands, still treated as a site to set up camp, for horses to graze and for obtaining food, firewood or healing ingredients. Until the interwar period, therefore, the forest was a guarantor of the preservation of the traditional model of community existence, which was reflected in the rules passed from generation to generation, sanctioning the use of natural resources. These included a prohibition on burning campfires, felling trees for firewood, polluting rivers and streams, and excessive exploitation of resources in the area where the camp was set up.⁴¹ It appears that this was probably related to a principle of self-restraint, originating from animism, which involved non-invasive use of the land, using it to satisfy one's own needs and refraining from the abuse of violence against other creatures living in that area.⁴² This entailed a willingness to share access to meadows or forests with non-humans and a sense of gratitude for the food obtained from animals and plants, which usually determined day-to-day survival.

The remnants of this approach can be found, for example, in the work of the Romany poetess Papusza, where the intimacy of humans and their natural environment is most evident. The author of the volume *Lesie, ojciec mój* [Forest, My Father] depicts it at a crucial moment for her community – the moment of the requirement imposed on the Roma to radically change their way of life as a result of the state's forced settlement campaign (the 1950s). The songs by Papusza, in Jerzy Ficowski's translation thus become a testimony to the community's entry into the reality of the Great Stop, as well as to the customs and practices, reflecting the living bond with the natural world, which were disappearing before the poetess's eyes. A forced parting with the previous nomadic tradition therefore meets with the need to protect – record and commemorate – the Romany understanding of the relationship between people, animals, plants and the Earth. In particular, it indicates the mnemonic potential of this creation, which aims to pass on to younger generations the daily ways of perceiving reality, which were previously only encoded in oral tradition⁴³ and now also need

⁴⁰ The origin of the Romany people from India, which for a long time was solely presumed, was finally confirmed by recent genetic testing. Cf. Isabel Mendizabal, "Reconstructing the Indian Origin and Dispersal of the European Roma: A Maternal Genetic Perspective," *PLoS One* 10, no. 1 (2011), accessed July 29, 2020, <https://antropologia-fizyczna.pl/statystyki-krajow-regionow-populacji/europa/cyganie-antropometria-i-genetyka>.

⁴¹ Magdalena Machowska, *Bronisława Wajs – Papusza. Między biografią a legendą* (Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos," 2011), 232–237.

⁴² Cf. Willerslev, *Soul Hunters*, 35–42.

⁴³ Mirosława Szott, "Pieśni Papuszy w perspektywie geo- i etnopoetyki." *Konteksty Kultury* 13, no. 4 (2016): 472.

to be recorded in writing. This is probably the reason why the links between man and the realm of nature, present in the works of Papusza, are far removed from being an object of melancholic reflection, which – as in the sentimental tradition of the West – would be a manifestation of an individual leaning over his own vision of nature. Instead, what becomes important in them is recalling the reality of nomadic life taking place in a defined environment, which therefore remain unchanged and valid. Despite the unquestionable limitations of translation,⁴⁴ the recording of tradition in poetry has, in this case, the former power of oral lore, demonstrating the potential of real action – it can affect the physical world, evoke changes in it and create new states of affairs, favourable to the Romany people.

In the Romany world depicted by Papusza, the conviction of human being's close economic and ontological dependence on its natural surroundings appears

⁴⁴ At this point it is worth mentioning the controversy related to the translation of song manuscripts by Jerzy Ficowski, discoverer of the talent of the poetess and popularizer of her work. The “free” record of the poetess's works (lack of punctuation marks, some letters, syllables and words), the translator's writing habits and the political reality surrounding his work (pressure from the Polish communist authorities who wanted to include the Romany community in the utopia of the Stalinist social pedagogy) sometimes determined the far-reaching transformation of the original. The key accusation against Ficowski concerned in particular interference in the style of the works, which manifested itself in the omission of a “roughness” and “longevity” of the oral narrative, which did not conform to the standard pattern, and the removal of repetitions (they brought to mind the poetess's divination, which was frowned upon by the authorities) – see Machowska, *Bronisława Wajs*, 35, 224, 331. However, the transformations made by the translator did not cover the pictorial content of the works and their extra-versification qualities (Machowska, *Bronisława Wajs*, 224), whose specificity – crucial from the point of view of this argument – Ficowski tried to save most of all [cf. Jerzy Ficowski, “Papusza – rediviva,” *Współczesność*, no. 7 (1971): 6].

These transformations, problematic from the post-colonial point of view, can be partly explained today by the then understanding of intercultural dialogue, which focused mainly on overcoming community differences, overlooking the abuses resulting from unification. Ficowski seemed to find it important to convey the Romany beliefs present in the poetry of Papusza in a manner that fit the standard model, and thus also the perception habits of the Polish audience. The very attitude of the translator to the changes he made explains a lot here; it demonstrates his intention to expand the group of “sympathisers of the Gypsy cause”; to convince people open to the hermetic Romany culture and life [cf. Jerzy Kandziora, *Poeta w labiryncie historii. Studia o pisarskich rolach Jerzego Ficowskiego* (Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki, 2017), 351]. Such an undoubtedly ethical intention, although not devoid of naivety, is revealed by the following words: “It has never happened to me [...] to add anything to Papusza. I omitted some things from the manuscript. If I treated Papusza and her works as a folklore peculiarity, then as a folklorist I would translate everything she has written. For me – she was a poetess” [Leszek Bończuk, *Papusza, czyli wolność tajemna* (Gorzów Wielkopolski: Wydawnictwo Rolland, 1996), 16, as cited in Szott, “Pieśni Papuszy w perspektywie,” 471]. In them, two poles of Ficowski's bohemian interests are demonstrated – “the pole of hard realism in the image of the Gypsy life and the pole of myth, in whose form the translator's popularizing and artistic activities return to him.” Cf. Kandziora, *Poeta w labiryncie historii*, 351].

to be crucial. The natural environment provides people with the resources necessary for their survival or places to live, at the same time organizing a complete system of existential connections with non-human reality – plants, animals, elements, landscape components. On the one hand, the forest turns out to be a provider of food obtained from plants or animals (mushrooms, blueberries, raspberries, herbs, fish, hedgehogs), a reservoir of branches for firewood or an effective hiding place where one can hide from danger (the Nazis tracing Roma in the forests), if necessary. On the other hand, it constitutes an area that determines the relationship between the animate and inanimate entities that function there, interact with each other, affect each other, affect each other's behaviours, states or forms. Moreover, the Romany living-in-the-world requires constant referencing to the reality of the landscapes, changing due to human and non-human impact, permeating all spheres of people's social life and constructing their identity. In these poems, the forest becomes a field of personal experiences and feelings, while the creatures and physical elements (trees, rivers, glades, paths) it describes gain an individual dimension as a result of the states and emotions they evoke. Everything that inhabits and co-creates the forest space can contribute to a person's self-knowledge.

Human engagement in the surrounding environment understood in this way can be seen in the work "Las" [Forest]. Papisza discusses here the thread of the elements that co-create the human's identity and they become the point of reference for them in understanding the surrounding reality, having impact on their awareness, perception, valuating of all components of the natural world. Water, fire or wind turn out to be powerful instrumental forces that support the living changes that occur in the forest and that condition to a large degree their existence or their course. Thanks to multifarious actions of the elements, life that rolls on earth, in the air, in water can grow, form, circulate and penetrate other components of the environment. Thus, the actions influence the entire forest's existence, including also the human being functioning in this landscape who through them takes information on their surrounding and undertakes continual dialogue with them. It is of considerable meaning for both human perception and emotions as well as for the creative potential that are always formed in the relationship with vital forces of the elements and through access to the fauna and flora worlds known through them ("The forest loved me, / gave me the Romany word. / The wind taught me to sing, / the river helped me to cry / [...] My dearest forests / rise the smoke to the sky, / the bonfires ask God / for the fire not to touch the forests" [81]⁴⁵). This is where the respect shown to water, fire, and wind comes from. It is not limited only to gratitude for the possibility to satisfy thirst, to warm oneself, to be able to move around

⁴⁵ All of the passages of Papisza's poetry quoted in this text have been rendered into English by the translator of this article and come from the volume Papisza, *Lesie, ojciec mój*, trans. Jerzy Ficowski (Warszawa: Wydawnictwo Nisza, 2015).

more easily, but it seems to express animistic trust in their forces favourable for the human. Moreover, this song by Papusza can be read as an equivalent of the gift that a human being gives to the natural world awaiting to an analogous counter-reaction – guaranteeing to the humans the conditions favourable for life. The poetess refers here directly to the crucial in the prospective thinking principle of reciprocity that consists in paying back with the same and is now also applicable to humans and the elements in the process of their dialogue.

The belief in the extraordinary instrumental powers of the elements is also reflected in the work “Woda, która wędruje” [Water That Wanders] which talks about the knowledge of the Romanies that was being forgotten as they settled and regarded the potential of the forest stream. Its ability to transform the surroundings no longer understood by people – to shape the landscape, to condition life renewal, to guarantee the beings the occasion to move around – still remains obvious for the animals living next to the Romanies’ communities (“Only the horse that grazes in a field / next to a barn / listens to the grass and understands its sounds” [27]). It is the animals to whom water reveals its personal status, thus showing the features of the Ingold’s mediator. This personal status serves the purpose of experiencing and getting to know the world and thus functioning in it.⁴⁶ Similar features of the element make Papusza hope to access its instrumental forces, making it also the poetess’s trusted “repository” and the existential “heir” of her community. Water, which offers the living environment to various beings and guarantees movement, fluctuation, the possibility to act, can still be favourable to the already settled Romanies’ group and continue as a sort of substitute former migratory humans’ dispositions. Thanks to imperceptible although still indelible relations with the human being, the element now takes over the nomadic way of Romani existence, which in the continuously flowing stream can already last without obstacles (“It’s been long time / since the Romanies were wandering. And I can see them: / they are as swift as / strong, transparent water that flows. / And one can guess / that it wills to speak” [27]). The life of water depicted by Papusza and showing by mediation the Romany living-in-the-world, also corresponds with the animistic ontology according to which reality is in the continuous process of metamorphosis. It is the result of constant passing to “foreign part of” being and obtaining dispositions other than one’s own – another point of view, different material localization, external to one’s own subjectivity.

This processualism and dynamicity of the forest environment as well as of all beings dwelling in it is depicted to the fullest by the mushroom motif in the work “Na śladach ognisk grzyby wyrosły” [Fungi Grew on the Remnants of the Bonfires]. Fungi are associated in the Western culture as the symbols of death or decomposition and in Papusza’s poems, they mainly show their properties

⁴⁶ Tim Ingold, “Earth, Sky, Weather,” *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 13 (2007): 25–26.

that can be stated empirically and are of necrovital nature – despite growing in dead matter they are the beachhead of new life and the embryo of further transformations.⁴⁷ The colonies of fungi that occur abundantly in the place of former Romani camps thus connote the possibility of ever regenerating existence here subject not to linear development, but to the principles of metamorphosis and decomposition.⁴⁸ It is in part also human existence, which, however, already occurs in a form other than the regular one – the human being incorporated in the complex of various forest beings always functions in it through fauna or flora. The growing fungi keep in them a part of the community already absent in the forest, which thanks to the vitality of the mycological organisms seems to live “their life after life.” It is also aided by the special place of the change, rebirth of fungi-Romanies “on the marks of the bonfires” – at the source of fire as the moving spirit strengthening the action of metamorphosis. So as far as the stream from the work “Woda, która wędruje” [Water That Wanders] continues as a substitute for the Romanies’ wandering way of existence, fungi guarantee to the human group vast “post-mortal” living-in-the-world (“Among the black forests fungi / on the marks of the bonfires grew, / with black heads as the Romany children. / Black, poor Romanies’ / black forests departed. / Black luck left them / and remained in fungi” [30]). In the forest environment it can still lead its existence related by marriage (“The sun remembers about the fungi, / it warms them by each trunk” [30]), entirely different from the existence of the Romanies forced to settle in their *homes*, whose children that do not know the life in a camp function away from the former community – similarly to the boletes, growing individually and without creating large clusters like *black fungi* (“today in their homes the Romany children / like small boletes grow, / forget about the forest” [30]).

Such functioning in a relationship of the participating-in-the-world plants, animals, elements, parts of landscape is expressed in the belief of the relationship of humans and non-humans. The motif of non-human brothers and sisters in Papusza’s poetry (“Everything that lives in the forest / are my sisters and brothers [81]; There comes a poor bird at my window / it is cold – asks for bread / Oh, he is my forestal brother!” [44]) seems to be the evidence not only of personal condition of forestal beings, but mainly of continuous dialogue of their ontologically identical environments – around worlds. They establish themselves with regard to each other in heteronymous interactions, simultaneously remaining in the identical dependency to earth and forest, the powerful natures that influence the natural reality to the highest degree. Hence they

⁴⁷ For post-humanistic interpretation of the existence of fungi, see Anna Lowenhaupt Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2015).

⁴⁸ See Ewa Domańska, *Nekros: Wprowadzenie do ontologii martwego ciała* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017), 73.

can both favour the dwellers or pose a threat to them and thus one should continually count with them to guarantee safe and abundant survival. Due to their extraordinary power earth and forest also take the leading position in the splice of human and non-human collectivity relations. In this they resemble “great” actors (actants), known from Bruno Latour’s actor-network theory, who condition making and building relations, creation of coalitions, stabilizing relationships between “minor” actors⁴⁹ – particular classes of creatures, phenomena artefacts. Probably this is why they are thought of in this poetry as of caring though severe parents guaranteeing balance in the division of goods between beings and unfavourable to unequal distribution of resources (lack of showing gratitude for the obtained gains, not paying back debt incurred from other parties to the relation, excessive exploitation of common space). Such approach is reflected in the works “Lesie, ojciec mój” [Forest, My Father] or “Ziemio moja, jestem córką twoją” [My Land, I Am Your Daughter] that contain apart from expressing longing for the past times also the motif of animalistically understood parents. Less powerful beings show them here their respect (“My forestal land, / I am your daughter. / The forests sing, the land sings beautifully. / The river and I make the singing / into one Romany song [61]), simultaneously indicating their dependence on them (Forest, my father, / [...] you raised me / you abandoned me, / Your leaves shiver / and so do I, / you sing and I sing, / you laugh and I laugh” [85]).

* * *

Diminishing along with the Great Stop, the traditional Romany knowledge about the natural world should be discussed today in the context of ethnic practices connected with it that regard living in a human–non-human environment. It turns out to be a reservoir of particular actions and strategies based on the belief that nature cannot be controlled and its development cannot be fully foreseen.⁵⁰ The understanding of natural dependencies acquired during interactions with the surroundings brings an alternative to the Western way of thinking concerning the use of natural goods – balanced, limited to one’s own needs, also considering the best interest of non-human universes. It focuses our attention on the need to protect the environment we dwell in since it is understood as a social space that is shared with other beings, which is not read in the context external to the human, but through the prism of a part of one’s own identity. One can even risk an assumption that the Romany knowledge of natural reality – similarly to much of non-Western indigenous knowledge – suggests to modern culture, science or politics the proposals of “categories, models,

⁴⁹ Krzysztof Abriszewski, “Teoria Aktora-Sieci Bruno Latoura,” *Teksty Drugie*, nos. 1–2 (2013): 120–121.

⁵⁰ Domańska, “Humanistyka ekologiczna,” 26.

metaphors,⁵¹ especially helpful in solving the escalated ecological problems. They would be priceless for more responsible treatment of collectivity consisting of both human and non-human actors – particularly in matters regarding the rights of animals and plants, protection of their habitats or maintenance of biodiversity.

It also seems significant due to the relationship to nature strengthened in the native culture, which is frequently manifested in the full of resentment thinking about ecology. The form of “malaise of anthropocene” found in the Polish context constitutes the symptom of loss of relationship with the natural environment and of practices of bringing nature to one’s own equivalent – the subject of phantasmal nostalgia (less frequently) or absolutely exploited resource. This approach to plants or animals seems to be connected with a similar approach to human “strangers” (the Jews, the Romanies, the Ruthenians, the peasants), treated through the prism of assumed inferiority – as symbolically and economically managed non-humans (the proof of which was obligatory locating of Romany community). According to philosophers and sociologists of culture,⁵² it turns out to be the gleanings of the homogenous model of national identity assumed in the past and accompanied by isolation from thinking about one’s own ethnic, religious or class diversity and from non-institutional forms of spiritual matters. As it is worth remembering that the discourse of the Polish nature that has been formed for the last two centuries assumed not only marginalizing minorities and damaging their appurtenant cultures, but also disunion with ways of understanding the world entered into the local traditions, frequently based on relations with nature. The consequence thereof was a radical change of approach to the natural environment, which became the space of (self)colonizing appropriation – the supplier of unlimited amounts of raw materials, the area of instrumental manipulations, the ground of far-going industrial modifications. One can also see it today in the intent of maximum technological subordination of natural world, in its extent presenting even the features of abreaction – the result of erasing from memory the processes beyond the ethnocentric/anthropocentric supremacy. What is wiped returns in fierce reluctance to ecological initiative, disregard for non-human interests of forest

⁵¹ Bińczyk, *Epoka człowieka*, 190.

⁵² I refer here to research carried out by, among others, Joanna Tokarska-Bakir, “Ganz Andere? Żyd jako czarownica i czarownica jako Żyd w polskich i obcych źródłach etnograficznych, czyli jak czytać protokoły przesłuchań,” *Res Publica Nova*, no. 8 (2001); Barbara Engelking, *Jest taki piękny, słoneczny dzień... Losy Żydów szukających ratunku na wsi polskiej 1942–1945* (Warszawa: Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, 2011); Jan Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą* (Kraków: Universitas, 2011); Andrzej Leder, *Przeźniona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej* (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2014); Anna Engelking, “‘Poleszuk’ nieoswojony. Wokół funkcji chłopskości w konstruowaniu polskości,” *Teksty Drugie*, no. 6 (2017): 68–94.

or water habitats’ dwellers, lack of reaction to harm and injustice that can be found there.

The traditional Romany knowledge about the natural world captured in Papisza’s poetry allows today to create a contraposition to anthropocentric paradigm so well-established in the Polish culture. It is a suggestion of non-oppressive discourse that does not retain generic prejudice in itself, but functions as a performative favouring overcoming symbolic and as a consequence also physical forms of abuse towards nature. Similarly, as in the case of the traditional ecological knowledge, which draws on the experience of indigenous environmental knowledge,⁵³ the Romany way of living-in-the-world opens the humanities to the sphere of practical actions. It seems particularly necessary for the domestic post-dependency studies, which would equip this way of living-in-the-world with the project of revised language/thinking, giving hope for emancipation of minorities excluded from the official discourse – both the ethnic minorities (the Romanies) and the generic minorities (plants, animals, natural elements of landscape, atmospheric phenomena). They would also be connected with a lesson of spirituality devoid of triumphalism and fundamentalism or religious tribalism but, instead, reaching willingly for the attitude of engagement, empathy, care or mindfulness close to St. Paul’s universalism or Deleuze’s “becoming-smaller.” So understood a “twist” of the tongue/thinking/believing can today become a specific “emergency mission” and an opportunity to constitute more ethical collectivity of beyond ethnical and beyond generic nature. Collectivity based on co-existence – thanks to literature – with our human and through them also non-human neighbours, which will allow to overcome the reactions of resignation and apathy accompanying the climatic crisis.

Translated by Dominika Pieczka

Bibliography

- Abriszewski, Krzysztof. “Teoria Aktora-Sieci Bruno Latoura.” *Teksty Drugie*, nos. 1–2 (2013): 113–126.
- Andersen, Chris. “Critical Indigenous Studies. From Difference to Density.” *Cultural Studies Review* 5, no. 2 (2009): 80–100.
- Baczko, Bronisław. *Rousseau. Samotność i wspólnota*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria, 2009.

⁵³ See Raymond Pierotti and Daniel Wildcat, “Traditional Ecological Knowledge,” *Ecological Applications*, vol. 10, no. 5 (October 2000); Domańska, “Humanistyka ekologiczna.”

- Bauman, Zygmunt. *Płynny lęk*. Translated by Janusz Margański. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2008.
- Bińczyk, Ewa. *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.
- Bończuk, Leszek. *Papusza, czyli wolność tajemna*. Gorzów Wielkopolski: Wydawnictwo Rolland, 1996.
- Braidotti, Rosi. "Affirmation, Pain and Empowerment." *Asian Journal of Women's Studies*, vol. 14, no. 3 (2008): 7–36.
- Braidotti, Rosi. "Siła afirmacji. Odpowiedź Lisie Baraitser, Patrickowi Hanafinowi i Clare Hemmings." Translated by Magdalena Dąbrowska. In *Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*, edited by Anna Barcz and Magdalena Dąbrowska, 69–76. Lublin: E-naukowiec, 2014.
- Braidotti, Rosi. "Wbrew czasom. Zwrot postsekularny w feminizmie." Translated by Monika Glosowicz. In *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, edited by Piotr Bogalecki and Alina Mitek-Dziemba, 284–314. Katowice: Wydawnictwo FA-art–Uniwersytet Śląski, 2012.
- Chyc, Paweł. "Początek religii? Koncepcja animizmu." In *Człowiek, Społeczeństwo, Wiara. Studia interdyscyplinarne*, edited by Bartłomiej Stawiarski and Sylwia Rodak, 114–128. Wrocław: Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego, 2008.
- Chyc, Paweł. "Wyobraźnia fantazmatyczna a animizm w Amazonii. O ograniczeniach w stosowaniu pojęcia fantazmat w badaniach antropologicznych." *Sensus Historiae*, vol. 21, no. 4 (2015): 53–72.
- Domańska, Ewa. "Humanistyka ekologiczna." *Teksty Drugie*, nos. 1–2 (2013): 13–32.
- Domańska, Ewa. *Nekros: Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017.
- Engelking, Anna. "'Poleszuk' nieoswojony. Wokół funkcji chłopskości w konstruowaniu polskości." *Teksty Drugie*, no. 6 (2017): 68–94.
- Engelking, Barbara. *Jest taki piękny, słoneczny dzień... Losy Żydów szukających ratunku na wsi polskiej 1942–1945*. Warszawa: Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, 2011.
- Ficowski, Jerzy. "Papusza – rediviva." *Współczesność*, no. 7 (1971): 6.
- Habermas, Jürgen. *Wierzyć i wiedzieć*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz. *Znak*, vol. 9, no. 568 (September 2002): 8–21.
- Habermas, Jürgen. *Między naturalizmem a religią*. Translated by Marcin Pańków. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- Hall, Matthew. *Plants as Persons. A Philosophical Botany*. New York: State University of New York Press, 2011.
- Harvey, Graham. *Animism: Respecting the Living World*. London: Hurst & Co, 2005.
- Heidegger, Martin. "The Thing." In *Poetry, Language, Thought*. Translated by Alfred Hofstadter. New York: Harper & Row, 1971.
- Ilnicki, Rafał. *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, 2011.
- Ingold, Tim. "Culture on the Ground. The Word Perceived Through the Feet." *Journal of Material Culture*, vol. 9, no. 3 (November 2004): 315–340.
- Ingold, Tim. "Earth, Sky, Weather." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 13 (2007): 19–38.

- Ingold, Tim. “Kultura i postrzeganie środowiska.” Translated by Grzegorz Pożarlik. In *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, edited by Marian Kempy and Ewa Nowicka, 73–86. Warszawa: PWN, 2003.
- Kandziora, Jerzy. *Poeta w labiryncie historii. Studia o pisarskich rolach Jerzego Ficowskiego*. Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki, 2017.
- Kaufmann, Michael. “Locating the Postsecular.” *Religion and Literature*, vol. 41, no. 3 (Autumn 2009): 91–98.
- Kepel, Gilles. *Zemsta Boga*. Translated by Agnieszka Adamczak. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010.
- Klekot, Ewa. “Linia biegnąca do przodu” (afterword). In Tim Ingold, *Splatać otwarty świat*. Kraków: Instytut Architektury, 2018.
- Kurzweil, Ray. *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*. Translated by Eliza Chodkowska and Anna Nowosielska. Warszawa: Kurhaus Publishing, 2017.
- Lahelma, Antti. “Sexy Beasts: Animistic Ontology, Sexuality and Hunter-Gatherer Rock Art in Northern Fennoscandia.” *Time and Mind. The Journal of Archeology, Consciousness and Culture*, vol. 12, no. 3 (2019): 221–238.
- Leder, Andrzej. *Prześlona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2014.
- Machowska, Magdalena. *Bronisława Wajs – Papusza. Między biografią a legendą*. Kraków: Zakład Wydawniczy “Nomos,” 2011.
- Massumi, Brian. *The Politics of Everyday Fear*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- McClure, John A. *Półwiary. Literatura postsekularna w czasach Pynchona i Morrison*. Translated by Tomasz Umerle. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2016.
- Mendizabal, Isabel. “Reconstructing the Indian Origin and Dispersal of the European Roma: A Maternal Genetic Perspective.” *PLoS One*, vol. 10, no. 1 (2011). Accessed July 29, 2020. <https://antropologia-fizyczna.pl/statystyki-krajow-regionow-populacji/europa/cyganie-antropometria-i-genetyka>.
- Minsky, Marvin. *The Emotion Machine*. New York: Simon & Schuster, 2007.
- Minsky, Marvin. *The Society of Mind*. New York: Simon & Schuster, 1986.
- Mitek-Dziemba, Alina. “Krytyczne otwarcie świeckości. Postsekularyzm jako formuła komparatystyczna.” In *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, edited by Piotr Bogalecki and Alina Mitek-Dziemba, 266–283. Katowice: Wydawnictwo FA-art–Uniwersytet Śląski, 2012.
- Mitek-Dziemba, Alina. “Postsekularyzm jako sposób reanimacji lektury postkolonialnej? O granicach i paradoksach secular criticism.” *ER(R)GO* 37, no. 2 (2018): 119–132.
- Moravec, Hans. *Robot. Mere Machine to Transcendent Mind*. New York: Oxford University Press, Inc., 1999.
- More, Max. “Transhumanism. Towards Futurist Philosophy.” Wayback Machine Internet Archive. Accessed December 20, 2020. <http://web.archive.org/web/20130806172107/http://www.maxmore.com:80/transhum.htm>.
- Morris, Brian. *Animals and Ancestors: An Ethnography*. Oxford: Oxford and New York: Berg, 2000.

- Oreskes, Naomi, and Erik M. Conway. *Merchants of Doubt. How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*. New York: Bloomsbury Publishing Press, 2010.
- Papusza. *Lesie, ojciec mój*. Translated by Jerzy Ficowski. Warszawa: Wydawnictwo Nisza, 2015.
- Pierotti, Raymond, and Daniel Wildcat. "Traditional Ecological Knowledge." *Ecological Applications*, vol. 10, no. 5 (October 2000): 1333–1340.
- Pobojewska, Aldona. "Nowa biologia Jakoba von Uexküllä." *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 31, nos. 2–3 (2001): 37–62.
- Puczydłowski, Miłosz. "Filozofia Jürgena Habermansa wobec zwrotu postsekularnego." *Kwartalnik Filozoficzny*, vol. XLIV, issue 1 (2016): 155–169.
- Rogińska, Maria. "Sacrum ponowoczesne. Nauka i nowa duchowość w poszukiwaniu całości." *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica* 156, vol. 1 (June 2014): 51–68.
- Shepherd, Deborah J. "Bear, Elk, and Fish Symbolism in Finnish Contexts." In *The Symbolic Role of Animals in Archeology*, edited by Kathleen Ryan and Pam J. Crabtree, 27–37. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.
- Siikala, Anna-Leena. "Singing of Incantations in Nordic Tradition." *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, no. 13 (1990): 191–205.
- Simon, Bart. "Introduction. Toward a Critique of Posthuman Futures," *Cultural Critique*, no. 9 (Winter 2003): 1–9.
- Sowa, Jan. *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Kraków: Universitas, 2011.
- Speth, James Gustave. *The Bridge at the Edge of the World. Capitalism, the Environment, and Crossing from Crisis to Sustainability*. New Haven, London: Yale University Press, 2009.
- Szott, Mirosława. "Pieśni Papuszy w perspektywie geo- i etnopoetyki." *Konteksty Kultury*, vol. 13, no. 4 (2016): 469–486.
- Świerk, Kacper. "Perspektywizm, miłość i cykady. Uczucia, transformacje i etos w opowieści Jerinti z folkloru Indian Matsigenka." *Indigena* 3, no. 1 (2013): 26–51.
- Taylor, Charles. *Źródła podmiotowości. Narodziny nowoczesnej tożsamości*. Translated by Marcin Gruszczyński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
- Tokarska-Bakir, Joanna. "Ganz Andere? Żyd jako czarownica i czarownica jako Żyd w polskich i obcych źródłach etnograficznych, czyli jak czytać protokoły przesłuchań." *Res Publica Nova*, no. 8 (2001): 3–31.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2015.
- Ubertowska, Aleksandra. "Pisanie puszczy. Ekonomie dyskursu ekokrytycznego i postkolonialnego." *Teksty Drugie*, no. 6 (2017): 193–208.
- Viveiros de Castro, Eduardo. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism." *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, no. 3 (1998): 469–488.
- Viveiros de Castro, Eduardo. "Pojęcie gatunku w historii i antropologii." Translated by Monika Świada. *Teksty Drugie*, no. 5 (2014): 159–167.
- Watson, Annette, and Orville H. Huntington. "They're Here – I Can Feel Them: The Epistemic Spaces of Indigenous and Western Knowledges." *Social and Cultural Geography*, vol. 9, no. 3 (May 2008): 257–281.

Willerslev, Rane. *Soul Hunters. Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press, 2007.


Wilcox, Ashlee Cunsolo. “Climate Change as the Work of Mourning,” *Ethic and Environment*, vol. 17, no. 12 (Fall 2012): 137–164.

Anna Filipowicz – dr hab., pracuje na Uniwersytecie Gdańskim w Zakładzie Teorii Literatury i Krytyki Artystycznej (Instytut Filologii Polskiej). Obecnie zajmuje się polską literaturą współczesną odczytywaną z perspektywy filozofii posthumanizmu oraz studiów nad zwierzętami. Autorka książek *Sztuka mięsa. Somatyczne oblicza poezji* (Gdańsk 2013) oraz *(Prze)zwierzęcenia. Poetyckie drogi do postantropocentryzmu* (Gdańsk 2017).

Anna Filipowicz – PhD, associate professor at the University of Gdańsk (Institute of Polish Studies), literary critic, anthropologist of culture. Areas of interest: Polish literature in the perspective of animal studies, posthumanism in literature, art and philosophy, cultural anthropology. She has published two books: *Sztuka mięsa. Somatyczne oblicza poezji* (Gdańsk, 2013) and *(Prze)zwierzęcenia. Poetyckie drogi do postantropocentryzmu* (Gdańsk, 2017).



TOMASZ NOWAK

 <http://orcid.org/0000-0001-6044-113X>

University of Silesia in Katowice

Department of Humanities

Reflection on the Borders of Language and Speech in Light of Discoveries in Zoosemiotics

Refleksja nad granicami języka i mowy
w obliczu odkryć zoosemiotyki

Abstrakt

Głównym problemem, który poruszam w niniejszym artykule są granice języka i mowy, wytyczane wspólnie przez nauki społeczno-humanistyczne i matematyczno-przyrodnicze, zwłaszcza – fuzję semiotyki i biologii, czyli biosemiotyki. W tekście formułuję tezę, zgodnie z którą zdolności i umiejętności biokomunikacyjne zwierząt ludzkich i nie-ludzkich dzieli dystans: zarazem ilościowy i jakościowy, przy czym: (pre)adaptacje filogenetyczne i (pre)dyspozycje ontogenetyczne zwierząt ludzkich i nie-ludzkich są z jednej strony komunikacyjnie – dyskretne, z drugiej strony kognitywnie i behawioralnie – kontynualne. Wyniki badań empirycznych, które przytoczyłem i skomentowałem, pozwalają sądzić, że istnieją cechy biokomunikacyjne swoiście ludzkie.

Słowa kluczowe: granice języka i mowy, uniwersalia językowe, biolingwistyka, zoosemiotyka

Размышление о границах языка и речи
перед лицом открытий зоосемиотики

Абстракт

Основная проблема, которую автор обсуждает в этой статье, – это границы языка и речи, очерченные совместно социально-гуманитарными науками, математикой и естественными науками, особенно – слиянием семиотики и биологии, то есть био-семиотики. В работе формулируется тезис, согласно которому биокommunikационные способности и навыки человеческих существ и животных находятся на некотором расстоянии друг от друга: как количественно, так и качественно, где филогенетические (пре)адаптации и онтогенетические (пред)расположенности человеческих существ и животных, с одной стороны, коммуникативно – незаметны, с другой стороны, когнитивно и поведенчески – постоянны. Результаты эмпирических исследований позволяют предположить, что существуют специфические особенности человеческой биокommunikации.

Ключевые слова: границы языка и речи, лингвистические универсалии, биоллингвистика, зоосемиотики

1. Introduction

No disciplined and rigorous reflection on language and speech can turn a blind eye to two issues; first, How do language and speech exist? and, second, How is language and speech learned? Which together presuppose the answer to a third (and key) question: What are language and speech? In other words, it is impossible to discuss the *ontological* and *gnoseological attributes* of language and speech until attempts are made to define the *content* and *scope* of both terms (and I do not have to add here that there is no, and probably never will be, universal agreement in this regard but, nonetheless, I believe it is worth the effort to seek a consensus).

I present to the reader an article that reviews the question of the *boundaries of language and speech*. In this paper, I take the position that the expression of terms: language and speech are formulated either with the use of an *internal-linguistic* or *external-linguistic* perspective. In other words, their definitions are constructed either on the basis of linguistics (and its programs), for example, by comparing many ethnic languages with each other, or within sciences other than linguistics (both socio-humanistic and mathematical-natural), for example, by comparing one *natural language* and many *animal codes*.

The main problem I raise in this article concerns the boundaries of language and speech that are delineated both by social sciences, the humanities, mathematics, and natural sciences, especially by the fusion of semiotics and biology, or *bio-semiotics*. At the same time, I have a strong belief (a belief bordering on certainty) that the assumptions and discoveries made in the field of biosemiotics (and its sub-disciplines, including zoosemiotics) can shed new light on what the entities: language and speech are. Moreover, it is likely that these assumptions and discoveries will lead to the need for reinterpretation of the content and scope of both terms.

Biosemiotic problems are of great interest to the representatives of various scientific disciplines. It is notable that in Polish-language publications philosophical views¹ dominate, while specialists in the field of biocommunications, that is, biologists and linguists, have very little to say on the matter. This paper sets out to fill this literary gap and, as such, is an attempt at a linguistic interpretation of biological observations, also in terms of the dispute that pro- and anti-naturalistic advocates have had with each other for many years. I would like to recall that the discussion between *pro-naturalism* and *anti-naturalism* on language and speech first of all centers on the fact that advocates (anti-naturalists) are trying to show that some features of language and speech are only human, while their opponents (pro-naturalists) say that all features of

¹ Honorata Korpikiewicz, *Biokomunikacja. Jak zwierzęta porozumiewają się ze światem* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2011); Łukasz Kwiatek, *Przemów, a cię ochrzczę. O małpach wychowanych przez człowieka* (Kraków: Copernicus Center Press, 2017).

language and speech are also human, where strong features, which are only human, and weak features, which are also human, have their nature: being either *stricto* communicative or *largo* communicative, including cognitive and/or behavioral (the problem with any reflection on language and speech is that it is not known whether there are phylogenetic (pre)adaptations and strictly communicative ontogenetic (pre)dispositions, which are not both cognitive and/or behavioral). Consequently, if the null hypothesis states that language and speech are phylogenetic (pre)adaptations and ontogenetic (pre)dispositions (*sui generis*) that are human-unique only, then the research I refer to is intended to confer or corroborate the null hypothesis.

2. Development

Biosemiotics, the science of the semiosphere within the biosphere, identifies signs (*semiosis*) and life phenomena (*biosis*) with each other to eventually integrate them into a single biological-semiotic process (direction) – biosemiosis, which is the reference point for biosemiotic disciplines and programs.² Biosemiotics explores the phenomenon of biocommunication, putting an emphasis on its perspectives: dynamic (the problem of ontogenesis and (its) phylogenesis) and static (the problem of structure and (its) function). In particular, biosemiotics explores the relationships between, on the one hand, the *code* (sign) and, on the other hand, between the *sender* and *receiver* (subject of the sign), between the *context* (object of the sign), *message* (construct of the sign), and *contact* (substrate of the sign). Therefore, in the following paragraphs I am going to discuss the results of the following observations: biopragmatic, biosemantic, biogrammatic, and biodiacritical, constantly bearing in mind the question of whether some (pre)adaptations and (pre)dispositions can be found in the biocommunication domain as strong, only human, traits.

Biosemiotics, as a broader field, is interested in the signaling communication of all living organisms, while zoosemiotics, which is a narrower field, specializes in the study of signaling in the animal kingdom. It is important to note that zoosemiotic reflection on the boundaries of information representation and interpretation of intentions focuses on similarities and differences in communication between representatives of, among others, two groups: mammals and birds, that is, higher animals, who are closest to humans in terms of phylogenetics (mammals) and ontogenetics (birds), cf. the search for, on the one hand, mammalian homologies in terms of language and, on the other hand, avian analogies

² Dario Martinelli, *A Critical Companion to Zoosemiotics. People, Paths, Ideas* (New York: Springer, 2010).

in terms of speech. In summation, zoosemiotics penetrates the phenomena of communication in the world of mammals and birds, where research (natural and artificial, active and passive – as discussed further on) concerns, on the one hand, bird species: (neo)gnathae and (non-)passerine, (non-)galliformes and (non-)songbirds and, on the other hand, mammal species: viviparous, placental, and primates, including Old World anthropoids and New World anthropoids, guenons and apes, gibbons, and hominidae.

Biosemiotics is currently developing in two parallel directions: natural and artificial, where natural communication and artificial communication are different in that either humans are trying to teach humans non-human communication, or humans are trying to teach non-humans human communication; more precisely, either humans are trying to communicate with non-humans using non-natural components and communication goals for humans and non-humans, or humans are trying to communicate with non-humans using components and communication goals that are natural for humans and not natural for non-humans. In practice, however, these research approaches complement each other, accompanying each other in different proportions.³

2.1. (More) natural biocommunication

2.1.1. Biopragmatic discoveries

The main research issue in biopragmatics takes the form of two alternative questions: Is the subject, associated with a sign (only), intentional or (also) inferential? Is the interaction encountered in the animal world competitive or cooperative?

2.1.1.1. Observations

Many observations have been made and many experiments have been carried out that shed some light on how (non-human) animals,⁴ especially great apes,

³ Research on animal communication in natural and artificial environments differ from each other, for instance, in terms of applied research methods: active and passive. The study of animal communication in natural conditions is carried out in such a manner that, first, (passive) observations are made to formulate hypotheses and, second, (active) experiments are carried out to test these hypotheses. Research on animal communication in an artificial environment is carried out in such a manner that, first, (active) experiments are run to formulate hypotheses, and, second, (passive) observations are made to test these hypotheses. Of course, studies using research methods like active (experiments) and passive (observations) differ from one another in that active research (experiment) supposes the active influence of the investigator on the subject, and that passive research (observation) supposes the passive observation of the subject by the investigator (observation).

⁴ In my article I try (!) to avoid the automatic opposition that is “imposed” by colloquial language, cf. *human and animal*. Therefore, I consciously use the term “non-human animals”

specifically chimpanzees, process messages at the biopragmatic level; inter alia the main questions posed by the researchers are whether animals feel compassion (decentration) and can work together (cooperation), as well as whether they are likely to cheat (deception).

Decentration

It has been found that some animals (chimpanzees) are able to share someone else's point of view and have some potential in the field of the theory of mind.

First of all, it has been observed that when an individual occupying a low position in the group sees that food is in the view of another individual occupying a higher position in the group, the lower status individual will not reach for the said food, and when the lower position individual sees that food is not in the view of another high-ranking individual, the lower status individual in the group will reach for the food.⁵

Second, an experiment was carried out in which the investigators (humans) presented to the subjects (animals) scenes that took place in a room containing two people, two containers, and one object. The animals observed a sequence of several consecutive and related situations, for instance, person1 put the object in container1; person2 saw that person1 put the object in container1; person1 went (without the object) from room1 to room2; person2 pulled the object out of container1, put the object into container2 and went (without the object) from room1 to room3 (or person2 pulled the object out of container2 and went (with the object) from room1 to room3); person1 went from room2 to room1 and began looking for the object. It is important to note, that when person1 went from room2 to room1 (when he returned) and began looking for the object, the animals focused (fixed) their eyes on person1 and on container1 (the study was conducted with the use of an eye tracker), which proves that they accepted the perspective of person1 who was looking for the object. The animals knew that, first, the object was not in the container1 and, second, that person1 did not know (because the researcher left room1) where the object was, but thought that the object was in container1 (because the researcher put it there before leaving room1). The experiment was a modification of a test. The original version was intended for people who used speech, for instance, children and adults, and the second was for those who did not talk, like human infants and animals, where the first version expected a verbal response (answers to

("zwierzęta nie-ludzkie" in Polish) borrowed from English, cf. the commonly accepted term non-human animals in the sense of "animals not being human" ("zwierzęta niebędące ludźmi" in Polish) (the hyphen is meant to emphasize the power of negation *de re*).

⁵ Josep Bräuer, Josep Call, and Michael Tomasello, "Chimpanzees Really Know What Others Can See in a Competitive Situation," *Animal Cognition* 10, no. 4 (2007): 439–448.

a question), while the second measured a physiological answer (movement of the eyes, direct of sight).⁶

It has also been found that some animals (chimpanzees) can understand someone else's intentions. First, it has been observed that in a situation when a caregiver objectively could not, even if he/she subjectively wished to, share food with the animal, the animal reacted calmly, whereas in a situation when the caregiver subjectively did not want to, even if he/she objectively could share food with the animal, the animal reacted nervously.⁷ Second, it has been observed that some animals (chimpanzees) transmit the intention of (meta) communication to each other in such a way that they absorb the attention of the recipient, for example, by hitting a rock or poking a hand, and initiate interaction with the recipient, for instance, by the raising of an arm or patting of the hand.⁸

Cooperation

It has been found that animals could not understand the essence of cooperation, but can cooperate in situations where, first, they anticipate their future profit (reward), and, second, when they receive someone's explicit request (demand).

At first, an experiment was conducted in which the researchers (humans) presented the subjects (human children and adult chimpanzees) with a scenario involving two people and two objects: a stapler and scissors. The script included several scenes, for example, person1 stapled the cards with a stapler, then put the stapler in its place1 and left the room; person2 entered the room, then put the stapler in a different place2 and left the room; person1 entered the room and, having not found the stapler in place1, began looking for it all over the room. The children, looking at how person1 was looking for the stapler, started pointing (altruistically) to show person1 the place2 where the stapler was, and stopped pointing when person1 found the stapler (interestingly, the children were not interested in the scissors, which were next to the stapler in place1). The chimpanzees, when looking at the subsequent scenes, showed no intention

⁶ Christopher Krupenye, Fumihiro Kano, Satoshi Hirata, Josep Call, and Michael Tomasello, "Great Apes Anticipate That Other Individuals Will Act According to False Beliefs," *Science* 354, no. 6308 (2016): 110–114.

⁷ Josep Call, Brian Hare, Malinda Carpenter, and Michael Tomasello, "Unwilling versus Unable: Chimpanzees Understanding of Human Intentional Action," *Developmental Science* 7, no. 4 (2004): 488–498.

⁸ Katie E. Slocombe, Tanja Kaller, Laurel Turman, Simon W. Townsend, Sarah Papworth, and Klaus Zuberbühler, "Production of Food-associated Calls in Wild Male Chimpanzees Is Dependent on the Composition of the Audience," *Behavioral Ecology and Sociobiology* 64, no. 12 (2010): 1959–1966.

of helping (sharing knowledge) and showed no intention of cooperating, for example, by giving explicit (deictic) guidance.⁹

Second, an experiment was carried out in which the researcher (human) looked for a tool (key) with which he could open a box containing food which the researcher (would) like to use either for the subject tested or for himself. In that experiment human (children) and chimpanzee (adults) individuals were test subjects. The children spontaneously pointed the researcher where the tool was even when the researcher was using it to obtain food only for himself. The chimpanzees indicated to the researcher where the tool was only when the researcher used it to get food for them alone.¹⁰

Third, an experiment was carried out, in which, on the one hand, the researcher (human) created a motivational situation and cooperative pressure on the subjects (animals), and, on the other hand, the subjects selected information and communicated their intentions with the aid of a keyboard. Two common chimpanzees, Austin and Sherman, were taught to communicate using a lexigram board (similar to a keypad with keys), whereby the connection between keys and lexigrams met two conditions: the condition of equivalence of signs and words and the condition of substitution of signs and objects. The experimental situation was such that Sherman was in one room with a container of food, and Austin was in another room with the key to the container of food. The first room and the second were connected in such a way that the objects could be freely shared between them. Austin and Sherman shared common goals and had a common means of achieving them, namely, the motivational goal of the food in the container. The means to achieve this (further) goal was the key to the container, the instrumental goal was the key to the box, and the means to achieving this (closer) goal was the keyboard for communication. Austin and Sherman, therefore, were put in such a situation that, having no other choice, they had to cooperate with each other. The communication took place in such a way that, first, Sherman sent a message to Austin (using the lexigram keyboard) asking him for the key to the container (then, Austin gave the key to Sherman, and Sherman opened the container and took the food out of it), and second, Austin sent a message to Sherman (using the lexigram keyboard) asking him for food from the container (then, Sherman divided the food, gave it to Austin, and Austin ate his share). Interestingly, the animals were better at

⁹ Ulf Liszkowski, Malinda Carpenter, Tricia Striano, and Michael Tomasello, "12- and 18-month-olds Point to Provide Information for Others," *Journal of Cognition and Development* 7, no. 2 (2006): 173–187.

¹⁰ Anke Bullinger, Juliane Kaminski, Felizitas Zimmerman, and Michael Tomasello, "Different Social Motives in the Gestural Communication of Chimpanzees and Human Children," *Developmental Science* 14, no. 1 (2001): 58–68.

solving the task when the reward was meant for them than when the reward was meant for someone else, for instance, their caregivers.¹¹

Fourth, an experiment was carried out in which two unrelated individuals were placed in two booths from where they could observe each other. The first individual had juice in a carton (within the reach of its hand) and a stick. A straw was needed to drink the juice through it (in the carton), while the second individual had juice in a bottle (beyond the reach of its hand) and a straw and needed a stick to draw the juice with it (in the bottle). It is important to note that in one version the individuals had the tools they needed on both sides, that is to say, both the first individual and the other individual had them. In the second version, the individuals had the necessary tools unilaterally, that is, one individual had them, and the other individual did not. It turned out that (in both versions), first, if one individual asked the other, for example, by extending his arm towards him, he received the tool needed: a straw or a stick, respectively, and, second, if one individual did not ask the other, he did not receive the tool needed. Animals, especially monkeys, particularly apes, in particular hominids, function socially in such a manner that observing the situation of another individual does not make them rush to help. The necessary condition is appropriate communication. In this way, helping on demand is an economic strategy, namely, inventing (on its own) may prove unnecessary, and responding (to someone's request) may be profitable.¹²

Deception

The literature provides several examples of the phenomenon of deception, with some observations resulting in numerous interpretations, both stronger and weaker.

First of all, deceptive behavior has been observed in some mammals (monkeys). For instance, it has been noted that monkeys transmit an alarm message in the context of food, that is, when a group was foraging and a predator was not hunting, which caused the group (receiver) to escape from the announced threat and the individual (sender) to obtain the abandoned food. It was noted that chimpanzees transmitted a food message in the context of good quality food in abundant quantities, but did not transmit a food message when food quality was low and in small quantities.¹³

¹¹ Sue E. Savage-Rumbaugh, *Ape Language: From Conditioned Response to Symbol* (New York: Oxford University Press, 1986).

¹² Shinya Yamamoto, Tatyana Humle, and Masayuki Tanaka, "Chimpanzees Help Each Other upon Request," *Public Library of Science* 4, no. 10 (October 2009): 1–7, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0007416>.

¹³ Marc D. Hauser and Richard W. Wrangham, "Manipulation of Food Calls in Captive Chimpanzees," *Folia Primatologica* 48 (1987): 207–210.

Second, deceptive behavior has been observed in some birds (hens). For instance, it has been observed that a male is more likely to transmit a food message when there was a female (partner) nearby than when there was a male (rival) nearby. It has been observed that the male is more likely to transmit an alarm message when there was a blood relative nearby than when there was non-blood relative in the proximity.¹⁴

The problem of interpreting deceptive observations is that, on the one hand, subjective and individual observations are often difficult to test with objective and repetitive experiments. On the other hand, one observation in different (weaker or stronger) formulations sometimes explains many hypotheses with different (stronger and weaker) assumptions, cf. the stronger (Machiavellian) hypothesis, which states that a male (rooster) deceives a male (rival) by sending a message that eliminates the relationship of form and content in the signal, and the weaker (legal) hypothesis, which states that the male is courting the female (partner) by transmitting a message that cultivates a relationship of form and content in the signal, with the form of the sign being of a food nature and the content of the sign being of a sexual nature (it is interesting to note, that in half of the cases when the male transmitted a food message to the female, food was unavailable to both).

I would like to recall that the methodology of biosemiotic research uses the so-called Occam's razor, which is realized as a postulate: either (neo)behavioral (Morgan's Canon) or (neo)cognitive (Martinelli's Canon). In any case, the point is that, first, in a situation where there are alternative explanations, simplification suppresses complication, and, in a situation where there are no alternative explanations, complication suppresses the simplification. In this view, the phenomenon of deception usually finds simpler expressions, for instance, something more behavioral and less cognitive.¹⁵

2.1.1.2. Interpretations

Differences in communication between human and non-human animals at the biopragmatic level are reduced to the fact that while in the human world the sender and the recipient, when communicating, cooperate with each other because the sender wants the recipient to know something from the recipient. In the animal world the sender and the recipient, when communicating, compete with each other because the sender wants the recipient to do something for the sender. In other words, animals compete more willingly and better (with each other) than they cooperate; to be more precise, they compete instinctively, but cooperate instrumentally. In the process of communication, humans *cooperate*

¹⁴ Marcel Gyger and Peter Marler, "Food Calling in the Domestic Fowl, *Gallus gallus*: The Role of External Referents and Deception," *Animal Behaviour* 36 (1988): 358–365.

¹⁵ Robert W. Mitchell and Nicolas N. Thompson, eds., *Deception: Perspectives on Human and Non-human Deceit* (New York: State University of New York Press, 1986).

informally and *altruistically*, and animals cooperate *manipulatively* and *egotistically*, cf. blood relatives and coalitions of kindred individuals. From this point of view, human communication is *collectively cooperative* (group as a goal), and animal communication is *individually cooperative* (group as a means). Let me remind you that cooperation *stricte* does not mean that someone1 does something separately for someone2, but someone2 does something separately for someone1, but rather someone1 and someone2 do something together. In this way, cooperation does not take place in the *me* and *you* mode, but in the *us* mode. Meanwhile, humans (also) conformistically take the perspective of the first plural person (*we*), and animals (only) specifically adopt the perspective of the first singular person (*I*). For instance, hunting is done in such a way that one individual chases the victim, a second individual surrounds the victim, and a third individual catches the victim. In other words, successive individuals join the hunt, cutting off the victim's escape route, while each individual wants to occupy the most convenient position in order to get food for themselves (in light of this, it can be assumed that hunting is self-organized – without a top-down scenario and division into roles, because these are born spontaneously on the foundations of selfish competition).¹⁶

Let me remind you that biocommunication is a *game of (non-)iterated prisoner dilemma*, while an evolutionarily stable communication strategy is a *tit for tat* strategy, that is, friendly strategy, in a situation when the sender begins an altruistic game with the recipient, and merciful strategy, when the sender does not continue an altruistic game with the recipient. Blood relations and mutual altruism lies at the heart of animal communication, but human communication is based on (non-)blood relations and (non-)mutual altruism, while communication based on kinship or mutual altruism becomes stable if it meets the following conditions: first (for relative altruism): $br > c$, where: r is the “relationship: genes of the sender in the genes of the recipient,” c is the “cost of the sender” and b is the “benefit of the recipient,” and the second (for mutual altruism): $bs > c$, where: s is “non-blood kinship: the sender's profit in the recipient's profit,” b is the “recipient's benefit” and c is “the sender's cost.” Animal communication assumes natural competition and is inherently evolutionarily stable. Human communication assumes natural cooperation and is not evolutionarily stable, that is to say, humans effectively exchange information with each other, even though the sender and the recipient are not (always) related by blood or just related, and the messages they transmit and receive are not (always) energy-expensive and are not necessarily true.¹⁷

¹⁶ Michael Tomasello, *Origins of Human Communication* (Cambridge: The MIT Press, 2008).

¹⁷ Robert L. Trivers, “The Evolution of Reciprocal Altruism,” *The Quarterly Review of Biology* 46 (1971): 35–57; Robert Axelrod and William D. Hamilton, “The Evolution of Cooperation,” *Science* 211 (1981): 1390–1396; Gilbert Roberts, “Cooperation through Interdependence,” *Animal Behaviour* 70 (2005): 901–908.

Human communication is based on several specifically human, cognitive, and behavioral foundations, inter alia, people share common views, knowledge, goals and actions, since by their nature they trust each other, help each other, share with each other, and punish each other for lack of reciprocity (while feeling an internal, endocrinal, reward or punishment). It is important to note that each of these features is closely related to communication. For instance, communication in the sense of helping each other by sharing trustworthy information with them, although people manifest altruistic motivations and cooperative inclinations when they learn to point, even before they begin to speak. Namely, people communicate with each other in such a way (most often) that they share knowledge with each other: either pointing someone to something (*ostensive information*), or telling something to someone (*verbal information*), cf. (co)work for (co)knowledge. In contrast, animals transmit and receive messages that perform (simultaneously) multiple functions (at most one main and at least one secondary), while animal messages perform – as the main function (primary figure) – an expressive and/or aesthetic (minimal) function or an impressive and/or a fictive (maximum) function, but not a referential and/or reflexive function, where the reference function can play the role of one of several side functions (background) in animated messages. For instance, it has been noted that chimpanzees communicate via gestures, yet they do not use declarative gestures as a referential function, but imperative gestures as an expressive function or intentional gestures as a fictive function. Moreover, it has not been observed that chimpanzees (either in a natural or artificial setting) use gestures as deictic and demonstrative functions, that is to say, they do not indicate or show anything. They just do not understand the cooperative function of gestures. For instance, it has been observed that animals compete with a caregiver for food both when an animal sees (and understands) that the caregiver wants to (selfishly) obtain food (by reaching for the unhidden food that the animal sees), and when the animal sees (but does not understand) that the caregiver wants to (altruistically) help the animal obtain food (by pointing at the hidden food that the animal does not see).¹⁸

Differences in human and non-human communication at the pragmatic level (and, consequently, at subsequent levels, inter alia, semantic, grammatical, and diacritical levels), result from human and non-human animals communicating in different ways. Namely, animals communicate *explicitly* (semantically) by means of code (signals), transmitting messages to each other, and humans communicate *implicitly* (pragmatically) by means of ostension (suggestions), suggesting interpretations to each other. In this view, human communication combines two phenomena: communication of intention and communication of information, cf. the assumptions and assertions of *implication theory* and *rel-*

¹⁸ Michael Tomasello, “Why Don’t Ape s Point?,” in *Roots of Human Sociality*, ed. Norman Enfield and Stephen Levinson (New York: Routledge, 2006), 506–524.

evance theory,¹⁹ which states that, paradoxically, people communicate more and much more effectively when they do not say what they want to say, or when they say something different (or more or less than they should in a given situation), instead of what they want to say. The sender and the receiver equally share the energy costs and information profits of the communication, cf. the sender suggests something to the receiver, and the receiver infers something via the sender, cf. the suggestion: “You know what (*q*) I mean by saying that *p*” and the inference: “I know what (*q*) you mean by saying that *p*.” In summation, there is no more than one level in animal communication: direct and literal, and in human communication, there is at least one level: (non-)direct and (non-)literal. In other words, animals communicate through *statements*, and humans communicate through *under-statements*. It is important, however, that it has turned out that some species of animals have a *theory of mind* (to an intentional degree not higher than the second degree; only humans, thanks to language and speech, can reach higher and further), that is, the capability and ability to *decentrate* (*meta-represent*), namely, they understand that others are guided not by what the world is like, but by what they think about what the world is like, and thus they are capable of reflection (reading someone’s mind), the essence of which is reflected in the formula: “I think that you (don’t) think that (\sim)*p*.”²⁰

2.1.2. Biosemantic discoveries

The main research problem of biosemantics takes the form of two alternative questions: Is the *object* which the sign is associated with is (only) *intentional* or (also) *extentional*? Is the *signaling* that can be found in the animal world *indexable* or *symbolic*?

2.1.2.1. Observations

Many observations and experiments have been made that shed light on how (non-human) animals, especially monkeys, process messages at the biosemantic level.

First, it was found that communication signaling alarm by some mammals (guenons) occurs in such a way that the sender stimulates the recipient (screams and runs away), and the recipient reacts to the sender (looks up and runs away). The observations conducted made it possible to establish that the alarm repertoire of monkeys includes at least three signals associated with a certain type (stimulus) of threat (attack by predatory animals) and with the corresponding

¹⁹ Paul H. Grice, “Logic and Conversation,” in *Speech Acts*, ed. Peter Cole and Jerry L. Morgan (London: Brill, 1975), 41–58; Dan Sperber and Deirdre Wilson, *Relevance: Communication and Cognition* (Oxford: Basil Blackwell, 1986).

²⁰ Ida Kurcz, “Communicative Competence and Theory of Mind,” *Psychology of Language and Communication*, 8(2) (2004): 5–18; Josep Call and Michael Tomasello, “Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind? 30 Years Later,” *Trends in Cognitive Sciences*, 12(5) (2008): 189–192.

type (response) of shelter (rescue in camouflaging plants), where: the types of threats and shelters correspond to each other, cf. mammal (cat: leopard) and tree (crown), bird (eagle: warrior) and shrub (undergrowth), reptile (snake: python) and grass (wool). In other words, action and reaction are interconnected in such a manner that the communication between the sender and the recipient is connected by two (hypothetical) components, namely, information about the threat (what is it?) and a tendency to hide (what to do?). The experiments carried out consisted of screams being recorded (sound was recorded), and, second, screams were sent out (sound was played) and reactions were recorded (images were recorded). For example, the orientation of the recipient (individuals in a group) for the speaker: fast or slow, long or short. (The developed experimental technique has become a widely accepted research paradigm.) First, it turned out that the pack responds to calls not only when their sender (individual) is present (see), and not only when their context (predator) is present (remains within the reach of the senses), which clearly emphasizes their purely communicative (signal) nature. Second, it turned out that manipulating the acoustic spectrum in the expressive (affective) parameters of the message (the sender's communicative action) does not change the reference (declarative) parameters of behavior (the recipient's non-communicative response). To sum up, it was found that the variable in the message is the emotional component, and the constant is the informational component.²¹

Second, it was found in the social interaction of some mammals (monkeys) that the sender is often a younger male (mother's son), and the recipient – the eldest female (the son's mother). It was found that messages included social signals that are transmitted and received in the context of threats (antagonism in the pack), while these signals are structurally and functionally different, depending on who was attacking and how, on the one hand, the status of the aggressor, for example, the position of high or low (in relation to the pack), close or distant relationship (in relation to the victim), and, on the other hand, the scale of the conflict, for instance, physical or acoustic aggression. Social messages contain voice signals, such as undulating, noisy, sparkling, pulsating, and tonal (in short: several hundred [561] screams were recorded, and divided into several [5] classes). By the way, it turned out that if the sender (son) stimulates, then the recipient (mother) reacts, where: her reaction is proportional to the stimulation: either minimal, cf. the mother's cry distracts the aggressor from her son (absorption), or maximum, cf. the mother's action restrains the aggressor's attack on her son (retorsion), where the mother's reaction is always faster

²¹ Thomas T. Struhsaker, "Auditory Communication among Vervet Monkeys (*Cercopithecus aethiops*)," in *Social Communication Among Primates*, ed. Simon Altmann (New York: University of Chicago Press, 1967), 281–324; Robert M. Seyfarth, Dorothy L. Cheney, and Peter Marler, "Vervet Monkey Alarm Calls: Semantic Communication in a Free-ranging Primate," *Animal Behaviour* 28 (1980): 1070–1094.

and stronger when the son calls for help than when someone else calls for help. Social communication includes, on the one hand, communicative stimuli (mother-son communication) and, on the other hand, (non-)communicative reactions (mother-son response), where it is possible that social messages convey information about the stimulus (about the victim and the aggressor) and/or attitudes to the reaction (for the defender and the aggressor).²²

Third, it has been found that copulatory communication in some mammals (monkeys and macaques) occurs in such a way that a female communicates with a male (both with her partner and his rival) so that during copulation it signals whether or not sperm ejaculation has taken place. In other words, the female transmits one communication when copulation ends with ejaculation, and a second message when copulation does not end with ejaculation. Thus, the female sends a communication (about the result of mating: its success or failure), which concerns whether the copulation was successful (positive for the partner and negative for the rival) or not (negative for the partner and positive for the rival), increasing her chances of conceiving offspring (either from her partner or from his rival). Females want to mate with all males, which allows spermatozoa to compete in the sexual pathways and thus maximize the best genetic recombination. There are several hypotheses that try to explain copulatory communication (female screams), such as notification about the fertile phase, encouraging males to compete, regulating male ejaculation, signaling the right to males.²³

Fourth, it has been established that the alarm and food communication of some birds (hens) is carried out in such a way that the male transmits the message, and the female receives it. Alarm messages from hens are transmitted and received in the context of a threat of attack: from above (a bird), for example, a hawk, or from below (a mammal), for instance, a fox, where the male transmits alarm messages more often in the presence of relatives (natural selection). The food communications of hens are transmitted and received in the context of food with information about the taste. The best, for example, powdery mildew larvae or the worst, for instance, peanut shells, while the male often transmits food messages in the presence of females (sexual selection). In summary, birds communicate with each other in terms of their life needs, exchanging at least four communications, that is, two for alarm and two for food. It is important to note that signaling in birds is characterized by signal

²² Harold Gouzoules and Sarah Gouzoules, "Design Features and Developmental Modification of Pigtail Macaque, *Macaca nemestrina*, Agonistic Screams," *Animal Behaviour* 37 (1989): 383–401.

²³ Dana Pfefferle et al., "Female Barbary Macaque (*Macaca sylvanus*) Copulation Calls Do Not Reveal the Fertile Phase But Influence Mating Outcome," *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 275, no. 1634 (2008): 571–578.

specialization (depending on the context) and relativization of communication (depending on the recipient).²⁴

Let me remind you that the main research problem in biosemantics takes the form of a question: Is signaling in the animal world indexable or symbolic? There have been several observations and several experiments that seem to shed some light on this question.

First, an experiment was conducted in which the researcher (human) presented the subject (chimpanzee) with signs (two types: small and large) and food (two portions: small and large), while the demonstration of signs and/or food assumed, first of all, that food is not a sign (primary agreement) and, second, food is a sign (secondary agreement); in any event, the sign (either non-food or food) and food entered into a relationship in which the elements of the sign remained: signified and signifier. The experiment was successful. The animal would first reach for the sign representing a larger portion of food to get a larger portion of food, and then the animal would reach for the sign representing a smaller portion of food to get a larger portion of food. In other words, the animal understood the original agreement (in both versions, cf. explanations: *a lot for a lot* and *a lot for a little*), while the animal, processing the problem, most likely, was guided by its cognitive abilities, cf. inference about the *modus ponens ponendo* scheme: “If (in the past) I chose X, I got food Y (first premise), and if (in the future) I choose X (second premise), I will get Y (output).” Second, the animal reached for a larger portion of food to get a large portion of food, and did not reach for a smaller portion of food to get a larger portion of food (the animal does not understand the secondary agreement in which the food sign is associated with food objects); the animal reached for a larger portion of food to eat it. The animal did not understand that one portion of food (resp. small or large) symbolizes (according to the secondary agreement) the second portion of food (resp. large or small), and therefore, by reaching for a smaller portion of food, it would provide itself with a larger portion of food. Other experimental animals (primates and hominids) behaved similarly. This example shows that animals (chimpanzees) do not understand the nature of the symbol.²⁵

Second, it has been observed that a linguistically trained pygmy chimpanzee, Kanzi, transmits messages that create combinations of signals (lexigrams),

²⁴ Peter Marler, Alfred Dufty, and Roberta Pickert, “Vocal Communication in the Domestic Chicken I: Does a Sender Communicate Information about the Quality of a Food Referent to a Receiver?” *Animal Behaviour* 34 (1986a): 188–194; Peter Marler, Alfred Dufty, and Roberta Pickert, “Vocal Communication in the Domestic Chicken II: Is a Sender Sensitive to the Presence and Nature of a Receiver,” *Animal Behaviour* 34 (1986b): 194–198.

²⁵ Sara T. Boysen, Gary G. Bernston, Mary B. Hannan, and John T. Cacioppo, “Quantity-based Interference and Symbolic Representations in Chimpanzees (*Pan troglodytes*),” *Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes* 22 (1996): 76–86.

where: the relationships between the message signals correspond to the relationships between the objects of the situation, namely, the order of one map (isomorphically maps) the order of others, which proves that animals can communicate using iconic messages, cf. communication: *grab pat* (\neq *pat grab*) and *pat grab* (\neq *grab grab*), in which the first lexigram denotes an earlier action, and the second – a later action. How do we know that there is an iconic (co)relation between signs and states? It turns out that when the recipient (a human) performs actions in a sequence identical to that provided in the communication, the sender (animal) reacts approvingly, and when the recipient (a human) performs actions in the opposite order to that predicted by the message, the sender (animal) reacts disapprovingly. This example shows that some animals (chimpanzees) understand the essence of icons (in any case, iconic signs are quite common in nature, cf. the phenomenon of mimicry).²⁶

Moreover, the aforementioned conclusion is supported by a newer interpretation of older observations. Let me remind you that in the first half of the 20th century, observations were made on bees, and in the second half of the 20th century, experiments were conducted on models of bees, thanks to which it was found that bees report, among other things, the distance to be overcome and the direction they should follow to find food (nectar). Food rituals occur in such a way that the bee leaves the hive, goes to investigate, finds food, takes a sample, returns to the hive and begins to dance, completing a movement(s) in its entirety and parts (wings and abdomen) of its body, so that it transmits messages in channels: tactile and acoustic. The dancing insect reports the distance (near or far) and the direction (left or right) in which the swarm should go in search of food. There are two types of dances that guarantee the bees the correct location of food: the first dance, which resembles the number zero (0), and the second dance, which resembles the number eight (8). The first dance signals that food is nearby ($0 < 100$ m) in a horizontal direction. The second dance signals that food is far away (> 100 m $> 13,000$ m) in a horizontal direction, which indicates the angle between the dance and the Sun. It is important to note that dance communication is based on at least two correlations: between the tempo of the dance individuals in the hive and distance from the hive to the food and between the corner of the dance individuals in the hive, the angle of the Sun above the hive, and the direction from the hive to food (between the rhythm of the dance of the individual in the hive and the energy spent on the flight from the hive to the food?). These correlations are *par excellence* iconic, among other things, they are based on the metaphor: “the more form, the more

²⁶ Patricia M. Greenfield and Sue E. Savage-Rumbaugh, “Imitation, Grammatical Development, and the Invention of Protogrammar by an Ape,” in *Biological and Behavioral Determinants of Language Development*, ed. Norman Krasnegor, Duane Rumbaugh, Richard Schiefelbusch, and Michael Studdert-Kennedy (Hillsdale: Psychology Press, 1991), 235–258.

content,” cf. iconic communications in human language: *He walked and walked and walked = He walked a loong way.*²⁷

It should be added that the acquisition (study) and processing (use) of symbols and non-symbols includes other brain chains, namely: symbolic (and some iconic) signs have a prefrontal location, and indicative (and some iconic) signs have a non-frontal location.²⁸

2.1.2.2. Interpretations

There is no doubt that during communication animals transmit *quantitative information* to each other, that is, information as a decrease in entropy, and probably *qualitative information*, that is, information as a representation of the situation. The results of at least several studies (observations and experiments) lead to the conclusion that there are at least several species of birds and mammals that have at least some signals that relate to at least several domains, and therefore communicate (with signals) that are transmitted and received in the context of: (for) threats, such as alarm, and (for) invitations, such as food.

From the point of view of a semantic interpretation of the communicative function, there are two hypotheses: (neo)cognitive (maximalist) and (neo)behavioral (minimalist), where: the first hypothesis is that animals in their communications (signals) represent (declaratively and informatively) some attributes of stimuli, and the second hypothesis is that animals organize (imperatively and emotionally) some aspects of the reaction in their communications (signals). It is likely that both interpretations are correct to some extent, where: in the world of non-human animals, the imperative is placed in the foreground (the goal), and the declarative is placed in the background (in the center). It is possible that people live in the world of declarations, whereas animals – in the world of demands. Sign communications sent and received by living organisms perform several functions, of which one is the main and the other is secondary. Animals communicate with each other by sending and receiving communications that have a function: on the one hand (primary), expressive or impressive, and on the other hand (secondary), referential. In this approach, the expressive (lower) or impressive (higher) function is the figure (center) of the communication, and the referential function is its background (periphery). (It is noteworthy that in human languages, unlike animal codes, there are words that perform a function: not only semantic, but also grammatical and pragmatic.) In this approach, signals and communications in the animal world are assigned the attribute (largest) of *functional reference*, namely, animals respond to the physi-

²⁷ Karl von Frisch, *The Dance Language and Orientation of Bees* (Cambridge: Belknap Press, 1967); Axel Michelsen, Wolfgang H. Kirchner, and Martin Lindauer, “Honeybees Can Be Recruited by a Mechanical Model of Dancing Bee,” *Naturwissenschaften* 76 (1989): 277–280.

²⁸ Dillion Niederhut, “Gesture and the Origin of Language,” in *Proceedings of the 10th International Conference (EVOLANG 10)*, ed. Christine Cuskley et al. (Singapore: Evolang 12 Organizing Committee, 2012), 266–273.

cal (diacritical) and mental (semantic) features of the communication (signals), so that they encode information about (i.e., the minimum) several attributes of a predator: first, the predator's *genus*, that is, the type of organisms, second, the predator's *locus*, including: direction: above or below; distance: far or near, and; in addition: *degree* and *mode*, that is, the level of alarm: high or low and the source of information: acoustic or optical. The problem, however, is that in groups of birds and mammals, it has been observed that one individual transmits an alarm or food communication, even if the second individual is in the same place as the first, and, like the first individual, perceives a threat or food and, like the first individual, sends an alarm or food signal. Evidently, in a situation where the first and second individuals know the same thing, the first one cannot have informational intentions in relation to the second individual. Thus, it is possible that, for instance, anxious communication boils down to an individual disturbing the pack (goal: concentration of forces) and/or the predator (goal: presentation of forces).²⁹

It is assumed that at least some species of bird and mammal communities have a repertoire of signals that, as part of their communications, belong to certain classes of contextual phenomena. In other words, the sender adapts the code to the context, distributing portions of information and emotions depending on many different factors. It is important to note that signals in the animal world perform the following functions: general or specific, for example, general alarms and food signals are given and received in the context of a threat or food "in general" and specific alarms and food signals – in the context of a threat or food "in particular." First, the alarms are stimuli and/or reactions that are associated with the threat, and which may threaten the recipient, and to the behavior which the recipient must follow where: information about the stimulus refers to the direction (top or bottom) and attack distance (large or small) attacking and susceptibility to response direction (up or down) of salvation and a means (fast or slow) to escape. Second, food cues refer to stimuli and/or reactions that relate to the food the recipient can find and the behavior the recipient must implement, where: information about the stimulus refers to the quantity (more or less) and quality (better or worse) of the food and the predisposition to the reaction – the direction (right or left) and distance (near and far) to the goal, cf. the famous (iconic!) dance of the bees.³⁰ In summa-

²⁹ Simon W. Townsend and Marta B. Manser, "Functionally Referential Communication in Mammals: The Past, Present and the Future," *Ethology* 119 (2013): 1–11.

³⁰ Interestingly enough, when an experiment was conducted in which bee food (nectar) was placed on a pole, it turned out that bees can neither send nor receive messages that signal the food is above the ground or not on the ground, because they have signals that relate to the horizontal, and not to the vertical dimension due to their subjective perception of the objective environment having developed in natural and not in experimental-artificial situations. Moreover, it has been observed that many populations of bees of the same species interpret signals differently: "close" and "far," "left" and "right," which is an argument for a thesis that

tion, the semantics of animal signaling includes signs that are (to each other) similar in relation: *hyponym* and *hyperonym*. In other words, the hierarchy of creatures in the sphere of animal interests has only two levels: (more) general and (more) specific.

However, the most important question that needs to be resolved from the outset is whether signals in animal communication have the status of separate units from the *co(n)text* and in the *co(n)text*. Consequently, it should be checked that signals in animal messages do not depend on the contexts in which they occur, and that they are invariant in the contexts in which they appear, where: the term *co(n)text* can refer to both situations (*context*) that accompanies the signal as an independent message, and the accompanying text (*co-text*), attached to the signal as an independent message. It is assumed that signals *A* and *B* are constant in the contexts of *X* and *Y* regardless of contexts *X* and *Y*, provided that they satisfy the proportions in terms of paradigmatics and syntagmatics: $AX/BY = AX/BY$, cf. *black crow/white sheep = white crow/black sheep*, where the words: *crow* and *sheep* are animal names, and *black crow/white sheep* \neq *white crow/black sheep*, where the words *crow* and *sheep* are not animal names (of course, in the first situation we are dealing with lexemes: *white*, *black*; *crow*, *sheep*, and in the second situation – with phraseological units: *white crow*, *black sheep*). The paradigmatic and syntagmatic relation (together): $AX/BY = AX/BY$ can be divided into (separate) proportions: paradigmatic: $AX/BX = AY/BY$ and syntagmatic: $AX/AY = BX/BY$, so we can assume that: signals: *A* and *B* are independent of contexts: *X* and *Y* as long as they correspond to the proportion in paradigmatic terms: $AX/BX = AY/BY$, and signals: *A* and *B* are invariant in contexts: *X* and *Y* as long as they satisfy proportions in the syntagmatic plane: $AX/AY = BX/BY$.

It turns out that messages (signals) sent and received by animals remain closely (inextricably) connected to the contexts (objects) in which they appear (to which they refer). For instance, while a person can relate the word *eagle* to various objects, cf. *eagle* as “a specific (one or certain) individual or abstract (set or set) species” and, accordingly, pronounces (about an eagle or eagles) different things (at different times and in different places), the animal will only use the *eagle signal* in the context of a threat from this predator (here and now).³¹ The context of human messages is abstract and unstable, and the context of animal

bees only transmit what is happening “now” and “here,” where the categories “now” and “here” can encompass human hours and kilometers.

³¹ This is somewhat similar to a situation where there are some peculiar (!) expressions of natural language. For instance, a *paremia* (proverb or saying) that is expressed only under precisely defined conditions, cf. the expression *let the cat out of the bag*, which the sender sends to the recipient only when “something (negative) that was hidden has become apparent.” From this point of view, the *paremia* is not independent on the context, but rather closely and constantly correlated with it.

messages is concrete and stable, where the variability and stability of the context are associated with (pre)adaptation and cognitive (pre)disposition, that is, the ability to *mentally travel* through time (past and future) and space (near and far), and with (pre)adaptation and communicative (pre)disposition, namely, the ability to represent a verbal mental journey unique to humans. To summarize, signaling (reference) is rigid (bony) in communication with animals and flexible (elastic) in human communication. Thanks to special linguistic means, cf. qualifier (existential and general) and operator (descriptive and abstract), humans can relate words to various objects in various ways, cf. the phenomenon of *assumption*, for example, material and normal, including personal (in relation to an individual) and universal (in relation to a species).

2.1.3. Biogrammatical discoveries

The main problem of biogrammatology research takes the form of two alternative questions: first, is the *construct* that the *sign* is associated with (only) *linear* or (also) *structural*, and second, is there a *phonotactic* or *syntactic combination* that can be found in the animal world?

There have been many observations and many experiments conducted that shed light on how animals (other than humans) process messages on a biogrammatical level.

Biogrammatology describes complex communication: internal and external, namely, built communicates: monologue, cf. one (transmitting) complex communication separately and in a dialogue mode, cf. a set (transmission and reception) of simple messages, where in a monologically complex communication the second signal changes the first signal, and in a complex dialogue communication, the first signal causes the second signal.³² In the future, the work focuses exclusively on monologically complex communications as the closest grammatical equivalents of combinations in human languages.

The results of the research show the messages that mammals and birds transmit and receive have a certain degree of internal formal complementation.

First, it has been observed that some mammals (tamarins) exchange communications that show some degree of internal complementarity, especially in a situation where two groups meet: one's own and another's. It turned out that in a situation where two groups meet each other, males and females in both groups approach and receive complex messages, a combination of simple

³² An example of dialogically complex communication is the stickleback mating ritual, which consists of several stages (adjacent pairs), parts of which are optional and non-permutable. Cf. First, the male shows the female his lower abdomen. Second, the male zigzags to the nest, and the female (in response) follows him. Third, the male raises his mouth up, and the female (in response) follows the male. Fourth, the male lets the female into the nest, and the female (in response) slips into the nest. Fifth, the male pushes the female with his mouth, and the female (in response) lays eggs. See Niko Tinbergen, *Instinktlehre* (Berlin and Hamburg: P. Parey, 1952).

signals, see the signals: “alarm” and “relaxation,” which appear (separately) in the context of approaching (alarm) and removing (relaxation) a predator. For instance, if the distance that separates both groups is large (perceptually), males and females vocalize the first communication, and if the distance that separates both groups is small (escalating), males and females vocalize the second communication. Both the first and second communication are complex; the first communication is smaller, and the second communication is larger. The first message combines two signals: anxious “emotional tension” and soothing “emotional relaxation.” The first communication is given (separately) by males and females, and: individuals of both sexes give two versions of the first communication, that is, males – the male version and females – the female version. The second communication, in turn, combines two versions of the first communication: male and female. The second communication is sent (jointly) by males and females, while individuals of both sexes transmit one version of the second communication, that is, the male-female version.³³

Second, it has been observed that some mammals (chimpanzees) formulate, on the one hand, a dozen more types of innate than individually learned (long-range) communications that resemble the following: giggling, grunting, gasping, humming, coughing, shouting, squeaking, whining, and barking, and, on the other hand, a dozen or so more individually learned than innate (short-range) messages that affect their body (kinestics) and voice (vocalist), face (facial expressions) and hands (gestures). Communications combine acoustic and optical signals in about half, with a slight predominance of optical signals, resulting in their combinations (no more than 10% of the body, cf. 375 observed messages of pygmy chimpanzees and 383 observed messages of chimpanzees). Moreover, chimpanzees modify signals in such a way that, for instance, the signal repertoire refers to activity (threat and food), and the body of communication refers to the properties (quality and quantity) of activity (threat and food).³⁴

In connection with everything that has been discussed above, it can be assumed that at least some animal species use communication that has a certain degree of internal formal complementation.

2.1.3.1. Linear Combinations: Observations and Interpretations

The results of the research conducted show the messages that mammals and birds transmit and receive have a certain degree of internal linear complementation.

First, observations and experiments were made to establish that the order of notes in syllables, syllables in motifs, and motifs in the songs of certain birds

³³ Joseph Cleveland and Charles T. Snowdon, “The Complex Vocal Repertoire of the Adult Cotton-top Tamarin (*Saguinus oedipus*),” *Zeitschrift für Tierpsychologie* 58 (1982): 231–270.

³⁴ Amy S. Pollick and Frans B. M. de Waal, “Ape Gestures and Language Evolution,” *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* 104 (2007): 8184–8189.

(brown-headed cowbird) is not random, but predictive and, as such, subject to certain linear restrictions. It turned out that if the male transmits a natural communication: linear-canonical, a female, on receiving the notice, takes up a sexual position (result of observation), and if the experimenter plays the artificial communication: linear-inversive, that is, communication processed by the experimenter for research purposes, a female, after receiving this message, does not take up a sexual pose, and, moreover, does not respond to it (result of experiment).³⁵

Second, observations were made that some birds (tits) approach and receive messages that remain in connection with the contexts of threats (from a predator) and invitations (to a partner), with the male playing the role of the sender and the female playing the role of the recipient. If the sender sends a message (ABC) to the recipient that includes the first (emergency) signal, the recipient looks around the sender, and if the sender sends the recipient a message (D) containing the second (paired) signal, the recipient initiates movement in the direction of the sender. An experiment was conducted that consisted of messages containing alarms and mating signals being recorded and, first, recreated in a natural form: $ABC + D$, and, second, processed in an artificial form: $D + ABC$. It turned out that in the first situation, the recipient responded adequately to the signals, and did not respond to them at all in the second situation. Thus, it was found that there is a linear proportion between the parts of the communication and the context, between the sender's stimuli and the recipient's responses, namely: " ABC " and " D " in the communication stimulus correspond to " ABC " and " D " in the context of a response.³⁶

Hence, we can assume that at least some animal species use a linear grammar that satisfies the concatenation condition: $\sim (AB = BA)$.

2.1.3.2. Idiomatic Combinations: Observations and Interpretations

The results of the study show the messages that mammals and birds transmit and receive have a certain degree of internal idiomatic complementation.

First, observations and experiments have been made showing that some mammals (capuchins) transmit and receive communications that are inherently complex: both linearly (disjunction or signal conjunction), when two signals (A , B) transmitted in a particular context (X) are received as two messages (A and/or B), and idiomatically (signal concatenation), when two signals (A , B) transmitted in a different context (Y) are received as one communication (C). In other words, in one situation, two communication stimuli (" A " and " B ") generate (proportionally) two non-communicative responses (" A " and " B "), and in

³⁵ Laurene Ratcliffe and Ronald Weisman, "Phrase Order Recognition by Brown Headed Cowbirds," *Animal Behaviour* 35 (1987): 1260–1262.

³⁶ Toshitaka N. Suzuki, David Wheatcroft, and Michael Griesser, "Experimental Evidence for Compositional Syntax in Bird Calls," *Nature Communications* 7 (2016): 10986.

another, two communication stimuli (“A” and “B”) generate (disproportionately) one non-communicative response (“C”).³⁷

Second, it has been observed that some mammals (monkeys) transmit and receive messages that either convey a threat from a predator (from the air or from the ground), or a call to roam (in search of food or shelter), where the role of the sender is played by a higher male, and the role of the recipient – a secondary pack. More specifically, it was found the dominant subject transmits acoustic signals (*A*, *B*) that it voices in different contexts (*X*, *Y*), individually or together. In the first case, the communicators belong to an “alien” sphere and send out (on the principle: each signal separately) an alarm caused by the presence of a predator (*genus* and *locus*) that attacks from below (*A*). For instance, a mammal (cat: leopard), or from above (*B*), for example, a bird (eagle: crowned eagle). In the second case, the messages relate to one’s “own” and announce (on the principle: all signals together) movement initiated by the pack (*AB*) in search of food (at an early hour) or sleep (at a late hour). In other words, two identical signals (*A*, *B*) in different contexts (*X*, *Y*) express different content depending on whether they appear in the communications separately (in the context of a threat) or together (in the context of movement), thus: old structures (initially contradicting each other, cf. *AB* “threat from above” ^ “threat from below”) have, thanks to concatenation, new functions (in the second place consistent, cf. with *AB* the “search for food [in the morning]” or the “search for food [in the evening]”) which fully corresponds to what is called an *idiom*.³⁸

Therefore, we can assume that at least some animal species use idiomatic grammar, that is, formally combinational, but not functionally compositional, cf. condition: $AB \neq B \ \& \ "AB" \neq "A" + "B,"$ for example, *white crow* (lexical unit): *white crow* \neq *crow* & “*white crow*” \neq “*white*” + “*crow*,” but non-syntactic grammar, that is, formally combinational and functionally compositional, cf. condition: $AB = B \ \& \ "AB" = "A" + "B,"$ for example, *black crow* (grammatical construction): *black crow* = *crow* & “*black crow*” = “*black*” + “*crow*.”

2.1.3.3. Structural Combinations: Observations and Interpretations

The results of the study suggest that messages sent and received by mammals and birds have a certain degree of structural complexity, where: this complication is more morphotactic than syntactic, which seems important, since the processing of morphotactic combinations describes “finite state grammars” – FSG (with the strength of a weaker “regular grammar” – RG) and the processing of syntactic combinations – PSG – “phrase structure grammar” (with the strength of stronger CFG – “context-free grammars”).

³⁷ John G. Robinson, “Syntactic Structures in the Vocalizations of Wedge-capped Capuchin Monkeys, *Cebus olivaceus*,” *Behaviour* 90 (1984): 46–79.

³⁸ Kate Arnold and Klaus Zuberbühler, “Language Evolution: Semantic Combinations in Primate Calls,” *Nature* 441 (2006): 303.

First, it was found that some mammals (guenons) communicate in such a way that a message, which is a complex combination of simple signals, consists of a root and an affix (suffix), whereby the content of a formally fixed affix changes (generalizes) the content of a formally variable root. The study was conducted in a manner that, first, observations were made, and second, experiments were conducted, for example, researchers (people) presented the subjects (animals) with optical and acoustic stimuli, namely, a mannequin and samples of (non-)predatory (non-)mammals and (non-)birds, and then recorded their reaction. Over the course of the study, a repertoire of several signals was extracted from the body of many messages, including one autonomous signal (acoustically low and constant): [boom] and several heteronomous signals (acoustically high and variable: rise or fall): simple, such as [hok] and [krak], and complex, such as [hok-oo] and [krak-oo]. It turned out that guenons, using simple signals, send and receive complex messages in the context of larger and smaller threats, where: first, large threats are associated with physical factors, such as a falling tree or a falling branch, see [boom], and with biotic factors, such as a threat from an eagle, see [hok], or a threat flying in the air, other than an eagle, see [hok-oo], and a threat from a leopard, see [krak], or a threat running on the ground, other than a leopard, see [krak-oo]; second, less hazards are associated with the presence of other organisms: both non-marmosets and marmosets, that is, separate (contiguous) individuals and multiple (competing) groups. In other words, in messages that signal a greater threat, the affix (suffix) transforms the root (core) so that specific content, for instance, “greater threat from a (non-)predator: from above, from the air, or from below, from the ground,” see message pairs: [hok] and [hok-oo] and [krak] and [krak-oo] where the segments: [hok-] and [krak-] are special kernels, and the segment: [-oo] is a common suffix. It is important to note that the information provided by elements and affixes varies depending on which population and which (sub)species use them, see *krak* “special risk: leopard” (in the Ivory Coast) and *krak* “general risk” (in Sierra Leone), while in different countries, populations and (sub)species, different predators pose a threat: not just eagles (in the Ivory Coast for Campbell’s mona monkeys), and only eagles (in Sierra Leone, for Diana monkeys).³⁹

Second, it was found that some mammals (*Callicebinae*) encode information in their messages about the type (*genus*) of the predator and the direction of its attack (*locus*), where: information about the species is present in a message that consists of a single, and information about the direction – in a message consisting of more than one signal. The study was carried out in the following manner: observations and experiments were conducted, for example, research-

³⁹ Karim Ouattara, Alban Lemasson, and Klaus Zuberbühler, “Campbell’s Monkeys Concatenate Vocalizations into Context-specific Call Sequences,” *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 106, no. 51 (2009): 22026–22031.

ers (people) presented optical stimuli to subjects (animals), that is, models of predatory mammals and birds, and then recorded their reaction. First, it was observed that mammals (animals) have at least two signals (A , B) united in communications in a combination by which animals report a threat from predators: birds (A) that attack from above, from the air (a threat from the air or a tree), and mammals (B) that attack from below, from the ground (ground threat). Second, an experiment was conducted in which researchers (humans) presented the subjects (animals) with a predator dummy. In a natural situation, a bird dummy was placed in a tree and a mammal dummy on the ground, and in an artificial setting, a bird dummy on the ground and a mammal dummy in a tree. After seeing a (fictitious) bird in a tree and a (fictitious) mammal on the ground in a natural setting, the animals reacted by transmitting the following messages: An (for a bird in a tree) and Bn (for a mammal on the ground). After seeing a (fictitious) bird on the ground and a (fictitious) mammal in a tree in an artificial setting, the animals reacted by transmitting the following messages: AnB – with iteration A (for a bird on the ground) and BnA – with iteration B (for a mammal in a tree).⁴⁰

The observed facts are explained using several competing hypotheses: both quantitative and qualitative, as well as stronger and weaker.

The quantitative (statistical and probabilistic) hypothesis states that the proportion of signals in a message correlates with the severity of the attack, strictly depending on where the victim and the predator, for example, a bird in a tree (An) and a land mammal (Bn), there is a greater threat than a bird on the ground (AnB) and a mammal in a tree (BnA). In this approach, the first component, more numerous (foreground?), signals the predator's *genus*, and the second, less numerous (foreground?) the component is the predator's *locus*.

The qualitative (algebra-logical) hypothesis, in turn, has two versions: a stronger and a weaker one. *The stronger (grammatical) version* of the qualitative hypothesis states that messages sent and received by animals are formal combinations of forms and functional compositions of the signal content: A and B , which are characterized by a certain degree of structural complexity, cf. condition: $\sim (AB \neq A \neq B)$. According to this version, animals encode the *genus* and *locus* of the predator in their messages, where: information about the type of predator in relation to information about the direction of its attack is either higher or lower, cf. hypothetical construction, see: $AB = A \neq B$ or $BA = B \neq A$, or coordinates – compare the paratactic structure: $AB = A = B$ or $BA = B = A$. In the first (hypothetical) approach, the message AnB “threat from a *land-bird*” consists of the main idea A (the bird) and a subordinate one B (land), cf. $AB = A \neq B$, and the communication BnA “threat from a *mammal on a tree*”

⁴⁰ Philippe Schlenker, Emmanuel Chemla, Cristiane Cäsar, Robin Ryder, and Klaus Zuberbühler, “Titi Semantics: Context and Meaning in Titi Monkey Call Sequences,” *Natural Language and Linguistic Theory* 35 (2017): 271–298.

consists of the main idea B (mammal) and a subordinate one A (on a tree), cf. $BA = B \neq A$. Unfortunately, it is difficult to find other convincing facts that support this very strong hypothesis. In the second (paratactic) approach, the communication $A \ n \ B$ “large threat (if) *above* and smaller (if) *on the ground*” consists of the previous A part (large threat (if) *above*) and the subsequent B part (smaller threat (if) *land*); see $AB = A = B$, and the communication BnA “large threat (if) *on the ground* and lesser threat (if) *from above*” consists of the preceding B part (large (if) threat *on land*) and subsequent A part (lesser threat (if) *from above*), cf. $BA = B = A$). We may note that paratactic constructs are within the computational capacity of animals. It has been observed that Kanzi, a linguistically trained bonobo, transmits communications that coordinate combinations of signals (lexigrams), where relationships between communicative signals correspond to relationships between objects in a situation based on conjunction, cf. communications: *grab pat* (“first grab me, then pat me”) and *pat grab* (“first pat me, then grab me”), in which the first part denotes an earlier action and the second denotes a later action. Therefore, it is possible that paratactic structures (coordinations) in the communication of non-human animals may be comparable due to their equal degree of complication. Finally, a weaker (lexical) version of the qualitative hypothesis states that messages sent and received by animals are neither grammatical combinations of forms, nor semantic compositions of the content of the signals A and B . Specifically, in an artificial situation, for example, a bird dummy on the ground and a mammal dummy on a tree, animals that are unable to recognize and/or name the type of threat (decision conflict regarding the choice of a semantically adequate signal: A or B) alternate between signaling a threat from a bird and from a mammal. It is possible that “new situations” for “old signals” act as evolutionary catalysts, as new functions emerge from old structures. The observed conflict may be an artificial simulation of a natural process.

Regardless of which hypothesis, in actuality, best explains the facts, grammatical combinations arise from strong selective pressure on them, cf. first, the advantage of acoustic messages over optical messages (for example, due to the fact that it is easier to hear in the forest than to see), and, second, the advantage of complex messages over simple ones (for example, due to wide variety in the number and types of predators). The combination, first of all, enhances the informational power of the code. In particular, it makes information more abundant and accurate. Moreover, a combination is a grammatical tool, using which mammals and birds, with a small repertoire of semantic signals, form a large number of pragmatic communications. Specifically, the connection between the signal in the code and the signal in the communication is that the signal in the code (for abstract species) refers to a state in context in a rigid manner, and a signal in a message (for a particular person as sender and/or recipient) refers to a state in context in a flexible manner.

Consequently, it is possible to formulate a hypothesis according to which at least some species of animals use a morphotactic grammar (its certain primitive form), that is, something in between phonotactic and syntactic grammars.

2.1.3.4. Iterative Combinations: Linear and Structural

This study's results show that messages that mammals and birds transmit and receive have an iterative-linear (reduplicative) complication, but do not have an iterative-structural (recursive) complication (or, at least, this has not yet been convincingly proven).

Among other things, it has been observed that some birds (tits) transmit and receive messages that are characterized by at least a certain degree of formal complication, and, moreover, the recorded complication of messages has signs of linear iteration. Thus, first, a corpus was formed: several thousand (3,500) communications were recorded, of which several hundred (362) combinations were extracted. Second, the code was restored. It includes vocabulary – several (4) segments, cf. four notes: *A*, *B*, *C*, *D*, and grammar – two patterns, cf. two rules: $A(n)D(n)$ and $B(n)C(n)$, where diagrams define the sequence of segments, including their quality and quantity. Above all, however, rule schemas imply a potentially infinite repetition of the notes in syllables and therefore a potentially infinite amount of information in sequences. The term information refers here to quantity, not quality.⁴¹

Although they have a small number of signals in their repertoire, animals create a large number of messages in the corpus, especially combinations that include at least two signals, and, in particular, sequences that order at least two signals. However, there are critical differences in the combinatorial domains of human and non-human animals. In particular, humans transmit and receive messages that are grammatical (syntactic) combinations and semantic (propositional) compositions, cf. a sentence consists of words, where a sentence refers to the state of affairs and words refer to things, while animals transmit and receive messages that are grammatical (phonotactic and possibly morphotactic, but not syntactic) combinations, but not semantic (propositional) compositions, cf. sounds, where a word refers to the state of affairs, but sounds do not refer to things. However, above all, man is capable of transmitting and receiving a finite number of signals (words and their meanings), which can carry an infinite amount of information (proposals and judgments about them). The communicative, mathematical and psychological basis of infinite operations is *recursion*, or structural iteration (inclusive iteration). It is realized only in the syntactic area (for example, *grandfather (whom – grandfather)...n* and *grandmother (whom – grandmother)n...*; *grandfather knows that (grandmother knows*

⁴¹ Jack P. Hailman, Millicent S. Ficken, and Robert W. Ficken, "The 'chick-a-dee' Call of *Parus atricapillus*: A Recombinant System of Animal Communication Compared with Written English," *Semiotica* 56 (1985): 191–224.

*that grandfather knows...)*n p; grandfather, *who (knows grandmother, who knows grandfather, ...)*n p.

Mathematical and linguistic studies demonstrate that *phonotactic and morphotactic processing* – for example, of sounds in particles and particles in words – requires a grammar that is no weaker or stronger than RG: for example, FSG. Meanwhile *syntactic and transphrastic processing* – for example, words in sentences and sentences in texts – require grammars that are no weaker or stronger than CFG: for example, PSG. Consequently, it is assumed that the critical difference (which outweighs the other factors) in the field of the grammatical combinatorics of humans and animals is (the absence of) the existence of syntax (recursion). Thus, experimental studies seek to strengthen or weaken the hypothesis of the uniqueness of syntax and recursion in human communication. Experimental research is focused on two issues in particular.

The first issue lies in the fact that animals (more precisely, some mammals and birds) process messages that generate: either ordinary grammars (RG), for example, finite state grammars (FSG), which describe linear relationships between predecessors and successors in sequences, or contextual free grammars (CFG), such as the phrase structure grammar (PSG), which describe structural relationships between the principal and subordinate elements in constructions. In other words, the first problem deals with the question of whether the respondent follows linear or structural, phonotactic, or syntactic clues when processing the messages presented by the researcher, that is, whether he takes into account only the perceptual forms and positions (ante- and post-) of segments in the sequence (the local relationships of concrete elements), which are subject to, for example, duplication, or also takes into account understandable functions and the dominance of (hypo- and hyper-) segments in the structure (global relations of abstract classes), which, for example, are subject to recursion.

The second problem lies in the fact that animals (more precisely, some mammals and birds) process messages that contain elements (segments) and their sets (classes), which are subject to the following operations: (only) duplication (linear iteration), see $Z \rightarrow (XY)^n$ or $Z \rightarrow XnYn$, or (also) recursion (structural iteration), see $Z \rightarrow (Z)XY(Z)$ or $Z \rightarrow X(Z)Y$, where both operations generate (for segments A and B), combinations that are, in the first sequence, identical, and in the second sequence, distinct. See, on the one hand, AB and $ABAB$, ... for: $Z \rightarrow (XY)^n$ and $Z \rightarrow (Z)XY(Z)$, and, on the other hand, AB and $AABB$, ... for: $Z \rightarrow XnYn$ and $Z \rightarrow X(Z)Y$?

The research being conducted should provide an answer to the following question: Does the animal extract the schema from the training corpus (*mastery of the grammar*), and does it apply the schema to the test (*grammatical extrapolation*)? In other words, does the animal generalize the pattern? That is, does it transfer the learning pattern (old) to the testing pattern (new) as follows: different segments, like ABA and BAB , CDC and DCD , but an identical pattern,

such as *XYX*, where the schemas must follow the rules of competing formal grammars – FSG and PSG? In order to answer these questions, research is being carried out, which, in terms of methodology, fits into the AGL paradigm.

The AGL (*artificial grammar learning*) paradigm was created to make it possible to diagnose the grammatical (combinational) (pre)dispositions of (non-) speaking beings, including their computational basis, that is, either algebraic-logical constraints or statistical-probabilistic transitions.⁴² In experimental studies carried out in the AGL paradigm, the researcher presents stimuli to the person being studied, where one stimulus correlates with a reward and the other does not. The research records the reactions that the person experiences, depending on what he knows (is able to do) and what he does not know (is unable to do). Experimental studies in the field of zoosemiotics deal, in particular, with the fact that the researcher (person) demonstrates messages to the subject (animal), which contain segments and diagrams. The message is formed in such a way that a diagram, for example, *XYX*, begins the corresponding positions, and the corresponding segment, such as *A* and *B*, ends them, such that some messages, such as *ABA* and *BAB*, are correct (grammatical), while others, such as *AAB* and *BBA*, *ABB* and *BAA*, are incorrect (not grammatical). However, first and foremost, research consists of two stages: training and testing. The researcher presents to the subject, on the one hand (in the training stage), old messages containing old segments and old patterns, and, on the other hand (in the testing stage), new messages containing new segments and old patterns (or vice versa). Messages can include segments in either a random order (no pattern), that is, a non-grammatical order, or in a predictive order (with a template), that is, in a grammatical order and, moreover, one that is compatible with one of the few formal grammars, for example, FSG or PSG. In other words, at the training stage, the researcher teaches the subject, and, at the testing stage, the researcher checks the subject. Specifically, it is checked whether a tested pattern is discovered in the input data (old) and whether the pattern is carried over to the output data (new). It is important that one type of stimulus (message)

⁴² The AGL model was developed on the basis of psycholinguistics as a method to experimentally detect the implicit assimilation of an artificial grammar in laboratory conditions. The research conducted has revealed that respondents (that is, language and speech users who do not receive any instructions from examiners and rely only on their intuition), first, memorize sequences of letters in a predictable order (in a non-random order), which is generated by a certain formal grammar, and, second, they classify correct sequences generated by a particular formal grammar more accurately than incorrect ones (note: “better” and “more accurate” mean, roughly, being above the threshold of a “perfect coin toss”). Research in the AGL paradigm has demonstrated the primacy of the role of long-term procedural memory over declarative memory in the grammatical area of syntactic combinatorics, and confirms the existence of a mechanism for grammatical assimilation. See George A. Miller, “Free Recall of Redundant Strings of Letters,” *Journal of Experimental Psychology* 56, no. 6 (1958): 485–491; Arthur S. Reber, “Implicit Learning of Artificial Grammars,” *Verbal Learning and Verbal Behavior* 5, no. 6 (1967): 855–863.

correlates with a reward (food), while the other does not. For example, any message containing the scheme *XYX* is a rewarded stimulus. We may compare: the messages *ABA* and *BAB* are used at the training stage, while *CDC* and *DCD* are used at the testing stage. If the animal answers correctly, that is, indicates (in some way) a stimulus, which is rewarded in anticipation of a (food) reward, such as drooling or moving towards the food they are expecting, it has found a pattern in the input data (detection) and passed it to the output (generalization). Moreover, the researcher predicts that the subject will not respond to old stimuli (habituation), but will respond to new stimuli (dishabituation) – provided that the subject recognizes and differentiates both of them, of course. Thus, by presenting stimuli and registering reactions, one can learn something about what the subject already knows (is able to do) and what he does not yet know (is unable to do), especially in the grammatical (syntactic) area.⁴³

The AGL paradigm has assumed an important place in research on the potential mental representation of formal grammars in the animal kingdom.⁴⁴ Therefore, the research problem undertaken in the field of zoosemiotics takes the form of a question: What grammar can be found in the brain of humans and animals (and in its many minds): a weaker or stronger one – for example, FSG or PSG?

Formal grammars: FSG and PSG occupy different positions in the *hierarchy of formal languages (grammars and automata)*. FSG, like RG, occupies a lower position, and PSG, like CFG, occupies a higher one. Clearly, this is related to the degree of complexity of their rules with regard to, among other things, their quality and the quantity of symbols used in them.⁴⁵ The research being conducted seeks to establish which rung of this grammatical ladder is occupied by people, and which by animals.⁴⁶ This research fits into the AGL paradigm, especially with regard to the application of the (dis)habituation technique.

The *(dis)habituation* procedure, that is, habituation and dishabituation, is conducted such that, first, habituation to a simpler stimulus (for example, a message generated by FSG) and dishabituation from a more complex stimulus (for example, a message generated by PSG) are carried out. Then, habituation to a more complex stimulus (such as a PSG-generated message) and dishabituation from a simpler stimulus (such as a FSG-generated message) are carried out. In other words, the researcher (dis)habituates the subject. If (dis)habituation is successful in both directions, that means that the researcher has trained

⁴³ Emmanuel M. Pothos, “Theories of Artificial Grammar Learning,” *Psychological Bulletin* 133 (2007): 227–244.

⁴⁴ Murphy A. Robin, Esther Mondragon, and Victoria A. Murphy, “Rule Learning by Rats,” *Science* 319 (2008): 1849–1851.

⁴⁵ John Hopcroft, Rajeev Motwani, and Jeffrey Ullman, *Wprowadzenie do teorii automatów, języków i obliczeń* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005).

⁴⁶ Noam Chomsky, “Three Models for the Description of Language,” *IRE Transactions on Information Theory* (1956): 113–123.

and tested a subject who recognizes/knows the stimuli: both the simpler and the more difficult one. This study has found that humans differentiate in both directions, while animals differentiate in either one or both ways. For example, on the one hand, mammals (tamarins) that are habituated to the (previously disclosed) messages generated by PSG did not respond to the (later disclosed) messages generated by FSG. On the other hand, birds (starlings) that were accustomed to the (previously disclosed) messages generated by a PSG responded to the (later disclosed) messages generated by an FSG.⁴⁷

How can the results of the experiment be interpreted? The experimental results can be interpreted in two ways: more weakly or more strongly. The weaker hypothesis is that the subject (an animal) processes the messages presented by the researcher (a human) as guided by their cognitive features (related to their cognitive (pre)dispositions, for example, arithmetic ones), cf. duplication as a linear iteration, such as $A(n)B(n)(n)$. The stronger hypothesis is that the subject (an animal) processes the messages presented by the researcher (a human) as guided by their linguistic characteristics (related to their linguistic (pre)dispositions, for example, grammatical ones), cf. recursion as a structured iteration, such as $C \rightarrow (C)A(C)B(C)$. Here we may remember that the general methodology of science (logic) formulates a postulate called Occam's Razor, which has been interpreted in various ways based on the detailed methodology of science (biosemiotics). For example, Martinelli's Canon postulates that if one hypothesis, a weaker one, does not explain a fact, the stronger hypothesis is accepted, and Morgan's Canon postulates that if two hypotheses, one stronger and one weaker, explain one fact, then the weaker hypothesis is accepted. The results of the research that I have presented and commented are covered by Morgan's Canon, which requires the weaker hypothesis to be accepted. Therefore, it is possible, and we may even state with a high degree of probability, that birds use not grammatical (lingual) strategies, but arithmetic (cognitive) strategies, when processing experimental messages. That is, they count segments (up to several at a time): A and B on both extreme sides of the original sequence AB , cf. $A|B$, $AA|BB$, $AAA|BBB$, $AAAA|BBBB$. The situation is somewhat reminiscent of that with the horse Clever Hans. That is, animals have once again surprised people with their cunning, which allows them to resolve language problems with non-linguistic strategies. Regardless of the results obtained and the interpretations adopted, this research should be continued: first, using pygmy chimpanzees (as the animals most similar to humans) as experimental subjects, and, second, by attempting to show that animals exceed the limit of several repetitions. Until

⁴⁷ Tecumseh W. Fitch and Marc D. Hauser, "Computational Constraints on Syntactic Processing in a Nonhuman Primate," *Science* 303 (2004): 377–380; Timothy Q. Gentner, Kimberly M. Fenn, Daniel Margoliash, and Howard C. Nusbaum, "Recursive Syntactic Pattern Learning by Songbirds," *Nature* 440 (2006): 1204–1207; Michael C. Corballis, "Recursion, Language, and Starlings," *Cognitive Science* 31 (2007): 697–704.

this goal is achieved, we may claim that syntactic recursion is a strong, purely human, and specifically linguistic trait.

The research problem arising in connection with the results of this study concerns the genesis of recursion as a defined phylogenetic (pre)adaptation and an ontogenetic (pre)disposition that is inherent to the natural world. There exist at least two hypotheses that attempt to explain the selection pressure that can lead to the adaptation of cumulative recursion, where the first hypothesis signals the relationship of recursion with the manipulation of objects (tools), and the second suggests the relationship of recursion with the affinity of individuals (kinship). Both of these hypotheses are based on the results of observations and experiments, and confirm the emphatic uniqueness of recursion in syntax and syntax in the language.

First, it has been observed that humans and animals perceive relationships between objects that are generally related to each other. One example is a set of cups – small (*A*), medium (*B*) and large (*C*) – where *A* is contained in *B*, and *B* is contained in *C*. There exist several possible (combinations) of relationships between the three cups of different sizes. Manipulation of the cups allows a larger or smaller number of more or less complex operations to be performed. We may compare the following strategies: strategy1 – from *B* to *C* without *A* (one operation), strategy2 – *B* to *C* and from *A* to *B* (two operations), strategy3 – from *A* to *B* and from *B* to *C* (two operations). The first strategy is used by adult monkeys and human children under 12 months of age, the second strategy is used by children under 24 months of age, and the third strategy is used by children over 24 months of age and adults. The results of this research show that recursive thinking – that is, inclusive iteration (which is potentially infinite) – is a purely human domain.⁴⁸

Second, it has been observed that both humans and animals perceive relationships between humans who are related to each other: ancestors (parents, grandparents) and descendants (child, grandchild). It turns out that only humans are aware of the potentially infinite ladder of existence, cf. affinities as iterations of inclusions, for example, on the one hand, (*grand-*)*n* father and (*grand-*)*n* mother, and, on the other hand, (*grand-*)*n* child and (*grand-*)*n* daughter. In the animal kingdom, the status of a grandparent (the father or mother of someone's father or mother), or of a grandson or granddaughter (the child of someone else's child), does not exist, and there are few other roles (degrees of kinship) like those performed by relatives in human communities.⁴⁹

⁴⁸ Patricia M. Greenfield, "Strategies Used to Combine Seriated Cups by Chimpanzees (*Pan troglodytes*), Bonobos (*Pan paniscus*), and Capuchins (*Cebus apella*)," *Journal of Comparative Psychology* 113 (1999): 137–148.

⁴⁹ Dorothy L. Cheney and Robert M. Seyfarth, *How Monkeys See the World: Inside the Mind of Another Species* (Chicago: University of Chicago Press, 1990); Dorothy L. Cheney and Robert M. Seyfarth, *Baboon Metaphysics* (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

It is possible that human and non-human animals transform simple units into complex ones in different ways (in the synthesis and analysis mode). Specifically, animals combine simple units to form complex ones by virtue of the concatenation relation (non-recursive), and people combine simple units to form complex ones by virtue of the dominance relation (recursive).

Thus, it is possible to formulate the hypothesis that no known animal species uses a structurally and syntactically recursive grammar (in any case, no one has yet managed to prove this convincingly).

2.1.4. Bio-diacritical discoveries

The main problem of the study of diacritical marks takes the form of two alternative questions: Is the *substrate* that the *sign* is associated with (only) *segmental* or (also) *prosodic*? Does there exist an *impulsive* or *volitional transmission* that can be found in the animal kingdom?

2.1.4.1. Observations

There have been many observations and many experiments conducted that shed light on how animals (other than humans) process messages on a biodiacritical level.

Let us compare the operations and processes. Transmission (synthesis) and reception (analysis) in human and non-human animals demonstrate that there are structural (anatomical) and functional (physiological) differences between them. Such differences are greater in the range of (more innate) transmission and less in terms of (more learned) perception. Differences come to the fore depending, more or less, on the stage and/or level of processing, cf. cerebral, nervous, and organic. Synthesis and analysis are classes of operations and processes that involve speech circuits (generators and analyzers), the processing of cognitive patterns and impressions, speech pathways (nerves) (motor and sensory), the processing of electrical impulses, speech organs (effectors and receptors), motion processing, and acoustic vibrations.

There are at least several methods used to detect neural circuits involved in the processing of (neuro)motor and (neuro)sensory messages, inter alia, on one (transmitting) side, observing cerebral stimulation and (absence) motor response, or recording the correlation of the corresponding lesions and aphasia, and on the other (receiving) side, observing acoustic stimulation and (in) the presence of a sensory response or recording the correlation of the corresponding lesions and agnosia.⁵⁰

In mammals and birds, (*neuro*)*sensory processing* of acoustic messages is carried out such that animals, like humans, have neural circuits responsible for receiving acoustic stimuli. This involves, first, all sounds (common circuits)

⁵⁰ Charles T. Snowdon, "Language Capacities of Nonhuman Animals," *Yearbook of Physical Anthropology* 33 (1990): 215–243.

and, second, some specific sounds (special chains) – specifically, species-specific voice signals. In this respect, *lateralization of the left hemisphere* and *superior temporal localization* are observed in communication between birds and mammals. It turns out that the left hemisphere (through the right ear) recognizes sounds faster and more correctly than the right hemisphere (through the left ear), and lesions in the left hemisphere are more likely to cause (neuro)sensory dysfunction than lesions in the right hemisphere.

(Neuro)motor processing of acoustic messages in mammals and birds is carried out in such a way that animals, like humans, have neural circuits responsible for the transmission of acoustic stimuli, where: structures and functions correspond to each other in such a way that the hypothalamus is responsible for motivational functions, cerebellum – for control-respiratory functions, cingulate gyrus – for control-resonance functions and (pre)motor cortex – for control-modulating and control-articulatory functions, where: the anterior cingulate gyrus controls vocalization in the non-human animal kingdom and the inferior frontal gyrus – vocalization in the human animal world, so it is assumed that animal vocalization is more impulsive, and human vocalization is more volitional, where: it has been observed that chimpanzee message transmission includes volitional gestures and impulsive vocalizations in addition to the sounds of lips and teeth.

In fact, both hemispheres are more or less equally involved in biodiachritical processing. For example, human left hemisphere processes more precisely (in the analysis and synthesis mode) the segmental features of sounds, see example of a “left hemisphere” opposition: consonant *kura : góra : hura : tura* and vowel *kara : kora : kura*, and human right hemisphere processes more precisely (in analysis and synthesis mode) prosodic features of sounds, cf. example of the “right hemisphere” intonational opposition: *You are coming : Are you coming? : You’re coming!*⁵¹

Transmission

Humans, unlike other animals, have two circuits responsible for transmitting messages, namely, an evolutionarily older circuit that remains under *paleocortical* (*limbic*) control, that is, screaming, including laughter and crying, and an evolutionarily newer circuit that remains under *neocortical* (*frontal*) control, that is, speech. Therefore, people, when speaking, control the movements of organs: respiratory, resonant and articulatory, which makes their vocal behavior more flexible and innovative both on an individual (psycho- and idiolectal) and populational (socio-dialectal) scale compared to the vocal behavior of (other)

⁵¹ Marc D. Hauser, Noam A. Chomsky, and Tecumseh W. Fitch, “The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?” *Science* 298 (2002): 1569–1579; Stephen Pinker and Ray Jackendoff, “The Faculty of Language: What Is Special about It?” *Cognition* 95, no. 2 (2005): 201–236.

animals. Of course, speech developed due to anatomical structures and physiological functions, which, first of all, performed the functions of breathing and swallowing (adaptation), and second, were used for speaking (exaptation).

Phonation, or sound synthesis, includes (at least) three stages: *breathing*, *resonance* and *articulation*, while at each stage, there are some differences between animals: human and non-human; namely, several critical structures were discovered, (un)availability of which determines the functions of human speech.⁵²

First, an animal moves and breathes in such a way that there is synchronization between the breathing rate and movement (inhalation and exhalation are approximately the same length), while a man speaks and breathes in such a way that there is no synchronization between the frequency of breathing and speech (exhalation is much longer than breathing); moreover, speech determines breathing, and its prosodic characteristics are especially active in this respect.⁵³

Second, an animal has a larynx with a different structure and function, namely, the larynx in both mammals and birds in passive state is high and is low if active, while human larynx is located low (lower in comparison with all mammals and birds) both in the passive state (silence) and in the active state (speaking), also humans are born with a high larynx, then, starting from the third month to the third year, the larynx moves down. It is important to note that there are vocal cords in the larynx that are involved in the synthesis of voiced/voiceless sounds.⁵⁴

Third, an animal has a vocal tract in the shape of the Greek letter iota, which means that the entire tongue is in the mouth, while in humans, the vocal tract is in the shape of the Greek letter gamma, which allows the human to regulate the size of the oropharyngeal cavities with the help of the muscles of the hyoid bone and tongue, as a result of which the tongue is fully or partially located in the mouth and pharynx. In addition, the soft palate is involved in the synthesis of nasal sounds, and loss of air sacs present in (other) animal anatomy allows vowel sounds to be synthesized at the expense of the importance of vocalization.⁵⁵

⁵² Terrence Deacon, *The Symbolic Species: The Coevolution of Language and the Brain* (New York: W.W. Norton & Company, 1997); Terrence Deacon, "Language Evolution and Neuromechanismus," in *A Companion to the Cognitive Science*, ed. William Bechtel and George Graham (Oxford: Blackwell, 1998), 2012–2225.

⁵³ Ann M. MacLarnon and Gwen P. Hewitt, "The Evolution of Human Speech: The Role of Enhanced Breathing Control," *American Journal of Physical Anthropology* 109, no. 3 (1999): 341–363.

⁵⁴ Philip Lieberman, "Motor Control, Speech, and the Evolution of Human Language," in *Language Evolution*, ed. Morten H. Christiansen and Simon Kirby (New York: Oxford Scholarship Online, 2003), 255–271.

⁵⁵ Tecumseh Fitch, "The Evolution of Speech: A Comparative Review," *Trends in Cognitive Sciences* 4, no. 7 (2000): 258–267.

It is important to note that auditory transmission has been observed in birds and mammals, namely, a strong relationship (significant correlation) between the communicative activity of the sender and the communicative presence of the recipient. The point is that the sender transmits only if or mainly when the sender knows that the recipient is receiving, otherwise, that is, when the sender knows that the recipient is not receiving or does not know whether the recipient is receiving, the sender does not transmit. It is obvious that the sender communicates with the recipient: arbitrarily or specifically, for example, due to the (non-)presence of some biotic and/or social feature. For example, first, it has been observed that some birds (hens) are more likely to transmit food messages more often when a female (partner) is nearby than when a male (competitor)⁵⁶ is nearby; second, it has been observed that certain mammals (guenons) are more likely and willing to transmit disturbing messages when a blood relative is nearby than when there is a related individual in the proximity.⁵⁷

Auditorium observations can be interpreted in different ways, namely, they can constitute a pre-condition that determines whether animal transmissions are volitional (as a result of a flexible decision) or impulsive (as a result of a rigid reaction). However, it is possible that they fall between the first and the other.

Reception

Human and non-human animals process physical waves (substances) – in terms of psychic sensations (forms) and communication signals (functions) – in terms of their characteristics (compare, on the one hand, the spectrum of sound and, on the other hand, its vibration, intensity and duration). Sound processing in the brain is carried out in such a way that, first, the (*projective*) *primary cortex* bilaterally (separately) analyzes the physical (acoustic) features, that is, more continual values, for example sounds: tones and noises, and, second, the *secondary (associative) cerebral cortex* analyzes (together) language features, that is, more discrete (phonetic) values, including segmental (more left hemispheric) values: consonants (\pm), syllable (\pm) and sonorous (\pm), as well as prosodic (more right hemispheric): high (\pm), loud (\pm), long (\pm). Naturally, each species has a specific set of code features that differentiate between message functions.⁵⁸

There are at least two thresholds of animal auditory processes: first, the (*non-hearing threshold*), and second, the *threshold of (in)acute hearing*, where each threshold has two boundaries – lower and upper, which refer to the species (primary) and individual (secondary). Animals perceive acoustic ($> 20 < 20,000$

⁵⁶ Marcel Gyger and Peter Marler, "Food Calling in the Domestic Fowl, *Gallus gallus*: The Role of External Referents and Deception," *Animal Behaviour* 36 (1988): 358–365.

⁵⁷ Dorothy L. Cheney and Robert M. Seyfarth, "Vervet Monkey Alarm Calls: Manipulation through Shared Information," *Behaviour* 94 (1985): 150–166.

⁵⁸ Stephen Pinker and Paul Bloom, "Natural Language and Natural Selection," *Behavioral and Brain Sciences* 13, no. 4 (1990): 707–784.

Hz), infrasonic (< 20 Hz) and ultrasonic (> 20,000 Hz) messages. Infrasound messages (in the communicative function) are better perceived by non-human animals than by human ones (and more often by larger than smaller, by sea than land animals), while ultrasonic messages (in communication function) are better received by non-human animals – more often by smaller than larger ones and better by terrestrial than marine ones. Second, a man perceives sounds in the range (16) 20–20,000 Hz, including: sounds (speech) in the range (500) 1000–3000 Hz. It is important to note that the auditory ossicles in the middle ear are responsible for the sharp hearing of speech sounds, where the limits are 2,000–4,000 Hz, that is, the range required for acute hearing of sounds, which corresponds to the high hearing acuity of humans and the low hearing acuity of chimpanzees. Therefore, it is assumed that the structure: auditory cortex and its function: acute hearing constitute linguistic adaptation.⁵⁹

2.1.4.2. Interpretations

Anatomical and physiological differences between human and non-human animals result in human synthesizing and analyzing several hundred (motor and sensory) voice samples, cf. (allo)phone(s), that represent from -teen to -ty (motor and sensory) voice types, cf. phoneme(s) (for comparison: chimpanzees do not produce, for example, high vowels and back consonants).

First, animals (human and non-human) send signals in codes in strict dependence on the function (goals) and structures (components) of messages, that is, depending on what (the purpose) is and to whom (component) the signal is sent. It also depends on where and when they emit signals. In other words, the sender adapts the message to the recipient by distributing portions of information and emotions, for example, due to the (un)availability of certain (biotic and/or social) characteristics of the recipient. Second, animals (human and non-human) transmit and receive messages in such a way that they tune to each other, namely, on the one hand, the sender adjusts the physical characteristics of the message for a specific recipient (normalization), on the other hand, the recipient identifies the physical characteristics of the message of a particular sender (discrimination). Third, animals (human and non-human) perceive sounds (segmental and prosodic) in a categorical way, that is, they assign one mental unit, for example, (phone)mic to many physical units, for example, (phone)etic.⁶⁰

Therefore, it can be assumed that the differences in diacritical transmission between humans and non-human animals are associated with the fact that cog-

⁵⁹ Ignacio Martinez et al., “Auditory Capacities in Middle Pleistocene Humans from the Sierra de Atapuerca in Spain,” *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 101, no. 27 (2004): 9976–9981.

⁶⁰ Bridget Samuels, Marc Hauser, and Cedric Boeckx, “Do Animals Have Universal Grammar? A Case Study in Phonology,” in *The Oxford Handbook of Universal Grammar*, ed. Ian Roberts (Oxford: University Oxford Press, 2011), 1–23.

native (pre)adaptations are older, and behavioral (pre)adaptations are younger. Therefore, for example, non-human animals are better recipients than senders, which means that the representation (the sender's synthesis) is more rigid in the imitative sense, and the interpretation (the recipient's analysis) is more flexible in the creative sense, inter alia, non-human animals do not have some typically human (pre)adaptations, cf. weaker coverage of theory of mind, lower working memory, and especially lower degree of vocalization control.

2.2. (More) Artificial Biocommunication

From the beginning of the 20th to the beginning of the 21st century, a number of individuals, representatives of several species of mammals and birds, namely, non-apes, including dolphins, such as bottlenose *Pho*, and parrots, such as African gray parrot *Alex*, and monkeys, including non-chimpanzees, for example, gorilla *Koko* and orangutan *Chantek*, and chimpanzees including non-common chimpanzees, such as *Kanzi* and *Panbanisha*, and common chimpanzees, such as *Gua* and *Viki*, *Washoe* and *Nim*, *Sarah* and *Lana*, *Austin* and *Sherman*, were taught language and speech under strictly laboratory conditions.⁶¹

Of course, *talking animals* are not limited by just these few representatives. However, research has primarily focused on the *hominid family*, cf. orangutan: Bornean and Sumatran, gorillas: Eastern and Western, mountain and lowland, chimpanzee: common and pygmy. The studies of artificial communication in animals included teaching artificial communication, that is, in English, first, through acoustic (oral) contact, and second, via optical (manual) contact, and: first of all, elderly individuals in the field of sign gestures, and second, younger individuals in terms of symbolic lexes. It is important to note that the changes in the curriculum were the responses of teachers (educators) to the failures (to a greater extent) and successes (to a lesser extent) of their students ('boarders').

⁶¹ Winthrop N. Kellogg and Donald A. Kellogg, *The Ape and the Child: A Study of Environmental Influence Upon Early Behavior* (New York: McGraw-Hill Book Co., 1933); Cathy Hayes, *The Ape in Our House* (New York: Harper & Brothers Publishers, 1951); Duana M. Rumbaugh, *Language Learning by a Chimpanzee: The LANA Project* (New York: Columbia University Press, 1977); Herbert S. Terrace, *Nim: A Chimpanzee Who Learned Sign Language* (New York: Columbia University Press, 1979); Francine G. Patterson and Eugene Linden, *The Education of Koko* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1981); David Premack and Ann J. Premack, *The Mind of an Ape* (New York: Norton, 1983); Sue E. Savage-Rumbaugh, *Ape Language: From Conditioned Response to Symbol* (New York: Oxford University Press, 1986); Allen R. Gardner, Beatrice T. Gardner, and Thomas E. Van Cantfort, *Teaching Sign Language to Chimpanzees* (Albany: State University of New York Press, 1989); Sue T. Parker, Robert W. Mitchell, and Lyn H. Miles, *The Mentality of Gorillas and Orangutans* (Cambridge, 1999); Sue E. Savage-Rumbaugh and Roger Lewin, *Kanzi: The Ape at the Brink of the Human Mind* (Wiley: John Wiley & Sons, 1996).

Studies on communication (pre)adaptations and (pre)dispositions of (non-human) animals were conducted, taking into account their “linguistic abilities” and “speech skills” at four levels: pragmatic, semantic, grammatical, and diacritical. Therefore, training of animals, especially those closest to humans, chimpanzees (first common, then pigmy ones) in the field of linguistic presentation of information and verbal interpretation of intentions went through four successive stages: diacritical (30–40s), for example, Gua and Viki, semantic (60–70s) – Washu and Nim, grammatical (70 and 80s) – Sarah and Lana, and pragmatic (80–90s) – for example, Austin and Sherman, Kanzi and Panbanisha.⁶²

2.2.1. Observations

The study of animal artificial communication has resulted in some interesting observations (facts) and interpretations (hypotheses) that can be summarized in several points, organized into several domains.⁶³

Biopragmatic domain. First, when communicating with humans, animals show communicative-behavioral congruence, that is, there is a correlation between the cognitive (meaning) and behavioral aspects of communication, that is, between what they communicate first, and what they do afterwards. Second, animals transmit and receive messages that perform either at least an expressive function or at most an impressive function, but do not perform a referential (higher) function in the message. In other words, animal messages, directed at humans, are always imperatives, and never declaratives. Third, animal-human communication is largely based on monological messages, and to a lesser extent – on dialogical messages. Fourth, animals do not initiate communication with humans and do not exhibit communicative inventiveness in their relationship with humans, namely, the longer they learn from humans, the more they imitate them.

⁶² Two methods were used in the research: (1) animals were taught grammatical-semantic representations of information (specific to human language); (2) animals were taught pragmatic-diacritical interpretation of intentions (specific to human speech).

⁶³ Allen R. Gardner and Beatrice T. Gardner, “Teaching Sign Language to a Chimpanzee,” *Science* 165 (1969): 664–672; Herbert S. Terrace, Laura Ann Petito, Roger Saunders, and Thomas G. Bever, “Can an Ape Create a Sentence?,” *Science* 206 (1979): 891–902; Francine P. Patterson, “The Gestures of a Gorilla: Language Acquisition in Another Pongid,” *Brain Lang.* 5 (1978): 72–97; Lyn H. Miles, “Apes and Language: The Search for Communicative Competence,” in *Language in Primates: Perspectives and Implications*, ed. Judith De Luce and Hugh T. Wilder (New York: Springer, 1989), 43–61; Patricia M. Greenfield and Sue E. Savage-Rumbaugh, “Imitation, Grammatical Development, and the Invention of Protogrammar by an Ape,” in *Biological and Behavioral Determinants of Language Development*, 235–258; Patricia M. Greenfield and Sue E. Savage-Rumbaugh, “Grammatical Combination in Pan Paniscus: Processes of Learning and Invention in the Evolution and Development of Language,” in *Language and Intelligence in Monkeys and Apes: Comparative Developmental Perspectives*, ed. Sue T. Parker and Kathleen R. Gibson (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 540–578.

Biosemantic domain. First, animals understand the relationship between a word and a thing. Second, they understand the relationship between one word and another word, for example, they can provide verbal equivalence and generalization for a given word. Third, animals learn and use words with a semantic function, namely: static words, names of things and names of their properties, cf. specific and abstract nouns, and dynamic words, names of actions and names of their characteristics, cf. subjective and objective verbs, that is, with an active subject, compare attribute (action) of a subject, or with a passive object, compare attribute (location) of an object, in the main role. Fourth, animals do not learn and use words with grammatical function. Compare, for example, conjunctions (relators), and pragmatics, cf. partitions (modifiers), so the units of language and speech, which are sentences and texts (*par excellence*), are beyond their capabilities. So are the phenomena that are key to human languages: prediction and proposition, as well as metalanguage and metatext.

Biogrammatic domain. First, grammatical combinations are either someone else's imitations (human, including European: English), cf. SVO order, or their own inventions (chimpanzees, including African: Bushmen?), compare OVS order. Second, animal combinations tend to have linear stabilization and iconization. Third, animals construct grammatical combinations, the elements of which are bound by a (non-)recursive concatenation operation rather than a non-recursive dominance operation; ergo: animals do not (trans)form structures: neither obligatory nor optional, namely, they do not build lexical phrases, for example, NP and VP, and functional phrases, for example, IP and CP, nor do they form sentences: first, negative and passive, second, interrogative and imperative. Fourth, grammatical combinations make up no more than a dozen or so per cent of the messages corpus, with combinations usually consisting of two lexemes or two gestures. It is important to note that animals do not use logical functors (although their combinations may appear to resemble paratactic constructions).

2.2.2. Interpretations

The history of research of artificial communication in the hominid family has fewer successes and more failures. They both allow us to hypothesize the boundaries separating communication types between on the one hand, *Homo*, and on the other hand, *Pan*, *Lord*, *Gorilla*, *Pongo*. In the 20th century, there have been attempts to show that (non-human) animals under artificial conditions can master human language and speech within the following limits: *pragmatically cooperative*, *semantically symbolic*, *grammatically syntactical*, *diacritically-volitional*. In the 21st century, attempts have been made to show that (non-human) animals cannot master human language and speech and reach in natural and/or artificial conditions at least *pragmatically competitive*, *semantically indexed*, *grammatically phonotaxic*, *diacritically impulsive* level, and

at most achieving *pragmatically instrumental, semantically iconic, grammatically idiomatic, diacritically auditory* degree. The attempts of the 20th century failed and the attempts of the 21st century were successful for several reasons, where each reason determined the limits (negative for failure and positive for success) of the abilities and skills of animals (non-human), that is, phylogenetic (pre)adaptations and ontogenetic (pre)dispositions: first, communicative, second, cognitive and behavioral. Now the research results support the hypothesis that at best animals reach the *proto-language* and *proto-speech* threshold, but do not achieve the representation of information at the *universal grammar* (UG) level and interpretation of intention at the *theory of mind* (TM) level.⁶⁴

3. Conclusion

The contribution of scientific disciplines to the reflection on the boundaries of language and speech is different, namely, in the field of formal sciences, the a priori problem of *what language cannot be* is considered, and in the field of empirical sciences, a posteriori question of *what language can be* is considered. Moreover, formal linguistics estimates that there is potentially an infinite (uncountable) number of languages (formal codes). On the other hand, empirical linguistics states that there is (and will be) a finite (countable) number of languages (empirical codes). Material linguistics asserts that there are several (-thousand or -hundred and -ty or -teen) ethnic languages (phenotypic codes), while theoretical linguistics assumes that there is one natural language (genotype code) as a generalization of the expansion and abstraction of the intensification of the terms *language* and *speech*.⁶⁵

Therefore, in my opinion, linguistic and speech universals can include, on the one hand, immanent features, that is, features common to (many) ethnic languages compared to each other (from an intra-linguistic perspective), and

⁶⁴ Tomasz Nowak, "Przyczynek do studiów nad biologiczną ewolucją komunikacji. Na tropie pewnej hipotezy," *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies* 1 (2015): 133–147; Tomasz Nowak, "Czy język mógł powstać samorzutnie? O pewnej koincydencji w ewolucji języka," in *Biological Turn. Idee biologii w humanistyce współczesnej*, ed. Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska and Emilia Wieczorkowska (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2016), 130–145; Tomasz Nowak, "Przetwarzanie języka/mowy w umyśle/mózgu na tle wyników wybranych eksperymentów neurolingwistycznych," *Logopedia Silesiana* 5 (2016b): 54–80; Tomasz Nowak, "W kręgu modeli neurolingwistycznych: wybrane propozycje i wstępne interpretacje," *Logopedia Silesiana* 5 (2016a): 31–53; Tomasz Nowak, "Studia nad filogenezą języka i mowy jako zwierciadło, w którym przeglądamy się nowoczesne koncepcje lingwistyczne," *Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny* 18 (2017): 81–115.

⁶⁵ Jerzy Pogonowski, "Ile jest języków?," *Investigationes Linguistica* XIV (2016): 1–12.

transcendent features, that is, features specific to (one) natural language compared to the communicative abilities and skills of non-human animals (from an external-linguistic perspective). In this paper, I consciously follow the second of the outlined paths.

3.1. Universals

Biosemiotics, like any other field of knowledge at some stage of its development, seeks generalizations, that is, *universals* – first, local universals common to all individuals of one species, and, second, global universals common to all individuals of each species.

Biosemiotic universals are communicative meanings: *stricte* or *largo* (cognitive and/or behavioral) phylogenetic pre-adaptations and ontogenetic predispositions, active in specific domains: functional, cf. pragmatic interaction and diacritic transmission, and structural, cf. semantic signaling and grammatical combination, that is, abilities and communication skills, common to all specimens of all species, cf. some mammals respond to the alert messages of some birds, and some birds respond to the alert messages of some mammals, for example, guenons can fall prey to eagles and leopards and the yellow-billed hornbill can fall prey of the eagle, but not of the leopard, therefore the hornbill actively reacts to the sounds, on the one hand, of the eagle, and, on the other hand, to the cries of guenons when they see an eagle.

Biolinguistic universals, a subset of biosemiotic universals, are features of every human being (always and everywhere), in contrast to features that neither human has (never and nowhere), whereas the features of every human being (always and everywhere) are the features of only humans or the characteristics of humans, that is, features that partially belong (at the same time) to some non-humans (separately) and to all people as a whole (together) as a result of synergistic and emerging joint evolution.⁶⁶

Biolinguistic universals form the foundation of an abstract *natural language* (in the singular) as a generalization of specific *ethnic languages* (in the plural), and in each case, two values are distinguished (like the obverse and the reverse), that is, *language and speech*. In this article, when using the terms language and speech, I take (and will take) into account only their biological interpretation. In other words, when I ask about the limits of language and speech, I am also asking about their biolinguistic universals.⁶⁷

⁶⁶ Charles F. Hockett, "The Origin of Speech," *Scientific American* 203 (1960): 68–111; Charles F. Hockett, "The Problem of Universals in Language," in *Universals of Language*, ed. Joseph Greenberg (Cambridge: The MIT Press, 1966), 1–29.

⁶⁷ The terms *language* and *speech* have different contents and scopes, depending on the accepted point of view: psychological, sociological or biological, for example, first, *language*

3.2. Boundaries

Biosemiotics penetrates the sign communication of living organisms, assigning itself, on the one hand, semiotic phenomena, for example, pragmatic, semantic, grammatical, diacritic, and, on the other hand, biological phenomena, for example, interaction, signaling, combination, transmission.

The main question that I formulate in my work is the following: Is there a boundary, a demarcating impassable line between the biological and semiotic activity of human and (other) animals? I suggest that in order to find an answer to the question posed we should combine the abilities and biosemiotic skills of human and non-human animals, taking as the basis for the comparison a matrix of intersecting, alternative to each other, biological and semiotic attributes, because the comparison of human and non-human animals in terms of biocommunication abilities and skills, phylogenetic (pre)adaptation and ontogenetic (pre)disposition, necessarily presupposes the existence of a certain comparative base (Latin *tertium comparationis*). Therefore, I propose a theoretical interpretation grid (correlates of signs and areas of phenomena), which will allow, or at least facilitate interpretation of the results of empirical observations:

Biocommunicational correlates

1. Biopragmatic correlate:
 - 1.1. (only) intentional subject
 - 1.2. (also) inferential subject
2. Biosemantic correlate:
 - 2.1. (only) intentional object
 - 2.2. (also) extentional object
3. Biogrammatic correlate:
 - 3.1. (only) linear construct
 - 3.2. (also) structural construct
4. Bioacritical correlate:
 - 4.1. (only) segmental substrate
 - 4.2. (also) prosodic substrate

and *speech* are a mental entity (mental representation), at the individual level, cf. approaches: generative *competence* – *performance* and cognitive *schematization* – *elaboration*, second, *language* and *speech* are a social entity (social institution), at the population level, cf. the approaches: structural *system* – *usus* and communicative *ideation* – *discourse*, third, *language* and *speech* are a biotic entity (life instinct), at the species level, cf. *linguistic abilities* and *speech skills* as (pre) *phylogenetic adaptations* and (pre) *ontogenetic dispositions for the representation of information* (knowledge in a sentence) and the *interpretation of intention* (volition in a text).

Biocommunication domains

1. Biopragmatic domain:
 - 1.1. (only) competitive and (at most) instrumental interaction
 - 1.2. (also) cooperative interaction
2. Biosemantic domain:
 - 2.1. (only) indexable and (at most) iconic signaling
 - 2.2. (also) symbolic signaling
3. Biogrammatic domain:
 - 3.1. (only) phonotactic and (at most) idiomatic combination
 - 3.2. (also) syntactic combination
4. Biodiacritical domain:
 - 4.1. (only) impulsive and (at most) auditorium transmission
 - 4.2. (also) volitional transmission

In my work, I formulate a hypothesis stating that biocommunication abilities and skills of human and non-human animals are separated by a certain distance: both quantitative and qualitative. The research results that I have quoted and commented on, allow us to conclude that there are strong, only human, biocommunication features, and weak, also human, biocommunication features, whereby strong features are present (only!) in human communication, while weak features – (also!) in animal communication.⁶⁸

First, the communicatively strong, only human features are:

1. Biopragmatic features:
 - 1.1. domain: cooperative interaction
 - 1.2. correlate: inferential subject
2. Biosemantic features:
 - 2.1. domain: symbolic signaling
 - 2.2. correlate: extensional object
3. Biogrammatic features:
 - 3.1. domain: syntactic combination
 - 3.2. correlate: structural construct
4. Biodiacritical features:
 - 4.1. domain: volitional transmission
 - 4.2. correlate: prosodic substrate

⁶⁸ Naturally, although human communication seems to be more advanced than non-human communication, this does not mean that older, atavistic structures and functions do not come to the fore in human communication, cf. The meaning of the alternative elements: “only” (for animals other than humans) and “also” (for human animals).

Second, communicationally weak features, also human, are:

1. Biopragmatic features:
 - 1.1. correlate: intentional subject
 - 1.2. domain: interaction:
 - 1.2.1. rivalry (at least)
 - 1.2.2. instrumental (at most)
2. Biosemantic features:
 - 2.1. correlate: intensional object
 - 2.2. domain: signaling:
 - 2.2.1. indexable (at least)
 - 2.2.2. iconic (at most)
3. Biogrammatic features:
 - 3.1. correlate: linear construct
 - 3.2. domain: combination:
 - 3.2.1. phonotactic (at least)
 - 3.2.2. idiomatic (at most)
4. Biodiacritical features:
 - 4.1. correlate: segmental substrate
 - 4.2. domain: transmission
 - 4.2.1. impulsive (at least)
 - 4.2.2. auditorium (at most)

It is important to note that the biological and semiotic abilities and skills of non-human animals are subject to assessment: weak and strong, depending on the place where the observations were made: whether in the natural environment or in the artificial environment, since non-human animals achieve better results in an environment that is artificial for them rather than natural, compare the degree above the minimum in the field of natural communication and the degree below the maximum in the field of artificial communication.⁶⁹

3.3. Conclusion

In the field of biosemiotics, questions are formulated and answers are sought that relate to the extent to which the biocommunication abilities and skills of humans and non-humans are achieved in several of the most important areas.

⁶⁹ The brain of animals (human and non-human) has a high potency, which actualizes to a minor extent: less – in the natural environment (context of passive observation) and more – in the artificial environment (context of active experiment). Therefore, the communicative performance of some animals, especially monkeys, especially hominidae, is ascribed the status of *proto-linguistic* and *proto-speech traits*, or even *quasi-linguistic* and *quasi-speech* features.

To put it mildly, biosemiotics deals with how living organisms orient themselves in the world of human equivalents: texts, sentences, words and sounds, that is, how signs are used, marked, constructed and emitted.

In contrast to the biocommunication of non-human animals, the biocommunication of human animals, is, first, *pragmatically interpersonal*, *semantically informative*, *grammatically verbal*, and *diacritically indifferent*, second, in each of its domains, it is *multi-layered* (potentially infinite) and *multi-dimensional* (innovatively innovative),⁷⁰ see:

1. Pragmatically polylogical communication:
 - 1.1. see pragmatic decentration
 - 1.2. cf. metatext and its texts
2. Semantically poly-referential communication:
 - 2.1. see semantic implication
 - 2.2. cf. hyperonym and its hyponyms
3. Grammatically polistratal communication:
 - 3.1. see grammatical recursion
 - 3.2. cf. the functor and its arguments
4. Diacritically polymodal communication:
 - 4.1. see diacritical innovation
 - 4.2. cf. contrast and its components

The biocommunication of human and non-human animals differs as far as finiteness and infinity are different, with differences in (in)finity coming to the fore in every biocommunication domain, which makes a human open to infinity, while others animal species are closed in their two-dimensional and two-level horizon, namely, in the domains of pragmatic decentration, semantic implication, grammatical recursion, and diacritic innovation, where non-human animals reach the second degree at best. To summarize, it can be stated that phylogenetic (pre)adaptations and ontogenetic (pre)dispositions of human and non-human animals are, on the one hand, communicatively-discreet, and, on

⁷⁰ Naturally, the differences in the human and non-human communication are a consequence of differences: genetic, cf. gene: FOX P2, and systematic ones, cf. taxon: HSS vs LCA, anatomical, cf. organ: DP2: BA 44/BA 22, and physiological, cf. process: (E)LAN. I have covered these topics in several other publications, therefore I will not devote more space to them in this study. See Tomasz Nowak, "Przyczynek do studiów nad biologiczną ewolucją komunikacji. Na tropie pewnej hipotezy," *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies* 1 (2015): 133–147; Tomasz Nowak, "Czy język mógł powstać samorzutnie? O pewnej koincydencji w ewolucji języka," 130–145; Tomasz Nowak, "Przetwarzanie języka/mowy w umyśle/mózgu na tle wyników wybranych eksperymentów neurolingwistycznych," 54–80; Tomasz Nowak, "W kręgu modeli neurolingwistycznych: wybrane propozycje i wstępne interpretacje," 31–53; Tomasz Nowak, "Studia nad filogenezą języka i mowy jako zwierciadło, w którym przeglądamy się nowoczesne koncepcje lingwistyczne," 81–115.

the other hand, cognitively and behaviorally-continual, which leads to significant changes in the point of view of the direction of research, namely, nowadays they are increasingly looking for common features, that is, those that could be points of exit (LCA) and arrival (HSS) in the biotic and cultural (co)evolution of language and speech, in the areas of cognition and behavior, not communication.

Biosemiotics studies the biological and semiotic activity of living organisms; and inevitably the spectrum of issues it deals with is immeasurably vast. As it is impossible to say/write everything about everything, in my work I limited myself to only a few, key issues from the point of view of the goal that I set for myself. However, one thing that interested me most of all is the following: Are there any existing and knowable features (predispositions and pre-adaptation) that make up the border between the biological and semiotic competences of humans and (other) animals? (In my work, I formulate certain theses and look for arguments for them; unfortunately, due to the extensive area of research and the considerable volume of the text, I do not present or analyze counter-arguments, leaving this issue to my opponents or to readers interested in the issue.) I am well aware of the fact that it has not been possible (and probably will not be in the near future) to find a satisfactory answer to the question posed; nevertheless, I have made my own attempt to draw this demarcation line based on the results of (the most recent) empirical observations. At the same time, I think that we live on the (un)known planet. We know very little. So far, we have probably learned a few percent of human languages and an even smaller proportion of animal species languages at most. Therefore, it should be expected that subsequent discoveries will change, perhaps radically, our worldview, not only in the field of biocommunication.

Translated by Dmitry Kozhevnikov

Bibliography

- Arnold, Kate, and Klaus Zuberbühler. "Language Evolution: Semantic Combinations in Primate Calls." *Nature* 441 (2006): 303.
- Axelrod, Robert, and William D. Hamilton. "The Evolution of Cooperation." *Science* 211 (1981): 1390–1396.
- Boysen, Sara T., Gary G. Bernston, Mary B. Hannan, and John T. Cacioppo. "Quantity-based Interference and Symbolic Representations in Chimpanzees (*Pan troglodytes*)." *Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes* 22 (1996): 76–86.

- Bräuer, Josep, Josep Call, and Michael Tomasello. "Chimpanzees Really Know What Others Can See in a Competitive Situation." *Animal Cognition* 10, no. 4 (2007): 439–448.
- Bullinger, Anke, Juliane Kaminski, Felizitas Zimmerman, and Michael Tomasello. "Different Social Motives in the Gestural Communication of Chimpanzees and Human Children." *Developmental Science* 14, no. 1 (2001): 58–68.
- Call Josep, Brian Hare, Malinda Carpenter, and Michael Tomasello. "Unwilling versus Unable: Chimpanzees Understanding of Human Intentional Action." *Developmental Science* 7, no. 4 (2004): 488–498.
- Call, Josep, and Michael Tomasello. "Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind? 30 Years Later." *Trends in Cognitive Sciences*, 12(5) (2008): 189–192.
- Cheney, Dorothy L., and Robert M. Seyfarth. "Vervet Monkey Alarm Calls: Manipulation through Shared Information." *Behaviour* 94 (1985): 150–166.
- Cheney, Dorothy L., and Robert M. Seyfarth. *How Monkeys See the World: Inside the Mind of Another Species*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Cheney, Dorothy L., and Robert M. Seyfarth. *Baboon Metaphysics*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Chomsky, Noam. "The Models for the Description of Language." *IRE Transactions on Information Theory* (1956): 113–123.
- Cleveland, Joseph, and Charles T. Snowdon. "The Complex Vocal Repertoire of the Adult Cotton-top Tamarin (*Saguinus oedipus*)." *Zeitschrift für Tierpsychologie* 58 (1982): 231–270.
- Corballis, Michael C. "Recursion, Language, and Starlings." *Cognitive Science* 31 (2007): 697–704.
- Deacon, Terrence. *The Symbolic Species: The Coevolution of Language and the Brain*. New York: W.W. Norton & Company, 1997.
- Deacon, Terrence. "Language Evolution and Neuromechanismus." In *A Companion to the Cognitive Science*, edited by William Bechtel and George Graham, 2012–2225. Oxford: Blackwell, 1998.
- Fitch, Tecumseh. "The Evolution of Speech: A Comparative Review." *Trends in Cognitive Sciences* 4, no. 7 (2000): 258–267.
- Fitch, Tecumseh W., and Marc D. Hauser. "Computational Constraints on Syntactic Processing in a Nonhuman Primate." *Science* 303 (2004): 377–380.
- Frisch, von Karl. *The Dance Language and Orientation of Bees*. Cambridge: Belknap Press, 1967.
- Gardner, Allen R., and Beatrice T. Gardner. "Teaching Sign Language to a Chimpanzee." *Science* 165 (1969): 664–672.
- Gardner, Allen R., Beatrice T. Gardner, and Thomas E. Van Cantfort. *Teaching Sign Language to Chimpanzees*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Gentner, Timothy Q., Kimberly M. Fenn, Daniel Margoliash, and Howard C. Nusbaum. "Recursive Syntactic Pattern Learning by Songbirds." *Nature* 440 (2006): 1204–1207.
- Gouzoules, Harold, and Sarah Gouzoules. "Design Features and Developmental Modification of Pigtail Macaque, *Macaca nemestrina*, Agonistic Screams." *Animal Behaviour* 37 (1989): 383–401.

- Greenfield, Patricia M. "Strategies Used to Combine Seriated Cups by Chimpanzees (*Pan troglodytes*), Bonobos (*Pan paniscus*), and Capuchins (*Cebus apella*)." *Journal of Comparative Psychology* 113 (1999): 137–148.
- Greenfield, Patricia M., and Sue E. Savage-Rumbaugh. "Grammatical Combination in *Pan paniscus*: Processes of Learning and Invention in the Evolution and Development of Language." In *Language and Intelligence in Monkeys and Apes: Comparative Developmental Perspectives*, edited by Sue T. Parker and Kathleen R. Gibson, 540–578. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Greenfield, Patricia M., and Sue E. Savage-Rumbaugh. "Imitation, Grammatical Development, and the Invention of Protogrammar by an Ape." In *Biological and Behavioral Determinants of Language Development*, edited by Norman Krasnegor, Duane Rumbaugh, Richard Schiefelbusch, and Michael Studdert-Kennedy, 235–258. Hillsdale: Psychology Press, 1991.
- Grice, Paul H. "Logic and Conversation." In *Speech Acts*, edited by Peter Cole and Jerry L. Morgan, 41–58. London: Brill, 1975.
- Gyger, Marcel, and Peter Marler. "Food Calling in the Domestic Fowl, *Gallus gallus*: The Role of External Referents and Deception." *Animal Behaviour* 36 (1988): 358–365.
- Hailman, Jack P., Millicent S. Ficken, and Robert W. Ficken. "The 'chick-a-dee' Call of *Parus atricapillus*: A Recombinant System of Animal Communication Compared with Written English." *Semiotica* 56 (1985): 191–224.
- Hart, Stephen. *The Language of Animals*. New York: Henry Holt & Co., 1996.
- Hauser, Marc D., Noam A. Chomsky, Tecumseh W. Fitch. "The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?" *Science* 298 (2002): 1569–1579.
- Hauser, Marc D., and Richard W. Wrangham. "Manipulation of Food Calls in Captive Chimpanzees." *Folia Primatologica* 48 (1987): 207–210.
- Hayes, Cathy. *The Ape in Our House*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1951.
- Hockett, Charles F. "The Origin of Speech." *Scientific American* 203 (1960): 68–111.
- Hockett, Charles F. "The Problem of Universals in Language." In *Universals of Language*, 1–29, edited by Joseph Greenberg. Cambridge: The MIT Press, 1966.
- Hopcroft, John, Rajeev Motwani, and Jeffrey Ullman. *Wprowadzenie do teorii automatów, języków i obliczeń*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
- Kellogg, Winthrop N., and Donald A. Kellogg. *The Ape and the Child: A Study of Environmental Influence Upon Early Behavior*. New York: McGraw-Hill Book Co., 1933.
- Korpikiewicz, Honorata. *Biokomunikacja. Jak zwierzęta porozumiewają się ze światem*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2011.
- Krupenye, Christopher, Fumihiko Kano, Satoshi Hirata, Josep Call, and Michael Tomasello. "Great Apes Anticipate That Other Individuals Will Act According to False Beliefs." *Science* 354, no. 6308 (2016): 110–114.
- Kwiatek, Łukasz. *Przemów, a cię ochrzczę. O małpach wychowanych przez człowieka*. Kraków: Copernicus Center Press, 2017.
- Kurcz, Ida. "Communicative Competence and Theory of Mind." *Psychology of Language and Communication*, 8(2) (2004): 5–18.
- Lieberman, Philip. "Motor Control, Speech, and the Evolution of Human Language." In *Language Evolution*, edited by Morten H. Christiansen and Simon Kirby, 255–271. New York: Oxford Scholarship Online, 2003.

- Liszkowski, Ulf, Malinda Carpenter, Tricia Striano, and Michael Tomasello. "12- and 18-month-Olds Point to Provide Information for Others." *Journal of Cognition and Development* 7, no. 2 (2006): 173–187.
- MacLarnon, Ann M., and Gwen P. Hewitt. "The Evolution of Human Speech: The Role of Enhanced Breathing Control." *American Journal of Physical Anthropology* 109, no. 3 (1999): 341–363.
- Marler, Peter, Alfred Dufty, and Roberta Pickert. "Vocal Communication in the Domestic Chicken I: Does a Sender Communicate Information about the Quality of a Food Referent to a Receiver?" *Animal Behaviour* 34 (1986a): 188–194.
- Marler, Peter, Alfred Dufty, and Roberta Pickert. "Vocal Communication in the Domestic Chicken II: Is a Sender Sensitive to the Presence and Nature of a Receiver?" *Animal Behaviour* 34 (1986b): 194–198.
- Marler, Peter. "Animal Communication: Affect or Cognition?" In *Approaches to Emotion*, edited by Klaus R. Scherer and Paul Ekman, 345–365. Hillsdale: Psychology Press, 1984.
- Martinelli, Dario. *A Critical Companion to Zoosemiotics. People, Paths, Ideas*. New York: Springer, 2010.
- Martinez Ignacio, et al. "Auditory Capacities in Middle Pleistocene Humans from the Sierra de Atapuerca in Spain." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 101, no. 27 (2004): 9976–9981.
- Michelsen, Axel, Wolfgang H. Kirchner, and Martin Lindauer. "Honeybees Can Be Recruited by a Mechanical Model of Dancing Bee." *Naturwissenschaften* 76 (1989): 277–280.
- Miles, Lyn H. "Apes and Language: The Search for Communicative Competence." In *Language in Primates: Perspectives and Implications*, edited by Judith De Luce and Hugh T. Wilder, 43–61. New York: Springer, 1983.
- Miller, George A. "Free Recall of Redundant Strings of Letters." *Journal of Experimental Psychology* 56, no. 6 (1958): 485–491.
- Mitchell, Robert W., and Nicolas N. Thompson, eds. *Deception: Perspectives on Human and Non-human Deceit*. New York: State University of New York Press, 1986.
- Niederhut, Dillion. "Gesture and the Origin of Language." In *Proceedings of the 10th International Conference (EVOLANG 10)*, edited by Christine Cuskley et al., 266–273. Singapore: Evolang 12 Organizing Committee, 2012.
- Nowak, Tomasz. "Przyczynek do studiów nad biologiczną ewolucją komunikacji. Na tropie pewnej hipotezy." *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies* 1 (2015): 133–147.
- Nowak, Tomasz. "Studia nad filogenezą języka i mowy jako zwierciadło, w którym przeglądamy się nowoczesne koncepcje lingwistyczne." *Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny* 18 (2017): 81–115.
- Nowak, Tomasz. "Czy język mógł powstać samorzutnie? O pewnej koincydencji w ewolucji języka." In *Biological Turn. Idee biologii w humanistyce współczesnej*, edited by Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska and Emilia Wieczorkowska, 130–145. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2016.
- Nowak, Tomasz. "W kręgu modeli neurolingwistycznych: wybrane propozycje i wstępne interpretacje." *Logopedia Silesiana* 5 (2016a): 31–53.

- Nowak, Tomasz. "Przetwarzanie języka/mowy w umyśle/mózgu na tle wyników wybranych eksperymentów neurolingwistycznych." *Logopedia Silesiana* 5 (2016b): 54–80.
- Nowak, Tomasz. "Małpia gramatyka? Porównanie potencjału kombinatorycznego ludzi i szympansov (studium przypadku)." *Zoophilologica* 3 (2017): 109–127.
- Ouattara, Karim, Alban Lemasson, and Klaus Zuberbühler. "Campbell's Monkeys Concatenate Vocalizations into Context-specific Call Sequences." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 106, no. 51 (2009): 22026–22031.
- Parker, Sue T., Robert W. Mitchell, and Lyn H. Miles. *The Mentality of Gorillas and Orangutans*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Patterson, Francine G., and Eugene Linden. *The Education of Koko*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1981.
- Patterson, Francine P. "The Gestures of a Gorilla: Language Acquisition in Another Pongid." *Brain Lang* 5 (1978): 72–97.
- Pfefferle, Dana et al. "Female Barbary Macaque (*Macaca sylvanus*) Copulation Calls Do Not Reveal the Fertile Phase But Influence Mating Outcome." *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 275, no. 1634 (2008): 571–578.
- Pinker, Stephen, and Paul Bloom. "Natural Language and Natural Selection." *Behavioral and Brain Sciences* 13, no. 4 (1990): 707–784.
- Pinker, Stephen, and Ray Jackendoff. "The Faculty of Language: What Is Special about It?" *Cognition* 95, no. 2 (2005): 201–236.
- Pogonowski, Jerzy. "Ile jest języków?" *Investigationes Linguistica* XIV (2016): 1–12.
- Pollick, Amy S., and Frans B. M. de Waal. "Ape Gestures and Language Evolution." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* 104 (2017): 8184–8189.
- Pothos, Emmanuel M. "Theories of Artificial Grammar Learning." *Psychological Bulletin* 133 (2007): 227–244.
- Premack, David, and Ann J. Premack. *The Mind of an Ape*. New York: Norton, 1983.
- Ratcliffe, Laurene, and Ronald Weisman. "Phrase Order Recognition by Brown Headed Cowbirds." *Animal Behaviour* 35 (1987): 1260–1262.
- Reber, Arthur S. "Implicit Learning of Artificial Grammars." *Verbal Learning and Verbal Behavior* 5, no. 6 (1967): 855–863.
- Roberts, Gilbert. "Cooperation through Interdependence." *Animal Behaviour* 70 (2005): 901–908.
- Robin, Murphy A., Esther Mondragon, and Victoria A. Murphy. "Rule Learning by Rats." *Science* 319 (2008): 1849–1851.
- Robinson, John G. "Syntactic Structures in the Vocalizations of Wedge-capped Capuchin Monkeys, *Cebus olivaceus*." *Behaviour* 90 (1984): 46–79.
- Rumbaugh, Duana M. *Language Learning by a Chimpanzee: The LANA Project*. New York: Academic Press, 1977.
- Samuels, Bridget, Marc Hauser, and Cedric Boeckx. "Do Animals Have Universal Grammar? A Case Study in Phonology." In *The Oxford Handbook of Universal Grammar*, edited by Ian Roberts, 1–23. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Savage-Rumbaugh, Sue E. *Ape Language: From Conditioned Response to Symbol*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Savage-Rumbaugh Sue E., and Roger Lewin. *Kanzi: The Ape at the Brink of the Human Mind*. New York: John Wiley & Sons, 1996.

- Schlenker, Philippe, Emmanuel Chemla, Cristiane Cäsar, Robin Ryder, and Klaus Zuberbühler. "Titi Semantics: Context and Meaning in Titi Monkey Call Sequences." *Natural Language and Linguistic Theory* 35 (2017): 271–298.
- Seyfarth, Robert M., Dorothy L. Cheney, and Peter Marler. "Vervet Monkey Alarm Calls: Semantic Communication in a Free-ranging Primate." *Animal Behaviour* 28 (1980): 1070–1094.
- Slocombe, Katie E., Tanja Kaller, Laurel Turman, Simon W. Townsend, Sarah Papworth, and Klaus Zuberbühler. "Production of Food-associated Calls in Wild Male Chimpanzees is Dependent on the Composition of the Audience." *Behavioral Ecology and Sociobiology* 64, no. 12 (2010): 1959–1966.
- Snowdon, Charles T. "Language Capacities of Nonhuman Animals." *Yearbook of Physical Anthropology* 33 (1990): 215–243.
- Sperber, Dan, and Deirdre Wilson. *Relevance: Communication and Cognition*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- Struhsaker, Thomas T. "Auditory Communication among Vervet Monkeys (*Cercopithecus aethiops*)." In *Social Communication Among Primates*, edited by Simon Altmann, 281–324. New York: University of Chicago Press, 1967.
- Suzuki, Toshitaka N., David Wheatcroft, and Michael Griesser. "Experimental Evidence for Compositional Syntax in Bird Calls." *Nature Communications* 7 (2016): 10986.
- Terrace, Herbert S. Nim. *A Chimpanzee Who Learned Sign Language*. New York: Columbia University Press, 1979.
- Terrace, Herbert S., Laura Ann Petito, Roger Saunders, Thomas G. Bever. "Can an Ape Create a Sentence?" *Science* 206 (1979): 891–902.
- Tinbergen, Niko. *Instinktlehre*. Berlin und Hamburg: P. Parey, 1952.
- Tomasello, Michael. "Why Don't Apes Point?" In *Roots of Human Sociality*, edited by Norman Enfield and Stephen Levinson, 506–524. New York: Routledge, 2006.
- Tomasello, Michael. *Origins of Human Communication*. Cambridge: The MIT Press, 2008.
- Tomasello, Michael. *Why We Cooperate*. Cambridge: The MIT Press, 2009.
- Townsend Simon W., and Marta B. Manser. "Functionally Referential Communication in Mammals: The Past, Present and the Future." *Ethology* 119 (2013): 1–11.
- Trivers, Robert L. "The Evolution of Reciprocal Altruism." *The Quarterly Review of Biology* 46 (1971): 35–57.
- Wilson, Edward O. *Socjobiologia*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2000.
- Yamamoto, Shinya, Tatyana Humle, and Masayuki Tanaka. "Chimpanzees Help Each Other upon Request." *Public Library of Science* 4, no. 10 (October 2009): 1–7. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0007416>.


Tomasz Nowak – doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie językoznawstwa, autor prawie 100 publikacji naukowych i dydaktycznych. Przedmiot jego dociekań stanowi gramatyka i semantyka współczesnego języka polskiego, zwłaszcza następujące zagadnienia: formalny opis polszczyzny i eksplikowanie znaczeń wybranych jednostek języka. Szczególną wagę przywiązuje w opisie do kwestii metodologicznych, m.in. na podstawie zgromadzonego materiału językowego testuje różne modele lingwistyczne.

Obecnie jego zainteresowania ogniskują się wokół kognitywistycznych badań nad językiem i mową. Od lat żywo interesuje się zagadnieniami z dziedziny biosemiotyki.

Tomasz Nowak – holds a post-doctoral degree in humanities (linguistics); is author of almost 100 scientific and didactic publications; conducts research on the grammar and semantics of contemporary Polish, and specifically on the formal description of Polish and the explication of the meanings of selected linguistic units; in his descriptions attaches particular importance to methodological issues, for example, tests various linguistic models on the basis of the collected language material; recently his interests have focused on cognitive studies of language and speech; for many years now has been keenly interested in aspects of biosemiotics.



BEATA BURSKA-RATAJCZYK

 <http://orcid.org/0000-0002-2058-3798>

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filologiczny

Antropocentryczne nacechowanie frazeologizmów z nazwami ptaków

Антропоцентрически маркированные
идиомы с видовыми названиями птиц

Абстракт

В статье описана антропоцентрическая характеристика фразеологизмов, содержащих в своем составе видовые названия птиц. На основании представленного материала видно, что отношения между птицами и людьми, закрепленные в польской фразеологии, являются важными. Структурно разнообразные связи с «птичьим» компонентом образно характеризуют человека. Сосредоточенный в них опыт и наблюдения означают как положительные, так и отрицательные ценности, которые касаются не только внешнего вида, но также интеллекта, человеческого опыта и общих правил человеческого существования.

Ключевые слова: антропоцентризм, фразеология, словесные связи с видовыми названиями птиц, метафоризация, оценка

Anthropocentrically Marked Idioms
with Species Names of Birds

Abstract

This article describes anthropocentrically marked idioms with species names of birds in their structure. The material presented here shows the importance of the relationships between birds and humans as fixed in Polish phraseology. Structurally varied combinations of words containing a bird component serve as metaphorical characterizations of humans. Experiences and observations contained in them connote both positive and negative values. Those values concern not only the appearance of people, but also the intellect, human experience, and the general principles of human life.

Keywords: anthropocentrism, phraseology, word connections comprising species names of birds, metaphorization, evaluation

Ptaki od zarania dziejów, nie tylko dzikie, ale i udomowione, były nieodłączną częścią ludzkiego świata. Dostarczały pożywienia, umilały życie śpiewem i pobudzały ludzką wyobraźnię. Poeci i pisarze chętnie sięgali po motyw ptaków, który był wykorzystywany w literaturze wszystkich epok. Ptaki odegrały też ważną rolę w historii i kulturze, stając się symbolami religijnymi i politycznymi. Na podstawie ich zachowania przepowiadano losy jednostek i narodów. Nic więc dziwnego, że nazwy ptaków są obecne w wielu frazeologizmach, przysłowiacz i aforyzmach. Badacze zwracają uwagę, że: „Bliski związek ludzi ze światem ptaków umożliwił przeniesienie metaforyczne różnych cech ptasich na człowieka”¹.

Antropocentryczny charakter języka, zarówno na płaszczyźnie leksykalnej, jak i gramatycznej, był przedmiotem wnikliwych badań lingwistycznych². Już Arystoteles wskazywał, że świat postrzegamy poprzez język, który jest uzewnętrznieniem ludzkich myśli, ponieważ „między językiem a rzeczywistością pośredniczy człowiek i jego myślenie”³. W refleksji humanistycznej, stawiającej w centrum zainteresowania człowieka oraz jego sprawy, ważne miejsce zajmuje frazeologia, stąd w literaturze językoznawczej odnaleźć można publikacje, które obejmują analizę zasobów dawnych i współczesnych połączeń wyrazowych, także tych, które zawierają ptasi komponent⁴. Według Anny Pajdzińskiej antropocentryzm frazeologii przejawia się „w przygniatającej przewadze liczbowej związków, które odnoszą się bezpośrednio do ludzi. O antropocentryzmie świadczy również większość metafor i porównań, utrwalonych we frazeologizmach. Przypisywanie człowiekowi cech przysługujących zwierzętom [...], porównywanie człowieka do zwierzęcia [...]”⁵.

Niniejszy artykuł wpisuje się w nurt badań nad *human-animal studies*⁶, jego celem jest pokazanie, jak w zasobach współczesnej polskiej frazeologii znajduje odbicie relacja między człowiekiem a skrzydlatą fauną, w jaki sposób połączenia wyrazowe z nazwami ptaków odnoszą się do różnych ludzkich sytuacji. Materiał

¹ K. Zierhoffer, Z. Zierhofferowa: *Polskie nazwiska od nazw ptaków*. „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza” 2013, t. 20 (40), z. 2, s. 224.

² Zob. J. Rokoszowa: *Antropocentryzm języka i znaczenie tego faktu dla badań nad stroną*. „Studia Gramatyczne” 1981, t. 4, s. 127–184.

³ A. Heinz: *Historia językoznawstwa*. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1979, s. 8.

⁴ Zob. L. Hampl: *Interpretacja PACTWA w czeskich i polskich związkach frazeologicznych z zakresu tradycji ludowej przepowiadania pogody i pór roku (z wykorzystaniem zwierzęcych//ptasich nazw)*. „Język a Kultura” 2015, t. 25, s. 103–119; J. Sahata: *Ptaki we frazeologii polskiej i ukraińskiej*. „Postscriptum Polonistyczne” 2009, nr 1 (3), s. 143–152; A. Ziemińska: *Szesnastowieczne frazeologizmy z nazwami ptaków we współczesnej polszczyźnie*. W: *Bogactwo polszczyzny w świetle jej historii*. T. 5. Red. J. Przyklenk. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2014, s. 55–67.

⁵ A. Pajdzińska: *Antropocentryzm frazeologii potocznej*. W: Eadem: *Studia frazeologiczne*. Oficyna Wydawnicza Leksem, Łask 2006, s. 106.

⁶ Zob. *Zwierzęta i ich ludzie. Zmierzch antropocentrycznego paradygmatu*. Red. A. Barcz, D. Łagodzka. Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2015.

badawczy został wyekscerpowany ze słowników frazeologicznych polszczyzny⁷ oraz trzypiętomowego *Słownika języka polskiego* pod redakcją Mieczysława Szymczaka. Wyodrębnione połączenia wyrazowe ze względu na znaczenie zostały podzielone na kilka grup, które opisują: cechy cielesne człowieka, czynności i stany fizyczne, sposób komunikowania się, relacje międzyludzkie, emocje, intelekt i doświadczenie, postępowanie człowieka, sytuacje życiowe.

Cechy cielesne człowieka

Jednostki frazeologiczne zawierające w strukturze odwołania do oczu, dzioba czy piór konkretnych gatunków ptaków są wyzyskiwane do orzekania o właściwościach ludzkiego ciała. Osobę spostrzegawczą, mającą doskonały wzrok, charakteryzują połączenia: **mieć jastrzębi wzrok**, **jastrzębie oczy**, **spojrzenie; mieć orli, sokoli wzrok; sokole oko** itp. ‘oczy, spojrzenie bystre, przenikliwe, spostrzegawcze’ [SF: 66]⁸. **Jastrząb**, **orzeł** i **sokół** są ptakami drapieżnymi, ich reprezentatywną cechą jest bystrość wzroku.

Z obserwacją zachowania ptactwa domowego ma związek odnoszone do ludzi wyrażenie **kurza ślepota** oznaczające ‘słabe widzenie o zmroku’, które w terminologii medycznej określane jest jako **ślepotą zmierzchową** ‘upośledzenie widzenia o zmierzchu lub przy przejściu z jasnego do ciemnego pomieszczenia, powodowane brakiem adaptacji oka do ciemności’ [MEM: 1208]. Z kolei o człowieku, który dobrze widzi w mroku, mówi się, że ma: **sowie oczy**, **sowi wzrok** ‘oczy, które mają zdolność widzenia w ciemności’ [WSF: 314]. Frazeologizmy często utrwalają potoczne obserwacje na temat niektórych ptaków, np. **sowa** jest ptakiem nocnym, ale wbrew obiegowym opiniom dobrze widzi także w dzień.

Ludzki nos bywa porównywany pod względem kształtu i wielkości do dzioba ptaków drapieżnych, np. **jastrzębi, orli, krogulczy nos** to ‘nos wydatny, lekko zakrzywiony’ [WSF: 290]; ‘zakrzywiony nos, zbliżony kształtem do dzioba orła’ [SF: 67]. Z kolei pokaźny, spłaszczony nos określane jest jako **kaczy nos** ‘nos wydatny’ [SJPSz, 1: 853].

⁷ S. Bąba, J. Liberek: *Mały słownik frazeologiczny współczesnego języka polskiego*. Spółka Wydawniczo-Księgarska–Towarzystwo Miłośników Języka Polskiego, Warszawa 1992; *Wielki słownik frazeologiczny PWN z przysłowiami*. Red. A. Kłosińska, E. Sobol, A. Stankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005; *Słownik frazeologiczny w układzie tematycznym i alfabetycznym*. Red. A. Nowakowska. Wydawnictwo Europa, Wrocław 2003.

⁸ Wskazując wykorzystane źródła słownikowe i encyklopedyczne, stosuję skróty, których rozwiązanie znajduje się na końcu artykułu.

⁹ *Mała encyklopedia medycyny*. T. 1–2. Red. T. Roźniatowski. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979, s. 1208.

Frazeologizmy opisują także ludzką cerę. Wyrażenie porównawcze **piegowaty jak indyche jajo** ‘bardzo piegowaty’ [WSF: 148] nawiązuje do charakterystycznych drobnych cętek skorupki indyczego jajka. Reakcja ludzkiej skóry, mająca postać uwypukleń w okolicy torebek włosowych, określana jest natomiast jako **gęsia skórka** ‘skóra ludzka, zmieniona pod wpływem emocji lub zimna’ [SF: 297], dlatego że przypomina z wyglądu właśnie gęsią skórę.

Do kształtu nóg kury nawiązuje wyrażenie *pot.* **kurze łapki** oznaczające ‘drobne poprzeczne zmarszczki biegnące promieniście od kącików oczu ku skroniom’ [WSF: 221].

Odniesienie do barwy upierzenia ptaków znajdujemy we frazeologizmach określających kolor ludzkich włosów, np. **krucze włosy** ‘bardzo czarne, kruczo-czarne’ [SJPSz, 2: 1058]. Siwizny dotyczą określenia: **szpakowate włosy** ‘pokryte siwizną’ [SJPSz, 3: 122] oraz określenie człowieka zupełnie siwego: **biały, siwy jak gołąbek** [SF: 67].

Wyrażenie **łabędzia szyja** jest przywoływane na oznaczenie ludzkiej szyi, w słowniku opatrzone kwalifikatorem *poet.* oznacza ‘szyję długą, smukłą’ [WSF: 536].

Niekorzystną ocenę powierzchowności człowieka zawiera określenie **brzydkie, kulawe kaczątko** ‘osoba nieefektowna, wywołująca litość, współczucie’ [SF: 17], ‘ktoś, zwykle dziecko lub młoda osoba, brzydki, nieśmiały, zakompleksiony, budzący litość’ [WSF: 155]. Wyrażenie ma źródło literackie, pochodzi z bajki Hansa Christiana Andersena, która opowiada o tym, jak łabędzie piskląt wyklute w kaczej rodzinie, uważane jest za wielkie niezdarne kaczątko. Do osoby oswiałej lub przemokniętej odnosi się porównanie *pot.* **wyglądać jak zmokła kura** ‘mieć nieszczęśliwą minę, wyglądać jak niezdar; być przemoczonym’ [SF: 65].

Wskazane frazeologizmy pokazują, że na utrwalony w języku sposób opisywania ludzkiego ciała wyraźny wpływ mają cechy anatomiczne ptaków.

Czynności i stany fizyczne

Kolejne połączenia dotyczą: jedzenia, snu, sprawności fizycznej, sposobu patrzenia i poruszania się ludzi, ludzkich reakcji oraz działań podejmowanych w różnych życiowych sytuacjach. Niektóre frazeologizmy służą hiperbolizacji, np. **jeść jak wróbelek, kurczę, ptaszek** ‘nie mieć apetytu, jeść mało, niechętnie, grymasząc’ [WSF: 151]. Wróbel to mały ptak z rodziny wikłaczy, mający niewielkie potrzeby żywieniowe, konotację małości w porównaniu dodatkowo podkreśla forma deminutywna. Z kolei do kogoś, kto może dużo zjeść, ma żołądek umożliwiający spożywanie obfitych, kalorycznych posiłków odnoszą się wy-

rażenia: **kaczy, strusi żołądek** ‘bardzo zdrowy żołądek’ [WSF: 712]. Motywacja semantyczna określeń ma związek z potocznym przekonaniem opartym na tym, że ptaki te trawią nawet kamienie, ponieważ odnajdywano je w ich żołądkach.

Nawyków związanych z ludzkim snem dotyczą zwroty odwołujące się do zachowania kury **chodzić, kłaść się spać z kurami** ‘chodzić spać bardzo wcześnie’ [SF: 276]; *pot.* **wstawać (razem) z kurami** ‘wstać bardzo wcześnie, o świcie’ [WSF: 202], chociaż świt jest początkiem aktywności wielu gatunków ptaków.

Z kolei frazeologizm *pot.* **wywinąć orła** oznacza ‘przewrócić się’ [SF: 81] i prawdopodobnie nawiązuje do zabawy na śniegu. Zwrot ma też drugie znaczenie ‘umrzeć’ [WSF: 328].

O ludzkim zmęczeniu mówi połączenie z kwalifikatorem *pot.* **paść jak kawa** ‘być bardzo zmęczonym, nie mieć siły’ [SF: 84].

Sposób patrzenia ludzi bywa kojarzony z pobudzeniem poznawczym ptaków z rodziny krukowatych, np. do kogoś, kto intensywnie przygląda się czemuś, odnosi się porównanie **patrzyć, gapić się (na kogoś, na coś) jak sroka w gnat, jak sroka, wrona w kość** ‘patrzyć uparcie w jeden punkt, przypatrywać się komuś, czemuś uparcie’ [SF: 78]. Osobę, która spogląda z pewnej odległości, ukradkiem, w sposób nietaktowny, charakteryzuje połączenie opatrzone w słownikach kwalifikatorami: *żart.* **zapuszczać, zapuścić żurawia** ‘podejrzeć, zajrzeć ukradkiem’ [WSF: 673]; *pot.* ‘zaglądać gdzieś z pewnej odległości’ [SF: 79]. Jerzy Bralczyk wyjaśnia, że do końca nie wiadomo czy mowa tu o ptaku, czy o żurawiu studziennym¹⁰. Krytyczne przyglądanie się komuś oddaje natomiast frazeologizm **patrzyć na kogoś jak na raroga** ‘patrzyć na kogoś jak na dziwne zjawisko, dziwoląga, z pewnym uprzedzeniem, niechętnie’ [WSF: 439]. Na motywację jednostki mógł wpłynąć fakt, że raróg – ptak drapieżny z rodziny sokołów, dawniej używany w sokolnictwie, w Polsce pojawia się tylko przelotnie [zob. SMiTK, t. 3: 75].

Niezgrabny chód człowieka porównywany bywa do sposobu poruszania się bociana, który ma długie nogi, chodzi powoli, stawiając wielkie kroki, stąd określenie **chodzić jak bocian** ‘chodzić wolno, dużymi, długimi krokami’ [SF: 81]. Z kolei kiwający się, kołyszący, niezgrabny jak u kaczki chód określane jest jako: **kaczy, kaczkowy chód** ‘chodzenie połączone z kołysaniem się na boki’ [SF: 81]. **Kaczkowy chód**¹¹ to termin medyczny, który oznacza kołyszący sposób poruszania się, będący objawem m.in. zwicnięcia wrodzonego stawów biodrowych [MEM: 162]. Do sposobu przemieszczania się stada ptaków nawiązuje zwrot **iść, ciągnąć, jechać gęsiego** ‘iść, ciągnąć, jechać rzędem, jeden za drugim’ [SJPSz, 1: 650].

Do człowieka, który zwykle z powodu jakiejś silnej, niespodziewanej emocji zaczerwienił się mocno (najczęściej na twarzy i szyi), odnosi się porównanie **czerwony jak indyk** ‘poczerwienieć, zaczerwienić się’ [WSF: 27], odwołujące się

¹⁰ J. Bralczyk: *Zwierzyniec*. Wydawnictwo Agora, Warszawa 2019, s. 301.

¹¹ Zob. *Mała encyklopedia medycyny...*, s. 162.

do reakcji samca indyka. Ptak ma na głowie, szyi i dziobie mięsiste wyrostki, które nabiegają krwią, kiedy jest podniecony.

O człowieku działającym wbrew społecznym zasadom lub o nieprzyjemnej sytuacji informuje wyrażenie **kukułcze jajo** ‘coś, co jest niemile widziane, czego chcielibyśmy się pozbyć; podrzutek, wyrodek’ [WSF: 148]. Znaczenie jednostki odwołuje się do wspólnej wiedzy użytkowników języka na temat zachowania kukułki, która zgodnie z naturą swojego gatunku nie wysiaduje jajka sama, tylko podrzuca je innym ptakom.

Z kolei kogoś wyniosłego, dumnego, butnego porównuje się do **pawia: chodzić jak paw** ‘pyszczyć się’; **dumny jak paw** ‘bardzo dumny’, **nadymać się, puszyć się jak paw** ‘być bardzo dumnym’ [SF: 37].

Sposób komunikowania się

Frazeologizmy w metaforyczny sposób ujmują różne aspekty komunikacji międzyludzkiej. Mówi się, że tym, co odróżnia człowieka od innych stworzeń, jest język, ale ptaki także porozumiewają się ze sobą, choć jest to z reguły reakcja na bezpośredni bodziec z ich otoczenia. O rozmowie przebiegającej w przyjemnej atmosferze informuje porównanie z dźwiękonaśladowczym czasownikiem, które odwołuje się do obserwacji zachowania gołębi – **gruchać jak dwa gołąbki** ‘czule rozmawiać ze sobą, okazując sobie sympatię, miłość, przytulać, czulić się do siebie’ [WSF: 123].

Brak wzajemnego porozumienia między dwiema osobami oddaje frazeologizm **rozmawiać z kimś jak gęś z prosięciem** ‘nie móc porozumieć się z kimś’ [WSF: 110], który zawiera potoczne przekonanie o braku jakiegokolwiek więzi i komunikacji między przedstawicielami różnych gatunków zwierząt. Rozmowę przyjmującego obojętnie kierowane do niego słowa, niereagującego na nie określa frazeologizm **coś (słowa, napomnienia, zdarzenia, przeżycia) spływa (spływają) po kimś jak woda (po gęsi, po kacze)** ‘coś jest dla kogoś zupełnie obojętne, nie robi na kimś żadnego wrażenia’ [SF: 401]. Konotacja semantyczna połączenia jest czytelna, ponieważ nawiązuje do właściwości piór ptaków, które są pokryte tłuszczem, chroniącym przed nasiąkaniem wodą.

Negatywnie waloryzujący zwrot z kwalifikatorem *pot.* **uciąć, wyciąć koguta** ‘sfalszować, nagle przejść do piskliwego dyszkantu’ [WSF: 173] dotyczy ludzkiego śpiewu, który przypomina dźwięk wydawany przez ptaka.

Wśród połączeń wielowyrazowych z nazwami ptaków znajdują się jednostki ekspresywne, oddające różne stany uczuciowe, towarzyszące ludzkiej komunikacji: zdziwienie, oburzenie, zachwyt itp. Zwrot wyrażający zdumienie czyimś postępowaniem *pot.* **niech, bodaj cię kaczki (zdepczą, podepczą,**

zadziobią) oznacza ‘oburzenie, zdziwienie, niezadowolenie, zniecierpliwienie’ [SJPSz, 1: 852], kolejny także opatrzony kwalifikatorem *pot.* **niech cię (go itp.) gęś kopnie** to ‘okrzyk wyrażający zniecierpliwienie, niezadowolenie, a czasem podziw’ [SF: 105]. W wyodrębnionej grupie znalazły się także frazeologizmy, zastępujące określenia zakazane przez tabu językowe, które nazywają w sposób oględny coś, co brzmi zbyt drastycznie: *euf.* **(o) kur zapiał** ‘rodzaj przekleństwa, wyrażający zdziwienie’ [WSF: 201]; *euf.* **kurczę blade, kurka wodna, kurza (twarz, stopa, melodia)** ‘rodzaj przekleństwa’ [WSF: 202–203].

Relacje międzyludzkie

Wyobrażenia o ptakach w jednostkach frazeologicznych służą dodatniej lub ujemnej waloryzacji ludzkiej natury, naszego usposobienia, zachowania względem innych. Pozytywny wydźwięk ma wyrażenie używane w odniesieniu do osób serdecznych we wzajemnych kontaktach: **papuzki nierozłączki żart.** ‘o dwóch osobach, które bardzo się lubią i spędzają ze sobą dużo czasu’ [WSF: 281], *pot.* ‘osoby bardzo ze sobą żyte, niemogące żyć bez siebie’ [SF: 21]. Motywacja frazeologizmu ma związek z naturą papug. Te towarzyskie ptaki z powodu tęsknoty za przedstawicielem swojego gatunku lub za opiekunem mogą przez wiele dni nie przyjmować pokarmu, godzinami siedzieć napuszone lub demonstrować głośnym krzykiem swoje niezadowolenie¹². Osoba o życzliwym usposobieniu, odznaczająca się serdecznością, wrażliwością to **człowiek gołębiego serca, o gołębim sercu** ‘człowiek niezwykle dobry, łagodny, delikatny’ [WSF: 123]. Wyrażenie **gołębie serce** ‘serce dobre, czułe, łagodne usposobienie’ [WSF: 123] ma związek z dawnym przeświadczeniem, że ten gatunek ptaka nie ma żółci.

Na określenie osoby, z którą trzeba się liczyć, używa się zwrotu ktoś **nie wypadł, nie wyleciał, nie wyskoczył sroce spod ogona** ‘ktoś nie jest byle kim’ [WSF: 506].

O człowieku przedstawiającym się w korzystnym świetle, stwarzającym pozory, że jest inny niż w rzeczywistości, mówi zwrot **stroić się w pawie pióra, piórka** ‘udawać kogoś lepszego, wyżej postawionego, zamożniejszego itp. niż się jest w istocie’ [WSF: 346]. Hodowany jako ozdoba parków paw jest dużym ptakiem z rodziny kurowatych, o mieniącym się upierzeniu i długim, wachlarzowato rozkładanym ogonie, którego pióra mają barwne oka. **Pawie pióro** symbolizuje chępliwość, próżność [zob. SK: 305].

¹² Zob. P. Pogodała: *Ptaki egzotyczne*. Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1991, s. 13.

Negatywne konotacje: naiwność, głupota, przypisywane są **dudkowi**. Postępowanie polegające na oszukaniu, wyszydzeniu kogoś wyraża połączenie **wystrychnąć kogoś na dudka** ‘oszukać kogoś, ośmieszyć’, a negatywną opinię o osobie, którą uważa się za nierozsądną zwrot **mieć kogoś za dudka** [MSF: 62].

Emocje

Ptaki, podobnie jak ludzie, wykazują rozmaite emocje, takie jak: radość, smutek, strach. O osobie w wesołym, pogodnym nastroju mówią połączenia: **ktoś (jest) cały w skowronkach** ‘ktoś jest bardzo zadowolony, radosny’ [WSF: 479], **radosny jak skowronek** ‘bardzo radosny’ [WSF: 480]. **Skowronek** symbolizuje radość życia [zob. SK: 385], jest jednym z najwcześniej budzących się ptaków, który wita dzień radosnym śpiewem. Ludzkie radosne usposobienie łączone jest również z obserwacją zachowania szczygła: **wesoły jak szczygieł, szczygiełek** ‘o kimś bardzo wesołym, ruchliwym, skłonny do zabawy’ [WSF: 607].

Intelekt i doświadczenie

Frazeologizmy motywowane światem ptaków wyrażają opinie na temat ludzkiej mądrości czy zaradności życiowej. O osobie doświadczonej, umiejącej sobie poradzić w każdej sytuacji mówi się: **stary wróbel** ‘ktoś sprytny, doświadczony, zaradny’ [SF: 22]; *przest.* **szpakami karmiony** ‘sprytny, obrotny’ [SF: 40], **szpak z niego** ‘jest mądry, przebiegły’ [WSF: 532]. Wróbel i szpak to niewielkie ptaki z rzędu wróblowatych, niezwykle ruchliwe i bystre. Szpaki, podobnie jak papugi, potrafią naśladować głosy innych ptaków, posiadają także umiejętność naśladowania ludzkiej mowy.

Silnie nacechowany emocjonalnie frazeologizm **kurzy mózdzek, rozum** ‘tępy, ograniczony umysł; osoba mająca taki umysł’ [WSF: 203] odnosi się do ludzkiej głupoty. Czytelną ocenę zawiera połączenie rzeczownika *mózg*, będącego symbolem świadomości, inteligencji z niewielkimi rozmiarami tego organu u kury. Niemądra kobieta pogardliwie określana jest jako: **głupia gęś, głupia jak gęś** ‘lekceważąco o kobiecie uważanej za ograniczoną, naiwną, łatwowierną’ [SJPSz, 1: 667]. Gęś symbolizuje powierzchowność, ograniczoność [por. SK: 131]. Lekceważąco o kobiecie, która nie ma większych ambicji, jest skupiona tylko na rodzinie i pochłonięta całkowicie sprawami domowymi, mówi wyrażenie **kura domowa** ‘pogardliwe określenie kobiety zajmującej się wyłącznie prowadzeniem

domu i wychowywaniem dzieci' [SF: 19]. Warto dodać, że kura udomowiona 10 tys. lat temu¹³, jest ptakiem stadnym, powszechnie hodowanym, stąd często pojawia się w rodzimej frazeologii. Ludzką naiwność konotuje zwrot **wierzyć w bociany** mający dwa znaczenia: 1. 'wierzyć, że bocian przynosi noworodki'; 2. 'być naiwnym' [WSF: 20]. Z inteligencją ma związek *pamięć*, o zawadzającej pamięci, kłopotach z przypomnieniem sobie czegoś mówi wyrażenie *pot. kurza pamięć* 'pamięć słaba, zła' [WSF: 337], 'krótka pamięć' [SF: 44]. Odzwierciedleniem braku kompetencji jest zwrot porównawczy **znać się na czymś jak kura na pieprzu** *pot.* 'nie znać się na czymś, być dyletantem' [SF: 43].

Postępowanie człowieka

Ludzkie działanie przywoływane we frazeologizmach z nazwami ptaków ujmowane jest w kategoriach: pożądane lub niechciane, dobre albo złe. Rezygnację, brak zdecydowania, ociąganie się w postępowaniu oddaje połączenie, nawiązujące do zwyczaju odlatywania niektórych ptaków jesienią do ciepłych krajów, **wybierać się jak sójka za morze** 'nie móc się zdecydować na wyjście lub wyjazd, odwlekać decyzję o wyjeździe, guzdrać się' [SF: 35]. Stefan Kłosiewicz¹⁴ tłumaczy, że gnieźdzące się u nas sójki, ptaki z rodziny krukowatych, wbrew opinii, mającej oznaczać zaniechanie podróży w ogóle, zimę spędzają na południu Europy. O robieniu hałasu dookoła mało ważnej sprawy mówi zwrot porównawczy związany z obserwacją zachowania kury **nosić się, obnosić się z czymś jak kura z jajkiem** 'rozważać jakiś problem, mówić o tym dużo i nie móc się zdecydować na jakieś rozwiązanie' [WSF: 202]. Obarczanie kogoś nieprzyjemną sprawą oddaje zwrot **podrzucić komuś kukułcze jajo** 'pozbyć się uciążliwej, kłopotliwej sprawy, zrzucając ją na kogoś' [SF: 120], którego motywacja ma związek z pasożytnictwem lęgowym **kukułki**. Samica ptaka nie buduje gniazda i nie wysiaduje piskląt, podrzuca jaja do gniazd drobnych ptaków, a pisklę kukułki wyrzuca z nich jaja i pisklęta gospodarzy. O apodyktycznym zachowaniu ograniczającym swobodę innych mówi frazeologizm **rządzić się jak szara gęś** 'postępować samowolnie, nie liczyć się z innymi' [WSF: 110]. Związek ze sposobem polowania na kaczki ma połączenie *pot. bić, walić jak w kaczy kuper* 'bić mocno, bez umiaru, nie napotykać oporu' [WSF: 155]. O osobie lub przedsięwzięciu, które przynosi stały i pokaźny zysk informuje frazeologizm **kura znosząca złote jajka** 'źródło łatwych i dużych dochodów' [SF: 231]. Z kolei byle jaki, niedbały sposób pisania **bazgrać [pisać] jak kura pazurem** 'pisać

¹³ E. Chaline: *50 zwierząt, które zmieniły bieg historii*. Przeł. J.J. Malinowski. Oficyna Wydawnicza Alma-Press, Warszawa 2017, s. 90.

¹⁴ Zob. S. Kłosiewicz: *Ptaki święte, przekłete i inne*. Prószyński i S-ka, Warszawa 1998.

brzydko, niestarannie, nieczytelnie, niewyraźnie' [SF: 224] porównywany jest do bezładnych śladów, które pozostawia na ziemi drepcząca kura. Kres ludzkiej aktywności w jakiejś dyscyplinie to **(czyjś) łabędzi śpiew** 'ostatni przejaw działalności w jakiejś dziedzinie, np. ostatnie dzieło autora, dzieło kończące jakiś okres historyczny, ostatnie osiągnięcie w rywalizacji sportowej' [SF: 215]. Z kolei unikanie odpowiedzialności, uchylanie się od podjęcia decyzji, przymyknięcie oczu na rzeczywistość zwykle nieprzyjemną określane jest jako **strusia polityka** 'udawanie, że się nie dostrzega jakiegoś problemu' [SF: 155], **strusie chowanie głowy w piasek** 'udawać, że się czegoś nie rozumie, nie wie, nie dostrzega, uchylać się od jakiegoś działania, podjęcia decyzji, stchórzyć przed czymś' [WSF: 350]. Określenie ma związek z zachowaniem ptaka, który nie chąc, aby go dostrzeżono, czasami przywiera głową do ziemi [zob. SK: 407].

Sytuacje życiowe

Ocena różnych ludzkich zdarzeń: oczekiwanych, pomyślnych, wyjątkowych we frazeologii bywa łączona z obserwacją zachowania ptaków. O niespodziewanej, korzystnej sytuacji mówi porównanie **trafiło się jak ślepej kurze ziarno** 'komuś udało się przypadkowo coś zdobyć, zwykle niezasłużenie' [SF: 182]. Oczekiwanie z utęsknieniem na kogoś lub na coś konotuje połączenie **łaknąć, pragnąć, czekać, wyglądać czegoś jak kania dżdżu** 'chcieć czegoś bardzo, czekać na coś z niecierpliwością' [SF: 205]. Chęć zrealizowania wielu spraw naraz oddaje zwrot: **łapać, złapać [chwytać, trzymać] dwie sroki (kilka srok) za ogon** 'chcieć od razu osiągnąć podwójny cel; załatwić kilka spraw jednocześnie' [SF: 169].

Wnioski

Ptaki od dawna stanowiły inspirację dla ludzi, a ptasie motywy obecne były w sztuce: malarstwie, architekturze, rzeźbie, muzyce i literaturze wszystkich epok. Różne relacje między ludźmi i ptakami na dobre utrwaliły się także w języku. Odniesienia do człowieka obecne są w wielu funkcjonujących w polszczyźnie frazeologizmach, których struktura odwołuje się do świata ptaków. Doświadczenia oraz spostrzeżenia w nich skupione dotyczą zarówno wyglądu zewnętrznego, jak i ogólnych prawideł ludzkiej egzystencji, intelektu, doświadczenia, działań podejmowanych przez człowieka, ludzkich cech czy postaw. Porównywanie człowieka do ptaka lub przypisywanie człowiekowi cech

przysługujących ptakom wiąże się z wartościowaniem. Znaczną część wyekscerpowanego materiału stanowią frazeologizmy nacechowane emocjonalnie i wartościująco, które na ogół służą wyrażaniu: pogardy, lekceważenia, ironii, kpiny lub politowania, rzadziej podziwu, są one także środkiem żartu językowego. Opisanie połączenia wyrazowe, podobnie jak wiele związków z odzwierzęcym składnikiem, uwypuklają utrwaloną w języku antropocentryczną orientację.

Danuta Kępa podkreśla, że: „Struktury leksemów *człowiek* i *ptak* wykazują pewne podobieństwa. Przede wszystkim można zauważyć analogie dotyczące życia codziennego (gniazdo-dom, miłość rodzicielska, bezbronność piskląt i niemowląt) [...]”¹⁵.

Wykaz opracowań encyklopedycznych i słownikowych wraz ze skrótami:

[MEM] – *Mała encyklopedia medycyny*. T. 1–2. Red. T. Roźniatowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1979.

[MSF] – Bąba S., Liberek J.: *Mały słownik frazeologiczny współczesnego języka polskiego*. Warszawa–Kraków: Spółka Wydawnicza-Księgarska-Miłośników Języka Polskiego, 1992.

[SF] – *Słownik frazeologiczny w układzie tematycznym i alfabetycznym*. Red. A. Nowakowska. Wrocław: Wydawnictwo Europa, 2003.

[SJPSz] – *Słownik języka polskiego*. T. 1–3. Red. M. Szymczak. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1978–1981.

[SK] – Kopaliński W.: *Słownik symboli*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm, 2007.

[SMiTK] – Kopaliński W.: *Słownik mitów i tradycji kultury*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm, 2007.

[WSF] – *Wielki słownik frazeologiczny PWN z przysłowiami*. Red. A. Kłosińska, E. Sobol, A. Stankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.

Bibliografia

Banfi, Cristina M., Cristina Peraboni, and Rita Mabel Schiavo. *Co ma kura z jaszczurą? Wielka księga ewolucji*. Translated by Agnieszka Liszka-Drażkiewicz. Gdańsk: Wydawnictwo Adamada, 2018.

¹⁵ D. Kępa: *Konotacje kulturowe i ich językowe realizacje (na przykładzie leksemu „ptak”)*. W: *Współczesna leksyka*. T. 1. Red. K. Michalewski. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2001, s. 144–145.

- Bąba, Stanisław, and Jarosław Liberek. *Mały słownik frazeologiczny współczesnego języka polskiego*. Warszawa–Kraków: Spółka Wydawniczo-Księgarska–Towarzystwo Miłośników Języka Polskiego, 1992.
- Bralczyk, Jerzy. *Zwierzyniec*. Warszawa: Wydawnictwo Agora, 2019.
- Chaline, Eric. *50 zwierząt, które zmieniły bieg historii*. Translated by Jerzy J. Malinowski. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Alma-Press, 2017.
- Hampl, Lubomír. "Interpretacja PTACTWA w czeskich i polskich związkach frazeologicznych z zakresu tradycji ludowej przepowiedni pogody i pór roku (z wykorzystaniem zwierzęcych//ptasich nazw)." *Język a Kultura*, vol. 25 (2015): 103–119.
- Heinz, Adam. *Historia językoznawstwa*. Kraków: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1979.
- Kępa, Danuta. *Konotacje kulturowe i ich językowe realizacje (na przykładzie leksemu "ptak")*. In *Współczesna leksyka*, edited by Kazimierz Michalewski, 130–147. Vol. 1. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2001.
- Kłosiewicz, Stefan. *Ptaki święte, przeklęte i inne*. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1998.
- Kopaliński, Władysław. *Słownik mitów i tradycji kultury*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm, 2007.
- Kopaliński, Władysław. *Słownik symboli*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm, 2007.
- Mała encyklopedia medycyny*, edited by Tadeusz Roźniatowski. Vol. 1–2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1979.
- Pajdzińska, Anna. "Antropocentryzm frazeologii potocznej." In *Studia frazeologiczne*, 104–113. Łask: Oficyna Wydawnicza Leksem, 2006.
- Pogodała, Paweł. *Ptaki egzotyczne*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, 1991.
- Rokoszowa, Jolanta. "Antropocentryzm języka i znaczenie tego faktu dla badań nad stroną." *Studia Gramatyczne*, vol. 4 (1981): 127–184.
- Sahata, Julia. "Ptaki we frazeologii polskiej i ukraińskiej." *Postscriptum Polonistyczne*, no. 1 (3) (2009): 143–152.
- Słownik frazeologiczny w układzie tematycznym i alfabetycznym*, edited by Alicja Nowakowska. Wrocław: Wydawnictwo Europa, 2003.
- Szymczak, Mieczysław. *Słownik języka polskiego*. Vol. 1–3. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1978–1981.
- Wielki słownik frazeologiczny PWN z przysłowiami*, edited by Anna Kłosińska, Elżbieta Sobol, and Anna Stankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
- Ziembińska, Anna. "Szesnastowieczne frazeologizmy z nazwami ptaków we współczesnej polszczyźnie." In *Bogactwo polszczyzny w świetle jej historii*, edited by Joanna Przyklenk, 55–67. Vol. 5. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2014.
- Zierhoffer, Karol, and Zofia Zierhofferowa. "Polskie nazwiska od nazw ptaków." *Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza*, vol. 20 (40), no. 2 (2013): 221–228.
- Zwierzęta i ich ludzie. Zmierzch antropocentrycznego paradygmatu*, edited by Anna Barcz, and Dorota Łagodzka. Warszawa: Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, 2015.

Beata Burska-Ratajczyk – dr hab., ukończyła studia magisterskie na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Łódzkiego, uzyskując w 1985 roku tytuł magistra filologii polskiej (specjalizacja nauczycielska). W tym samym roku rozpoczęła pracę w Katedrze Współczesnego Języka Polskiego Uniwersytetu Łódzkiego. Głównym przedmiotem jej badań naukowych jest język używany w środowiskach wiejskich, który dynamicznie zmienia się pod wpływem polszczyzny ogólnej. Charakterystyce rozmaitych aspektów komunikacji gwarowej, zwłaszcza kompetencji językowej i komunikacyjnej mieszkańców wsi, poświęciła cykl artykułów oraz rozprawę doktorską. We wrześniu 2014 roku obroniła kolokwium habilitacyjne *Realizacja funkcji perswazyjnej w tekstach gwarowych*. Jej zainteresowania badawcze obejmują różne odmiany i style współczesnej polszczyzny, opublikowane artykuły dotyczą: onomastyki literackiej, frazeologii, badań nad językowym obrazem świata, a także realizacji funkcji perswazyjnej w języku reklam, w dyskursie politycznym, sposobów wyrażania emocji i wartościowania w tekstach artystycznych oraz w socjolekcie młodzieży szkolnej i studenckiej. Prowadzi zajęcia dydaktyczne z gramatyki opisowej, stylistyki, kultury języka, analizy tekstu, seminarium magisterskie, a także zajęcia specjalistyczne z kultury i edycji tekstu naukowego dla doktorantów, których celem jest podniesienie poziomu przygotowywanych prac doktorskich. Od 2019 roku uczestniczy w unijnym grantie, prowadząc zajęcia dla pracowników naukowych Uniwersytetu Łódzkiego poświęcone redagowaniu tekstów naukowych. Zaangażowana w działania edukacyjne, od kilku lat prowadzi wykłady i zajęcia w środowisku zawodowym nauczycieli oraz warsztaty przygotowujące uczniów szkół ponadgimnazjalnych do udziału w eliminacjach okręgowych Olimpiady Literatury i Języka Polskiego. Członkini Komitetu Okręgowego Olimpiady Literatury i Języka Polskiego w Łodzi oraz Towarzystwa Miłośników Języka Polskiego.


Beata Burska-Ratajczyk – PhD and a post-doctoral degree; graduated from the Faculty of Philology at the University of Lodz, obtaining in 1985 a master's degree in Polish philology (teacher specialization). In the same year, she started working in the Department of Contemporary Polish Language at the University of Lodz. The main focus of her research is the language of rural communities and its dynamic changes due to the influence of standard Polish. She devoted a series of articles and her doctoral dissertation to the features and various aspects of dialectal communication, especially the linguistic competence and communication among rural communities. In September 2014, in a colloquium, she defended her habilitation (post-doctoral) project *Realizacja funkcji perswazyjnej w tekstach gwarowych* (Implementation of the persuasive function in dialectal texts). Her research interests include variations and styles of contemporary Polish. She has published articles on a variety of topics, including literary onomastics, phraseology, the linguistic world image, the persuasion function in the language of advertising and in political discourse, ways of expressing emotions and values in artistic texts and in the sociolect of school and university students. He teaches descriptive grammar, stylistics, linguistic culture, text analysis, the edition of academic texts, MA seminar, as well as specialized courses for PhD candidates (the culture and editing of academic texts) which have the aim of raising the level of doctoral theses. Since 2019 she has participated in a EU grant by conducting classes for University of Lodz academics on the editing of scholarly texts. She has been involved in educational activities

Beata Burska-Ratajczyk

and for several years has been giving lectures and classes for teachers and has been conducting workshops for secondary school students aiming at preparing them for the Polish Literature and Language Olympiad at the regional level. She is a member of the Regional Committee of the Polish Literature and Language Olympiad in Lodz and of the Society of Polish Language Enthusiasts.



ANDRZEJ PITRUS

 <http://orcid.org/0000-0002-5381-3377>

Jagiellonian University

Faculty of Management and Social Communication

A Tail... Film Metaphors of Bodily Transgressions in Human and Animal World

Ogon...

Filmowe metafory cielesnych transgresji
w świecie ludzi i zwierząt

Abstrakt

Autor pisze o filmach ukazujących transgresję człowieka w kierunku zwierzęcości. Interesują go ludzko-zwierzęce hybrydy, a także zakazane kontakty seksualne między przedstawicielami różnych gatunków. Wątki te obecne są w kinie, ale stanowią rodzaj tabu, w istocie niezbyt często przekraczanego przez filmowców. Okazuje się jednak, że mogą one skutecznie problematyzować fundamentalne kwestie natury egzystencjalnej, choć nie tylko.

Słowa kluczowe: hybryda, zoofilia, deformacja ciała, film, ogon

Хвост...

Кинематографические метафоры
нарушения телесных границ
в мире людей и животных

Абстракт

В статье обсуждаются кинокартины, показывающие способность человека пересекать границы царства животных с греховными намерениями. Автора интересуют гибриды человека и животных, а также запрещенные сексуальные отношения между людьми и животными. Эти мотивы присутствуют в кино, хотя они и не очень распространены и остаются в сфере табу. Тем не менее, автор пытается их раскрыть с целью затронуть экзистенциальные проблемы и многое другое.

Ключевые слова: гибрид, зоофилия, деформация тела, кинокартина, хвост

I wish I had a tail. Not of the canine persuasion though, albeit I had two such pets and I usually like the sort – maybe not that squirrel converted into a Min Pin owned by my second-floor neighbor – but mostly, yes. Mostly, I like them fine. I would not want a dog's tail, because wagging seems somewhat unserious to me, although – truth be told – I am not quite a serious man myself. Regardless of the certain lack in respect of seriousness so easily attributed to an old professor, I would much prefer a cat's tail, because you can hold it proudly and in a dignified manner, and you are not supposed to wag it at all. I would much prefer one that is not just like moggie's, though I like them fine, as much as the next person, but like a cougar's, and one from Canada for that matter. These are bigger and, naturally, have proportionally longer tails. That is the kind of tail I am going to have when I grow up and get serious. Finally. Some day.

The human tail issue has been neglected by cinema. Sometimes, as in Jan Jakub Kolski's *Jańcio Wodnik* (*Johnnie Waterman*, 1994), a tail plays a merely marginal role, while at other times, as in *Quando le donne avevano la coda* (*When Women Had Tails*, dir. Pasquale Festa Campanile, 1970), it is reduced to the level between frivolous comedy and soft pornography. The titular women lose this extremely useful part of their bodies in a sequel released two years later. This state of affairs in the “tail department,” made the Russian film *Zoologiya* (*Zoology*, 2016, dir. Ivan I. Tverdovsky) all the more interesting to me. Despite its somewhat ironic tone, it is in fact a serious film, which provokes one to venture a short interpretation and to wonder about how cinema uses the motif of a human-animal hybrid, even if what serves as the only animal-related element is a tail or rather *khvost* (after all, it is a Russian movie, so my discussion of it may entail some Russian contaminants).

Let us start with the work by a young filmmaker, also Russian. His heroine works in a zoo, where she is bullied as an unattractive middle-aged woman, “after the second diminution,” by both her colleagues and her boss. Paradoxically enough, her tormentors' sense of complacency must be attributed to the fact that they do not own a mirror, because the creatures chosen for their parts by the casting director are of severely grotesque aspect, often monstrously overweight and dull-eyed. Natasha, the aforementioned heroine, is fifty-odd years old (Natalya Pavlenkova was 56 at the time of filming and more or less looked the part), but even before the transformation at the hairdresser's, she looks better than all her co-workers put together. But, as a victim of constant teasing and indecent jokes, she believes herself to be an ugly duckling.

¹ In 1986 this outstanding artist posed the following question in the title of his concert album: *Does Humor Belong in Music?* Perhaps today the question is worth a follow-up, something along the lines of: Does an academic text have to be serious? Or a step further on that note: Can an academic text in the humanities today be serious at all? In our times. The times of slander.

Meanwhile, her devotee mother tells her a story about a woman who prowls the area, sent by Lucifer himself. One can easily recognize her as she has three tails. Consequently, Natasha grows a tail but – as modest and somewhat cowed a person – only one. Not just any tail. An impressive huge one, reaching down below the knees. Together with the Love of My Life, we voted against it. The tail seemed to us a bit unsightly, though – as the protagonist quickly discovers while bathing in the tub – quite practical. All she has to do is to open her legs a little bit and the tail finds its way and delivers pleasure.

The phallic character of the tail seems almost obvious and in many languages it is reflected in terminology, namely a colloquial term for the male organ corresponds with one that describes the appendage which some animals grow nearby the former though somewhat further towards the rear. Let us take the German term for “the tail,” that is, *der Schwanz*, although this is not the only example, because in our country, *por ejemplo*, it is *la cola*. In the discussed case, the aforementioned scene of autoerotic fulfillment undoubtedly confirms what the director meant. Regardless of the newly discovered application of this – admittedly unusual for the humankind – organ, Natasha goes to the doctor with the intention of having it either removed or at least examined. Here begins her journey through the post-Soviet medical hell, shown in a very suggestive fashion, which in itself comes as no surprise, because the creator has already revealed his interest in the subject on earlier occasions. However, the film is not about that; these genre scenes, sometimes so funny that they terrify, only lend the presented world credibility and provide a background for the thread of... romance. Yes, romance, because this purportedly unattractive and almost elderly a woman finds an admirer who is not only nice and handsome, but also twenty years younger than her. Pietia is a young radiologist who takes numerous photos of the tail; numerous, as they all come out blurred. The machine probably remembers the times of Leonid Brezhnev, and the unruly tail constantly wriggles while the x-ray images are being taken. The romantic entanglement starts between the two with a bottle of wine drunk together in the open air, and from there, evolves into a love story. Not immediately though do the characters end up in an alcove, despite the tail’s more and more manifest attempts at indicating its other-than-wagging functionalities. In one of the scenes, during a crazy dance with the young medicus, the tail falls out of Natasha’s panties causing panic among other disco-goers. But is it really a tail or rather a mere figure? This is explained in the scene where the heroine, drunk, shows the *khvost* to her mother who – overcome with religious passion – has decorated her apartment walls with red painted Orthodox crosses. Despite her own earlier prattle about the tailed devil woman, the old lady fails to see the tail altogether. So, is the tail to serve as a figure? And then, how should it be interpreted?

Here, what comes in handy is the only erotic scene between Natasha and Pietia which takes place in the middle of the night in the zoo in the company

of many other tailed creatures, large and small. It turns out that the man desires not so much Natasha as her tail. Instead of showing higher feelings in a more traditional way, which the woman clearly expects, he satisfies himself by sucking on the end of the *khvost*, showing no interest in anything else.

In the context of this scene, I see *Zoology* as a statement about the pornographic imagination. The woman here is not perceived as an individual, but as a certain feature that can be entered in a catalogue on a dirty movies portal. Perhaps Natasha's "tail" is her advanced age, because from the perspective of the thirty-year-old man, or even younger, she must seem ancient. What constitutes an obstacle for many, turns out to be a desirable fetish for Piotr. It is also possible that the film can be understood in a broader sense, as a statement about the times when the inflation of images makes us look not for people, but only for appearances and erotic phantasms.

Linda Williams² sees pornography as a phenomenon that paralyzes the body – above all, the female body – and thus fetishizes it. For fetish works on the principle of *pars pro toto*. It never constitutes a whole, although it represents it. Here, it additionally gains a perverse dimension, because the tail, as an inhuman element, points to the taboo of zoophilia,³ although the Russian film does not refer to it. Decidedly, it is a figure representing something else, which is emphasized paradoxically by the realistic tone of the movie that – apart from the tail – portrays the post-Soviet society and ever-progressing erosion of human relations. At first, Pietia's affection may seem to send a ray of hope over the gloomy world of *Zoology*, but it turns out to be only a manifestation of a kind of mutilation which limits the sphere of sexuality to the consumption of pornographic phantasms and can be satisfied even when devoid of any relation with another human being.

The motif of a human tail in the context of sex also appears in *The X-Files* series. The 20th episode of the fourth season, titled *Small Potatoes* (1997, dir. Cliff Bole), begins with a scene depicting a child born with a tail. When the case turns out to be not an isolated one, enter the agents who specialize in solving criminal cases with unexplained elements or paranormal phenomena, and in which the perpetrators sometimes prove to be aliens from outer space. Although tailed children have been born in different families, their father turns out to be the same man. He is capable of changing his body to resemble the partners of his descendants' future mothers and, in this peculiar "disguise," slipping into the bedroom of unsuspecting women. The motif I am interested in appears here, of course, in a different way than in the excellent *Zoology*, and the popular

² Linda Williams, *Hard core. Władza, przyjemność i "szaleństwo widzialności,"* trans. Justyna Burzyńska, Irena Hansz, and Miłosz Wojtyła (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2010).

³ Significant scientists have already been dealing with the subject of zoophilia. Cf. For example, Monika Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2010), 119–125.

series at the end of the 20th century did not carry as deep a meaning as the Russian director's film. Still, also this production is worth noting.

The juxtaposition of the animal-related element with the sphere of sexuality is hardly new. Tomas Geyskens⁴ points out that the perception of nature as a phenomenon based on natural and sexual selection originates from Darwin, who – like Freud – contrasted it with the field of culture. Within it, both “animality” and sexuality are suppressed. Hence, they are often collated with each other. Interestingly, the creator of psychoanalysis is the patron of a film that constitutes one of the first open statements on female sexuality. *Cat People* (1942, dir. Jacques Tourneur), which verges on a horror movie, was produced by Val Lewton for RKO Pictures. His projects, created with limited budgets, were characterized by a lack of literality. Suggesting rather than showing, they created an atmosphere that seems extremely evocative even today. The protagonist of the film, Irena, comes from the Balkans from a tribe affected by a kind of a curse that turns women into dangerous black panthers in moments of sexual arousal. Although it sounds exciting, probably not every man would dare to date such a feline creature. In the film dating back to the early 1940s, this idea was undoubtedly daring, especially since in one of the final scenes we receive a literal interpretation of the protagonist's sexual neurosis. This way the viewer does not have to guess anything, because the symbolism used here is explained in accordance with the spirit of a kind of “pop-psychoanalysis” popular in the 1940s, especially in black cinema, but also in horror films.

The 1942 production was followed by a much poorer sequel, but also a remake under the same title, made by Paul Schrader in 1982. The film was received⁵ as an attempt to render Lewton and Tourner's vision more literate. In the early 1980s with the beginning of AIDS crisis, which constituted a symbolic (though not only) closure of the sexual revolution, the story of discovering female sexuality would have been meaningless. Hence, although his work does not match the original in class, Schrader created a contemporary film about “high-risk” sex, about the times when it was necessary to forget about the care-free pansexuality, whose patron was the contraceptive pill launched onto the market in the 1960s.

The animal-related element, shown as something simultaneously dangerous and attractive, has been a recurring motif in horror cinema. We can find it in countless movies about werewolves or vampires as well as in many screen versions of the story about Dr. Jekyll and Mr. Hyde. For what other purpose does the transformation of a steady and reliable medicus into a beast serve if not to depict the release of repressed sensuality and, at the same time, animal-

⁴ Tomas Geyskens, *Our Original Scenes: Freud's Theory of Sexuality* (Leuven: Leuven University Press, 2005): 23.

⁵ Cf. for example, David Denby, “Puss in Boots,” *New York Magazine* (April 12, 1982): 60–61.

ism? This theme has been repeatedly described and analyzed by film experts, both in cross-sectional⁶ and more detailed⁷ approaches. Therefore, I will not return to the films and motifs that have already been interpreted many a time; instead, I will focus on cases that are particularly interesting and, in their own way, exceptional.

In an old joke, inquisitive Johnny asks his mother if the snake has a tail? In this sense, John Gilling's film *The Reptile* (1966) seems to be most on the subject, because as we all know – instructed by the young genius's mother – the snake has a tail. A tail and nothing else. The production by Hammer Film Productions, who specialize in cheap horror movies⁸ ruthlessly exploiting classic motifs adding a touch of macabre and sex,⁹ is one of the few gems in the studio's output. Although not truly original, the movie differs from the mainstream Hammer. Gilling does not even try to frighten the viewer, using a fantastic convention to tell a story that can be interpreted on at least two levels: existential and political. The heroine – the titular “reptile” (in Poland the title was translated as the equivalent of *Snake Woman*) – is Anna. Paradoxically, though eponymous, in fact her role is only a supporting one and the ostensible heroine appears in just a few scenes. Travelling with her father, a bit too inquisitive a doctor of theology, she gets “infected” with a curse that affects the followers of a primitive religion of the serpent-people of Borneo. The father hides her from the world, trying to feed her mice and rabbits, but from time to time the girl goes on a more serious hunt. Andrzej Kołodyński once drew attention to the first interpretation,¹⁰ that is, the existential one, but perhaps it would be more interesting to understand *The Reptile* as a political voice on the colonial past of Great Britain.¹¹ In 1966, the colonial empire was not completely dismantled yet, but it was then that its

⁶ Cf. for example, David J. Hogan, *Dark Romance: Sexuality in the Horror Film* (Jefferson: McFarlan, 2016).

⁷ For example, one of more interesting items on the list is Erin Harrington's *Women, Monstrosity and Horror Film: Gynaehorror* (New York: Routledge, 2018). The authoress focuses on the monstrosity of female body, often perceived – usually in the context of its reproductive functions – as something bestial, ruled by the laws of nature, subject to the instincts rather than will.

⁸ It is this type of films that Hammer was most famous for. They were produced there from the end of the 1950s, while the studio was established in 1935, and horrors and broadly understood fantasy were not the genres produced from the very beginning.

⁹ The studio often produced several versions adapted to the expectations of various markets: British, American or even Japanese. They varied with the intensity of the graphic scenes of violence and sex (certainly very innocent from today's perspective), as well as the title was different, sometimes.

¹⁰ Andrzej Kołodyński, *Seans z wampirem* (Warszawa: WAiF, 1986), 42.

¹¹ Horror film in the colonial context is mentioned by the authors of the volume: Patricia Allmer, David Huxley, and E. Brick, eds., *European Nightmares: Horror Cinema in Europe Since 1945* (London and New York: Wallflower Press, 2012). However, they fail to mention the Gilling movie.

important overseas possessions were gaining independence and the echoes of this process also appeared in films that seemingly had not much in common with British colonial policy. Anna is not only a victim of a strange “tropical disease,” but also a stigma carrier who is being punished for her father’s sin of treating instrumentally the followers of the religion he studies.

The Reptile is an interesting film because the transformation into an animal it depicted is not sensual in character, although the erotic undertones – for example, in the series of films about Dracula – were almost the trademark of Hammer’s productions. Gilling’s intimate piece corresponds in a way to a slightly later production, titled *Skullduggery* (1970, dir. Gordon Douglas). It was based on a novel titled *Les Animaux dénaturés*¹² by Jean Marcel Bruller, known as Vercors, the pseudonym which he had assumed back in the time of World War II occupation when he had been a co-founder of an originally underground publisher called *Les Éditions de Minuit*.¹³

Douglas’s adaptation is not a successful film, mainly due to the rather unfortunate combination of serious and comic elements. Like its literary original, it touches upon a problem that is important to my considerations, showing human-animal hybrids in an original way. In this case, there is more to it than a tail. In Papua New Guinea the heroes discover a Tropi tribe, who are perhaps the long-lost missing link between humans and the world of other mammals. Initially, they are only meant to be a cheap workforce helping in the extraction of valuable minerals, but, in the end, the sensational plot gives way to issues closer to the Vercors’s novel. Who are the Tropi? Are they humans or still animals? The sexual thread also appears here, although very differently presented than in the aforementioned horror movies. Here, the criterion of belonging to the human race is the ability to reproduce in a system in which the mother comes from the Tropi tribe and the father is a human. What constitutes an interesting twist to the plotline is the introduction of racial thread, which allows the film to be interpreted not only as a reflection on the limits of what is human, but also in the context of what was happening in the USA at the time the film was released. Four years earlier, the radical Black Panther movement had been formed, and in 1970, its armed fraction – the Black Liberation Army. In an extensive court scene, which is to deliver the final determination whether or not the Tropi are human, an unexpected voice appears in the discussion: Tropi are not people, not because their body is covered with fur, but because their skin is white. It is an abomination since human skin is inherently black!

In one of my beloved Polish films – Lech Majewski’s *Angelus* (2000) – a group of primitivist painters decide to save the world from destruction. For this purpose, they need to find a virgin young man who will sacrifice his life

¹² The book was translated variously into English as *You Shall Know Them*, *Borderline*, and *The Murder of the Missing Link*, and published in Poland as *Zwierzęta niezwierzęta*.

¹³ This legendary publishing house operates to this day.

and “take upon himself” the impact of a ray that will “wallop” down from Saturn towards the Earth. They do not “beat about the bush, but ask” the candidate straight-forwardly:

“Are you a virgin, dude?”

“Say it, now!”

“Have you popped your cherry yet?”

“Yup! Just once, though. Not with a girl but a goat.”

And that is the point where a doubt arises – does it count with a goat? It seems that the world’s self-proclaimed saviors would be willing to turn a blind eye. Though the candidate is eventually disqualified, the question remains, even though zoophilia is one of the fundamental sexual taboos. Interestingly, in some European countries the practice was banned quite recently. In Spain, for instance, which is my home, as late as in 2015. At the same time, another practice remains still legal here to this date – perhaps because of the sin of negligence – namely, pornography involving animals. In the liberal Netherlands, it was banned already in 2010.

This motif appears in the cinema from time to time – sometimes in a slightly veiled form, sometimes in an openly literal one. This is another variety of “animal transgression,” which I am trying to track down in more or less forgotten films, because even though we are convinced it is impossible to cross-breed a human and a representative of another species, the anxiety as to whether this is really the case stimulates filmmakers’ imagination.

The scandalous Marco Ferreri talks about it literally in a film screened in Poland and Spain under the title of *Liza* (1971). The Italian title – *La Cagna*, meaning “bitch” – sounds blunter and is probably a better way to reflect the atmosphere of this erotic fantasy. Although the protagonist does not literally engage in zoophilia or rather bestiality, he does engage in a relationship with a woman who decides to replace his dog. Jealous of the Giorgio’s beloved bitch, Liza kills her and takes her place, agreeing to put on a collar, playing fetch games and similar merriment. She is not the only one willing to play the role of a “bitch.” His wife, abandoned by the protagonist, suggests to fit in with the erotic fantasies of her unfaithful spouse and have “doggy style” sex with him. However, having scorned the offer, Giorgio returns to his lover to throw her a stick on the beach.

Not extreme enough? *Vese de noces* (1974, dir. Thierry Zéno) is an almost forgotten film from bordering on *exploitation* and horror, which has never been screened in cinemas and remained present only through screenings at film festivals – mostly shady, but not only. Black-and-white, completely devoid of dialogue, but illustrated with the music by Perotin and Monteverdi, the movie is both disgusting and intriguing. First, its unnamed hero copulates

with a pig, which soon gives birth to a litter of piglets; subsequently, he hangs his offspring, kills their mother, and himself indulges in acts of self-mutilation and coprophagy to finally braid a rope for himself. The Belgian film certainly belongs to the category of the most disgusting works I have ever seen, but – and this worries me the most – while watching it, I had the feeling I was in contact with something surprisingly sincere and authentic, with a story about the pursuit of total destruction, resignation from being human.

Unexpectedly, this satisfaction is not provided by *Max, My Love* (1986, *Max, mon amour*, dir. Nagisa Oshima), although it is the work of a master who had already caused a scandal a decade before with his *In the Realm of the Senses* (1976, *愛のコリーダ*). The cinematic work, created in France, tells the story in which a diplomat's wife has an affair. Nothing extraordinary, one might say, if it were not for the fact that Max is... a chimpanzee. This is probably one of the less successful films of the Japanese director, although the opening credits feature many great names apart from Charlotte Rampling who plays the lead role. The creators' intention was probably to create an anti-bourgeois satire similar to the films by the above-mentioned Marco Ferreri, but this idea failed completely. Oshima, hitherto shocking with images of non-simulated sex depicted literally, this time does not cross the border of pornography, contenting himself with kissing and cuddling scenes between Margaret and Max, played not by a real animal, but by Ailsa Berk, an actress and choreographer, specializing in creating animal characters in films. Anyway, the scenes turn out shocking enough to the guests invited to dinner by her husband.

Fantastic cinema is sometimes created simply for the delight of the public; whereas at other times, sometimes unconsciously, it efficiently renders themes and metaphors of human fears. Horror usually focuses on such existential anxieties as fear of death, disability, loss of control over one's own body, while science fiction refers to social traumas – disturbing the integrity of the community, fear of foreign ideology, the possibility of losing a species identity. The films discussed here most often draw on the heritage of fantasy, but not always, and to a different extent. They have one thing in common – the theme of losing human identity, whether through hybridization of the body or by breaking taboos of sexual contacts with representatives of other species.

We will not find an obvious common ground in them,¹⁴ although probably there is a kind of contradiction in all of the mentioned films. Fascination with animality meets the fear of losing human identity. Animality intrigues, but also invariably refers us to a taboo zone, which is difficult even to joke about, although sometimes it happens, for example, in the independent dark comedy *Sleeping Dogs Lie* (2014, dir. Bobcat Goldthwait). The heroine has an unexpected “adventure” in her youth – oral sex with a dog. It turns out that this unfortu-

¹⁴ There is work under way attempting to put this reflection in order: cf., for example, Anil Narine, ed., *Eco-trauma Cinema* (New York: Routledge, 2015).

nate episode will affect her entire subsequent life. Mostly, however, films on the subject of zoophilia – including those not mentioned in my article – are serious in tone, and intercourse with animals constitutes a form of ultimate transgression in the sphere of sexuality. In mainstream cinema, this topic is almost absent – although there are exceptions, such as *The Shape of Water* (2017, dir. Guillermo del Toro). In this fantasy drama, which has probably been overrated by the Academy, the heroine makes love to a creature which, admittedly, has animal features but it comes from the world of fantasy. So perhaps this example does not count.

* * *

What has turned out to be an unexpected summary to my somewhat frivolous reflection is the Spanish movie known as *Skins* (though not in Poland where the title has been translated as *Ciała*, i.e., *Bodies*). Here, in Spain, its title *Pieles* (dir. Eduardo Casanova, 2014) has the same meaning as its English equivalent. Although there are no scenes that directly refer to zoophilia or human-animal hybrids, it proposes a different approach to the problem raised in the film with which I started, that is, *Zoology*. This multi-threaded fantasy produced by Alex de la Iglesia, known for his extravagant ideas and peculiar sense of humor, is in fact about a pornographic imagination, just like the outstanding Russian film. Its heroes are mutilated or deformed people, but also a boy fantasizing about losing his legs and replacing them with a mermaid's fin (here is the tail, so we are still on the subject). It all starts in a peculiar brothel, where a naked old madam with pink-dyed pubic hair offers forbidden pleasures to the clients – sex with children, with disabled people or with people who have some organs missing. One of the heroes chooses an 11-year-old girl who was born without eyes. And, this is just the first scene followed by a subsequent eruption of the Spanish filmmakers' imagination, though almost all of the heroes could actually be born just as Casanova portrayed them. With just one exception: a girl who has her digestive tract that is turned 180 degrees: her anus is where her mouth should be, and vice versa.

The description probably sounds quite extreme, but *Skins* is in fact a truly poignant and visually fascinating film, discussing how sad it is to be lost in the world of sexual fantasies that substitute relationships which otherwise the protagonists might have and in which their partners might be accepted as they are without looking for a “tail.”

Translated by Dominika Pieczka

Bibliography


- Allmer, Patricia, David Huxley, and Emily Brick, eds. *European Nightmares: Horror Cinema in Europe Since 1945*. London and New York: Wallflower Press, 2012.
- Bakke, Monika. *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2010.
- Denby, David. "Puss in Boots." *New York Magazine* (April 12, 1982): 60–61.
- Geyskens, Tomas. *Our Original Scenes: Freud's Theory of Sexuality*. Leuven: Leuven University Press, 2005.
- Harrington, Erin. *Women, Monstrosity and Horror Film: Gynaehorror*. New York: Routledge, 2018.
- Hogan, David J. *Dark Romance: Sexuality in the Horror Film*. Jefferson: McFarlan, 2016.
- Kołodziejowski, Andrzej. *Seans z wampirem*. Warszawa: WAiF, 1986.
- Narine, Anil, ed. *Eco-trauma Cinema*. New York: Routledge 2015.
- Williams, Linda. *Hard core. Władza, przyjemność i "szaleństwo widzialności."* Translated by Justyna Burzyńska, Irena Hansz, and Miłosz Wojtyna. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2010.

Andrzej Pitrus – prof. dr hab., pochodzi z rodu kanadyjskich kugarów, ale nadal udaje mu się podszywać pod profesora zatrudnionego w Instytucie Sztuk Audiowizualnych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Pisze z nudów o kinie, sztuce współczesnej i mediach elektronicznych. Niepalący. Nadużywa wina i życia. Autor pornograficznej powieści *Marieke naga* (Wydawnictwo Novae Res, Gdynia 2019). Obecnie pisze kolejną, którą zatytułował dla niepoznaki *Covid 21, a miało być „Nasza miłość jest pożegnaniem”*. W 2019 roku ukazała się jego książka z przypisami pod tytułem *Babcia Helena wychodzi z kina* (Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego). Została ona poświęcona doświadczeniu kina. Być może nie istnieje, bo nie ma profilu na Facebooku, ale można do niego napisać: andrzej@pitrus.com.pl. Odpowie, bo jest dobrze wychowanym kugarem.

Andrzej Pitrus – full professor, comes from a family of Canadian cougars, but still manages to impersonate a professor employed at the Institute of Audiovisual Arts of the Jagiellonian University. He writes out of boredom about cinema, contemporary art, and electronic media. Non-smoker. He abuses wine and life. Author of a pornographic novel entitled *Marieke naga* (Marieke Naked; published by Wydawnictwo Novae Res, Gdynia 2019). He is currently writing another such novel, which he gave the misleading title *Covid 21, a miało być "Nasza miłość jest pożegnaniem"* (Covid 21, and It Was Meant to Be "Our Love Is Goodbye"). In 2019, he published a book with footnotes entitled *Babcia Helena wychodzi z kina* (Grandmother Helena Leaves the Cinema; the Jagiellonian University Publishing House). The book is about the experience of cinema. He may not exist because he does not have a Facebook account, but you can write to him at andrzej@pitrus.com.pl. He will answer because he is a well-mannered cougar.



TATIANA KOVALEVA

 <http://orcid.org/0000-0003-0993-4945>


Санкт-Петербургский государственный университет
Институт философии
Кафедра этики

LIDIJA ZAKHAROVA

 <http://orcid.org/0000-0003-1057-4473>

Санкт-Петербургский государственный университет
Медицинский факультет
Кафедра физиологии

ELENA PARIYSKAYA

 <http://orcid.org/0000-0001-9083-6749>

Санкт-Петербургский государственный университет
Медицинский факультет
Кафедра физиологии

Гуманизм как основная биоэтическая категория при работе с животными в медицине

Humanizm jako główna
kategoria bioetyczna w medycynie
podczas pracy ze zwierzętami

Abstrakt

Podczas wykonywania ćwiczeń laboratoryjnych i praktycznych na studiach biologicznych i medycznych centralne miejsce zajmują zwierzęta. Rozwój technologii i osiągnięcia myśli etycznej pozwoliły zmienić pogląd na stosunek badacza-eksperymentatora do przedmiotu jego badań. Na Wydziale Fizjologii Uniwersytetu w Petersburgu wykładowcy stopniowo rezygnują z wykorzystywania zwierząt w ćwiczeniach praktycznych, aktywnie wprowadzając alternatywne metody naucza-

Humanism as the Main Bioethical Category
in Medical Research Involving Animals

Abstract

Animals are at the heart of biological and medical disciplines when carrying out educational and research exercises, both in the laboratory and in the classroom. Recent technological developments and the advancement of ethics have made it possible for traditional views on the relation of the researcher-experimenter to the research subject to evolve. At the Department of Physiology at St. Petersburg University, teachers are gradually abandoning the use of animals in practical exercises, actively introducing alternative methods of in-

nia studentów medycyny. Takie zmiany zachodzą ze względu na fakt, że studenci coraz częściej bronią swojego stanowiska, aby nie szkodzić zwierzętom. Zastąpienie doświadczeń ze zwierzętami metodami alternatywnymi nie wpływa na jakość kształcenia i ma wiele zalet: szybkość i dokładność szkolenia, indywidualne podejście, powtarzalność, łatwość monitorowania i oceny wyników, możliwość samokształcenia, pozytywny stosunek do życia.

Słowa kluczowe: historia, zwierzęta, medycyna, edukacja, zasady 3R

struction to medical students. Such changes are taking place due to the fact that an increasing number of students defend the position that animals ought to remain unharmed. Replacing animals with alternative methods of research does not impair the quality of education and has a number of significant advantages: speed and depth of training, an individualistic approach, repeatability, ease of monitoring and evaluating results, the potential for autodidactic study, and a positive attitude to life.

Keywords: history, animals, medicine, education, 3R principles

В подготовке современного врача, помимо передачи профессиональных знаний, связанных с лечением людей, очень важен и процесс формирования его личности. Со времен Гиппократов считалось, что врач по своей сути является философом, поскольку не существует большой разницы между медициной и мудростью лечения. Провозглашенные в XX веке идеи гуманизма вынудили научное сообщество требовать от исследователя соблюдения этических норм. Данное положение позволяет считать проблему гуманизации медицинского образования первоочередной задачей обучения. Например, для изучения физиологии изолированных клеток, тканей и органов не всегда хватает понимания, как функционирует весь организм и как протекают процессы его физиологической адаптации к тем или иным условиям существования, если нет возможности проследить влияние нервных и гуморальных регуляций на физиологические процессы всего организма, поэтому часть учебных дисциплин Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ) и других учебных заведений для подготовки студентов – медиков, биологов, ветеринаров – включает в себя проведение лабораторных занятий с использованием экспериментальных животных. В связи с этим возникает вопрос о значимости теории гуманного отношения к животным со стороны преподавателей и студентов. Для решения этого вопроса сотрудники кафедр физиологии и этики СПбГУ объединяют усилия двух учебных дисциплин в рамках единого образовательного процесса. Именно междисциплинарный подход открывает возможность для формирования активной позиции социально-профессиональной ответственности будущих специалистов-медиков. Такая междисциплинарная интеграция позволяет решать этические проблемы

преподавания физиологии, основные идеи которого заключаются в бережном подходе ко всему живому в научно-исследовательской работе¹.

Если обратиться к истории развития отношений человека к животным, то можно отметить тот факт, что еще в Древней Греции многие философы изучали животных, их повадки, виды, образ жизни, анатомию и физиологию. Они все сходились в одном, человек не похож на животное, хотя некоторые биологические сходства имеются. Аристотель считал, что животное отличается от человека отсутствием души, поэтому оно никогда не сможет быть равным ему. Животные могли быть только слугами или рабами. Такое же отношение к животным сохранялось и в Древнем Риме, где на аренах амфитеатров рабы сражались с хищными животными ради развлечения публики. В Средние века Христианство окончательно утвердило за человеком статус Венца творения Бога и привилегии над животными². Церковь считала, что они даны человеку для реализации его нужд. Эту идею выдвинул Аристотель в своем трактате *Политика*: «Впрочем, польза, доставляемая домашними животными мало чем отличается от пользы, доставляемой рабами: и те и другие своими физическими силами оказывают помощь в удовлетворении наших насущных потребностей»³, а позднее ее поддержали отцы церкви, в том числе и итальянский философ и теолог Фома Аквинский. Он считал, что человек отличается от животных способностью совершать, свободный осознанный выбор в пользу добра или зла. В эпоху Возрождения центральной темой было превозношение человека над всем: «[...] человек есть посредник между всеми созданиями, близкий к высшим и господин над низшими, истолкователь природы в силу проницательности ума, ясности мышления и пытливости интеллекта [...]»⁴. На протяжении всех веков потребительское отношение к животным, практически, никак не осуждалось и не носило моральной проблематики.

В XVII веке Рене Декарт становится идеологом механистической теории, противопоставляя ее витализму и религии. Рассмотрение живого организма, как механического автомата, без чувств и эмоций, позволило многим ученым подходить к животным, как к бездушным объектам своих исследований. Декарт писал:

¹ К.П. Иванов: *Проблемы биоэтики в современной физиологии*. «Успехи физиологических наук» 2002, № 33 (3), с. 97–110.

² «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими [и над зверями,] и над птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всею землею,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1:28). *Ветхий завет*. <http://www.my-bible.info/biblio/biblija/bytie.html#g3> [дата обращения: 25.07.2020].

³ Аристотель: *О домохозяйстве и рабстве*. В: его же: *Политика*. Т. 1. https://libbook.me/politika_1/vol1/2 [дата обращения: 25.07.2020].

⁴ Дж. Пико делла Мирандола: *Речь о достоинстве человека*. Перев. Л. Брагина. http://psylib.org.ua/books/_pikodel.htm [дата обращения: 25.07.2020].

хотя у них [животных – Т.К., Л.З., Е.П.] нет разума и, возможно, никакого мышления, все движения духов и железы, вызываемые у нас страстями, тем не менее появляются и у них, но служат не для поддержания и усиления страстей, как у нас, а для движения нервов и мышц, обыкновенно их сопровождающих⁵.

Французский философ утверждал, что они чувствуют боль лишь в определенных состояниях, поскольку животные управляются по такому же принципу, как и часовой механизм. И, если их действия более сложны, чем у того же механизма, то это лишь потому, что часы – это машина, созданная человеком, в то время как животные созданы природой или Богом. Исходя из этих утверждений, ученые использовали животных в очень жестоких опытах вплоть до XX века. Так, например, в XVIII веке в исследовательской деятельности стали применять вивисекцию⁶, которая

⁵ Р. Декарт: *Страсти души*. <https://litresp.ru/chitat/ru/%D0%94/dekart-rene/sochineniya-vdvuh-tomah-tom-1/9> [дата обращения: 25.07.2020].

⁶ Или живосечение — «есть оперативный прием, применяемый на живых животных с целью выяснения отправления тех или других органов нашего тела и в особенности внутренних, мало или вовсе недоступных непосредственному наблюдению. Путем вивисекций, конечно, различных в разнообразных случаях, исследователь проникает в разнообразные полости – в черепную, грудную, брюшную и т. д. доходит до интересующего органа, будет ли то сердце, печень, мозг, нерв и т. д., исследует их на месте путем физико-химических способов, узнает эффекты или продукты их деятельности механического, химического или нервного характера или же удаляет органы из тела, чтобы последующим наблюдением выпадающих из жизненного оборота явлений составить себе представление о роли, которую играл удаленный орган в теле. Наконец, вивисекция предпринимается иногда с целью только удаления из тела того или другого органа – сердца, печени, мышцы и т. д., функция которых уже исследуется вне тела при определенных физико-химических условиях, изменяемых по произволу исследователем. Таким путем и добыт почти весь ценный *фактический* материал, относящийся к области явлений кровообращения, дыхания, пищеварения, выделения, к иннервации различных органов, к общей нервной и мышечной физиологии и к специальной физиологии спинного и головного мозга и нервов. Вивисекция является, таким образом, главным орудием физиологического экспериментального исследования, с которым неразрывно связан поступательный ход биологических и медицинских наук. Не будь вивисекций на животных, мы бы не имели никакого представления о животном электричестве, т. е. электрических токах мышц, нервов и мозга, о функциях чувствующих и двигательных нервов, психомоторных и сенсорных функциях головного мозга и вообще о механизме нервных актов, и так во всем, что касается жизни нашего тела. Если бы что-либо могло не дать развиваться вивисекциям со времен Гиппократов и по наши дни, то наука о жизни вся бы покоилась на одних условных фантастических гипотезах и умозрениях. Вивисекцию представляют, как необходимейшее орудие исследования, как для патолога, применяющего их с целью выяснения причин патологических отклонений функций или отдельных органов, или целого тела в совокупности, так и для фармаколога, ставящего себе задачей определить механизм действия тех или других лекарственных веществ и ядов на различные органы тела». И.Р. Тарханов: *Вивисекция*. В: *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*.

была эталоном для доказательной науки. Эти жестокие опыты смогли показать, насколько сходно строение животных и человека.

В современном мире для проведения биомедицинских исследований в научных, учебных и коммерческих (ненаучных) целях ежегодно используется более 150 миллионов животных⁷. Эксперименты с использованием лабораторных животных, безусловно, необходимы для развития, как фундаментальных наук, т. е. физиологии, биохимии, молекулярной биологии, фармакологии, так и практической медицины, ветеринарии⁸. Для осуществления задач в опытах на животных часто используются методические приемы, недоступные в исследованиях на человеке. Врачу-исследователю необходимо строго придерживаться международных этических норм и принципов 3R⁹, которые были предложены в 1954 году Уильямом Расселом и Рексом Берчем. Под 3R подразумевают «замену», «сокращение» и «усовершенствование» (*replacement, reduction, refinement*)¹⁰.

Актуальная необходимость в этих принципах при работе с подопытными животными очевидна и сегодня. Во-первых, использование животных в исследованиях допустимо только в тех случаях, если полученные в ходе экспериментов знания будут использованы в клинической практике для улучшения здоровья человека и животных: для раскрытия этиологии, патогенеза, диагностики, оценки безопасности новых лекарственных средств, разработки новых методов лечения и профилактики заболеваний, или же они являются крайне необходимыми для качественного обучения и подготовки врачей. Во-вторых, при работе с животными должны быть приняты все меры, исключающие их страдания: экспериментальные вмешательства следует выполнять с применением седативных, обезболивающих и наркотических препаратов; животные, оказавшиеся после эксперимента нежизнеспособными или испытывающие физические страдания, не поддающиеся устранению, должны быть своевременно подвергнуты эвтаназии

Ред. И.Е. Андреевский. Т. 6. Брокгауз-Ефрон, СПб. 1892. https://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/21578/ [дата обращения: 25.07.2020].

⁷ Статистика Центра защиты прав животных. http://www.vita.org.ru/exper/stats/global_08.htm [дата обращения: 25.07.2020].

⁸ Е.П. Коробейникова, Е.Ф. Комарова: *Лабораторные животные – биомодели и тест-системы в фундаментальных и доклинических экспериментах в соответствии со стандартами надлежащей лабораторной практики (НЛП/GLP)*. «Журнал фундаментальной медицины и биологии» 2016, № 1, с. 30–36.

⁹ W.M.S. Russell, R.L. Burch: *The Principles of Humane Experimental Technique*. <https://caat.jhsph.edu/principles/the-principles-of-humane-experimental-technique> [дата обращения: 11.02.2020].

¹⁰ G. Davies, B. Greenhough, P. Hobson-West, R.G.W. Kirk: *The Principles of Humane Experimental Technique The 3Rs and the Human Essence of Animal Research*. «Science, Technology, & Human Values» 2018, № 43 (4), с. 622–648.

с соблюдением всех требований гуманности¹¹. В-третьих, животное должно получать квалифицированный уход с учетом особенностей их экологии и, если необходимо, в послеоперационный период ветеринарную помощь¹².

Принцип 3R является общепринятым мировым стандартом, позволившим в значительной степени сократить количество используемых лабораторных животных и получить новый опыт в области создания альтернатив. «Альтернативы – это трехмерные модели, компьютерные программы, интерактивные видеодиски, видеофильмы, культуры тканей и клеток, трупы животных, умерших естественной смертью»¹³. Проблеме, связанной с применением альтернативных методов, на кафедре физиологии СПбГУ уделяется большое внимание. При проведении практических занятий по дисциплине «Нормальная физиология» преподаватели используют следующие виды альтернативных методов обучения.

Аудиовизуальные методы. Видеофильмы по актуальным вопросам классической и современной физиологии. Современная подача видеоматериалов соответствует ментальности нынешней молодежи, и поэтому хорошо запоминается. Визуальное и слуховое восприятие информации улучшают когнитивные функции, повышают мотивацию к изучаемому материалу. Значимой частью такого подхода в обучении является то, что студенты могут многократно просматривать учебные фильмы и анимационные материалы не только на занятиях в аудитории, но и при самостоятельном изучении разделов физиологии в удобном режиме¹⁴.

«Мультимедийное компьютерное моделирование (виртуальные лаборатории для проведения различных экспериментов). На практических занятиях используется компьютерный виртуальный практикум LuPraFiSim. Виртуальный практикум LuPraFiSim имитирует все классические эксперименты по ключевым разделам физиологии, которые традиционно проводятся на лабораторных животных в условиях вивисекции»¹⁵. Опыт показывает, что этапы занятий, связанные с декапитацией и препарированием животных, для современного молодого человека являются определенным испытанием этических ориентиров и создают негативный эмоциональный

¹¹ K. Herrmann, P. Flecknell: *The application of humane endpoints and humane killing methods in animal research proposals. A retrospective review.* «Altern Lab Anim» 2018, № 46 (6), с. 317–333.

¹² Р.А. Исламов: *Методология эксперимента с использованием лабораторных животных.* «Вестник КазНМУ» 2016, № 1, с. 489–492.

¹³ И.Ю. Ворожцов: *Эксперименты над животными: альтернативы и этикоправовые аспекты.* «Здоровье и образование в XXI веке» 2006, № 4, т. 8, с. 164.

¹⁴ Н.П. Ерофеев, Л.Б. Захарова, Е.Н. Парийская, О.П. Петрова: *Учебная лаборатория как необходимая форма интерактивного обучения.* «Врач и информационные технологии» 2012, № 6, с. 65–69.

¹⁵ Т.В. Ковалева: *Биоэтические методы и технологии в российском образовании.* «Дискурсы этики» 2014, № 2 (7), с. 72–73.

фон у студентов, который снижает мотивацию, восприятие и усвоение материала. «Работа в компьютерной программе LuPraFiSim полностью соответствует установленным законодательно этическим нормам обращения с лабораторными животными. Использование виртуального лабораторного практикума имеет ряд преимуществ по сравнению с реальными лабораторными экспериментами. Например, при изучении воздействия различных видов раздражителей (физических, химических, механических) на регуляторные механизмы работы изолированного сердца в группе, состоящей из 10 студентов, требуется 2–4 лягушки. Напротив, проведение практикума в условиях виртуальной интерактивной лаборатории создает возможность выполнить эту работу без использования животных и по ходу проведения эксперимента пошагово менять цели и задачи эксперимента без причинения вреда в случае использования животных»¹⁶. Для студентов создается модель, которая идентична оригиналу и которая укладывается в рамки исследовательской деятельности. Накопленный опыт показывает, что студенты активно работают с компьютерными моделями, что дает им навыки в современной вычислительной и аудиотехнике. Применение таких моделей усиливает обучающий эффект, создает мощную дополнительную мотивацию, значительно повышающую качество обучения. Перед студентами открываются большие познавательные возможности, мотивируя их к дальнейшей исследовательской работе.

На практических занятиях студенты проводят физиологические исследования на себе, используя неинвазивные методы исследования функций систем организма с использованием медицинского клиничко-диагностического оборудования, которое позволяет регистрировать различные графические характеристики (спирограмму, электрокардиограмму, фонокардиограмму, сфигмограмму, энцефалограмму), отображающие функции важных органов организма человека. Данная манипуляция позволяет будущим врачам ориентироваться на безвредность проводимых процедур и стремиться к получению точных данных, а также подкреплять теоретические знания, полученные студентами на лекциях, практическими навыками. Исследования на своем коллеге требуют от них аккуратности и точности, при этом они хорошо запоминаются, поскольку студенты выступают в двух ролях: исследователя и испытуемого. Используемый преподавателями практический подход в проведении лабораторных занятий развивает у студентов физиологическое мышление и умение за множеством одновременно регистрируемых показателей видеть состояние организма человека в целом, все это способствует формированию у них в процессе учебной деятельности клинического мышления. Таким спосо-

¹⁶ Н.П. Ерофеев, Л.Б. Захарова, Т.В. Ковалева, Е.Н. Парийская, О.П. Петрова: *Междисциплинарность: решение проблем преподавания биоэтики и физиологии в СПбГУ*. «Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 11: Медицина» 2014, № 3, с. 211–213.

бом, данные методы и методики позволяют студентам приблизиться к решению аналогичных задач в клинике по диагностике и оценке изменений функций организма, которые ранее они могли изучать только в острых экспериментах на животных.

Применение принципов 3R на практике в виде компьютерных моделей, манекенов, симуляторов показывает, что студенты медицинского факультета успешнее справляются с поставленными перед ними задачами, поскольку в них отсутствуют острые моральные дилеммы. Использование интегративности в процессе обучения приносит не только пользу в усвоении программного материала, но и развивает в будущем специалисте необходимый этический подход к лечению. Моральные категории «милосердие», «гуманность», «эмпатия» из абстрактных понятий переходят в конкретные, наполненные смыслом и значением. Воспитание в студентах гуманного отношения к животным является важной частью процесса обучения и задачей педагогов, которые собственным примером должны доказывать, что опыты над животными являются вынужденной мерой, а не самоцелью.

Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ (проект № 20-011-00124 «Трансформация нравственной культуры под влиянием нейронаук»).

Библиография

- Aristotel'. "O domokhozyaystve i rabstve." *Politika*. Vol. 1. Accessed July 25, 2020. https://librebook.me/politika_1/vol1/2 [Аристотель. "О домохозяйстве и рабстве." *Политика*. Т. 1. Дата обращения: 25 июля 2020. https://librebook.me/politika_1/vol1/2].
- Davies, Gail, Beth Greenhough, Pru Hobson-West, and Robert G.W. Kirk. "The Principles of Humane Experimental Technique The 3Rs and the Human Essence of Animal Research." *Science, Technology, & Human Values*, vol. 43 (4) (2018): 622–648.
- Descartes, René. "Strasti dushi." Accessed July 25, 2020. <https://litresp.ru/chitat/ru/%D0%94/dekart-rene/sochineniyav-dvuh-tomah-tom-1/9> [Декарт, Рене. "Страсти души." Дата обращения: 25 июля 2020. <https://litresp.ru/chitat/ru/%D0%94/dekart-rene/sochineniyav-dvuh-tomah-tom-1/9>].
- Herrmann, Kathrin, and Paul Flecknell. "The application of humane endpoints and humane killing methods in animal research proposals. A retrospective review." *Altern Lab Anim*, vol. 46 (6) (2018): 317–333.
- Islamov, Rinat Alimzhanovich. "Metodologiya eksperimenta s ispol'zovaniyem laboratornykh zhivotnykh." *Vestnik KazNMU*, no. 1 (2016): 489–492 [Исламов, Ринат

- Алимжанович. “Методология эксперимента с использованием лабораторных животных.” *Вестник КазНМУ*, № 1 (2016): 489–492].
- Ivanov, Kirill Pavlovich. “Problemy bioetiki vsovremennoy fiziologii.” *Uspekhi fiziologicheskikh nauk*, no. 33 (3) (2002): 97–110 [Иванов, Кирилл Павлович. “Проблемы биоэтики в современной физиологии.” *Успехи физиологических наук*, № 33 (3) (2002): 97–110].
- Korobeynikova, Yelena Petrovna, and Yekaterina Fedorovna Komarova. “Laboratornyye zhyvotnyye – biomodeli i test-sistemy v fundamental’nykh i doklinicheskikh-eksperimentakh v fundamental’nykh i doklinicheskikh eksperimentakh v sootvetstvii so standartami nadlezhashchey laboratornoy praktiki (NLP/GLP).” *Zhurnal fundamental’noy meditsiny i biologii*, no. 1 (2016): 30–36 [Коробейникова, Елена Петровна, и Екатерина Федоровна Комарова. “Лабораторные животные – биомодели и тест-системы в фундаментальных и доклинических экспериментах в соответствии со стандартами надлежащей лабораторной практики (НЛП/GLP).” *Журнал фундаментальной медицины и биологии*, № 1 (2016): 30–36].
- Kovaleva, Tat’yana Viktorovna. “Bioeticheskiye metody i tekhnologii v rossiyskom obrazovanii.” *Diskursy etiki*, no. 2 (7) (2014): 61–78 [Ковалева, Татьяна Викторовна. “Биоэтические методы и технологии в российском образовании.” *Дискурсы этики*, № 2 (7) (2014): 61–78].
- Mirandola, Giovanni Pico della. “Rech’ o dostoinstve cheloveka.” Translated by Lidiya Bragina. Accessed July 26, 2020. http://psylib.org.ua/books/_pikodel.htm [Мирандола, Джованни Пико делла. “Речь о достоинстве человека.” Перев. Лидия Брагина. Дата обращения: 26 июля 2020. http://psylib.org.ua/books/_pikodel.htm].
- Russell, William Moy Stratton, and Rex Leonard Burch. *The Principles of Humane Experimental Technique*. Accessed February 11, 2020. http://altweb.jhsph.edu/pubs/books/humane_exp/chap1a.
- “Statistika Tsentra zashchity prav zhyvotnykh.” Accessed July 25, 2020. http://www.vita.org.ru/exper/stats/global_08.htm [“Статистика Центра защиты прав животных.” Дата обращения: 25 июля 2020. http://www.vita.org.ru/exper/stats/global_08.htm].
- Tarkhanov, Ivan Romanovich. “Vivisektsiya.” *Entsiklopedicheskiy slovar’ Brokgauza i Yefrona*, edited by Ivan Yefimovich Andreyevskiy. Vol. 6. SPB: Brokgauz-Yefron, 1892. Accessed July 25, 2020. https://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/21578/ [Тарханов, Иван Романович. “Вивисекция.” *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*, ред. Иван Ефимович Андреевский. Т. 6. СПб: Брокгауз-Ефрон, 1892. Дата обращения: 25 июля 2020. https://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/21578/].
- Vetkhiy zavet*. Accessed July 27, 2020. <http://www.my-bible.info/biblio/biblija/bytie.html#g3> [Ветхий завет. Дата обращения: 27 июля 2020. <http://www.my-bible.info/biblio/biblija/bytie.html#g3>].
- Vorozhtsov, Igor’ Yu. “Eksperimenty nad zhyvotnymi: al’ternativy i etikopravovyye aspekty.” *Zdorov’yei obrazovaniye v XXI veke*, no. 4, vol. 8 (2006): 164 [Ворожцов, Игорь Ю. “Эксперименты над животными: альтернативы и этикоправовые аспекты.” *Здоровье и образование в XXI веке*, № 4, т. 8 (2006): 164].
- Yerofeyev, Nikolay Pavlovich, Lidiya Borisovna Zakharova, Tat’yana Viktorovna Kovaleva, Yelena Nikolayevna Pariyskaya, and Ol’ga Pavlovna Petrova. “Mezhdistsiplinarnost’:

resheniye problem prepodavaniya bioetiki i fiziologii v SPBGU.” *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 11: Meditsina*, no. 3 (2014): 211–213 [Ерофеев, Николай Павлович, Лидия Борисовна Захарова, Татьяна Викторовна Ковалева, Елена Николаевна Парийская, и Ольга Павловна Петрова. “Междисциплинарность: решение проблем преподавания биоэтики и физиологии в СПбГУ.” *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 11: Медицина*, № 3 (2014): 209–215].

Yerofeyev, Nikolay Pavlovich, Lidiya Borisovna Zakharova, Yelena Nikolayevna Pariyskaya, and Ol’ga Pavlovna Petrova. “Uchebnaya laboratoriya kak neobkhodimaya forma interaktivnogo obucheniya.” *Vrach i informatsionnyye tekhnologii*, no. 6 (2012): 65–69 [Ерофеев, Николай Павлович, Лидия Борисовна Захарова, Елена Николаевна Парийская, и Ольга Павловна Петрова. “Учебная лаборатория как необходимая форма интерактивного обучения.” *Врач и информационные технологии*, № 6 (2012): 65–69].

Tatiana Viktorovna Kovaleva – dr nauk filologicznych, docent, w 2000 roku ukończyła studia na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Państwowego w Petersburgu. Z uniwersytetem tym związana jest do dzisiaj. Od 2004 roku pracowała na Wydziale Filozofii i Nauk Politycznych, a od roku 2010 jest zatrudniona w Instytucie Filozofii. W 2007 roku obroniła rozprawę doktorską *Билингвизм русской культуры* (Bilingwizm kultury rosyjskiej) na Państwowym Uniwersytecie w Petersburgu. Prowadzi zajęcia m.in. z zakresu bioetyki, etyki, analizy porównawczej kultur Rosji i Chin, etykiety i stosunków międzynarodowych i in.

Tatiana Viktorovna Kovaleva – PhD in philosophy, associate professor. In 2000, she graduated from the Faculty of Philology at St Petersburg State University and is still associated with this university. Since 2004 she has worked at the Faculty of Philosophy and Political Sciences, and since 2010 she has been employed at the Institute of Philosophy. In 2007, she defended her doctoral dissertation *Билингвизм русской культуры* (The Bilingualism of Russian Culture) at St Petersburg State University. She teaches bioethics, ethics, comparative analysis of Russian and Chinese cultures, etiquette and international relations, and other subjects.

Lidiia Borisovna Zakharova – dr nauk biologicznych, docent, w 1987 roku ukończyła studia na Wydziale Biologii i Gleboznawstwa Uniwersytetu Państwowego w Petersburgu. Od 1990 roku była zatrudniona jako starsza laborantka, a następnie jako asystentka w Katedrze Fizjologii Normalnej w Państwowej Akademii Medycznej im. Ilji Iljicza Miecznikowa w Petersburgu. Od 2004 roku związana jest z Wydziałem Lekarskim Państwowego Uniwersytetu w Petersburgu – pracowała jako asystent w Katedrze Fizjologii, a następnie, od 2009 roku, zatrudniona jest na stanowisku docenta. W 2000 roku obroniła pracę doktorską *Сократительная активность венозных сосудов при лазерном воздействии* (Aktywność skurczowa naczyń żylnych pod

wpływem promieniowania laserowego) na Państwowym Uniwersytecie w Petersburgu. Prowadzi zajęcia m.in. z zakresu fizjologii normalnej oraz fizjologii okolicy szczękowo-twarzowej. Od 2010 roku jest członkinią zespołu komisji metodycznej, a od 2015 – członkinią jury olimpiady dla uczniów „Дорога в медицину” (Droga do medycyny), organizowanej przez Państwowy Uniwersytet w Petersburgu.

Lidiia Borisovna Zakharova – PhD in biological sciences, associate professor. In 1987 she graduated from the Faculty of Biology and Soil Science at St Petersburg State University. From 1990 she was employed as a senior lab technician and then as an assistant in the Department of Normal Physiology at the Ilya Ilyich Mechnikov State Medical Academy in St Petersburg. Since 2004 she has been associated with the Faculty of Medicine of St Petersburg State University: she worked as an assistant in the Department of Physiology and since 2009 she has been employed as an associate professor. In 2000, she defended her doctoral thesis *Сократительная активность венозных сосудов при лазерном воздействии* (Contractile Activity of Venous Vessels under the Influence of Laser Radiation) at St Petersburg State University. She teaches, among other subjects, normal physiology and the physiology of facial-jaw area. Since 2010 she has been a member of the methodological committee team and since 2015 – a member of the jury of the Olympiad for school students “Дорога в медицину” (Road to Medicine), organized by the State University of St Petersburg.

Elena Nikolayevna Pariyskaya – dr nauk biologicznych, docent, w 1996 roku ukończyła studia na Wydziale Biologii i Gleboznawstwa Uniwersytetu Państwowego w Petersburgu. Od 1997 roku związana jest z Wydziałem Lekarskim Państwowego Uniwersytetu w Petersburgu – pracowała jako asystent w Katedrze Fizjologii, a następnie, od 2009 roku, zatrudniona jest na stanowisku docenta. Laureatka nagrody uniwersyteckiej dla młodych naukowców z Państwowego Uniwersytetu w Petersburgu za cykl prac „Изучение аутокринного механизма регуляции образования секрета в молочной железе” (Badanie mechanizmu regulacji autokrynnej podczas powstawania wydzieliny w gruczole sutkowym). W 2004 roku obroniła pracę doktorską *Влияние простагландина F2α на образования секрета в молочной железе* (Wpływ prostaglandyny F2α na powstawanie wydzieliny w gruczole sutkowym). Prowadzi zajęcia m.in. z zakresu fizjologii normalnej oraz fizjologii okolicy szczękowo-twarzowej. Od 2010 roku jest członkinią zespołu komisji metodycznej, a od 2015 – członkinią jury olimpiady dla uczniów „Дорога в медицину” (Droga do medycyny), organizowanej przez Państwowy Uniwersytet w Petersburgu.

Elena Nikolayevna Pariyskaya – PhD in biological sciences, associate professor. In 1996, she graduated from the Faculty of Biology and Soil Science at St Petersburg State University. Since 1997 she has been associated with the Faculty of Medicine of St Petersburg State University: she worked as an assistant in the Department of Physiology and since 2009 has been employed as an associate professor. She has won the university award for young scientists from St Petersburg State University for a series of publications “Изучение аутокринного механизма регуляции образования

Tatiana Kovaleva, Lidiia Zakharova, Elena Pariyskaya

секрета в молочной железе” (A Study of the Process of Autocrine Regulation during the Formation of Secretions in the Mammary Gland). In 2004, she defended her doctoral thesis *Влияние простагландина F2α на образования секрета в молочной железе* (The Influence of Prostaglandin F2α on the Formation of Secretions in the Mammary Gland). She teaches, among other subjects, normal physiology and the physiology of facial-jaw area. Since 2010 she has been a member of the methodological committee team and since 2015 – a member of the jury of the Olympiad for school students “Дорога в медицину” (Road to Medicine), organized by the State University of St Petersburg.



MAGDALENA KOZHEVNIKOVA

 <http://orcid.org/0000-0001-7484-9638>

Polska Akademia Nauk

Instytut Archeologii i Etnologii

SVETLANA KARPOVA

 <http://orcid.org/0000-0002-4488-8131>

Uniwersytet Finansowy przy Rządzie Federacji Rosyjskiej

Wydział Zarządzania

Ambivalentny obraz psa w robotyce

Амбивалентный образ собаки
в робототехнике

Абстракт

Собаку и человека связывают особые эмоциональные отношения. Помимо того, что собака решает множество задач в интересах человека, она также, и, возможно, прежде всего, его друг и компаньон. В то же время собака ассоциируется с угрозой, бешенством и агрессией из-за своих волчьих предков. Такая амбивалентность в подходе к собаке прослеживается и в современном развитии робототехники: создаваемые машины воплощают как положительный образ животного как члена семьи, так и отрицательный образ опасного зверя. Примерами могут служить коммерческий робот Aibo от Sony и созданный для армии компанией Boston Dynamics BigDog (включая последующие усовершенствованные версии). Обе конструкции можно рассматривать как иллюстрацию некоторых, казалось бы, противоречивых образов собаки в культуре.

The Ambivalent Image of the Dog
in Robotics

Abstract

Dogs and humans have relationships which are special in their emotional intensity. Aside from the fact that the dog performs many tasks that fulfil the needs of its human owner, it is also, and perhaps primarily, that owner's friend and companion. At the same time, a dog may be regarded as a threat, due to associations with the aggressive nature of its wolfish ancestors. This ambivalence with regard to dogs can be detected in the modern history of robotics: the machines which are being developed seem to reflect both types of the dog's image: that of a family member and that of a dangerous beast. Examples are supplied by the Aibo commercial robot created by Sony and the BigDog robot (including its subsequent advanced versions), created by Boston Dynamics for the military. Both these products can be seen as illustrations of the seemingly contradictory images of the dog in culture.

Ключевые слова: робот, собака, этика, технологии, робототехника

Keywords: robot, dog, ethics, technology, robotics

Wprowadzenie

Na światowym rynku robotów jest już dostępnych co najmniej kilkanaście rodzajów robotów-psów. To maszyny służące rozrywce i rekreacji oraz maszyny pracujące, m.in. również dla wojska. W związku z tym nasuwa się kilka pytań, dotyczących zarówno etyki ich użytkowania, jak i ontologii tych robotów.

Na przykład, dlaczego inspiracją są właśnie psy? Biorąc pod uwagę, jak wiele rozmaitych form istnieje w świecie, interesujące jest, dlaczego tak dużo robotów swoim wyglądem przypomina to, co już znamy. Wybór psa jako formy robota nie dziwi w przypadku robotów komercyjnych, mają one bowiem odwoływać się do tego, co znamy i kochamy, a psy są najwcześniej udomowionym gatunkiem i ich więź z ludźmi, wręcz koewolucja naszych gatunków, jest niezaprzeczalna i tkwi głęboko w kolektywnym doświadczeniu. Wątpliwości budzi natomiast tworzenie robotów-psów na potrzeby armii, w tym wypadku bowiem skojarzenia będą zasadniczo inne.

Nasuwać się także pytania dotyczące jakości konsumenckiego odbioru danych wytworów: w przypadku robotów rekreacyjnych będzie to, zapewne, przywiązanie i więź emocjonalna, co potwierdzają liczne fanpage'e i fora internetowe posiadaczy psów-robotów. Można wysunąć także przypuszczenie, że w przypadku robotów wojskowych będzie to rodzaj partnerstwa, jaki zawiązuje się między ludźmi i psami pracującymi w służbach mundurowych. Odrębna kwestia to odbiór działania wojskowego psa robota przez osobę postronną lub ludzkiego przeciwnika tych działań.

Niebagatelna pozostaje też kwestia wpływu psów robotów (zarówno komercyjnych, jak i maszyn pracujących) na nasze relacje z rzeczywistymi, naturalnymi psami i to, jak zmieni się nasze postrzeganie realnych czworonogów. Czy roboty-psy mają szansę zastąpić rzeczywiste psy jako (pozornie) niewymagający pupile? Pies jest bowiem niewątpliwie najważniejszym gatunkiem pod względem relacji z ludźmi i towarzyszących temu emocji. Jako pierwszy udomowiony gatunek jest przede wszystkim przyjacielem, często członkiem rodziny, nawet podczas wykonywania dodatkowych obowiązków – obronnych, ratowniczych, pasterskich itp., a mimo to kojarzy się również z zagrożeniem, wściekłością i agresją z powodu konotacji z wilczymi przodkami.

Taką ambiwalencję w podejściu do psa można prześledzić we współczesnym rozwoju robotyki, w której stworzone maszyny ucieleśniają nie tylko pozytywny wizerunek psa jako członka rodziny, ale i negatywny wizerunek niebezpiecznej

bestii. Przykładami takich maszyn są roboty komercyjne Aibo firmy Sony oraz BigDog (wraz z kolejnymi modernizacjami) stworzony przez Boston Dynamics m.in. na potrzeby armii. Oba projekty robotów można uznać za ilustrację niektórych pozornie sprzecznych obrazów psa w kulturze. Warto przeanalizować, jakie właściwości psa projektanci robotów uznali za kluczowe przy tworzeniu „dobrych” i „złych” robotów-psów, a także prześledzić ich relacje z ludźmi – to, jakie emocje i reakcje wywołują w użytkownikach technologii poprzez odesłanie do znanej symboliki. Pojawia się ważne pytanie, co roboty-psy mówią nam o naszych relacjach z prawdziwymi psami i ich miejscu w kulturze.

Aibo – interaktywny robot komercyjny

Aibo to autonomiczny robot przypominający wyglądem psa. Został zaprojektowany i wyprodukowany przez japońską firmę Sony. Pierwszy model pojawił się na rynku w 1999 roku. W sumie do 2006 roku wyprodukowano trzy generacje robotów Aibo. Po długiej przerwie w 2018 roku na rynku pojawił się nowy robot Aibo, znacznie bardziej realistyczny, przypominający żywego psa. Ma także szersze spektrum funkcji, potrafi bowiem, w zależności od modelu, reagować na komendy głosowe, wykonywać polecenia, sztuczki, szukać przedmiotów czy osób. Nowsze modele mają możliwość połączenia się z internetem, a dzięki temu mogą czytać pocztę lub strony internetowe na głos, a nawet prowadzić własny blog (roblog), w którym zamieszczają zdjęcia i komentarze bez ingerencji swojego opiekuna. Dzięki czujnikom na podczerwień Aibo jest w stanie określić odległość i odpowiednio regulować własną prędkość (symulując bieg lub chód). Potrafi symulować zmysły i odpowiednie zachowanie na bodźce: dotyk (sensory umieszczone na głowie, podbródku oraz plecach), słuch (wbudowane mikrofony stereo), wzrok (kamera umieszczona w głowie).

Modele pierwszej i drugiej generacji miały kolory nie zawsze typowe dla prawdziwych psów, m.in. srebrny, złoty, czerwony, niebieski, zielony. Modele trzeciej generacji miały natomiast już wyłącznie „psie” kolory: czarny, biały lub beżowo-brązowy. Najnowsze roboty Aibo są białe lub mają umaszczenie typowe dla beagle’a. Także ich zachowanie i ruchy są maksymalnie zbliżone do ruchów i zachowania rzeczywistych psów.

Takie podobieństwo wymusza na właścicielu robopsa odpowiednie zachowanie względem swojego pupila, najczęściej jest ono bardzo zbliżone do zachowań typowych w relacjach z naturalnymi psami. Aibo wchodzi w interakcje z otoczeniem, dzięki różnorodnym sensorom może reagować na zachodzące wokół siebie zmiany. W tym sensie jest wyposażony w sztuczną inteligencję, ponieważ ma możliwość uczenia się i zapamiętywania. Dzięki temu jego zachowanie

i „rozwój” przypominają proces uczenia się szczenięcia i jego wżywania się w rodzinę, z którą mieszka.

Robot jest tak skonstruowany, aby samemu przejawiać inicjatywę i np. domagać się głaskania lub zabawy. To zmusza jego posiadacza do odpowiedniej reakcji, do zbudowania silnie nacechowanej emocjonalnie relacji z robotem. Jak pisze Christopher Scholtz, „podczas spotkania z Aibo większość ludzi intuicyjnie polega na wzorach pochodzących z kontaktów ze zwierzętami, a to prowadzi – inaczej niż w przypadku konwencjonalnych maszyn – do udanych interakcji”¹. Relacja z robotem Aibo bardziej przypomina więc relację z żywym psem niż z tosterem. Chodzi nie tylko o animizację maszyny i nadanie jej indywidualnego wymiaru, choćby poprzez nadanie imienia, ale i o emocjonalne przywiązanie, powstanie pewnych codziennych rytuałów i nawyków, wspólne spędzanie wolnego czasu. Zepsute robopsy Aibo, których nie da się naprawić („wyleczyć”), bywają rytualnie grzebane. W ojczyźnie Aibo, Japonii, odbył się np. rytualny pogrzeb starych wersji robota w buddyjskiej świątyni².

Bez wątplenia Aibo jest przedmiotem symulującym bycie podmiotem, a pewna autonomiczność i sprawczość zostały w nim założone przez konstruktorów. Roboty Aibo są instrumentem komercyjnym, spełniającym funkcję rozrywkową. W pewnych warunkach mogą pełnić inne funkcje – socjalizacyjne, terapeutyczne (dla osób starszych, samotnych – szczególne znaczenie ma to właśnie w Azji ze względu na specyficzną sytuację demograficzną). Potencjalnie Aibo może być instrumentem szpiegowskim, narzędziem monitoringu (ma przecież wbudowane kamery i mikrofony), zarówno w celach marketingowych, jak i politycznych. Podobnie jak nasze smartfony, komputery i wszelkie inne gadżety mające dostęp do internetu.

Ciekawa jest relacja człowieka z robopsem: często budowanie więzi tożsamej z więzią z żywym stworzeniem, nawet czasowe „zapominanie” o nieżywości robopsa, animizacja. Jak uważa Kate Darling, czujemy empatię wobec tych skomplikowanych maszyn, jakby były żywe, i nie powinniśmy się tego wstydzić, ani z tym walczyć, ponieważ jest to „świadectwo naszego człowieczeństwa”. Badaczka uważa, że mamy tendencję do podświadomego traktowania jako żywe wszystkiego, co się rusza:

jesteśmy biologicznie uwarunkowani, by widzieć celowość i życie w każdym ruchu, który w naszej sferze fizycznej wydaje się niezależny od nas. Ludzie traktują różne roboty jakby były żywe. Jednostki rozbrajające bomby dostają

¹ Ch. Scholtz: *Und täglich grüßt der Roboter Analysen und Reflexionen des Alltags mit dem Roboterhund Aibo*. „Volkskunde in Rheinland-Pfalz” 2008, nr 23, s 139–154. http://c-p-scholtz.de/Und_taeglich_gruesst_der_Roboter.pdf [dostęp: 6.01.2020]. Jeśli nie podano inaczej, wszystkie tłumaczenia w artykule – M.K., S.K.

² *Ритуал похорон собак-роботов АИВО в Японии*. 4 января 2019. <https://www.newstube.ru/media/ritual-pohoron-sobak-robotov-aibo-v-yaponii> [dostęp: 7.01.2020].

imiona. Dostają odznaczenia. Robiono dla nich pogrzeby z salwami honorowymi. Badania pokazują, że robimy to nawet z prostymi urządzeniami w domu, jak odkurzacz Roomba³.

Podobnie uważa filozof Maciej Musiał, który powołuje się na badania Astrid Rosenthal-von der Pütten, Nicole Krämer i Matthiasa Branda:

Okazało się, że aktywność ludzkich mózgów jest bardzo podobna, gdy badany obserwuje określone działanie wobec robota, co w sytuacji, gdy badany widzi to samo zachowanie w odniesieniu do jednostki ludzkiej – badacze forsują tezę, iż ludzki mózg odczuwa empatię wobec robotów podobnie, jak wobec ludzi⁴.

Z drugiej jednak strony warto zastanowić się nad tym, czy nie jest to nasza „zabawa w udawanie”, świadome podjęcie gry, podobne do „wczuwania się” w trakcie oglądania spektaklu teatralnego, kiedy uważamy aktorów za grane przez nich postacie. To gra, która nie trwa nieprzerwanie. Może to inny, nowy rodzaj więzi z nieożywioną zabawką (jak mówienie do misia z dzieciństwa)? Tak uważa wspomniany już Scholtz: „Właściciele nie ulegają bowiem złudzeniom i nie brakuje im wiedzy o technicznych przyczynach, ale dobrowolnie angażują się w grę polegającą na interakcji z robotem”⁵. W takim wypadku dobrowolne pogrążenie w iluzji obejmowałoby wszystkie rodzaje robotów, ich „psowatość” nie byłaby tu szczególnie znacząca.

Naszym zdaniem, podobieństwo komercyjnych robotów Aibo do psów odgrywa jednak ważną rolę, ponieważ stawia nas w sytuacji znajomej, oswojonej, kulturowo zakorzenionej. Robot przypominający psa ma szansę ściągnąć na siebie część cech przypisywanych psom i „zaprogramowanych” w naszej wspólnej ewolucji. W tym może skrywać się niebezpieczeństwo utraty więzi z rzeczywistymi psami, jak zasygnalizowano to w animowanym filmie *Wyspa psów* (2018, reż. Wes Anderson), w którym żywe psy zostały przedstawione w opozycji do psów robotów, mających zarówno wyeliminować je fizycznie, jak i w przyszłości zastąpić je w ludzkich domach.

³ K. Darling: *Why we have an emotional connection to robots*. TED Salon: Samsung, 2018. https://www.ted.com/talks/kate_darling_why_we_have_an_emotional_connection_to_robots [dostęp: 7.01.2020].

⁴ M. Musiał: *Intymność dziś i jutro. Od emancypacji i uprzedmiotowienia do lalek i robotów*. „Tematy z Szewskiej” 2015, nr 1 (15), s. 35.

⁵ Ch. Scholtz: *Und täglich grüßt der Roboter...*

Robopsy z Boston Dynamics

Z kolei BigDog to mobilny czworonożny robot stworzony przez firmę Boston Dynamics w 2005 roku na zamówienie DARPA (amerykańskiej agencji rządowej zajmującej się rozwojem technologii wojskowych). Jego głównym zadaniem ma być, zgodnie z deklaracjami konstruktorów, przenoszenie ciężkich ładunków dla żołnierzy operujących w terenie uniemożliwiającym korzystanie z pojazdów kołowych. Stworzono kilka wersji wojskowego psa robota, m.in. Spot, Spot Mini, AlphaDog. Można rozpatrywać je łącznie, ich „ewolucja” jest bowiem związana jedynie z doskonaleniem technicznej strony realizacji zadań.

Wszystkie robopsy z Boston Dynamics można określić jako psy jedynie w dużym uproszczeniu, jednak bez wątplenia do psów odsyłają, co akcentuje także nazwa niektórych modeli – BigDog, AlphaDog. Są pozbawione głowy (w modelu Spot to, co gotowi jesteśmy uznać za głowę, jest w rzeczywistości chwytakiem, kończyną). W tych robotach najważniejsza jest ich czworonożność i znajomy, poniekąd wilczy sposób poruszania się, kojarzący się z polowaniem, przyczajeniem, niebezpieczeństwem.

A oto jak opisuje zdolności i działanie robota-psa Spota jeden z dyrektorów Boston Dynamics, Marc Raibert:

Spot ma kilka kamer stereo i centrum danych. W pomieszczeniu jest trochę ciemno, a on używa kamer stereo do szczegółowego badania obszaru przed sobą w trakcie pokonywania przeszkód. Tutaj Set kieruje robotem, ale Spot sam eksploruje otoczenie. Oto mapa obszaru, w którym dane z kamer są przesyłane w czasie rzeczywistym, zaznaczając na czerwono obszary, które nie są pożądane do eksploracji, a na zielono te, gdzie przejście jest bezpieczne. To jest jak ścieżka zbudowana z bloków. On próbuje pozostać na blokach, dostosowując długość kroku, wykonując wiele obliczeń niezbędnych do wykonania takiego zadania. Planowanie odbywa się w czasie rzeczywistym, gdy myśli on o wielkości następnego kroku: czy ma być dłuższy, czy krótszy⁶.

Jak zapewniają konstruktorzy, roboty są bardzo sprawne, przy ich tworzeniu brano były pod uwagę różne czynniki, jakie mogą oddziaływać na te maszyny. Starano się przy tym osiągnąć u robotów trzy umiejętności: równowagę i dynamiczną ruchliwość, swobodę manipulacji oraz percepcję w trakcie działania. Raibert dalej opisuje budowę Spota:

cała koordynacja kończyn i czujniki są kontrolowane przez wbudowany komputer. Robot ma kilka trybów poruszania się, ma wbudowany żyroskop,

⁶ M. Raibert: *Meet Spot, the robot dog that can run, hop and open doors*. TED2017. https://www.ted.com/talks/marc_raibert_meet_spot_the_robot_dog_that_can_run_hop_and_open_doors [dostęp: 7.01.2020].

a dokładniej żyroskop półprzewodnikowy i żyrostabilizator. Oczywiście jest akumulator i temu podobne [...]. Oprócz poruszania się do przodu może on także chodzić w bok i obrócić się w miejscu. Ten robot uwielbia się popisywać. Uwielbia aktywny ruch, na przykład bieganie⁷.

W tym fragmencie można zauważyć, że konstruktor Spota animizuje go, opowiada o nim, jakby był nie tylko żywy, ale jakby miał własne upodobania. To może być chwyt retoryczny, mający na celu zaintrygowanie audytorium, ale może także być kolejnym przykładem ludzkiej tendencji do postrzegania robotów jako istot ożywionych (a w każdym razie nie-martwych).

Pomimo prób pozytywnego przedstawienia robotów wojskowych Boston Dynamics, bez wskazywania ich potencjalnych funkcji bojowych i podkreślając wyłącznie ich możliwości techniczne i łatwość użytkowania⁸, nie wywołują one ciepłych uczuć podobnych do tych, które rodzą się w stosunku do Aibo. W ich odbiorze dominuje zaniepokojenie i strach.

Projekty Boston Dynamics są bardzo podobne do bojowych czworonożnych robotów przedstawionych w odcinku *Metalhead* serialu „Black Mirror” – bezwzględnych zabójców, których nie można zatrzymać. Te asocjacje potęgują testy konstruktorów z Boston Dynamics, w trakcie których roboty są kopane, odpychane i przewracane, a jednak za każdym razem wstają i kontynuują swoje działanie – bieg, chód lub wspinaczkę.

Zakończenie

Tym konstrukcjom daleko jeszcze do całkowitej autonomii, do zdolności samodzielnego podejmowania decyzji, a przede wszystkim do zdolności odczuwania. Pomimo tego, że na razie są tylko maszynami, „igrają” one naszymi uczuciami i wywołują pewne reakcje. Co ciekawe, roboty nie zawsze wywołują te reakcje, których oczekiwali ich twórcy. Na przykład w 2007 roku w gazecie „Washington Post” opublikowano artykuł o tym, że armia amerykańska testowała robota, oczyszczającego teren z min lądowych.

Wyglądał jak patyczak, chodził na cienkich nogach po polu minowym, a gdy nadepnął na minę, urywało mu nogę i szedł dalej na pozostałych nogach, by rozbierać kolejne miny. Pułkownik, który nadzorował te testy, w końcu je

⁷ Ibidem.

⁸ Np. w licznych krótkich filmikach dostępnych na YouTubie na kanale Boston Dynamics, jak również na wykładzie Marca Raiberta na TED2017.

przerwał, bo uznał za zbyt nieludzki widok uszkodzonego robota wlokącego się przez pole minowe

– relacjonowała wspomniana już Darling. Współczucie wobec robotów jest szeroko rozpowszechnione wśród ludzi i może mieć daleko idące konsekwencje w świecie, w którym robotów jest coraz więcej. Na przykład, roboty „opiekujące się” osobami starszymi lub chorymi zastępują, zdaniem Darling, terapię z udziałem zwierząt, lecz nie zastępują ludzi.

Darling wprost porównuje stosunek ludzkości do robotów ze stosunkiem ludzi do zwierząt:

Myszę, że najlepsze porównanie to nasz stosunek do zwierząt. Tysiące lat temu zaczęliśmy udomawiać zwierzęta, trenować je na współpracowników, obrońców i towarzyszy. Na przestrzeni dziejów jedno zwierzęta traktowaliśmy jak narzędzia lub produkty, a inne darzyliśmy życzliwością i społeczną rangą towarzyszy. Możliwe, że podobnie postąpimy z robotami⁹.

Szczególną ilustracją podobieństwa relacji człowiek–robot i człowiek–zwierzę są rozwijające się kodeksy etyczne – etyka zwierząt i etyka robotów. W obu przypadkach mamy do czynienia z istotą aspirującą do rangi podmiotu moralnego, którą obdarzamy pewnymi prawami i przywilejami, ograniczając w ten sposób własną swobodę w relacji z nią. Jednak o ile w przypadku nie-ludzkich zwierząt ich podmiotowość została niemal powszechnie uznana, o tyle w przypadku robotów znajdujemy się dopiero na początku drogi. Dziś już prawie nie kwestionuje się w zachodnim kręgu kulturowym podmiotowości istot żywych, dzielących z ludźmi doświadczenie biologicznego życia, a zatem wszelkie procesy życiowe, starzenie się i przeżywanie bólu, doznaniowość, a w wielu przypadkach także pewien rodzaj świadomości. Oczywiście stopień uznania podmiotowości zwierzęcej jest różny w różnych środowiskach, co ma odzwierciedlenie w prawodawstwie różnych państw i praktyce społecznej. Z kolei podmiotowość robotów jest na razie dyskutowana ze względu na to, że są to istoty ontologicznie zupełnie różne od nas, nie dzielące z nami doświadczenia biologicznego istnienia. Z pewnością sytuacja ulegnie zmianie, gdy pojawi się autonomiczna sztuczna inteligencja, jednak na razie mamy prawo wątpić w istnienie doznaniowości robotów. Na tej podstawie prace nad kodeksami etycznymi robotów można uznać za pewien etap przygotowawczy do sytuacji, która może, ale nie musi, zaistnieć w przyszłości.

Pragmatyczne stanowisko w stosunku do maszyn zajmuje Aleksandra K. Przegalińska, która podkreśla, że technologie nie są dobre ani złe, ale są jedynie narzędziami w rękach twórców i użytkowników. Jest to rodzaj „wirtualnych stworzeń”, wchodzących w interakcje z ludźmi. W procesie interakcji

⁹ K. Darling: *Why we have an emotional connection to robots...*

człowiek–maszyna powstaje szczególna więź psychiczna i emocjonalna ze strony człowieka. Na tej podstawie Przegalińska wysuwa myśl, że „o wiele ważniejsze niż wiedza o tym, jak technologia może służyć ludzkości czy społeczeństwu, jest to, jak technologia ta jest doświadczana”¹⁰.

Podobnie myśli Darling, kiedy stawia pytanie: „Czy roboty potrafią wpłynąć na ludzką empatię?”. A zatem, „czy jest powód, by, na przykład, zabronić dziecku kopania psa-roboty? Nie tylko ze względu na szacunek do rzeczy, lecz dlatego, że wtedy łatwiej przyszłoby mu kopnąć żywego psa?”. Przypomina to nieco stosunek do zwierząt Immanuela Kanta (nie należy źle traktować zwierząt, stąd bowiem tylko krok do złego traktowania ludzi). Taka logika jest zresztą powszechna, dobrze wyraża ją także wierszyk *Kazio* Stanisława Jachowicza¹¹. W związku z tym dla wielu dobre traktowanie robotów może być pewnego rodzaju sprawdzianem naszej zdolności do dobrego traktowania wszystkich żywych stworzeń.

Znając psychologiczną skłonność ludzi do sympatyzowania z robotami i postrzegania ich jako „żywych”, konstruktorzy i programiści robopsów mogą wykorzystywać ją do własnych celów. W przypadku robotów komercyjnych będzie to chęć wywołania pozytywnej reakcji, przywiązania, które przerodzi się w gotowość do wydawania pieniędzy i lojalność konsumentów wobec marki. W przypadku projektów wojskowych będzie to raczej chęć wywołania przerażenia i niezdolności do działania, pewnego rodzaju konfuzji w spotkaniu z żywym-nieżywym, co doprowadzi do utraty przewagi w walce na korzyść maszyny.

Oba projekty robotów – Aibo firmy Sony i rodzina robotycznych psów firmy Boston Dynamics (lub, na przykład, podobny chiński robot Laikago) – można uznać za ilustrację pewnych, pozornie sprzecznych, wizerunków psa w kulturze. W obu przypadkach użycie robota przypominającego wyglądem psa ma znaczenie symboliczne i przemawia do naszych głęboko zakorzenionych wyobrażeń o psowatych, znajdujących swoje odzwierciedlenie w tekstach kultury.

¹⁰ A.K. Przegalińska: *Istoty wirtualne. Jak fenomenologia zmieniała sztuczną inteligencję*. Universitas, Kraków 2016, s. 183.

¹¹ S. Jachowicz: *Kazio*. W: *Bajki i powiastki dla Dzieci z celniejszych bajko-pisarzy polskich wybrane*. Nakładem Ernesta Günthera, Leszno 1850, s. 55–56:

Drewnianego konika bił Kazio biczykiem,

„Po ludzku,” rzecze Ojciec, „obchódź się z konikiem.”

K. Kiedy on ciągnąć nie chce, Tatuniu kochany,

O. Dziwnyś, jakże ma ciągnąć, widzisz, że drewniany.

K. Drewniany? to bić można, wszak go niezaboli,

Ojciec. „Kto sobie okrucieństwa na takim pozwoli,

Czyje serce zdziczałe srogości nabierze;

Ten zapomni: że czuje i żyjące zwierzę;

A tak, idąc kolejno od złego do złego,

Okaże się okrutnym nawet dla bliźniego.” [pisownia oryginalna – M.K., S.K.].

Stosunek człowieka do robota może przypominać pod pewnymi względami stosunek do ulubionych zabawek albo do zwierząt, jednak można przypuszczać, że na naszych oczach rodzi się nowy charakter interakcji człowieka z otoczeniem, pewna nowa jakość, przy czym niebędąca prostą syntezą tego, co już znane. Rafał Ilnicki pisze, że „robot nie jest postrzegany ani jako żywy, ani martwy. Nie mieści się w klasycznych opozycjach, sugerujących jednoznaczną przynależność do świata organizmów czy przedmiotów”¹². Mielibyśmy zatem do czynienia z relacjami o zupełnie nowej ontologii.

Artykuł został przygotowany w ramach państwowego zadania naukowego Uniwersytetu Finansowego w Moskwie.

Bibliografia

- Darling, Kate. “Why we have an emotional connection to robots.” TED Salon: Samsung, 2018. Accessed January 7, 2021. https://www.ted.com/talks/kate_darling_why_we_have_an_emotional_connection_to_robots.
- Ilnicki, Rafał. “Projektowanie społecznych robotów – wyzwanie dla technonauki i sztuki.” *Zeszyty Artystyczne*, no. 22 (2012): 21–31.
- Jachowicz, Stanisław. “Kazio.” In *Bajki i powiastki dla Dzieci z celniejszych bajko-pisarzy polskich wybrane*, 55–56. Leszno: Nakładem Ernesta Günthera, 1850.
- Musiał, Maciej. “Intymność dziś i jutro. Od emancypacji i uprzedmiotowienia do lalek i robotów.” *Tematy z Szewskiej*, no. 15 (2015): 25–41.
- Przegalińska, Aleksandra. *Istoty wirtualne. Jak fenomenologia zmieniała sztuczną inteligencję*. Kraków: Universitas, 2016.
- Raibert, Marc. “Meet Spot, the robot that can run, hop and open doors.” TED2017. Accessed January 7, 2021. https://www.ted.com/talks/marc_raibert_meet_spot_the_robot_dog_that_can_run_hop_and_open_doors.
- “Ritual pokhoron sobak-robotov AIBO v Japonii.” 4 Jan. 2019. Accessed January 7, 2021. <https://www.newstube.ru/media/ritual-pohoron-sobak-robotov-aibo-v-yaponii> [“Ритуал похорон собак-роботов АИВО в Японии.” 4 января 2019. Дата обращения: 7 января 2021. <https://www.newstube.ru/media/ritual-pohoron-sobak-robotov-aibo-v-yaponii>].
- Scholtz, Christopher. “Und täglich grüßt der Roboter Analysen und Reflexionen des Alltags mit dem Roboterhund Aibo.” *Volkskunde in Rheinland-Pfalz*, no. 23 (2008): 139–154. Accessed January 6, 2021. http://c-p-scholtz.de/Und_taeglich_gruesst_der_Roboter.pdf.

¹² R. Ilnicki: *Projektowanie społecznych robotów – wyzwanie dla technonauki i sztuki*. „Zeszyty Artystyczne” 2012, nr 22, s. 27.

Magdalena Kozhevnikova – dr, absolwentka Etnologii i Antropologii Kulturowej (Uniwersytet Warszawski), a także niemiecko-rosyjskich studiów magisterskich Komunikacja Międzykulturowa (Alice Salomon Hochschule Berlin, Moskiewski Uniwersytet Humanistyczny). W latach 2010–2014 w ramach studiów doktoranckich w Instytucie Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk badała wpływ biotechnologii na zmiany w pojmowaniu natury ludzkiej. Po uzyskaniu stopnia *candidate of science* pracowała w Instytucie Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk jako pracownik naukowy. Od 2020 roku prowadzi zajęcia z zakresu etyki zwierząt i antropologii podmiotów pozaludzkich na Uniwersytecie Warszawskim i związana jest z Zespołem Antropologii Niezdiscyplinowanej w Instytucie Etnologii i Archeologii Polskiej Akademii Nauk.

Magdalena Kozhevnikova – PhD, a graduate of Ethnology and Cultural Anthropology (at Warsaw University) and a German-Russian MA program in Intercultural Communication (at Alice Salomon Hochschule in Berlin and Moscow University for the Humanities). In the years 2010 to 2014, as part of her doctoral studies at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, she did research on the impact of biotechnology on the idea of human nature. After obtaining the degree of candidate of science, she worked as a researcher at the above-mentioned Institute. Since 2020, she gives lectures in the field of bioethics, animal ethics and anthropology of non-human subjectives at the University of Warsaw and is associated with the Anthropology Undisciplined Research Department at the Institute of Archaeology and Ethnology of the Polish Academy of Sciences.

Svetlana Karpova – prof. dr hab., w 1989 roku ukończyła Zaoczny Instytut Handlu Radzieckiego, w 1993 roku uzyskała stopień doktora w Moskiewskim Instytucie Handlowym. Po obronie zajęła się działalnością pedagogiczną. Wykładała na kilku moskiewskich uczelniach. Od 1997 roku wykłada na Uniwersytecie Finansowym przy Rządzie. W 2011 roku obroniła rozprawę habilitacyjną, a w 2013 r. uzyskała tytuł profesora na Wydziale Marketingu i Logistyki Uniwersytetu Finansowego. Kieruje Laboratorium Eksperymentalnym „Neurotechnologie w Zarządzaniu” na Uniwersytecie Finansowym przy Rządzie Federacji Rosyjskiej, jest zastępcą kierownika departamentu ds. badań naukowych, kierownikiem naukowym programu magisterskiego „Marketing finansowy”, wiceprzewodniczącą podkomitetu ds. marketingu Moskiewskiej Izby Handlowo-Przemysłowej.

Svetlana Karpova – full professor; in 1989, she graduated from the extramural studies program at the Institute of Soviet Trade and in 1993 she obtained a doctorate from the Moscow Trade Institute. Next she took up pedagogical activities and taught at several universities in Moscow. Since 1997 she has been a lecturer at the Financial University affiliated with the government. In 2011, she defended her habilitation (post-doctoral) project and in 2013 she obtained the title of full professor at the Faculty of Marketing and Logistics of the Financial University. She heads the Experimental Laboratory “Neurotechnologies in Management” of the Financial University affiliated with the government of the Russian Federation; she is deputy head of the department for scientific

Magdalena Kozhevnikova, Svetlana Karpova

research and the scientific director of the master's program in "Financial Marketing"; she is also a vice-chairman of the marketing subcommittee at the Moscow Chamber of Commerce and Industry.



Polemiki/omówienia



HANNA MAMZER

 <http://orcid.org/0000-0002-2251-7639>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Socjologii

Zgubne skutki wymuszanych relacji międzygatunkowych Refleksje na marginesie książki Larsa Berge’a *Dobry wilk*

Пагубные последствия принудительных
межвидовых отношений. Размышления на
полях книги Ларса Берге *Добрый волк*

Абстракт

Трагедия, случившаяся в 2012 году в шведском зоопарке, который предлагал в качестве аттракциона особый проект, т. н. *Тесный контакт с волками*, вдохновила Ларса Берге написание книги *Добрый волк*. В рамках коммерческих услуг посетителям разрешили, под наблюдением смотрителей, войти в вольер с восемью волками-самцами, содержащимися в зоопарке. Однажды, когда смотрительница волков вошла в их вольер в одиночку, животные напали на нее и убили. Этот инцидент поднимает множество этических вопросов и проблем, касающихся взаимоотношений между людьми и животными. Таким образом, в книге рассматриваются важные гуманистические и социальные проблемы, встраивая их в концепции таких авторов, как Жан Бодрийяр или Мишель Фуко.

Pernicious Effects of Forced Inter-Species
Relations. Notes on the Margin of Lars
Berge’s Book *Project Wolf*

Abstract

Lars Berge’s novel *Project: Wolf* was inspired by tragic events that took place in a zoological garden in Sweden in 2012. Among the garden’s commercial services, promoting an attractive place to spend time, was a project that offered close contact with wolves: visitors were able to enter the wolves’ run, where they could touch the eight males under the supervision of caretakers. Successful for some time, the project eventually ended in a tragedy as the wolves attacked and killed a female caretaker after she had entered the run alone. The incident raises a lot of ethical questions and issues concerning relationships between humans and non-human animals. The novel sets these problems in the wide context of the humanities and social sciences as defined by the ideas of Jean Baudrillard and Michel Foucault.

Ключевые слова: волк, животные, зоопарк, трагедия, принудительные отношения

Keywords: wolf, animals, zoo, tragedy, forced relations

Potrzeba relacji międzygatunkowych

Nie tylko człowiek inicjuje relacje międzygatunkowe, ale chyba tylko u człowieka pojawia się rodzaj narastającego niedosytu w sytuacjach obcowania z innymi gatunkami fauny. Przebywanie w zwierzęcym habitacie często skłania ludzi do poszukiwania możliwości obserwowania zwierząt. Ich obserwowanie nasila pragnienie skracania fizycznego dystansu. Skracanie dystansu umożliwia fotografowanie, ale jednocześnie kusi potencjalną szansą na dotknięcie zwierzęcia. Jego dotknięcie nęci dalej, by zwierzę oswoić, nadać mu imię. I by sprowokować, żeby to ono chciało relacji z człowiekiem. W tej skali należałoby też dopisać na samym końcu zabicie zwierzęcia: to ostateczna forma „zbliżenia się do zwierzęcia”; posiadania. Pochłonięcie go. W tym łańcuchu emocjonalnie osadzonego pragnienia do zacieśniania kontaktu trudno wyznaczyć sobie granicę, a jeszcze trudniej jej konsekwentnie przestrzegać i porzucić próby jej przekraczania.

Taki rodzaj doświadczenia relacjonuje Jan Marcin Węśławski¹:

To był czerwiec 1987, byłem przez miesiąc sam w chatce na Windodden w Sassenfjorden [część Isfjorden na Spitsbergenie w Norwegii – H.M.], jeszcze resztki zimy, zamrznięty fiord i śnieg. Przyszło z Longyearbyen dwóch nauczycieli francuskiego, którzy mieszkali w Stavanger (wówczas ośrodek francuskiego koncernu czerpiącego gaz z Morza Norweskiego). Zaprosiłem ich i parę dni mieszkaliśmy razem, oni opowiadali, że każde wakacje spędzają razem podróżując po świecie i starając się dotknąć jak najwięcej dzikich zwierząt. Nie robią zdjęć, nie filmują, tylko zapisują notatki – wrażenia ze spotkań. Na fiordzie (gdzie co rano chodziłem do przerębli łapać plankton) było sporo fok obrączkowanych, które jak mnie widziały, z odległości 200 m nurkowały pod lód. Pokazałem im te foki, i widziałem następnego dnia przez lornetkę, jak jeden z nich czołgał się z godzinę po lodzie i w końcu leżał obok foki. Potem jeszcze koło chatki zaliczyli gęsi, edredony i liska.

Ludzkie dążenie do skracania dystansu w opisany powyżej sposób obserwujemy nie tylko w relacjach z dzikimi zwierzętami. Widać je także w ogrodach zoologicznych. Oglądanie zwierząt traktować należy więc jako rodzaj pierwszej fazy – swojego rodzaju wstępu do nawiązywania relacji ze zwierzętami. Oglądanie to tylko początek relacji, jaką widzowie będą chcieli nawiązać ze

¹ Informacje uzyskane w trakcie wywiadu swobodnego przeprowadzonego w kwietniu 2020 na potrzeby niniejszego tekstu.

zwierzętami w zoo². Tutaj w łańcuchu skracania dystansu i zacieśniania relacji pojawia się dodatkowe ogniwo – karmienie zwierzęcia, czemu wiele ogrodów zoologicznych wychodzi naprzeciw, oferując taką możliwość. Ma to być atrakcja przyciągająca odwiedzających, zabezpieczenie zwierząt przed tym, by ludzie nie podawali im niepożądanych pokarmów, a jednocześnie forma osvajania dzikich zwierząt z kontaktem z ludźmi (do którego prędzej czy później będą zmuszone, na przykład podczas zabiegów weterynaryjnych). Karmienie jednak i tak przeradza się w chęć dotykania zwierzęcia, co wielu ludzi robi w sposób mniej lub bardziej kontrolowany przez personel ogrodów zoologicznych. Wymuszanie relacji ze zwierzętami w ogrodach zoologicznych przyjmuje też inną postać – incydentalną. Polega ona na prowokowaniu zwierząt do reakcji na oglądającego je człowieka, a więc pokrzykiwaniu, gwizdaniu, wykonywaniu gwałtownych ruchów – jednym słowem prowokowaniu zwierzęcia do reakcji na widok człowieka. Z psychologicznego punktu widzenia można to rozumieć tak, jakby niektórzy ludzie nie radzili sobie z poziomem emocjonalnego pobudzenia, pojawiającego się na skutek obcowania z żywym zwierzęciem. Ta niemożność opanowania emocji prowadzi do ich psychicznie niekontrolowanej ekspresji.

Ludzka chęć zacieśniania relacji ze zwierzętami widoczna jest także w kontaktach ze zwierzętami towarzyszącymi: przyjmując formy inicjowania kontaktów, wyciągania rąk i dłoni w kierunku zwierzęcia, poklepywania lub głaskania zwierząt, szybkiego skracania dystansu – także przez gonienie za zwierzęciem, przyciskanie go, przytulanie czy chwytywanie i podnoszenie. Zgubne skutki takich relacji z psami są ważnym tematem wartym rozbudowanej refleksji. Nieznajomość etologii psa, jego potrzeb gatunkowych wynikających z naturalnego etogramu i antropomorfizowanie zwierząt prowadzi do sytuacji, w których potrzeby zwierząt są ignorowane. Zmusza to zwierzęta do podejmowania prób ich zaspokojenia w inny sposób. Czasem też w wyniku frustracji zwierzęta podejmują działania, które mają na celu przerwanie niechcianego działania bodźca. Prowadzi to do nagłych, niespodziewanych pogryzień w sytuacjach, gdy zwierzę nie może się oddalić. Ocenia się, że 77% przypadków pogryzień ludzi przez psy dotyczy zwierząt znajomych, często nawet takich, które z ludźmi żyją w jednym gospodarstwie domowym³.

Chęć szybkiego „konsumowania” relacji ze zwierzętami, a więc dążenie do jak najszybszego zaspokojenia potrzeb ludzi, bez uwzględnienia potrzeb innych zwierząt, to charakterystyczny element społeczeństwa zorientowanego konsumpcyjnie, gdzie procesy są mało istotne i gdzie najważniejsze są efekty finalne tych procesów. Zgrabnie opisał tę charakterystykę George

² M. Schütterly: *Utracone spojrzenie. Ogród zoologiczny – studium antropologiczne*. W: *Emancypacja zwierząt?*. Red. E. Łoch, A. Trześniewska, D. Piechota. Lubelskie Towarzystwo Naukowe, Lublin 2015.

³ www.thefamilydog.com/stop-the-77 [dostęp: 4.04.2020].

Ritzer w *Makdonaldyzacji społeczeństwa*⁴, wskazując na efektywność jako na jeden z najważniejszych elementów organizacji społeczeństwa przemysłowego. Efektywność mierzona prędkością przejścia ze stanu A do stanu B (np. ze stanu głodu do stanu sytości) stała się znaczącą wartością także dla dzisiejszych społeczności ponowoczesnych. Chęć szybkiego zaspokojenia potrzeb jest w przypadku relacji międzygatunkowych zgubna, ignoruje bowiem konieczność uwzględnienia bardzo ważnych elementów: czasu i jakości. Jako zasadę należałoby tu przyjąć, że im dłużej relacja jest budowana, tym będzie ona bezpieczniejsza i pełniejsza dla wszystkich zaangażowanych w nią stron. W relacjach wzajemnych pomiędzy ludźmi czas potrzebny do przejścia do kolejnej fazy relacji jest w miarę ujednolicony (w sensie gatunkowym), i nawet przy uwzględnieniu różnic kulturowych i jednostkowych preferencji jest podobny. Ludzie jednak nie mają wiedzy na temat potrzeb innych gatunków, nie rozumieją ich odczuwania dystansu oraz znaczenia czasu. Nakładają więc swoje oczekiwania i błędne założenia na relacje z innymi gatunkami, narzucając własny rytm, tempo i dynamikę. Co więcej, często także nieznaną znaczenia zachowań zwierząt jest wzmacniania przez antropomorfizowanie tych zachowań (np. siadanie psa tyłem do właściciela na spacerze najczęściej jest interpretowane jako ignorowanie opiekuna, podczas kiedy stanowi to jeden z licznych, stosowanych przez psy sygnałów uspokajających). Prowadzi to do oczywistych pomyłek i sytuacji wysoce problematycznych⁵.

Dążenie do nawiązywania relacji ze zwierzętami w ogóle można interpretować dwojako: jako wyraz biofilii lub jako wyraz lęku. Motywacje są skrajnie różne, jednak efekt – skracanie dystansu fizycznego i emocjonalnego w relacji ze zwierzęciem – jest taki sam.

Umieszczając zjawisko w szerokim kontekście biofilii – naturalnej, biologicznie osadzonej potrzeby psychologicznej – przyjmuje się, że jej zaspokojenie jest niezbędne dla rozwoju człowieka, owocującego efektywnym funkcjonowaniem w ramach psychologicznej normy. Na istnienie potrzeby biofilii, a więc potrzeby relacji z organizmami żywymi gatunków innych niż własny, wskazywali Erich Fromm⁶ oraz Edward O. Wilson⁷. Naturalna ludzka skłonność do kontaktowania się z przyrodą i do utrzymywania tego związku ma być adaptacyjnym zachowaniem człowieka, ułatwiającym, czy wręcz umożliwiającym funkcjonowanie w świecie.

⁴ G. Ritzer: *Makdonaldyzacja społeczeństwa*. Przeł. L. Stawowy. Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa 1999.

⁵ T. Rugaas: *Sygnaly uspokajające. Jak psy unikają konfliktów*. Przeł. M. Grossman-Kliber. Galaktyka, Łódź 2011.

⁶ E. Fromm: *The Anatomy of Human Destructiveness*. Holt, Rinehart and Winston, New York 1973.

⁷ E.O. Wilson: *Biophilia. The Human Bond with Other Species*. Harvard University Press, Cambridge 1984.

Być może właśnie biofilii należy tłumaczyć ludzką skłonność do dążenia do zacieśniania, intensyfikowania relacji ze zwierzętami, przede wszystkim tymi nieudomowionymi. Być może właśnie ten mechanizm tłumaczy atrakcyjność możliwości dotykania zwierząt, szczególnie dzikich. Oczywiście fizjologicznie można to zjawisko tłumaczyć wydzielaniem się oksytocyny⁸. Ale psychologicznie bliski kontakt ze zwierzętami nieudomowionymi jest dla ludzi najczęściej źródłem wyjątkowo pozytywnych i silnych emocji, nawet jeśli nie uruchamia zmysłu dotyku.

Dругa interpretacja wywołałaby chęć relacji ze zwierzęciem z nieświadomionej (?) lęku przed nim. Radzenie sobie z bodźcem, który wywołuje lęk, to albo ucieczka od tego bodźca, albo przejęcie nad nim kontroli – na przykład poprzez zdominowanie go, zabicie. Formą podporządkowania sobie bodźca jest także jego oswojenie, poznanie go do tego stopnia, że jego przewidywalność pozwala na uzyskanie poczucia bezpieczeństwa. Dzięki temu możliwe jest wyzbycie się lęku⁹. Taka sytuacja może się jednak przeradzać w realnie niebezpieczną z takiego oto powodu, że człowiek w **swoim mniemaniu** zna zwierzę, uważa, że trafnie przewiduje jego reakcje i odczytuje zachowania. Staje się pewny swojej wiedzy i zapomina, że *de facto* zwierzęcia nie zna, reakcje zna tylko wrywkowo i nie wie, czego można się spodziewać. Wyłączenie uważności (już nawet nie czujności) może prowadzić do prawdziwej tragedii. Z takim rodzajem tragedii mamy do czynienia w zdarzeniach opisywanych przez Larsa Berge'a w książce *Dobry wilk*¹⁰.

Komercjalizacja kontaktu ze zwierzętami

Zainteresowanie ludzi relacjami ze zwierzętami stało się podłożem dla tworzenia handlowej oferty atrakcji dla osób odwiedzających ogrody zoologiczne

⁸ Ch. Jung, D. Pörtl: *Człowiek i pies. O głaskaniu, stresie i oksytocynie*. Przeł. A. Haładyj. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.

⁹ Ch. Maser: *Nowa wizja lasu*. Przeł. J.P. Listwan, J. Majewski. Stowarzyszenie „Pracownia na rzecz Wszystkich Istot”, Bystra k. Bielska-Białej 2003, s. 154–156.

¹⁰ L. Berge: *Dobry wilk*. Przeł. I. Kowadło-Przedmojska. Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2019. Lekturę tej książki zawdzięczam rekomendacjom Remigiusza Kozińskiego, któremu bardzo dziękuję za polecenie tej niebywale inspirującej publikacji, mającej prócz poznawczych także ogromne walory estetyczne. Książka jest bowiem rodzajem reportażu, w który w mistrzowski sposób wpleciono wątki fabularne. Autor doskonale buduje dramatyczne napięcie, które powoduje, że książkę czyta się jednym tchem. Odwołania zaś do ważnych prac z zakresu humanistyki i nauk społecznych stanowią znaczącą wartość dodaną lektury i kierują uwagę czytelnika na osadzanie problemów relacji ludzi i zwierząt w szerokim kontekście myślenia o świecie. Artykuł jest skróconą wersją badań zamieszczonych na łamach czasopisma „Życie Weterynaryjne” (2020, nr 95).

ne¹¹. Powstały w ten sposób oceanaria, w których można głaskać pod wodą ryby czy ssaki morskie. W wielu ogrodach zoologicznych można dotykać węże i inne gady, karmić ssaki i ptaki – jest to rodzaj ubocznej aktywności wzbogacającej programy edukacyjne. Chęć zarobkowania popycha jednak licznych „przedsiębiorców” do podchwytywania tego tematu. Doprowadziło to do powstawania merkantylnie zorientowanych praktyk, które polegają na przetrzymywaniu zwierząt w celu oferowania ludziom kontaktu z nimi. Dramatycznym przykładem tego rodzaju działań jest tworzenie tzw. papugarni – miejsc udostępniania zwiedzającym żywych ptaków, które można karmić i dotykać. Brak specjalistów z zakresu dobrostanu tych zwierząt, a przede wszystkim powszechna nieświadomość ludzi i nieznanostwo potrzeb papug prowadzi do skandalicznych nadużyć¹². Ptaki są trzymane w nieodpowiednich pomieszczeniach, bez możliwości odpoczynku, połączone w grupy, w których się wzajemnie atakują. Nie mają zapewnionej opieki weterynaryjnej, odpowiedniej temperatury, podłoża ani urozmaiceń środowiskowych. W wielu miejscach o takim charakterze, szczególnie tych odwiedzanych przez turystów, można także robić sobie zdjęcia nie tylko z ptakami, ale też z ssakami. Można głaskać drapieżniki, w tym tygrysy¹³ czy wilki.

Ten ostatni gatunek stał się przedmiotem szczególnego zainteresowania w szwedzkim ogrodzie zoologicznym w Kolmården, gdzie utworzono specjalnie dla odwiedzających program nazwany *Bliski kontakt z wilkiem*¹⁴. Program ten był pomyślany jako atrakcja turystyczna, która miała zwiększać popularność ogrodu zoologicznego. Przez długi czas rzeczywiście udawało się taką ofertą podnosić zainteresowanie publiczności odwiedzaniem ogrodu zoologicznego.

¹¹ Zob. M. Żółkoś: *Voyeurizm ogrodu zoologicznego*. „Didaskalia” 2012, nr 111, s. 26–33.

¹² O skandalicznych warunkach, w jakich są utrzymywane te ptaki, można przeczytać w nielicznych niestety doniesieniach. Zob. J. Karocka: *Papugarnie – czym naprawdę są*. http://papugi.dt.pl/PCI/artykuly/papugarnie.asp?fbclid=IwAR0yyQOEsvaL57gxJRhA_TrV1z6H4Pl31_AWMMvD4riZWIAOeYC_u9EuYyo [dostęp: 5.04.2020].

¹³ Aktywistycznie zorientowane organizacje prozwierzęce wskazują na proceder podawania drapieżnym dzikim kotom środków sedujących lub uspokajających, które powodują, że z półprzytomnym, niezdolnym do ataku zwierzęciem turyści mogą zrobić sobie pamiątkowe fotografie. Zob. E. Cohen: „*Buddhist Compassion*” and „*Animal Abuse*” in *Thailand’s Tiger Temple*. „*Society & Animals*” 2013, nr 21 (3), s. 266–283; N. Shrinivas Desai: *Tiger Trafficking and Abuse – a Case of Tiger Temple of Thailand*. „*International Journal of Current Agricultural Sciences*” 2016, t. 6, nr 7, s. 84–85.

¹⁴ L. Berge: *Dobry wilk...* Warto podkreślić, że relacjom ludzi i wilków poświęca się ostatnio wiele publikacji. Zob. m.in.: M. Rowlands: *Filozof i wilk. Czego może nas nauczyć dzikość o miłości, śmierci i szczęściu*. Przeł. D. Cieśla-Szymańska. W.A.B., Warszawa 2011; S. Ellis, P. Junior: *Żyjący z wilkami*. Przeł. D. Kosińska. W.A.B., Warszawa 2011; A. Wajrak: *Wilki*. Wydawnictwo Agora, Warszawa 2015; M. Figura, R.W. Mysłajek: *Canis lupus politicus – dyskurs polityczny związany z ochroną wilka we współczesnej Polsce*. „*Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies*” 2019, nr 5, s. 367–379.

Odwiedzający wchodzili na wybieg wilków w towarzystwie opiekunów zwierząt. Szacunki wskazywały, że rocznie odwiedzało wilki 10 000 osób.

Bliskie relacje z wilkiem

Program oparto na pierwszej grupie ośmiu wilków wylapanych z dzikiego środowiska naturalnego w szwedzkiej Skanii. Sprowadzono je do ogrodu zoologicznego w Kolmården, gdzie pojawiła się także młoda stażystka (Annika Olsson), pisząca pracę na temat wilków. Po kilkumiesięcznych obserwacjach i częstowaniu drapieżników pasztetem zdecydowała się wejść na mały wybieg o wymiarach 40 × 60 m, na którym żyło już wtedy 13 wilków. Dziewczyna szybko uzyskała aprobatę kierownictwa zoo dla swych działań. Przyniosło jej to popularność medialną, a nade wszystko dało jej przekonanie o możliwości współpracy z wilkami. To przekonanie udzieliło się zarządzającym zoo. I dlatego, po zakończeniu współpracy ze stażystką, zoo nadal kontynuowało projekt.

Idea, która miała przyświecać tworzeniu programu *Bliski kontakt z wilkiem*, było burzenie stereotypów, jakie Szwedzi mieli wobec wilków: znoszenie niechęci i osvajanie ich z tymi zwierzętami. W podtekście tych działań jednak leżały motywy finansowe. Program miał zapewnić dobre źródło dochodu dla ogrodu zoologicznego.

W latach 80. XX wieku oddzielono pierwszy miot od matki i wykarmiono sztucznie wilcze szczenięta w nadziei na uzyskanie efektu socjalizacji zwierząt z ludźmi. Przydzielono opiekunom role matek i ojców analogicznych do tych w wilczej rodzinie i wyszkolono ich z zakresu komunikacji z wilkami, przy wykorzystaniu teorii dominacji. Idea ta była oparta na koncepcji wdrukowania Konrada Lorenza – założono więc, że jeśli wilcze szczenięta od najwcześniejszych dni życia będą miały kontakt z ludźmi zamiast z rodzicami, to na ludzi przeniosą zachowania, które normalnie prezentowałyby w stosunku do pary rodzicielskiej.

Założono (mylnie), że w celu ustabilizowania sytuacji emocjonalnej z rodziny wilczej należy wyeliminować samice. W zoo pozostały jedynie samce. W grupie o takiej strukturze zachodziły dynamiczne zmiany hierarchii, którym towarzyszyły zachowania dominujące i agresywne. Poszkodowane zwierzęta nie mogły uciec, tak jakby to zrobiły w naturze, ponieważ ograniczał je wybieg. Musiały pozostawać na nim, mimo że były pokaleczone i nie miały dostępu do jedzenia. Zwierzęta, które dojrzewały i podejmowały próby dominacji i przededefiniowania struktury stada, były sukcesywnie poddawane eutanazji jako sprawiające problemy. Wilki zachowywały się zaczepnie wobec turystów, zdarzało się, że nawet gryzły odwiedzających. Paradoksalnie, nie zmniejszało to

liczby korzystających z projektu. W końcu doszło do tragedii. Kiedy pewnego dnia opiekunka wilków poszła sama na wybieg, została przez nie zagryziona.

Po tej tragedii program został szybko ponownie otwarty i – mimo że byli chętni do brania w nim udziału – okazało się, że wilki przestały współpracować. A więc stało się w grupie coś takiego, co wyzwoliło ich niechęć wobec ludzi. Sytuacja stała się niemożliwa do opanowania i ostatecznie projekt zamknięto po 30 latach istnienia. Wszystkie wilki zostały poddane eutanazji.

Na temat samej tragedii ludzkiej zdania są podzielone. Część ekspertów uważa, że musiało do niej dojść i było to tylko kwestią czasu. Inni twierdzą, że zdarzenie było czystym przypadkiem. Mniej uwagi poświęca się losom zwierząt.

Zwierzę jako wróg

Jak pisze Lars Berge, eksterminacja gatunku to ekstremizm¹⁵. Ludzie podejmują co jakiś czas próby świadomego wyniszczenia gatunków, które zdefiniują jako szkodniki¹⁶. Jednym z takich szkodników został okrzyknięty wilk i stało się to niezależnie w różnych częściach świata, w różnych okresach funkcjonowania ludzkiego gatunku. Także w Szwecji wilk został uznany za wroga i w związku z tym podjęto szereg działań zmierzających do wyniszczenia gatunku. Udało się. Potem jednak postanowiono, że warto ten gatunek odtworzyć, a nawet przekonać do niego ludzi. Życie pojedynczych zwierząt zostało bezceremonialnie i instrumentalnie podporządkowane ludzkiej idei odtwarzania gatunku.

Metodyka zabijania wilków była na całym świecie taka sama – używano trucizn, szczególnie strychniny¹⁷, wybierano szczenięta z gniazd, polowano na dorosłe zwierzęta, łapano je we wnyki i inne pułapki. Ustanawiano programy motywujące ludzi do zabijania wilków, publikowano podręczniki i instrukcje informujące o etologii wilka dla ułatwienia wabienia i zabijania zwierząt¹⁸. Zabijanie wilków przynosiło szkody dla ekosystemów, które już od dawna sobie uświadamiano, a jednak nadal te zwierzęta zajadłe tępono¹⁹. Trudne relacje

¹⁵ L. Berge: *Dobry wilk...*, s. 76.

¹⁶ A. Leopold: *Zapiski z Piaszczystej Krainy. A Sand County Almanac*. Przeł. R. Kotlicki, J.P. Listwan. Stowarzyszenie „Pracownia na rzecz Wszystkich Istot”, Bystra k. Bielska-Białej 2004, s. 242–243.

¹⁷ M. Marczewski: *Niewidzialni*. Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2012, s. 78, 94–96.

¹⁸ Zob. *Tępienie gniazd wilczych. Uwagi ogólne*. Z-ca Naczelnego Komisarza ds. Tępienia Wilków. Warszawa 1957; *Polowania na wilki przy pomocy wabienia*. Ministerstwo Leśnictwa i Przemysłu drzewnego. Departament Lasów Nadzorowanych i Łowiectwa, Warszawa 1958.

¹⁹ A. Leopold: *Zapiski z Piaszczystej Krainy...*, s. 237. Zob. również: E. McCloskey: *Wolves in Canada*. Lone Pine Publishing, Edmonton 2011; F. Mowat: *Nie taki straszny wilk*. Przeł. R. Stiller. Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1986; R. McIntyre: *A Society of Wolves*. Voyageur Press, London

człowieka z drapieżnikami, które są najbardziej prześladowanymi zwierzętami na świecie, wynikają z konkurowania o zasoby:

Drapieżniki to pierwsza grupa zwierząt, którą nasz gatunek celowo wyplenia. [...] Tutaj, na południu Nowej Anglii, historie miast pełne są chwalebnych opowieści o wojnach z wilkami, kuguarami, rysiami rudymi czy niedźwiedziami. Ostatniego wilka w naszej okolicy, kaleką wilczyęc bez jednej łapy, która skryła się na górze Monadnock, przez wiele miesięcy ścigali wściekli mieszkańcy pobliskich miast. Ranna od postrzału, zaszczuta, obita pałkami, została w końcu zastrzelona podczas polowania zimą w 1820 roku²⁰.

W ten sam sposób zabijano też likaony²¹, australijskie psy dingo²² czy kojoty²³ oraz lisy. Mimo tego, że dziś prowadzi się wiele działań, które mają ułatwić życie ludzi i drapieżników na tych samych terenach²⁴, i mimo tego, że nie prowadzi się już systematycznych akcji tępienia zwierząt z urzędu, drapieżniki są nadal przez ludzi zabijane.

Próby racjonalizowania tępienia drapieżników zlikwidowały głęboko osadzone w tradycyjnych mądrościach ekologicznie sposoby rozumienia relacji w świecie ożywionym, czego przykładem mogą być relacje ludzi z tygrysami, opisywane przez Sy Montgomery:

Tropienie tygrysa, aby go zabić, było czymś nie do pomyślenia. Zastanawiałam się, co takiego wiedzą o drapieżnikach, o czym zapomnieli pozostali ludzie [...]. Odpowiedzi dostarczyła opowieść o bogu tygrysie. Co roku w styczniu śpiewa się w Sundarbanach długą pieśń ku czci Dokkhin Raj, władcy regionu, by zjednać sobie jego przychyłność. Dokkhin Raj jest jednocześnie bogiem i tygrysem. Krokodyle i rekiny są jego emisariuszami. Dokkhin Raj od zawsze włada bogactwami ziemi – rybami, drzewami, pszczołami i ich miodem – i dzieli się nimi z ludźmi, ale tylko dlatego, że jest hojny i wyłącznie wtedy, gdy ludzie pamiętają, że las należy do niego i że zarówno jemu, jak i ziemi

1993; Idem: *War Against the Wolf. America's Campaign to Exterminate the Wolf*. Voyageur Press, London 1995.

²⁰ S. Montgomery: *Dobra świnka, dobra. Niezwykłe życie Christophera Hogwooda*. Przeł. A. Pluszka. Wydawnictwo Marginesy, Warszawa 2015, s. 135–136.

²¹ Zob. T. Kaleta: *Dzikie psy i hieny*. Wiedza Powszechna, Warszawa 1998; H. van Lawick: *Solo. Dzikie pies afrykański*. Przeł. A. Skarbińska. Nasza Księgarnia, Warszawa 1981.

²² Zob. L. Corbett: *The Dingo in Australia and Asia*. University of New South Wales Press, Sydney 1995; Ph. Holden: *Along The Dingo Fence*. Hodder and Stoughton, Sydney–Auckland–London–Toronto 1991.

²³ H. Ryden: *God's Dog. A Celebration of the North American Coyote*. Penguin Books, Canada 1979.

²⁴ Przykładem takich działań, mających na celu ochronę gatunków drapieżnych, które są przez ludzi postrzegane jako uciążliwe, jest realizowany w Zimbabwie projekt „Painted Dog Conservation”. Ma on na celu ochronę i przesiedlanie likaonów, tak by nie stanowiły zagrożenia dla ludzi. Zob. www.painteddog.org [dostęp: 4.04.2020].

należy się szacunek. Do dziś mówi się w Sundanbarach, Dokkhin Raj może w każdej chwili wniknąć w ciało tygrysa, który zaatakuje, jeśli bóg się rozgniewa. Widać w tej opowieści złożoną koncepcję ekologiczną. Tygrys chroni las. Strach przed tygrysem powstrzymuje drwali przed wycinaniem namorzynów. Namorzyny chronią linię brzegową: ich gałęzie i liście zmniejszają siłę uderzenia cyklonów. A ich korzenie zapewniają schronienie rybom, którymi żywią się ludzie. Ludzie rozumieją, że Sundarbany nie przetrwałyby bez tygrysa²⁵.

Umowność podziału zwierząt na kategorie pożyteczne i szkodliwe jest dla refleksyjnie zorientowanych humanistów oczywista, ale dla innych, zwłaszcza ludzi oderwanych od korzeni swoich tradycji – nie zawsze. Te różnice są widoczne, szczególnie w narracjach zmierzających do uzasadniania konieczności prowadzenia polowań. Wartościowanie życia, dokonywanie arbitralnych osądów na temat tego, jakie gatunki chronić, jakie eksploatować, a jakie poddawać eksterminacji, jest nieustannie przyczyną zła na świecie.

Zwierzę jako partner?

Sens wartościowej emocjonalnie relacji pojawia się wtedy, kiedy uczestnicy tej relacji są w stanie komunikować się i zabiegać o relację, kiedy udział zabiegania o relację ze strony różnych partnerów jest mniej więcej równy oraz przede wszystkim wtedy, kiedy jest dobrowolny i świadomy. Napisałam to na potrzeby relacji międzygatunkowych. Tak więc sens relacji jest największy, kiedy jest ona inicjowana przez obie strony, a nie wtedy, kiedy jest wymuszana. *Casus* projektu *Bliskiego kontaktu z wilkiem* stawia wiele pytań: o odpowiedzialność za innych ludzi, o ludzkie relacje ze światem przyrody, o naszą z tym światem łączność albo też o zakres naszego wyłączenia. Ale fundamentalne pytanie, jakie się nasuwa po lekturze omawianej tu książki, to pytanie o to, czemu ma służyć utrzymywanie zwierząt w niewoli. W szwedzkim programie zwierzęta były traktowane przedmiotowo i instrumentalnie. Ich życie było wykorzystywane jako narzędzie generowania finansowych zysków. Kiedy zaczynały zachowywać się w sposób niepożądany przez człowieka, były po prostu poddawane eksterminacji, często po ich desperackich próbach ucieczek albo kiedy stawały się „niemożliwe do opanowania”.

Zwierzęta, które włączono do programu oferującego kontakt z wilkami, stały się więźniami traktowanymi w niezasłużony sposób źle. Miały złe warunki bytowania: małą przestrzeń, uniemożliwiającą odejście na bok, brak odpowiedniej opieki weterynaryjnej. Żyły w sztucznie zmontowanej grupie, która nie była

²⁵ S. Montgomery: *Dobra świnka, dobra...*, s. 150–151.

grupą rodzinną. Sztuczny, wymuszony dobór do wspólnej grupy spowodował zaburzenie relacji, także z powodu wyeliminowania samic²⁶. Etyczną niezgodę budzi szczególnie instrumentalne odbieranie szczeniąt matkom oraz wymuszanie socjalizacji z człowiekiem. Wątpliwa jest też zasadność stosowania w praktyce teorii dominacji. Najbardziej zaś dziwi przyjmowanie nieuprawnionego założenia, że człowiek może skutecznie udawać inne zwierzęta (czego wyrazem było nadawanie funkcji matek i ojców oraz udawanie niewerbalnej komunikacji wilków). Trudno dociec, skąd to przekonanie się człowiekowi bierze, bo nie dopuścilibyśmy do siebie nigdy myśli, że inne zwierzę może skutecznie udawać człowieka, ani żaden inny gatunek. Podporządkowanie losu zwierząt czysto merkantylnemu interesowi ludzi jest jednoznacznie naganne. Wszystko to powoduje, że oto ogród zoologiczny staje się więzieniem na wzór Foucaultowskiego Panoptikonu, w którym opresyjne spojrzenie nigdy nie przestaje obserwować obiektu swojego zainteresowania²⁷. Obiekt obserwowany nigdy nie może się ukryć, bo takie ukrycie się powoduje utratę interesów obiektu obserwującego. Definiuje to oczywisty konflikt interesów w ogrodach zoologicznych – by zaspokajały potrzeby ludzi, zwierzęta muszą być stale widoczne. Gdyby mogły zaspokajać swoje naturalne potrzeby izolacji, ich sens utrzymywania dla rozrywki człowieka zniknąłby zupełnie. Może już czas, by dokonać redefinicji instytucji ogrodu zoologicznego prowadzonego w konwencji *à la* Carl Hagenbeck i przekształcić go na coś bardziej odpowiadającego rozwijającej się wrażliwości ludzi.

Nie da się precyzyjnie określić daty, od której ludzie zaczęli gromadzić zwierzęta w różnego rodzaju najpierw menażeriach, kolekcjach niezwykłych, a potem ogrodach zoologicznych. Prócz społeczno-kulturowych funkcji, jakie pełniły tego rodzaju zbiory, odzwierciedlały one także psychologiczne tendencje – z jednej strony fascynację otaczającym światem ożywionym, zwłaszcza tym niedostępnym bezpośrednio obserwacji (egzotycznym), a z drugiej – tendencję do opanowywania otoczenia przyrodniczego, dominowania nad nim i kontrolowania go. Tragedia ludzi i wilków w szwedzkim zoo w Kolmården nie wydarzyłaby się, gdyby... – tu autor książki wskazuje wiele czynników, prócz jednego, zasadniczego. Do tragedii nie doszłoby, gdyby ludzie nie więzili zwierząt. Pobrzmiewa to w wielu miejscach.

²⁶ Zob. T. Budziński, L. Majewski: *Wilk*. Wydawnictwo Bosz, Lecko 2004; S. Nowak, R.W. Mysłajek: *Wilki na zachód od Wisły*. Stowarzyszenie dla Natury „Wilk”, Twardorzeczka 2011; H. Okarma: *Wilk*. Wydawnictwo H2O, Kraków 2015.

²⁷ I. Braverman: *Zooveillance: Foucault Goes To The Zoo*. „Surveillance & Society” 2012, nr 10 (2), s. 119–133.

Bibliografia

- Berge, Larse. *Dobry wilk*. Translated by Irena Kowadło-Przedmojska. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2019.
- Blakeslee, Nate. *Wilczyca. Opowieść o sile natury i ludzkiej obsesji zabijania*. Translated by Martyna Tomczak. Kraków: Wydawnictwo Otwarte, 2018.
- Braverman, Irus. "Zooveillance: Foucault Goes To The Zoo." *Surveillance & Society*, no. 10 (2) (2012): 119–133.
- Budziński, Tadeusz, and Lech Majewski. *Wilk*. Lecko: Wydawnictwo Bosz, 2004.
- Cohen, Erik. "'Buddhist Compassion' and 'Animal Abuse' in Thailand's Tiger Temple." *Society & Animals*, no. 21 (3) (2013): 266–283.
- Corbett, Laurie. *The Dingo in Australia and Asia*. Sydney: University of New South Wales Press, 1995.
- Ellis, Shaun, and Penny Junior. *Żyjący z wilkami*. Translated by Dorota Kozińska. Warszawa: W.A.B., 2011.
- Figura, Michał, and Robert W. Mysłajek. "Canis lupus politicus – dyskurs polityczny związany z ochroną wilka we współczesnej Polsce." *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies*, no. 5 (2019): 367–379.
- Fromm, Erich. *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1973.
- Holden, Philip. *Along The Dingo Fence*. Sydney–Auckland–London–Toronto: Hodder and Stoughton, 1991.
- Jung, Christoph, and Daniela Pörtl. *Człowiek i pies. O głaskaniu, stresie i oksycynie*. Translated by Agnieszka Haładyj. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017.
- Kaleta, Tadeusz. *Dzikie psy i hieny*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1998.
- Karocka, Joanna. "Papugarnie – czym naprawdę są." Accessed April 5, 2020. http://papugi.dt.pl/PCI/artykuly/papugarnie.asp?fbclid=IwAR0yyQOEsvaL57gxJRhA_TrV1z6H4Pl31_AWMMvD4riZWIAOeYC_u9EuYYo.
- Lawick, Hugo van. *Solo. Dzikie psy afrykański*. Translated by Agata Skarbińska. Warszawa: Nasza Księgarnia, 1981.
- Leopold, Aldo. *Zapiski z Piaszczystej Krainy. A Sand County Almanac*. Translated by Rafał Kotlicki, and Jerzy Paweł Listwan. Bystra k. Bielska-Białej: Stowarzyszenie "Pracownia na rzecz Wszystkich Istot," 2004.
- Marczewski, Mateusz. *Niewidzialni*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2012.
- Maser, Chris. *Nowa wizja lasu*. Translated by Jerzy Paweł Listwan, and Jacek Majewski. Bystra k. Bielska-Białej: "Stowarzyszenie Pracownia dla Wszystkich Istot," 2003.
- McCloskey, Erin. *Wolves in Canada*. Edmonton: Lone Pine Publishing, 2011.
- McIntyre, Rick. *A Society of Wolves*. London: Voyageur Press, 1993.
- McIntyre, Rick. *War Against the Wolf: America's Campaign to Exterminate the Wolf*. London: Voyageur Press, 1995.
- Montgomery, Sy. *Dobra świnka, dobra. Niezwykłe życie Christophera Hogwooda*. Translated by Adam Pluszka. Warszawa: Wydawnictwo Marginesy, 2015.
- Mowat, Farley. *Nie taki straszny wilk*. Translated by Robert Stiller. Warszawa: Wydawnictwo Iskry, 1986.

- Nowak, Sabina, and Robert W. Mysłajek. *Wilki na zachód od Wisły*. Twardorzeczka: Stowarzyszenie dla Natury "Wilk," 2011.
- Okarma, Henryk. *Wilk*. Kraków: Wydawnictwo H2O, 2015.
- Painted Dog Conservation*. Accessed April 6, 2020. <https://www.painteddog.org/>.
- Polowania na wilki przy pomocy wabienia*. Warszawa: Ministerstwo Leśnictwa i Przemysłu Drzewnego. Departament Lasów Nadzorowanych i Łowiectwa, 1958.
- Ritzer, George. *Makdonaldyzacja społeczeństwa*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA, 1999.
- Rowlands, Mark. *Filozof i wilk. Czego może nas nauczyć dzikość o miłości, śmierci i szczęściu*. Translated by Dominika Cieśla-Szymańska. Warszawa: W.A.B., 2011.
- Rugaas, Turid. *Sygnaly uspokajające. Jak psy unikają konfliktów*. Łódź: Galaktyka, 2011.
- Ryden, Hope. *God's Dog. A Celebration of the North American Coyote*. Canada: Penguin Books, 1979.
- Schütterly, Maciej. "Utracone spojrzenie. Ogród zoologiczny – studium antropologiczne." In *Emancypacja zwierząt?*, edited by Eugenia Łoch, Agnieszka Trzeźniewska, Dariusz Piechota. Lublin: Lubelskie Towarzystwo Naukowe, 2015.
- Shrinivas Desai, Nayana. "Tiger trafficking and abuse – a case of tiger temple of Thailand." *International Journal of Current Agricultural Sciences*, vol. 6, no. 7 (2016): 84–85.
- Tępienie gniazd wilczych. Uwagi ogólne*. Z-ca Naczelnego Komisarza ds. Tępienia Wilków. Warszawa 1957.
- Wajrak, Adam. *Wilki*. Warszawa: Wydawnictwo Agora, 2015.
- Wilki i ludzie. Małe kompendium wilkologii*, edited by Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, Emilia Wieczorkowska. Katowice: Wydawnictwo grupakulturalna.pl, 2014.
- Wilson, Edward O. *Biophilia. The Human Bond with Other Species*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- Żółkoś, Monika. "Voyeuryzm ogrodu zoologicznego." *Didaskalia*, no. 111 (2012): 26–33.

Hanna Mamzer – dr hab., prof. UAM, pracuje na Wydziale Socjologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zajmuje się zagadnieniami związanymi z przemianami współczesnej kultury, socjologicznymi aspektami tożsamości oraz problematyką wielokulturowości, a także szeroko rozumianych zmian społeczno-kulturowych zachodzących w kręgu cywilizacji zachodnio-europejskiej, w szczególności nowymi relacjami społecznymi, także międzygatunkowymi. Autorka wielu publikacji poświęconych relacji ludzi i zwierząt. Stypendystka Fundacji Fulbrighta (dwukrotnie), Central European University, British Council, programu Socrates-Erasmus, European University Institute, Fundacji im. Stefana Batorego, laureatka akcji stypendialnej „Polityki” oraz innych licznych nagród i wyróżnień. Prowadzi szeroko zakrojoną współpracę międzynarodową. Członkini Lokalnej Komisji Etycznej ds. Doświadczeń na Zwierzętach i biegły sądowy w zakresie dobrostanu zwierząt przy Sądzie Okręgowym w Poznaniu.

Hanna Mamzer – PhD; an Adam Mickiewicz University professor at the Faculty of Sociology of Adam Mickiewicz University in Poznań. Among her academic interests are issues related to the transformation of contemporary culture; sociological aspects

Hanna Mamzer


of identity and multiculturalism; and broadly understood socio-cultural changes in the realm of Western European civilization, in particular new types of social relations, including relationships between species. She has published copiously on human-animal relationships. She has held scholarships of number of institutions: Fulbright (twice), Central European University, British Council, the Socrates-Erasmus program, European University Institute, the Stefan Batory Foundation; she has won the "Polityka" scholarship contest and other numerous awards and distinctions. She is involved in intense international cooperation with scholars and institutions. She is a member of the Local Ethical Committee on Animal Experimentation and a legal expert on animal welfare with the District Court in Poznań.



Recenzje



DOBROŚŁAWA WĘŻOWICZ-ZIÓŁKOWSKA

 <http://orcid.org/0000-0001-8423-9198>

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Humanistyczny

Kulturowe źródła antropopresji
[Recenzja książki *Różnice kulturowe
w traktowaniu zwierząt*. Red. Hanna Mamzer.
Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2020]

Przyjmuje się, że człowiek rozumny (*Homo sapiens*) pojawił się na Ziemi ok. 400 000 lat temu, a wraz z nim, początkowo wolno, ale później, za sprawą sprzężeń zwrotnych charakterystycznych dla ewolucji memetycznej, już coraz gwałtowniej, zaczęła się wyłaniać kolejna po atmosferze, hydrosferze, litosferze i biosferze niezwykle istotna siła sprawcza naszego globu – noosfera¹. Bez względu na to, jakiej jej definicji tu nie przywołamy – choć, oczywiście, najważniejsza jest ta wyjściowa, zaproponowana przez rosyjskiego geochemika Władimira Iwanowicza Wiernadskiego jako sfera ludzkiego rozumu (od gr. *νοῦς* – umysł)², ten stosunkowo nowy w dziejach Ziemi płaszcz globu z upływem setek tysięcy lat okazał się siłą nie do przecenienia. Siłę tę zwykliśmy nazywać kulturą. Z bliskiej Wiernadskiemu perspektywy ewolucjonistycznej pojmować ją można jako byt ponadorganiczny³ o charakterze kumulatywnym, duchowy/umysłowy dorobek gatunku ludzkiego jako całości. Choć zmienna historycznie i przestrzennie, sfera ta cechuje się jednak niezmiennie wywieraniem wpływu

¹ В.В. Вернадский: *Несколько слов о ноосфере*. <http://vernadsky.lib.ru/e-texts/archive/noos.html> [dostęp: 29.09.2020].

² Ibidem, s. 6.

³ Rozumienie zaproponowane także przez Alfreda Louisa Kroebera. Zob. A.L. Kroeber: *Istota kultury*. Przeł. P. Sztompka. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973, s. 114 i n.

na ludzi, ich wzajemne relacje oraz relacje z innymi bytami⁴. O pożytkach płynących dla człowieka z rozwoju tej sfery napisano dostatecznie wiele, aby nie trzeba było ich tu jakoś specjalnie i szczegółowo omawiać. Od czasów Cyserona (106–43 p.n.e.), który po raz pierwszy użył terminu *cultura animi*, nadając mu znaczenie „uprawy umysłu”, jesteśmy przekonani, że kultura jest dobra. To, niestety, zdecydowanie antropocentryczny punkt widzenia, kultura bowiem, a zwłaszcza towarzyszący jej zbiór środków opanowywania wyzwań środowiskowych (porządek technologiczny), przez wielu określany mianem cywilizacji⁵, ma także charakter destruktywny, co dostrzegali już jej wcześnie krytycy, od Oswalda Spenglera poczynając (1880–1936)⁶. Aktualnie dowiodła tego zwłaszcza powołana w 2008 roku na posiedzeniu Subkomisji ds. Stratygrafii Czwartorzędu (działającej przy Międzynarodowej Komisji Stratygrafii) specjalna grupa robocza, której zadaniem było przeprowadzenie dociekań nad zasadnością wprowadzenia nowej epoki w historię Ziemi – epoki człowieka. Nie wnikając wyczerpująco w przebieg dochodzenia Anthropocene Working Group (AWG), którego wyniki podawano już wielokrotnie⁷, warto podkreślić, że prace tej grupy jednoznacznie wykazały niszczycielski wpływ cywilizacyjnych poczynań człowieka na zamieszkiwaną przez niego planetę. Fakt ten potwierdza niezbitnie opublikowany w 2020 roku raport światowej organizacji World Wide Fund For Nature (WWF) oraz Zoological Society of London (ZSL), z którego wynika, że zgodnie z tzw. Globalnym Wskaźnikiem Żyjącej Planety 2020 (Living Planet Index, wskaźnik LPI) tylko w latach 1970–2016 populacja dziko żyjących ssaków, ptaków, płazów, gadów i ryb na naszym globie spadła aż o 68%⁸. Zdaniem Paula Crutzena, uznawanego za inspiratora badań nad antropocenem, ten letalny proces na skalę niemal powszechną rozpoczął się wraz z rewolucją przemysłową, a więc jeszcze w XVIII stuleciu⁹. Należy go zatem wiązać z rozwojem społeczeństwa industrialnego, urbanizacją i gospodarką rynkową, zwłaszcza zaś wolnorynkową, charakterystyczną dla wysoko rozwiniętych społeczeństw zachodnich. W porównaniu ze społeczeństwami tradycyjnymi

⁴ Proponowana tu definicja jest próbą wpisania przyjętego w naukach o kulturze „zestandardyzowanego” pojmowania kultury w ewolucjonistyczny obraz świata, w którym antropocentryczne oddzielanie kultury i natury nie znajduje naukowego uzasadnienia.

⁵ Spór na temat kultury i cywilizacji jest w naukach o kulturze długotrwały. Zainteresowanych można tu odesłać choćby do ich hasłowego opracowania w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Red. Z. Staszczak. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa-Poznań 1987.

⁶ Ibidem.

⁷ Zob. J. Zalasiewicz et al.: *The Working Group on the Anthropocene: Summary of evidence and interim recommendations*. „Anthropocene” 2017, nr 19. https://www.researchgate.net/publication/319613362_The_Working_Group_on_the_Anthropocene_Summary_of_evidence_and_interim_recommendations/ [dostęp: 25.09.2020].

⁸ WWF: *Living Planet Report – 2020: Ratunek dla różnorodności biologicznej*. <https://living-planet.panda.org/> [dostęp: 14.09.2020].

⁹ J. Zalasiewicz et al.: *The Working Group on the Anthropocene...*

wykształciły one zdecydowanie niezrównoważony system eksploatacji zasobów naturalnych – roślin, zwierząt, surowców mineralnych, wód, a nawet atmosfery ziemskiej, coraz głębiej ingerując w środowisko. Pragnienie zysku (najczęściej kamuflowane „dobrem człowieka”, poszukiwaniem najlepszych dla niego rozwiązań, ochrony życia ludzkiego i innych, przemawiających do szowinizmu gatunkowego człowieka hasła) sprawiło, że postawą dominującą takich społeczeństw stała się antropopresja. Chociaż twórcy Living Planet Report i badacze antropocenu jedynie w sposób najogólniejszy odnoszą się w swoich rozpoznaniach do noosfery – zagęszczającej się sfery wytworów ludzkiego umysłu, to dla krytycznie myślącego ekohumanisty/posthumanisty jest raczej oczywiste, że za wspomnianymi procesami dewastacji życia na Ziemi stoi określony model cywilizacji. Wynikająca z rozwoju noosfery zdolność do wytwarzania coraz skuteczniejszych narzędzi podporządkowywania sobie natury oraz zrodzona wraz z wiekiem Oświecenia idea postępu – zwycięstwa ludzkiej myśli nad nieludzką naturą, nauki nad „zabobnem”, umożliwiły *Homo sapiens* nieograniczoną eksploatację zasobów globu. Uczyniły też człowieka głównym sprawcą przemian środowiska, jakich jesteśmy dziś świadkami. Potwierdza to kolejny, wart tu przywołania raport o „erze klimatycznej niesprawiedliwości”, przedstawiony na 75. Sesji Organizacji Narodów Zjednoczonych¹⁰ przez brytyjską organizację humanitarną Oxfam oraz Stockholm Environment Institute (SEI). Wynika z niego, że za emisję ponad połowy gazów cieplarnianych w latach 1990–2015 odpowiada 10% najbogatszych ludzi na świecie¹¹, głównie obywatele USA i UE oraz Chin i Indii, a więc krajów, w których modelu cywilizacyjnym preferowany jest zwłaszcza wzrost gospodarczy (liczony w PKB). Co zajmujące, wzrost emisji tych gazów, produkowanych przez 1% najbogatszych krajów świata był trzykrotnie wyższy niż emisja 50% krajów najbiedniejszych. To skłoniło też Tima Gore’a, dyrektora ds. polityki klimatycznej w Oxfam i autora raportu, do podsumowania: „Taka skrajna nierówność emisji dwutlenku węgla jest bezpośrednią konsekwencją wieloletniego dążenia naszych rządów do rażąco nierównego i intensywnego pod względem emisji dwutlenku węgla wzrostu go-

¹⁰ Odbyła się ona dnia 21 września 2020 roku.

¹¹ „In 2015, around half the emissions of the richest 10 percent – people with net income over \$38,000 – are linked to citizens in the US and the EU and around a fifth with citizens of China and India. Over a third of the emissions of the richest one percent – people with net income over \$109,000 – are linked to citizens in the US, with the next biggest contributions from citizens of the Middle East and China. Net incomes are based on income thresholds for 2015 and represented in \$ 2011 PPP (purchasing power parity)”. *Carbon emissions of richest 1 percent more than double the emissions of the poorest half of humanity*. <https://www.oxfam.org/en/press-releases/carbon-emissions-richest-1-percent-more-double-emissions-poorest-half-humanity> [dostęp: 25.09.2020]. Pełny raport: C. Coffey et al.: *Time to care Unpaid and underpaid care work and the global inequality crisis*. Oxfam Briefing Paper – January 2020. Oxfam GB, Oxford 2020. <https://oxfamlibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/620928/bp-time-to-care-inequality-200120-en.pdf> [dostęp: 25.09.2020].

spodarczego”¹². Zakładając, że w wypowiedzi tej nie idzie o podwyższenie emisji gazów cieplarnianych produkowanych przez najbiedniejszych, ale o sankcje wobec największych trucicieli i ograniczenie ich drapieżnych poczynań, warto zwrócić uwagę na fakt, pośrednio wynikający też z powyższego raportu, iż nie każdy model cywilizacyjny kategorycznie przedkłada wzrost gospodarczy i dobrobyt nad dobrostan bytów innych niż ludzkie, jak utrwaliło się to w zachodniej cywilizacji nadmiernej konsumpcji. W aktualnej, zataczającej coraz szersze kręgi naukowej i społecznej dyskusji o przyczynach i skutkach antropocenu, o odpowiedzialności naszego gatunku za zmiany klimatu i wymieranie całych ekosystemów, o etyce troski i solidarności ze światem zwierząt nie-ludzkich, ukazanie różnorodności kulturowych modeli relacji człowieka z naturą wydaje się stanowić jeden z ważniejszych wymiarów refleksji. Dobrze się zatem stało, że na rynku wydawniczym ukazała się kolejna praca problematyce tej poświęcona, a mianowicie tom *Różnice kulturowe w traktowaniu zwierząt* pod redakcją Hanny Mamzer z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Jak anonsuje tytuł główny, w tomie skupiono się na zaprezentowaniu wybranych aspektów relacji człowieka ze zwierzętami, zarówno dziko żyjącymi, jak i gospodarskimi oraz domowymi, od grindwali po fretki hodowlane, przy czym większość tekstów (poza: *Kiedy ryba była bogiem – od mitów do terażniejszości* Hanny Kalamarz-Kubiak, *Wąż w tradycji kultur i religii. Zarys wybranych zagadnień* Tadeusza Kalety i *Zastosowanie ziół u zwierząt w kulturze ludowej* Michała Józwiaka) odnosi się raczej do współczesności. Rozpoczyna go tekst *Epoka defaunacji – cywilizacja na wojnie ze zwierzętami* autorstwa znanego z olbrzymiego zaangażowania w edukację ekologiczną Piotra Skubały, biologa, który w syntetyczny i kompetentny sposób relacjonuje w swym wywodzie „stan kłęski”, ku któremu zmierzamy, czyniąc sobie Ziemię poddaną. Przywoływanym (i porażającym) danym z szeregu raportów, na które wskazuje, towarzyszy tu, niestety, ponure, acz zasadne przekonanie, że jako wspólnota międzynarodowa wciąż ponosimy porażkę w walce z biodegradacją globu. To dobre wprowadzenie w problematykę tomu, ale także w eksponowaną wyżej krytykę cywilizacji, której nowa, zaangażowana humanistyka musi sprostać w celu przewartościowania naszych postaw wobec biosfery i wypracowania nieantropocentrycznej wizji świata. Obok tego, inicjującego poniekąd dyskusję artykułu Skubały, w tomie zwraca uwagę jeszcze kilka innych tekstów, w tym świetnie wpisujący się w akcentowaną wyżej konieczność namysłu nad losami życia na Ziemi *casy study* Hanny Mamzer, dotyczące wciąż praktykowanego polowania na grindwale. Studium Mamzer *Ubój rytualny – tradycja polowania na grindwale na Wyspach Owczych* przedstawia pogłębioną, socjologiczno-kulturową analizę na swój sposób zdumiewającego anachronizmu kulturowego –

¹² „Such extreme carbon inequality is a direct consequence of our governments decades long pursuit of grossly unequal and carbon intensive economic growth”. *Carbon emissions of richest...*

grindadrápu, czyli uboju grindwali długopłetwych, dokonywanego przez zdecydowanie bogatych i niepotrzebujących mięsa upolowanych zwierząt współczesnych mieszkańców tych wysp (PKB na głowę mieszkańca 55 822,91 USD (2016))¹³. Uznając wagę rytualnego potwierdzania więzi społecznych, co według autorki stanowi istotę tych krwawych praktyk, Mamzer optuje tu jednak za prawnym zakazem takich polowań, przedstawiając przemawiający za nim szeroki materiał dowodowy. Podobnych kwestii i pytań dotyczy też artykuł Magdaleny Ziółkowskiej *Byków wołanie o życie. Prawo łaski wobec zwierząt na przykładzie corridy de toros*. Choć w tym przypadku analiza rytu nie zatacza aż tak szerokich kręgów, jak w tekście Mamzer, obie autorki kompetentnie rozpoznają dziedzictwo kulturowe opisywanych przez siebie społeczności, w których sankcjonowane tradycją kulturową spektakularne zabijanie zwierząt ma aktualnie charakter integracyjnej, dorocznej fiesty, wyzbytej sakralnego sensu. Nieco inaczej, bo z wyraźniej antropologicznej, niewartościującej perspektywy, do analizy relacji ze zwierzętami podchodzi Wojciech Połeć w artykule *Status zwierząt w mongolskim kręgu kulturowym*. Przedstawia w nim interesujący obraz wpływu lokalnych uwarunkowań (typu gospodarki, uwarunkowań klimatycznych oraz stosunków społecznych) na kulturowe wyobrażenia dotyczące spożywania zwierząt i użytkowania produktów odzwierzęcych w badanym przez siebie terenie, zwracając uwagę na potrzebę uwzględniania w naszych ocenach wiedzy tubylczej i konieczność zrozumienia warunków, w jakich kulturowe tradycje relacji ze zwierzętami powstawały. Analogiczny kontekst myślenia o stosunku do zwierząt towarzyszy również przemyśleniom Jana Marcina Węśławskiego w artykule *Ekologia relacji człowiek–zwierzęta w obszarach polarnych*. Trafnie też zauważa on (co potwierdza zresztą cała wiedza antropologów kultury), że wśród Inuitów psy i inne zwierzęta były traktowane instrumentalnie, jako zasób, ponieważ w społecznościach tradycyjnych, których przetrwanie od takich właśnie zasobów zależało, zwierzęta stanowiły środek umożliwiający, czy wręcz decydujący o egzystencji, stąd stosunek do nich pozbawiony był (i jest) charakterystycznego dla społeczeństw zachodnich, sentymentalizmu. „Komfort empatii do zwierząt w Arktyce – stwierdza Węśławski – pojawił się wraz z ludźmi, którzy nie byli zależni wyłącznie od lokalnych zasobów” (s. 242). Jego wnioski dobrze korespondują z rozpoznaniem Połcia i kolejnym tekstem Hanny Mamzer w tym tomie, a mianowicie o użytkowym wykorzystaniu psów ras pierwotnych na przykładzie Spitsbergenu. Tu analizom Mamzer, w końcu wytrawnej adopterce (?) psów, towarzyszy dobrze zakotwiczony w wiedzy o behawiorze tych zwierząt namysł nad ich dobrostanem, wynikający z pytania, czy warunki bytowania są odpowiednie dla gatunku, rasy, typu i indywidualnych potrzeb zwierzęcia. Słusznie też zauważa ona, że ocena ich dobrostanu wymaga zastosowania kryteriów innych niż te, które stosuje

¹³ <https://www.google.com/search?q=wyspy+owcze+produkt+krajowy+brutto> [dostęp: 22.09.2020].

przeciętny przedstawiciel opinii publicznej, najogólniej rzecz biorąc, niemający pojęcia o specyfice psich ras i wynikających z niej biologicznych uwarunkowaniach psich potrzeb, co doskonale uwidacznia współczesna moda na nabywanie i trzymanie w domach przedstawicieli ras psów zdecydowanie nienadających się do roli tzw. piesków kanapowych. Ta tendencja, typowa dla społeczeństw zachodnich, stanowi również przedmiot ciekawej analizy *Zwierzęta w społeczeństwie japońskim. Między buddyjskim szacunkiem a reprezentacją cech zwierzęcych w formie sztucznej inteligencji foki Paro*, napisanej przez Mirosławę Cylkowską-Nowak. Jej celem jest próba ukazania złożoności relacji człowiek-zwierzę, jej społecznych i kulturowych kontekstów oraz analiza upowszechniających się praktyk antropomorfizacji zwierząt towarzyszących (z wykorzystania animatroniki włącznie) w sytuacji braku możliwości rozwijania realnej relacji człowieka ze zwierzęciem w starzejącej się społeczności Japonii. Autorka tekstu wnikliwie rysuje kontekst jednego z istotniejszych mankamentów życia ludzkiego w wysokorozwiniętej cywilizacji – popadanie w pułapki antropomorfizacji zwierząt oraz utratę możliwości sensualnego, zmysłowego kontaktu człowieka z innym, nie-ludzkim zwierzęciem, dającego poczucie pełnego współbytu i emocjonalną satysfakcję z empatycznej relacji. Związki te stanowią również przedmiot artykułu Magdaleny Anity Gajewskiej *Kobiety i ich konie. Płeć, kultura i współdziałanie międzygatunkowe*. Wykraczając poza właściwe większości zgromadzonych tu tekstów podejście do oglądu ludzko-zwierzęcych relacji z pominięciem kwestii metodologii, jego autorka nie tylko przedstawia swoje badania, ale podejmuje się również rozważenia problemów metodologicznych rodzącej się dopiero i nowatorskiej etnografii międzygatunkowej. Przedstawia też interesującą propozycję dostrzeżenia wpływu płci na relacje międzygatunkowe, wynikającą ze zwrotu feministycznego w jeździectwie, w którego efekcie następują zmiany postaw wobec koni – przechodzenie od paternalistycznego, przymocowanego paradygmatu dominacji nad zwierzętami ku zrównoważonej współpracy międzygatunkowej i empatii. Chwalebne uznanie wagi przyjętej w badaniach metodologii odnajdujemy także w rozprawie Beaty Anny Polak *Inwektywy odzwierzęce. Dlaczego, chcąc kogoś obrazić, odwołujemy się do zwierząt?*. Wbrew swemu tytułowi, sugerującemu raczej klasyczne, językoznawcze dociekania nad komunikacją międzyludzką, znajdujemy w nim świetną i przemyślaną syntezę antropocentryzmu, zaprawioną dużą dozą ekokrytycznego i ekofilozoficznego namysłu nad ontologicznymi błędami w naszym postrzeganiu świata zwierząt. Daje to kapitalny efekt zaskoczenia czytelnika, nastawionego raczej na (po wielokroć już przecież przeprowadzaną przez innych językoznawców) analizę faunicznych związków frazeologicznych niż na ich interpretację na tle strategiczno-manipulacyjnej teorii języka czy teorii ekologiczno-kulturowo-filozoficznych. Nie wiem, czy efekt ten będzie tak samo przyjemny dla innych czytelników, jak był dla mnie, ale osobiście odbieram go jako swojego rodzaju „wisienkę na torcie”, nagrodę za sumienną lekturę recen-

zwanego tomu. Nie tylko bowiem sprawia radość świeżością podejścia do pytań granicznych, ale przede wszystkim jasno artykułuje i dookreśla horyzont namysłu, w jakim tom powinien być sytuowany – wyjścia poza aksjologizująco-opresywne postrzeganie zwierząt, odejścia od antroponegacjonizmu widocznego w każdej z (na różne sposoby) prezentowanych tu kultur i przejścia ku etyce równoprawności różnych bytów poprzez zrozumienie ograniczeń, jakie na nasze relacje ze zwierzętami nakłada właśnie kultura. Pamiętając, że podlega ona jednak ewolucji, zakończę może słowami Karstena Brensinga, walczącego w ramach Individual Rights Initiative (IRI) o przyznanie zwierzętom praw obywatelskich:

Jestem bardzo mocno przekonany, że my, ludzie, dostosowujemy nasze działania do naszej wiedzy. Obecne traktowanie zwierząt, nie tylko na Wyspach Owczych, ale na całym świecie, bazuje na przestarzałym obrazie świata, w którym zwierzęta były czymś w rodzaju kierowanych instynktem biorobotów. Ten punkt widzenia jest już dziś nie do utrzymania. Nasza moralność potrzebuje tylko jeszcze trochę czasu, żeby się dostosować¹⁴.

Bibliografia

“Carbon emissions of richest 1 percent more than double the emissions of the poorest half of humanity,” 21st September 2020. Accessed September 25, 2020. <https://www.oxfam.org/en/press-releases/carbon-emissions-richest-1-percent-more-double-emissions-poorest-half-humanity>.

Clare, Coffey, Patricia Espinoza Revollo, Rowan Harvey, Max Lawson, Anam Parvez Butt, Kim Piaget, Diana Sarosi, and Julie Thekkudan. *Time to care Unpaid and underpaid care work and the global inequality crisis*. Oxfam Briefing Paper – January 2020. Oxford: Oxfam GB, 2020. Accessed September 25, 2020. <https://oxfamilibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/620928/bp-time-to-care-inequality-200120-en.pdf>.

¹⁴ *Przestarzałe widzenie świata jest nie do utrzymania. Rozmowa z Karstenem Brensingiem*. Wywiad Grzegorza Bożka. Przeł. R. Turczyn. „Dziki Życie” 2018/2019 (grudzień 2018 / styczeń 2019), nr 12–1/294–295. <https://dzikiezycie.pl/archiwum/2018/gru-2018/przestarzale-widzenie-swiatea-jest-nie-do-utrzymania-rozmowa-z-karstenem-brensingiem> [dostęp: 25.09.2020]. Karsten Brensing – biolog morski i doktor etologii. Był dyrektorem naukowym niemieckiego oddziału międzynarodowej organizacji zajmującej się ochroną wielorybów i delfinów – WDC. Powołana przez niego inicjatywa społeczna IRI (Individual Rights Initiative) stara się o przyznanie zwierzętom praw obywatelskich, aby zwiększyć zakres ich ochrony. Autor, wydanej również w Polsce, książki *Misterium życia zwierząt* w przekładzie Ewy Walewskiej-Wilk i Rafała Sarny (Warszawa 2018).

- <https://www.google.com/search?q=wyspy+owcze+produkt+krajowy+brutto>. Accessed September 22, 2020.
- Kroeber, Alfred Louis. *Istota kultury*. Translated by Piotr Sztompka. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1973.
- „Przestarzałe widzenie świata jest nie do utrzymania. Rozmowa z Karstenem Breningiem.” Interview by Grzegorz Bożek. Translated by Ryszard Turczyn. *Dziki Życie*, no. 12–1/294–295 (2018/2019) (grudzień 2018 / styczeń 2019). Accessed September 25, 2020. <https://dzikiezycie.pl/archiwum/2018/gru-2018/przestarzale-widzenie-swiatea-jest-nie-do-utrzymania-rozmowa-z-karstenem-breningiem>.
- Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, edited by Zofia Staszczak. Warszawa–Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1987.
- Vernadskiy, Vladimir Ivanovich. “Neskol’ko slov o noosfere.” Accessed September 29, 2020. <http://vernadsky.lib.ru/e-texts/archive/noos.html>. [Вернадский, Владимир Иванович. “Несколько слов о ноосфере.” Дата обращения: 29 сентября 2020. <http://vernadsky.lib.ru/e-texts/archive/noos.html>].
- WWF: *Living Planet Report – 2020: Ratunek dla różnorodności biologicznej*. Accessed September 14, 2020. <https://livingplanet.panda.org/>.
- Zalasiewicz, Jan, Colin N. Waters, Colin P. Summerhayes, Alexander P. Wolfe, Anthony D. Barnosky, Alejandro Cearreta, Paul Crutzen, Erle Ellis, Ian J. Fairchild, Agnieszka Gałuszka, Peter Haff, Irka Hajdas, Martin J. Head, Juliana A. Ivar do Sul, Catherine Jeandel, Reinhold Leinfelder, John R. McNeill, Cath Neal, Eric Odada, Naomi Oreskes, Will Steffen, James Syvitski, Davor Vidas, Michael Wagreich, and Mark Williams. “The Working Group on the Anthropocene: Summary of evidence and interim recommendations.” *Anthropocene*, vol. 19 (2017): 55–60. Accessed September 25, 2020. https://www.researchgate.net/publication/319613362_The_Working_Group_on_the_Anthropocene_Summary_of_evidence_and_interim_recommendations.

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska – dr hab. nauk humanistycznych, prof. UŚ, pracownik w Instytucie Nauk o Kulturze na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Kulturoznawca, folkloroznawca, teoretyk kultury. Autorka ponad 150 artykułów naukowych oraz wielu monografii autorskich i współautorskich, m.in. *Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym* (Katowice 2008); *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji* (Katowice 2009); *Ukąszenia, wirusy, memy... Kulturowe obrazy praktyk fizjologicznych* (Katowice 2013); *Wilki i ludzie. Małe kompendium wilkologii* (Katowice 2014); *Biological turn. Idee biologii w humanistyce współczesnej* (Katowice 2016). W badaniach skupiona na ontologii idei i metodologii badań nad ich szerzeniem oraz biologicznych uwarunkowaniach kultury, ze szczególnym uwzględnieniem memetyki. Redaktor naczelna czasopisma „Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny”, redaktor serii naukowej „Studia o Kulturze” Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego.

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska – Dr. habil. in humanities, is a professor at the University of Silesia and works at the Institute of Culture Studies at the Faculty of Humanities of the University of Silesia in Katowice. She is a specialist in cultural and folklore studies and in cultural theory. She is the author of over 150 scientific articles and the author/co-author of several monographs, including *Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym* (The Power of Narrativum: Ideas of Biology in Contemporary Humanistic Discourse) (Katowice, 2008); *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji* (Infosphere: Memetic Concepts in Culture and Communication) (Katowice, 2009); *Ukąszenia, wirusy, memy... Kulturowe obrazy praktyk fizjologicznych* (Bites, Viruses, Memes... Cultural Images of Physiological Practices) (Katowice, 2013); *Wilki i ludzie. Małe kompendium wilkologii* (Wolves and People: A Small Wolfology Compendium) (Katowice, 2014); *Biological turn. Idee biologii w humanistyce współczesnej* (The Biological Turn: Ideas of Biology in Contemporary Humanities) (Katowice, 2016). In her research, Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska focuses on the ontology of ideas and the research methodology for their dissemination, as well as biological determinants of culture, with particular emphasis on memetics. She is an editor-in-chief of the magazine *Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny* and editor of the University of Silesia Publishing House's academic series *Studia o Kulturze* (Studies on Culture).




Sprawozdania





RENATA ABŁAMOWICZ

 <http://orcid.org/0000-0001-9259-0375>
Muzeum Śląskie w Katowicach

Bliskie, lecz z dalekiego świata Historia udomowienia ssaków

29 marca 2019 roku w Muzeum Śląskim w Katowicach, w jednym z nowo zrewitalizowanych budynków pokopalnianych – łaźni, odbyło się otwarcie wystawy wielodyscyplinarnej *Bliskie, lecz z dalekiego świata. Historia udomowienia ssaków*. Ekspozycję można było zwiedzać do 31 sierpnia 2019 roku. Scenariusz tego projektu, nad którym prace koncepcyjne trwały prawie trzy lata, został przygotowany przez dr Renatę Abłamowicz, archeologą i archeozoologą, pracownika z wieloletnim dorobkiem i stażem pracy w Muzeum Śląskim, we współpracy ze światowej sławy archeozoologiem prof. dr. hab. inż. Danielem Makowieckim z Instytutu Archeologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Była to pierwsza w Polsce i w Europie tak duża wystawa poświęcona udomowieniu zwierząt. Na ekspozycji o powierzchni około 700 m² zaprezentowano obiekty z polskich muzeów, z instytutów badawczych, a także z 39 kolekcji prywatnych. Zgromadzono ponad 400 zabytków, często unikatowych, w wielu przypadkach nigdy wcześniej niepokazywanych publiczności. Uzupełnieniem tego projektu była szeroko dystrybuowana – wśród odbiorców indywidualnych, muzeów, placówek naukowych – publikacja *Bliskie, lecz z dalekiego świata* autorstwa Renaty Abłamowicz i Daniela Makowieckiego. To wyjątkowa na polskim rynku wydawniczym tak bogato ilustrowana książka o charakterze popularnonaukowym podejmująca temat udomowienia ssaków. Jest ona przeznaczona nie tylko dla osób zainteresowanych problematyką zwierząt domowych, ale też – dzięki wzbogaceniu o współczesną światową literaturę z zakresu archeologii i archeozoologii – dla studentów wydziałów humanistycznych i przyrodniczych.

Zwierzęta stanowiły od tysiącleci część świata otaczającego człowieka prae i wczesnodziejowego, świata, od którego zależał jego byt. Dlatego więc rozumienie go, poznanie jego mechanizmów i składowych było dla naszych przodków

ważnym elementem życia. Dzisiaj, w XXI wieku, w dobie wykorzystywania ogromu wynalazków związanych z rozwojem cywilizacyjnym, przyroda już nie wzbudza w nas, w takim stopniu jak dawniej, lęków i niepokojów. Częściej indywidualnie ją podziwiamy, niż próbujemy zrozumieć. Dlatego też zamierzeniem autorów było pokazanie i przybliżenie zwiedzającym mało znanej we współczesnym społeczeństwie, ale jakże ważnej dla dziejów ludzkości historii udomowienia ssaków, a zwłaszcza tych bliskich, z naszych podwórek: psa, kota, konia, owcy, kozy, bydła oraz świni. Na co dzień nie zastanawiamy się bowiem nad tym, że zwierzęta bliskie i znane nam z codziennego życia, zanim zagościły w naszych progach, były dzikimi drapieżnikami bądź wolno żyjącymi trawożercami, doskonale radzącymi sobie bez opieki człowieka. Nie zdajemy sobie też sprawy z tego, że ich obecność w naszym kraju poprzedziła długa w czasie i odległa w przestrzeni wędrówka. Zwiedzający mogli poznać więc dzikich przodków wspomnianych gatunków, dowiedzieć się, kiedy, gdzie i w jaki sposób nastąpiło ich najwcześniejsze udomowienie, jakimi drogami jako zwierzęta hodowlane dotarły do Europy, a także międzyrzecza Wisły i Odry. Zaprezentowana została rola zwierząt w życiu gospodarczym, społecznym, a także religijnym. W pradziejach w obrzędach rytualno-magicznych ich znaczenie było fundamentalne – nawiązywały one kontakt z bogami, stawały się ich symbolami, pełniły funkcję stróżów czy przewodników w zaświatach¹.

Uzupełnieniem przedstawionych treści były również informacje o pozostałych 12 ssakach udomowionych przez człowieka oraz teksty poruszające problemy współczesnych relacji człowiek–zwierzę. Wiadomości na te tematy zwiedzający mogli znaleźć w infokioskach stanowiących integralną część wystawy. Ekspozycja dawała również możliwość poznania pracy oraz technik stosowanych przez archeozoologów badających zwierzęce szczątki kostne. To dzięki ich badaniom odkryto miejsca, w których po raz pierwszy pojawiły się gatunki już udomowione, gdyż to oni kreślą szlaki ich wędrówek po świecie. Podstawą tej wiedzy są ciekawe, a zarazem żmudne analizy tysięcy zwierzęcych szczątków kostnych odkrywanych w miejscach zamieszkałych i użytkowanych przed tysiącami i setkami lat przez naszych przodków, takich jak obozowiska myśliwych, zagrody rolników, grody, zamki czy miasta. W ostatnich latach wędrówki zwierząt są zgłębiane przez genetyków badających mikroskopijne drobinki białek wciąż zachowanych w kościach. Dzięki nim powstaje genetyczna mapa trasy wędrówek kolejnych pokoleń poszczególnych gatunków.

¹ Zob. G. Malinowski: *Zwierzęta świata antycznego. Studia nad Geografią „Strabona”*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003; *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*. T. 1, 2. Red. L. Kostuch, K. Ryszewska. Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2006; R. Abłamowicz: *Problem interpretacji szczątków zwierzęcych z archeologicznych obiektów sepulkralnych*. W: *Studia interdyscyplinarne nad środowiskiem i kulturą w Polsce*. Red. M. Makohonienko, D. Makowiecki, Z. Kurnatowska. Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2007, s. 121–127.

Wędrowni zwierząt, podobnie jak ludzi, przebiegały różnymi szlakami przez tysiąclecia i stulecia. Te najstarsze były spowodowane zmianami klimatu, wahaniami temperatur i opadów atmosferycznych, które kształtowały szatę roślinną, a tym samym warunki życia zwierząt i ludzi. Niekiedy zmiany te były tak drastyczne, że powodowały wymieranie gatunków. Tak było w przypadku mamutów, nosorożców, jeleni olbrzymich i innych ssaków. W najmłodszym okresie epoki lodowcowej (40–12 tys. lat temu), zwanym paleolitem górnym, wymienione gatunki miały doskonałe warunki do bytowania, przemierzały rozległe arktyczne stepy, ciągnące się szerokim pasem przez środek Europy od wybrzeży Atlantyku aż po Ural. Stopniowe ocieplanie się klimatu pod koniec epoki, około 12–10 tys. lat temu, było zarazem jedną z ważniejszych przyczyn końca egzystencji tych okazałych arktycznych roślinożerców, a także drapieżników – jaskiniowych niedźwiedzi, lwów i hien. W ich miejsce wraz z nastaniem cieplejszej epoki polodowcowej (zwanej holocenem), trwającej obecnie, na obszary dawnego arktycznego stepu odsłonięte przez topniejący lodowiec przywędrowały liczne nowe gatunki. Żaden z nich wielkością nie dorównywał już mamutowi czy nosorożcowi. Niewątpliwie do najbardziej okazałych należały tur, żubr,łoś, jeleń, dzik i niedźwiedź. Obok nich pojawiły się licznie sarny, zające, bobry, lisy i inne większe i mniejsze ssaki łowne. Przy odrobinie szczęścia do dziś większość z nich (poza turem) możemy spotkać w cienistych lasach, na polach uprawnych, kwiecistych łąkach czy tajemniczych mokradłach. Proces udomowienia rozpoczął się około 12–10 tys. lat temu. Trudno jednak wskazać dokładnie, kiedy i gdzie po raz pierwszy człowiek poskromił dzikie zwierzęta i uczynił je swoimi nieodłącznymi towarzyszami. Naukowcy są zgodni co do jednego: pierwszym udomowionym zwierzęciem był drapieżny wilk, od którego pochodzi pies. Niektórzy badacze uważają, że pojawił się już około 100 tys. lat temu, inni z kolei – że stało się to zdecydowanie później, bo około 14 tys. lat temu. Również na temat pierwotnego miejsca udomowienia wilka toczą się dyskusje. Obecnie przyjmuje się, że stało się to niezależnie w kilku miejscach Europy i Azji. Większość badaczy podziela pogląd, że po oswojeniu wilka, około 12–11 tys. lat temu, zaczęto udomawiać kolejne ssaki, takie jak muflon, dzika koza, tur, wszystkożerny dzik czy drapieżny żbik. Stało się to wtedy, kiedy rozwijano uprawę zbóż, a zamiast polowaniami i zbieractwem zajęto się hodowlą zwierząt dobrze znanych nam ze współczesnych zagród. Tym samym miejsce łowców i zbieraczy zajęli rolnicy wraz ze swoimi stadami domowymi. Nowy sposób wytwarzania żywności sprzyjał zakładaniu stałych osiedli zamiast czasowo zamieszkiwanych wcześniej obozowisk łowieckich. Powstawały pierwsze wsie i miasta najstarszych cywilizacji, najpierw na Bliskim Wschodzie, a później w innych regionach świata, wszędzie tam, gdzie nauczono się hodować zwierzęta i uprawiać ziemię.

Najważniejsze dla Europy, a zarazem najstarsze centrum udomowienia znajdowało się na Bliskim Wschodzie. Stąd na skutek wzrostu zaludnienia

i konieczności poszukiwania nowych terenów do życia spora grupa ludności rolniczej rozpoczęła wędrówkę ze swoim dobytkiem w kierunku Europy. Najszybciej dotarła do wschodniej i centralnej Anatolii (Turcja), następnie na półwyspy Peloponeski i Bałkański. Stamtąd w kolejnych etapach osiągnęła Nizinę Węgierską, dalej przekroczyła Karpaty i zajęła urodzajne ziemie położone na obecnym terytorium Niemiec i Polski. Tak więc już około 7,5 tys. lat temu na lessowych obszarach Małopolski oraz Dolnego i Górnego Śląska pojawiły się ludy z terenów położonych w dorzeczu środkowego Dunaju (nazywane ludami naddunajskimi), które przyprowadziły ze sobą domowe pogłowie składające się z bydła, owiec, kóz i świń, nadzorowane przez psy pasterskie. Pierwsi rolnicy wędrujący wzdłuż Odry i Wisły pokazywali miejscowym ludom nowe metody zdobywania pożywienia i nowy, osiadły styl życia.

Niewykluczone, że przyczyną udomowienia była tkwiąca w człowieku od zarażenia ludzkości chęć opanowania otaczającej go przyrody. Pomagała mu w tym wrodzona zdolność do czerpania z niej korzyści. W starszej epoce kamienia (paleolicie) myśliwi polowali na dzikich roślinożerców przemierzających bezkresny step mamuci. Jednakowoż zachowywały się grasujące tam drapieżne wilki, których łupem – tak jak człowieka – padały te same zwierzęta. Oba gatunki żyły w grupach, które miały swojego przewodnika. Być może to człowiek jako pierwszy zauważył, że wilk byłby pomocny w polowaniu, ponieważ zaganiałby stada mamutów do pułapek. A być może to nie człowiek, lecz wilk spostrzegł, że przebywanie w pobliżu paleolitycznego łowcy jest korzystne, gdyż pozostawia on resztki upolowanej zwierzyny będące smacznym kąskiem. Ta kwestia jest i zapewne na długo pozostanie przedmiotem sporów naukowych. Jedno jest pewne – aby zwierzę drapieżne takie jak wilk nie było zagrożeniem dla człowieka, musiała nastąpić akceptacja dominacji tego drugiego nad pierwszym. Dokonała się ona, gdy chwymano młode osobniki, a te dorastały w niewoli i oswajały się z ludźmi. Urodzone z nich szczenięta, wychowane już od początku w zagrodowych, domowych warunkach, w kolejnych pokoleniach stały się psami. W wyniku udomowienia straciły instynkt lęku, ale zyskały ochronę przed innymi, silniejszymi gatunkami, mogły bezpieczniej się rozmnażać. Od kiedy stały się zwierzętami domowymi, nie mogły w przyrodzie przetrwać bez opieki człowieka. Trzeba jednak przyznać, że nie wszystkie zwierzęta odznaczały się cechami, które umożliwiały ich udomowienie. Spośród ponad 7 tys. gatunków, pod kontrolą człowieka na przestrzeni dziejów znalazło się tylko 19 gatunków ssaków, 6 gatunków ptaków, 2 gatunki ryb i 2 gatunki bezkręgowców.

Opisane skomplikowane procesy związane z udomowieniem zwierząt były wielkim wyzwaniem wystawienniczym. Jakiego dokonać wyboru spośród ogromu wiadomości i danych? W jaki sposób fakty te pokazać, aby były czytelne i zrozumiałe dla zwiedzających? Opowieść na wystawie zaczynała się od epoki lodowej, trwającej w Europie od mniej więcej 2 mln do 12–10 tys. lat temu, gdy nie było rolnictwa i zwierząt zagrodowych, a pożywienie zapewniały po-

lowania na faunę wolno żyjącą oraz zbieractwo. W strefie tej przedstawione zostały narzędzia i ozdoby oraz pozostałości kostne zwierząt, a ponadto informacje o żyjących wówczas ssakach, takich jak mamut, nosorożec włochaty czy niedźwiedź jaskiniowy. Uzupełnieniem tego były hologram poruszającego się mamuta oraz naturalnych wymiarów kopie malowideł naskalnych odkrytych na terenie Francji, między innymi w jaskini Lascaux sprzed 18 tys. lat czy w jaskini Chauvet sprzed 30 tys. lat.

Strefę poświęconą udomowieniu ssaków rozpoczynały teksty wprowadzające w problematykę wystawy oraz tekst o archeozoologii – nauce, dzięki której poznajemy historię zwierząt z odległej przeszłości. Następnie chronologicznie, od najwcześniej udomowionego ssaka, prezentowana była historia siedmiu gatunków kluczowych dla naszych ziem: psa, owcy, kozy, bydła, kota, świni oraz konia. W promieniście położonych – w stosunku do symbolicznego domu umiejscowionego w centrum wystawy – siedmiu osiach znajdowały się teksty, grafiki, mapy oraz gabloty z zabytkami (fot. 1–2). Dzięki zgromadzonym tu obiektom zwiedzający mogli poznać dzikich przodków każdego z gatunków, miejsce i czas, w którym dokonało się jego udomowienie, oraz zmiany, jakie zachodziły w wyniku tego procesu. Przy każdym prezentowanym zwierzęciu słysząc było jego głos (np. wycie psa, beczenie owcy, kozy itd.). Za ostatnim, siódmym modulem umieszczona została interaktywna mapa, dzięki której można było jeszcze raz przypomnieć sobie datę i miejsce udomowienia poszczególnych zwierząt. Końce osi prowadziły do wspólnej przestrzeni symbolicznego domu podzielonego na dwie strefy: pierwszą, w której prezentowane były różnorodne obiekty (naczynia zdobione wizerunkami zwierząt, ozdoby, wyroby i narzędzia z kości i skóry, kości ze zmianami chorobowymi itp.) związane z rolą poszczególnych zwierząt w gospodarce i kulturze, oraz drugą – strefę kultu. Tu znajdowały się zrekonstruowane pochówki zwierzęce, ofiary zakładzinowe, a także mumia kota – świadczące o ich znaczeniu w życiu religijnym człowieka. W tej części lektor czytał fragmenty *Historii naturalnej* Pliniusza Starszego (I w. n.e.) poświęcone miłości i przyjaźni między człowiekiem a psem (fot. 3).

Wszystkie materiały prezentowane na wystawie (w tym teksty i podpisy obiektów) oraz zakładka internetowa były dostępne w dwóch wersjach językowych: polskiej i angielskiej. Cała ekspozycja została przygotowana z myślą o osobach z niepełnosprawnościami, poruszających się na wózkach inwalidzkich – nie tylko dzięki zaprojektowaniu odpowiednio szerokich przejść między poszczególnymi segmentami wystawy, ale również dzięki umieszczeniu gablot z obiektami na wysokości umożliwiającej ich swobodne obejrzenie.

W trakcie trwania wystawy, poza regularnymi oprowadzeniami kuratorskimi czy stałymi zajęciami dla dzieci *Muzeum dla Malucha* i *Lato w Muzeum*, zorganizowano wiele wydarzeń towarzyszących dla najmłodszych i dorosłych. Tematem wykładów, spotkań czy warsztatów były zarówno kwestie historyczne,

jak i te współczesne związane z szeroko rozumianym światem zwierząt. Wśród nich wymienić należy między innymi:

UDOMOWIENIE: PERSPEKTYWA ZWIERZĄT – spotkania z dr Dorotą Sumińską, lekarką weterynarii, publicystką
3.04.2019 (środa, godz. 17.30), 17.04.2019 (środa, godz. 17.30), Muzeum Śląskie, stolarnia

Spotkania poświęcone współcześnie żyjącym zwierzętom dzikim, domowym i hodowlanym, cenie, jaką zwierzęta płacą za udomowienie, dzikim gatunkom, które zmieniły swoje zwyczaje, by móc przeżyć obok ludzi.

POSKROMIENIE DZIKOŚCI, CZYLI O POCZĄTKACH WĘDRÓWEK Z DALEKIEGO ŚWIATA – wykład prof. dr. hab. inż. Daniela Makowieckiego, archeozoologa, archeologa z Instytutu Archeologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu
18.04.2019 (czwartek, godz. 18.00), Muzeum Śląskie, sala konferencyjna A
Wykład poświęcony złożonym procesom udomowienia zwierząt.

NIE KUPUJ – ADOPTUJ – spotkanie z przedstawicielami Fundacji S.O.S. dla Zwierząt i Szkołą Przyjaciół Psów „Wesoła Łapka”
25.04.2019 (czwartek, godz. 18.00), Muzeum Śląskie, stolarnia
Spotkanie poświęcone adopcji zwierząt, ich potrzebom, poruszające temat wsparcia wybranego pupila w początkowym okresie adopcji.

DZIEŃ DZIECKA

1.06.2019 (sobota), Muzeum Śląskie, łaźnia, sala wystaw czasowych
Z okazji Dnia Dziecka na wystawie najmłodszy mogli posłuchać najpiękniejszych bajek o zwierzętach, które czytała aktorka Aleksandra Hamkało.

MAŁPOSZCZUR – wystawa porezydencyjna do wystawy *Bliskie, lecz z dalekiego świata. Historia udomowienia ssaków*, 18.07 – 27.07.2019

17.06.2019 (poniedziałek, godz. 18.00), wernisaż, Galeria ASP Rondo Sztuki, Katowice

Jaki jest kolejny etap po udomowieniu zwierząt? Jak zwierzęta dostosowują się do życia w mieście? W jaki sposób nowe media, technologia i ludzka dominacja w świecie wpływają na życie zwierząt? Wystawa była artystyczną próbą odpowiedzi między innymi na wyżej postawione pytania z perspektywy czwórki artystów: Martyny Czech, Martyny Kielesińskiej, Cyryla Polaczka i Szymona Szewczyka, którzy zaprezentowali swoje premierowe prace nawiązujące do udomowienia zwierząt.

LIRYCZNIE, OSTRO, ODLOTOWO. EWOLUCJA ROŚLIN I ZWIERZĄT W SZTUCE MODERNEJ (1880–1980) – wykład dr. Michała Burdzińskiego, historyka sztuki z Muzeum Śląskiego w Katowicach

27.06.2019 (czwartek, godz. 18.00), Muzeum Śląskie, sala konferencyjna A
Głównym celem spotkania było nakreślenie słuchaczom zarysu bogatej historii przemian estetycznych w obszarze architektury oraz sztuk wizualnych i użytkowych w ciągu 100 lat modernizmu rozpisanego na trzy fazy: wczesną (przełom XIX i XX wieku), dojrzałą (dwudziestolecie międzywojenne) i późną (po 1945 roku).

PSIAKOŚĆ – spotkanie z założycielem Szkoły Przyjaciół Psów „Wesoła Łapka” Jackiem Gałuszką

1.07.2019, Dzień Psa (poniedziałek, godz. 18.00), Muzeum Śląskie, ogród społeczny, stolarnia

Jak lepiej zrozumieć psa? Jak czytać zachowania naszych pupili? Na te i inne pytania odpowiadał behawiorysta i instruktor szkolenia psów Jacek Gałuszka. Spotkanie składało się z dwóch części – krótkiego wykładu oraz części praktycznej, czyli prezentacji z udziałem jednego z pupili „Wesołej Łapki”.

DRAPIEŻNE, DZIKIE, OSWOJONE. SYMBOLIKA ZWIERZĄT W SZTUCE – wykład dr. Seweryna Kutera, historyka sztuki z Muzeum Śląskiego w Katowicach

5.07.2019 (piątek, godz. 18.00), Muzeum Śląskie, sala konferencyjna A
Wykład poświęcony symbolice zwierząt w sztuce i ich roli w ikonografii. W jego trakcie zostały przybliżone prehistoryczne przedstawienia zwierząt ilustrujące rytuały magiczne, charakterystyczne dla średniowiecza przykłady występowania obok siebie zwierząt realnych i stworów mitologicznych, nowożytny przykłady wysublimowanej symboliki poszczególnych gatunków zwierząt.

RELACJE CZŁOWIEK–ZWIERZĘ W DIALOGU INTERDYSCYPLINARNYM – panel dyskusyjny z udziałem dr hab. Dobrosławy Wężowicz-Ziółkowskiej, prof. UŚ, antropologa, teoretyka kultury z Instytutu Nauki o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych² Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, dr hab. Justyny Tymienieckiej-Suchanek, prof. UŚ, filologa z Instytutu Filologii

² Od 1 października 2019 roku dr hab. Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, prof. UŚ jest pracownikiem Instytutu Nauk o Kulturze Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Instytut powstał w wyniku wprowadzenia nowej struktury Uniwersytetu Śląskiego, powołującego jako jednostki uczelni instytuty odpowiadające dyscyplinom naukowym określonym w Rozporządzeniu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 20 września 2018 roku w sprawie dziedzin nauki i dyscyplin naukowych oraz dyscyplin artystycznych. Instytut Nauk o Kulturze tworzą obecnie pracownicy dawnych jednostek UŚ, m.in. Instytutu Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych. Więcej na ten temat: <https://us.edu.pl/instytut/inok/o-instytucie/instytut-dawniej-i-dzis/> [dostęp: 16.06.2021].

Wschodniosłowiańskiej³ Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Krystyny Pieronkiewicz-Pieczko, etnologa z Muzeum Śląskiego w Katowicach, dr Renaty Ablamowicz, archeozoologa, archeologa z Muzeum Śląskiego w Katowicach 9.07.2019 (wtorek, godz. 18.00), Muzeum Śląskie, sala konferencyjna A
Dyskusja toczyła się wokół złożonych relacji człowiek–zwierzę w różnorodnych jej aspektach: historycznych, kulturowych, etnograficznych, filozoficznych czy religijnych. W debacie nie zabrakło również refleksji nad zmianami, jakie w myśleniu o zwierzętach dokonują się za sprawą nowych odkryć dotyczących zwierzęcej inteligencji, empatii, altruizmu itd. W tym kontekście prelegentki odniosły się do toczącej się dyskusji na temat zasadności wyodrębnienia nowej epoki – antropocenu.

CO BY POWIEDZIAŁ MAMUT, GDYBY ŻYŁ

10.07.2019 (środa, godz. 11.00), 7.08.2019 (środa, godz. 11.00), Muzeum Śląskie, łaźnia, sala wystaw czasowych
Warsztaty dla rodzin z dziećmi w wieku 6–10 lat. Czy mamuty żyły w Polsce? Czy koza jest kuzynką muflona? W trakcie warsztatów uczestnicy poznali odpowiedzi na te i inne pytania.

Wystawa zorganizowana w Muzeum Śląskim cieszyła się ogromnym zainteresowaniem. Świadczy o tym frekwencja w trakcie jej pięciomiesięcznego trwania – zwiedziło ją ponad 22 tys. osób: mieszkańcy naszego regionu, przyjezdni z całego kraju, a także goście z zagranicy. Było to również miejsce spotkań i dyskusji specjalistów z różnych dziedzin naukowych, między innymi archeozoologów, archeologów czy zoologów. Wystawę wraz ze swoimi opiekunami odwiedziło również wiele czworonogów pragnących poznać swoich przodków i historię, ale to nie dziwi, bo przecież im była ona poświęcona.

³ Od 1 października 2019 roku dr hab. Justyna Tymieniecka-Suchanek, prof. UŚ jest pracownikiem Instytutu Literaturoznawstwa Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Instytut Literaturoznawstwa, podobnie jak Instytut Nauk o Kulturze, powstał w wyniku wprowadzenia nowej struktury Uniwersytetu Śląskiego. Instytut Literaturoznawstwa tworzą obecnie pracownicy dawnych jednostek UŚ, m.in. Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej. Więcej na ten temat: <https://us.edu.pl/instytut/il/o-instytucie/instytut-dawniej-i-dzis/> [dostęp: 16.06.2021].



Fot. 1. Widok na gablotę prezentującą historię udomowienia muflona azjatyckiego (przodka owcy domowej), fot. Roksana Miarka, Muzeum Śląskie w Katowicach



Fot. 2. Widok na gablotę prezentującą historię udomowienia dzikiego konia (przodka konia domowego), fot. Roksana Miarka, Muzeum Śląskie w Katowicach



Fot. 3. Widok ogólny na gabloty z rekonstrukcjami zwierząt ofiarnych, fot. Roksana Miarka, Muzeum Śląskie w Katowicach

Renata Abłamowicz – dr, archeolog, archeozoolog w Muzeum Śląskim w Katowicach, współtwórczyni Pracowni Bioarcheologii przy Dziale Archeologii. Jej zainteresowania badawcze od lat koncentrują się na problematyce występowania szczątków zwierzęcych na cmentarzyskach i osadach z różnych okresów na stanowiskach archeologicznych z Polski i Europy Środkowej. Wieloletnia uczestniczka prac Polskiej Archeologicznej Ekspedycji do Wschodniej Deltę Nilu w Egipcie (badania w Tell el-Farcha, Tell el-Murra), koordynowanych przez Instytut Archeologii Uniwersytetu Jagiellońskiego i Muzeum Archeologiczne w Poznaniu. Autorka licznych analiz oraz artykułów publikowanych w Polsce i zagranicą, prezentowanych również na konferencjach krajowych i międzynarodowych. Uczestniczka projektów badawczych realizowanych we współpracy z przedstawicielami Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Uniwersytetu Wrocławskiego. Inicjatorka i realizatorka licznych wystaw w Muzeum Śląskim. Aktywna członkini założycielka Oddziału Górnośląskiego Stowarzyszenia Naukowego Archeologów Polskich, członkini Komitetu Nauk Pra- i Protohistorycznych Komisji Epoki Brązu i Wczesnej Epoki Żelaza przy Polskiej Akademii Nauk. Od 2006 roku prowadzi wykłady na Uniwersytecie Jagiellońskim z archeozoologii dla studentów archeologii. Odznaczona Srebrnym Krzyżem Zasługi.

Renata Abłamowicz – PhD, archaeologist, archaeozoologist at the Silesian Museum in Katowice; co-founder of the Bioarchaeology Laboratory at the Department of Archaeology. Her research interests have for years focused on the presence of animal remains in cemeteries and settlements from different periods at archaeological sites in Poland and Central Europe. She participated for many years in the work of the Polish Archaeological Expedition to the Eastern Nile Delta in Egypt (research sites in Tell el-Farcha and Tell el-Murra), coordinated by the Institute of Archaeology of the


Jagiellonian University and the Archaeological Museum in Poznań. Author of numerous analyses and articles published in Poland and abroad, and of papers presented at national and international conferences. Participant in research projects carried out in cooperation with representatives of the Jagiellonian University and the University of Wrocław. Initiator and executor of numerous exhibitions in the Silesian Museum. Active founding member of the Branch of the Upper Silesian Branch of Scientific Association of Polish Archaeologists; member of the committee of the Pre- and Proto-historical Sciences Commission of the Bronze Age and Early Iron Age at the Polish Academy of Sciences. Since 2006 she has been giving lectures on archaeozoology for archaeology students at the Jagiellonian University. She has been awarded the Silver Cross of Merit.

The background of the top half of the page is a solid light green color. At the bottom of this section, there is a decorative watercolor wash in various shades of green, ranging from light to dark, creating a textured, organic effect.

Noty o książkach



MAŁGORZATA POKS

 <http://orcid.org/0000-0003-0055-935X>

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Humanistyczny

Sunaura Taylor:
Beasts of Burden. Animal and Disability Liberation.
The New Press, New York 2017,
twarda oprawa, 260 stron

Obnażając mechanizmy funkcjonowania szowinizmu gatunkowego w przestrzeni publicznej, studia nad zwierzętami i zwierzęcością coraz częściej definiują gatunkizm jako formę ucisku współwystępującą i wzajemnie powiązaną z wszelkimi innymi rodzajami opresji. Radykalne przeciwstawienie racjonalności (związanej z człowiekiem) i irracjonalności (zwierzęcej), będące spuścizną po europejskim Oświeceniu, zapoczątkowuje bowiem cały łańcuch wykluczeń. W kulturze Zachodu bliżej tego irracjonalnego/zwierzęcego bieguna tradycyjnie umieszczano kobiety, osoby o odmiennym kolorze skóry, osoby ubogie, homoseksualne, zniedołężniałe czy niepełnosprawne. W ostatnim czasie na tym właśnie biegunie powstaje interesująca rewizja klasycznego humanizmu, który przyznaje pełnię człowieczeństwa białemu, heteroseksualnemu, fizycznie i psychicznie sprawnemu, mięsożernemu mężczyźnie. Tak się składa, że w samym 2017 roku ukazały się w USA co najmniej dwie przełomowe pozycje postulujące odzyskanie i afirmację wymiaru zwierzęcości: *Aphro-ism*¹ autorstwa czarnoskórych weganek Aph i Syl Ko oraz *Beasts of Burden* – książka napisana przez Sunaurę Taylor, malarkę i weganę abolicjonistyczną cierpiącą na artrozyzę (wrodzona sztywność stawów).

¹ A. i S. Ko: *Aphro-ism: Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters*. Lantern Books, New York 2017. Książkę tę omawiam w eseju *Radykalny weganizm osób kolorowych* („Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura” 2019, nr 38, s. 45–56).

Posługując się ustami zamiast rąk, również w miejscach publicznych, Taylor deklaruje: „moja zwierzęcość jest integralną częścią mojego człowieczeństwa”. Artystka nie poprzestaje jednak na tym. Taylor nie ma wątpliwości, że „zwierzęcość jest integralną częścią człowieczeństwa”² w ogóle. To oświadczenie jest o tyle radykalne, że przełamuje środowiskowe tabu³. Osoby niepełnosprawne najczęściej odziewają się od porównań ze zwierzętami z lęku przed zaprzepaszczaniem ich stosunkowo niedawno wywalczonego awansu do kategorii człowieka (z podobnymi wyzwaniem zmagają się kolorowi weganie). Utożsamiając się ze zwierzęciem, autorka problematyzuje jednak swój ludzki przywilej – jako niepełnosprawna osoba ludzka przeszła szereg operacji umożliwiających jej w miarę samodzielne funkcjonowanie w przestrzeni publicznej, podczas gdy na przykład cielę rodzące się z artrogrypozą (*curly calf*) nie ma szans na życie w ogóle, poddaje się je eutanazji.

Walka o wyzwolenie zwierząt i osób niepełnosprawnych zmusza do zadawania trudnych pytań. Nic dziwnego, że jedną z głównych osi tematycznych książki jest spór autorki z utylitarystycznym podejściem do kwestii zwierzęcości, a w szczególności z bohaterem jej młodości, Peterem Singerem. Choć w *Wyzwoleniu zwierząt* Singer dokonał przełomu, podnosząc kwestię odczuwania bólu przez zwierzęta, ostatecznie jednak opowiedział się po stronie gantunkizmu, uzależniając nadanie zwierzętom praw od stopnia ich racjonalności – a więc i podobieństwa do normatywnego *Homo sapiens*. Kamieniem węgielnym polemiki Taylor z Singerem jest ableistyczny światopogląd filozofa i jego stosunek do osób ze znacznym stopniem niepełnosprawności, szczególnie umysłowej, u których Singer dopuszcza (w skrajnych przypadkach) eutanazję. Aktywistka wytacza ciężkie działa do walki z argumentami filozofa dotyczącymi niskiej „jakości życia” (*quality of life*) takich osób, przestrzegając jednocześnie weganizm głównego nurtu przed bezrefleksyjnym powielaniem kulturowych klisz wynikających z kultu sprawnego ciała i neurotypowego umysłu.

Ratunku przed pułapką ableizmu upatruje w „kaleczeniu” (*cripping*) studiów nad zwierzętami. Będąc „wzorcem niepełnosprawności ujawnionej i dumnej”⁴, pojęcie *crip* (kaleka, kaleczenie) „wiąże się z radykalną zmianą postrzegania zastanych systemów, z analizowaniem ich ze zdecydowanie nie-ableistycznych pozycji”⁵. Zagadnieniu kaleczenia etyki zwierzęcej (*cripping animal ethics*) i dekonstrukcji społecznie skonstruowanej kategorii człowieka poświęca Taylor jedną z pięciu części książki. Z perspektywy Disability Justice (sprawiedliwości dla osób niepełnosprawnych) rozprawia się z mitami wynikającymi z przywileju

² S. Taylor: *Beasts of Burden. Animal and Disability Liberation*. The New Press, New York 2017, s. 115.

³ W tym kontekście odsyłam do bardzo ciekawej publikacji: *Animaladies: Gender, Animals, and Madness*. Red. L. Gruen, F. Probyn-Rapsey. Bloomsbury Academic, New York 2019.

⁴ R. McRuer: *Crip/Kaleczenie*. Przeł. D. Ferens. „InterAlia” 2016, nr 11b, s. 2.

⁵ *Ibidem*, s. 5.

człowieka wobec zwierzęcia i zwierzęcości, jak mit humanitarnego mięsa (*humane meat*) czy mit świadomego wszystkożercy. Przekonana o niemożności zabijania i spożywania zwierząt „ze współczuciem” (*compassionate consumption*), aktywistka obnaża splot uprzedzeń gatunkistycznych i ableistycznych, jakie pojawiają się w publikacjach Jonathana Foera czy Michaela Pollana.

Podsumowując, czytając *Beasts of Burden*, nie można nie zgodzić się z uzasadnieniem przyznania książki nagrody American Book Awards za 2018 rok: Taylor w pełni zasługuje na miano nowej ważnej krytyczki społecznej.

Małgorzata Poks – dr, adiunkt w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Jej główne zainteresowania naukowe obejmują: poezję i prozę północnoamerykańską XX wieku, anarchizm chrześcijański, twórczość Thomasa Mertona, nowe ruchy społeczne w USA, literaturę Chicano/a, ekokrytykę, studia nad zwierzętami i indygenicznością. Autorka monografii *Thomas Merton and Latin America. A Consonance of Voices* (Katowice 2007).

Małgorzata Poks – PhD, assistant professor at the Institute of Literary Studies, the Faculty of Humanities, at the University of Silesia in Katowice. Her main scholarly interests include: 20th-century North American poetry and prose, Christian anarchism, Thomas Merton's poetry and prose, new social movements in the US, Chicano/a literature, eco-criticism, animal studies, and indigenous studies. Author of the monograph *Thomas Merton and Latin America: A Consonance of Voices* (Katowice, 2007).

Noty o autorach

Renata Abłamowicz – dr, archeolog, archeozoolog w Muzeum Śląskim w Katowicach, współtwórczyni Pracowni Bioarcheologii przy Dziale Archeologii. Jej zainteresowania badawcze od lat koncentrują się na problematyce występowania szczątków zwierzęcych na cmentarzyskach i osadach z różnych okresów na stanowiskach archeologicznych z Polski i Europy Środkowej. Wieloletnia uczestniczka prac Polskiej Archeologicznej Ekspedycji do Wschodniej Deltę Nilu w Egipcie (badania w Tell el-Farcha, Tell el-Murra), koordynowanych przez Instytut Archeologii Uniwersytetu Jagiellońskiego i Muzeum Archeologiczne w Poznaniu. Autorka licznych analiz oraz artykułów publikowanych w Polsce i zagranicą, prezentowanych również na konferencjach krajowych i międzynarodowych. Uczestniczka projektów badawczych realizowanych we współpracy z przedstawicielami Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Uniwersytetu Wrocławskiego. Inicjatorka i realizatorka licznych wystaw w Muzeum Śląskim. Aktywna członkini założycielka Oddziału Górnośląskiego Stowarzyszenia Naukowego Archeologów Polskich, członkini Komitetu Nauk Pra- i Protohistorycznych Komisji Epoki Brązu i Wczesnej Epoki Żelaza przy Polskiej Akademii Nauk. Od 2006 roku prowadzi wykłady na Uniwersytecie Jagiellońskim z archeozoologii dla studentów archeologii. Odznaczona Srebrnym Krzyżem Zasługi.

Beata Burska-Ratajczyk – dr hab., ukończyła studia magisterskie na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Łódzkiego, uzyskując w 1985 roku tytuł magistra filologii polskiej (specjalizacja nauczycielska). W tym samym roku rozpoczęła pracę w Katedrze Współczesnego Języka Polskiego Uniwersytetu Łódzkiego. Głównym przedmiotem jej badań naukowych jest język używany w środowiskach wiejskich, który dynamicznie zmienia się pod wpływem polszczyzny

ogólnej. Charakterystyce rozmaitych aspektów komunikacji gwarowej, zwłaszcza kompetencji językowej i komunikacyjnej mieszkańców wsi, poświęciła cykl artykułów oraz rozprawę doktorską. We wrześniu 2014 roku obroniła kolokwium habilitacyjne *Realizacja funkcji perswazyjnej w tekstach gwarowych*. Jej zainteresowania badawcze obejmują różne odmiany i style współczesnej polszczyzny, opublikowane artykuły dotyczą: onomastyki literackiej, frazeologii, badań nad językowym obrazem świata, a także realizacji funkcji perswazyjnej w języku reklam, w dyskursie politycznym, sposobów wyrażania emocji i wartościowania w tekstach artystycznych oraz w socjolekcie młodzieży szkolnej i studenckiej. Prowadzi zajęcia dydaktyczne z gramatyki opisowej, stylistyki, kultury języka, analizy tekstu, seminarium magisterskie, a także zajęcia specjalistyczne z kultury i edycji tekstu naukowego dla doktorantów, których celem jest podniesienie poziomu przygotowywanych prac doktorskich. Od 2019 roku uczestniczy w unijnym grantie, prowadząc zajęcia dla pracowników naukowych Uniwersytetu Łódzkiego poświęcone redagowaniu tekstów naukowych. Zaangażowana w działania edukacyjne, od kilku lat prowadzi wykłady i zajęcia w środowisku zawodowym nauczycieli oraz warsztaty przygotowujące uczniów szkół ponadgimnazjalnych do udziału w eliminacjach okręgowych Olimpiady Literatury i Języka Polskiego. Członkini Komitetu Okręgowego Olimpiady Literatury i Języka Polskiego w Łodzi oraz Towarzystwa Miłośników Języka Polskiego.

Iłona Chylińska – mgr, doktorantka literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Autorka kilku artykułów pomieszczonych w monografiach i czasopismach (m.in. w „FA-arcie”, „Śląskich Studiach Polonistycznych”, „Opcjach”, „biBLiotece”). Jej zainteresowania badawcze oscylują wokół geopoetyki, hip-hopu oraz *animal studies*.

Anna Filipowicz – dr hab., pracuje na Uniwersytecie Gdańskim w Zakładzie Teorii Literatury i Krytyki Artystycznej (Instytut Filologii Polskiej). Obecnie zajmuje się polską literaturą współczesną odczytywaną z perspektywy filozofii posthumanizmu oraz studiów nad zwierzętami. Autorka książek *Somatyczne oblicza poezji* (Gdańsk 2013) oraz *(Prze)zwierzęcenia. Poetyckie drogi do postantropocentryzmu* (Gdańsk 2017).

Joanna Gellner – mgr historii i archeologii. Obecnie adiunkt w Dziale Fotografii Krakowskiej Muzeum Krakowa. Współkuratorka wystawy *Jak pies z kotem* (prezentowanej w Muzeum Krakowa w 2016 roku). Zainteresowania: problematyka historii zwierząt, sytuacji psów i kotów w XIX-wiecznym Krakowie, rola i znaczenie zwierząt w historii Krakowa i historii fotografii, narodziny ruchu opieki nad zwierzętami w Krakowie, organizacje działające na rzecz ochrony praw zwierząt w okresie międzywojennym.

Noty o autorach

Svetlana Karpova – prof. dr hab., w 1989 roku ukończyła Zaoczny Instytut Handlu Radzieckiego, w 1993 roku uzyskała stopień doktora w Moskiewskim Instytucie Handlowym. Po obronie zajęła się działalnością pedagogiczną. Wykładała na kilku moskiewskich uczelniach. Od 1997 roku wykłada na Uniwersytecie Finansowym przy Rządzie. W 2011 roku obroniła rozprawę habilitacyjną, a w 2013 r. uzyskała tytuł profesora na Wydziale Marketingu i Logistyki Uniwersytetu Finansowego. Kieruje Laboratorium Eksperymentalnym „Neurotechnologie w Zarządzaniu” na Uniwersytecie Finansowym przy Rządzie Federacji Rosyjskiej, jest zastępcą kierownika departamentu ds. badań naukowych, kierownikiem naukowym programu magisterskiego „Marketing finansowy”, wiceprzewodniczącą podkomitetu ds. marketingu Moskiewskiej Izby Handlowo-Przemysłowej.

Tatiana Viktorovna Kovaleva – dr nauk filologicznych, docent, w 2000 roku ukończyła studia na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Państwowego w Petersburgu. Z uniwersytetem tym związana jest do dzisiaj. Od 2004 roku pracowała na Wydziale Filozofii i Nauk Politycznych, a od roku 2010 jest zatrudniona w Instytucie Filozofii. W 2007 roku obroniła rozprawę doktorską *Билингвизм русской культуры* (Bilingwizm kultury rosyjskiej) na Państwowym Uniwersytecie w Petersburgu. Prowadzi zajęcia m.in. z zakresu bioetyki, etyki, analizy porównawczej kultur Rosji i Chin, etykiety i stosunków międzynarodowych i in.

Magdalena Kozhevnikova – dr, absolwentka Etnologii i Antropologii Kulturowej (Uniwersytet Warszawski), a także niemiecko-rosyjskich studiów magisterskich Komunikacja Międzykulturowa (Alice Salomon Hochschule Berlin, Moskiewski Uniwersytet Humanistyczny). W latach 2010–2014 w ramach studiów doktorskich w Instytucie Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk badała wpływ biotechnologii na zmiany w pojmowaniu natury ludzkiej. Po uzyskaniu stopnia *candidate of science* pracowała w Instytucie Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk jako pracownik naukowy. Od 2020 roku prowadzi zajęcia z zakresu etyki zwierząt i antropologii podmiotów pozaludzkich na Uniwersytecie Warszawskim i związana jest z Zespołem Antropologii Niezdyscyplinowanej w Instytucie Etnologii i Archeologii Polskiej Akademii Nauk.

Ewa Krzakowska-Łazuka – dr nauk humanistycznych. Pracę doktorską *Schizmatycy i wyznawcy Piękna – Ruskin, preraphaelici i Młoda Polska* obroniła w 2017 roku na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Stypendystka University of Glasgow. Posiada także średnie wykształcenie rolnicze w zakresie chowu i użytkowania koni. Od 30 lat wegetarianka. Od wielu lat zaangażowana w działania na rzecz praw zwierząt. Publikowała w monografiach zbiorowych i czasopismach. Główne zainteresowania naukowe: młodopolska recepcja kultu-

ry brytyjskiej II połowy XIX wieku, Arts & Crafts Movement, korespondencje sztuk, świadomość ekologiczna w literaturze XIX i początków XX wieku.

Hanna Mamzer – dr hab., prof. UAM, pracuje na Wydziale Socjologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zajmuje się zagadnieniami związanymi z przemianami współczesnej kultury, socjologicznymi aspektami tożsamości oraz problematyką wielokulturowości, a także szeroko rozumianych zmian społeczno-kulturowych zachodzących w kręgu cywilizacji zachodnio-europejskiej, w szczególności nowymi relacjami społecznymi, także międzygatunkowymi. Autorka wielu publikacji poświęconych relacji ludzi i zwierząt. Stypendystka Fundacji Fulbrighta (dwukrotnie), Central European University, British Council, programu Socrates–Erasmus, European University Institute, Fundacji im. Stefana Batorego, laureatka akcji stypendialnej „Polityki” oraz innych licznych nagród i wyróżnień. Prowadzi szeroko zakrojoną współpracę międzynarodową. Członkini Lokalnej Komisji Etycznej ds. Doświadczeń na Zwierzętach i biegły sądowy w zakresie dobrostanu zwierząt przy Sądzie Okręgowym w Poznaniu

Alicja Müller – mgr, doktorantka w Katedrze Antropologii Literatury i Badań Kulturowych na Uniwersytecie Jagiellońskim, krytyczka tańca i recenzentka teatralna, członkini Międzynarodowego Stowarzyszenia Krytyków Teatralnych. Publikuje między innymi w „Teatrze”, „Didaskaliach”, „Akcencie” czy „Blizie” oraz na portalu taniecipolska.pl. W 2014 roku została laureatką I edycji Ogólnopolskiego Konkursu im. Andrzeja Żurowskiego na Recenzje Teatralne dla Młodego Krytyka, w 2015 roku zdobyła główną nagrodę w konkursie Instytutu Teatralnego na najlepszą pracę magisterską z zakresu wiedzy o teatrze, widowisku i performansie, obronioną w roku akademickim 2014/2015. W 2017 roku, nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, ukazała się jej książka *Sobątańczenie. Między choreografią a narracją*.

Tomasz Nowak – doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie językoznawstwa, autor prawie 100 publikacji naukowych i dydaktycznych. Przedmiot jego dociekań stanowi gramatyka i semantyka współczesnego języka polskiego, zwłaszcza następujące zagadnienia: formalny opis polszczyzny i eksplikowanie znaczeń wybranych jednostek języka. Szczególną wagę przywiązuje w opisie do kwestii metodologicznych, m.in. na podstawie zgromadzonego materiału językowego testuje różne modele lingwistyczne. Obecnie jego zainteresowania ogniskują się wokół kognitywistycznych badań nad językiem i mową. Od lat żywo interesuje się zagadnieniami z dziedziny biosemiotyki.

Elena Nikolayevna Pariyskaya – dr nauk biologicznych, docent, w 1996 roku ukończyła studia na Wydziale Biologii i Gleboznawstwa Uniwersytetu

Państwowego w Petersburgu. Od 1997 roku związana jest z Wydziałem Lekarskim Państwowego Uniwersytetu w Petersburgu – pracowała jako asystent w Katedrze Fizjologii, a następnie, od 2009 roku, zatrudniona jest na stanowisku docenta. Laureatka nagrody uniwersyteckiej dla młodych naukowców z Państwowego Uniwersytetu w Petersburgu za cykl prac „Изучение аутокринного механизма регуляции образования секрета в молочной железе” (Badanie mechanizmu regulacji autokrynnej podczas powstawania wydzieliny w gruczole sutkowym). W 2004 roku obroniła pracę doktorską *Влияние простагландина F2α на образование секрета в молочной железе* (Wpływ prostaglandyny F2α na powstawanie wydzieliny w gruczole sutkowym). Prowadzi zajęcia m.in. z zakresu fizjologii normalnej oraz fizjologii okolicy szczękowo-twarzowej. Od 2010 roku jest członkinią zespołu komisji metodycznej, a od 2015 – członkinią jury olimpiady dla uczniów „Дорога в медицину” (Droga do medycyny), organizowanej przez Państwowy Uniwersytet w Petersburgu.

Andrzej Pitrus – prof. dr hab., pochodzi z rodu kanadyjskich kugarów, ale nadal udaje mu się podszywać pod profesora zatrudnionego w Instytucie Sztuk Audiowizualnych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Pisze z nudów o kinie, sztuce współczesnej i mediach elektronicznych. Niepalący. Nadużywa wina i życia. Autor pornograficznej powieści *Marieke naga* (Wydawnictwo Novae Res, Gdynia 2019). Obecnie pisze kolejną, którą zatytułował dla niepoznaki *Covid 21, a miało być „Nasza miłość jest pożegnaniem”*. W 2019 roku ukazała się jego książka z przypisami pod tytułem *Babcia Helena wychodzi z kina* (Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego). Została ona poświęcona doświadczeniu kina. Być może nie istnieje, bo nie ma profilu na Facebooku, ale można do niego napisać: andrzej@pitrus.com.pl. Odpowie, bo jest dobrze wychowanym kugarem.

Małgorzata Poks – dr, adiunkt w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Jej główne zainteresowania naukowe obejmują: poezję i prozę północnoamerykańską XX wieku, anarchizm chrześcijański, twórczość Thomasa Mertona, nowe ruchy społeczne w USA, literaturę Chicano/a, ekokrytykę, studia nad zwierzętami i indygenicznością. Autorka monografii *Thomas Merton and Latin America. A Consonance of Voices* (Katowice 2007).

Agata Rejowska – mgr, doktorantka w Instytucie Socjologii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, pracuje nad rozprawą doktorską *Humanistyczne śluby jako społeczne performanse. Rekonstrukcja znaczeń* (planowany tytuł) pod kierunkiem dr hab. Grażyny Kubicy-Heller (promotorstwo) i dr hab. Katarzyny Zielińskiej (promotorstwo pomocnicze). W latach 2019–2020 kierowniczka projektu „Humanistyczne śluby jako społeczne performanse”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (DEC-2018/29/N/

HS6/01862, K/DSC/005660); w latach 2019–2021 członkini grupy badawczej projektu „Resistance and Subordination. Religious Agency of Roman Catholic Women in Poland” (UMO-2017/26/D/HS6/00125).

Tomasz Sapota – dr hab., prof. UŚ, filolog klasyczny, pracuje w Instytucie Literaturoznawstwa Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zajmuje się przede wszystkim piśmiennictwem rzymskim okresu cesarstwa. Autor monografii poświęconych Apulejuszowi, Juwenalisowi, komentowanego przekładu *Saturnaliów* Makrobiusza opatrzonego monograficznym wstępem, współautor (współ z Iwoną Słomak) edycji tekstu i naukowych przekładów trzech tragedii Seneki Młodszeo.

Inna Shved – dr hab., profesor w Katedrze Literatury Rosyjskiej i Dziennikarstwa oraz w Katedrze Filologii Angielskiej Państwowego Uniwersytetu im. Aleksandra Puszkina w Brześciu (Białoruś), kierownik Studenckiego Laboratorium Naukowo-Badawczego „Folklor i Krajoznawstwo”. Zainteresowania badawcze: etnosemiotyka, folklorystyka, mitologia słowiańska, zoofilologia, literaturoznawstwo. Autorka kilku monografii, m.in. *Раслінныя сімвалы беларускага фальклору* (Brześć 2000); *Дэндэралагічны код беларускага традыцыйнага фальклору* (Brześć 2004); *Космас і чалавек у дэндэралагічным кодзе беларускага фальклору* (Brześć 2006); *Міфалогія колеру ў беларускай традыцыйнай духоўнай культуры* (Brześć 2011); *Арніталагічны код беларускай традыцыйнай духоўнай культуры* (Brześć 2019), oraz ponad 500 artykułów naukowych. Kierowniczka zespołów badawczych oraz wykonawczyni międzynarodowych projektów naukowych i edukacyjnych. Członkini rad redakcyjnych białoruskich, ukraińskich, rosyjskich i polskich czasopism naukowych.

Dobrosława Wężowicz-Ziołkowska – dr hab. nauk humanistycznych, prof. UŚ, pracownik w Instytucie Nauk o Kulturze na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Kulturoznawca, folkloroznawca, teoretyk kultury. Autorka ponad 150 artykułów naukowych oraz wielu monografii autorskich i współautorskich, m.in. *Мoc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym* (Katowice 2008); *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji* (Katowice 2009); *Ukąszenia, wirusy, memy... Kulturowe obrazy praktyk fizjologicznych* (Katowice 2013); *Wilki i ludzie. Małe kompendium wilkologii* (Katowice 2014); *Biological turn. Idee biologii w humanistyce współczesnej* (Katowice 2016). W badaniach skupiona na ontologii idei i metodologii badań nad ich szerzeniem oraz biologicznych uwarunkowaniach kultury, ze szczególnym uwzględnieniem memetyki. Redaktor naczelna czasopisma „Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny”, redaktor serii naukowej „Studia o Kulturze” Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego.

Lidiia Borisovna Zakharova – dr nauk biologicznych, docent, w 1987 roku ukończyła studia na Wydziale Biologii i Gleboznawstwa Uniwersytetu Państwowego w Petersburgu. Od 1990 roku była zatrudniona jako starsza laborantka, a następnie jako asystentka w Katedrze Fizjologii Normalnej w Państwowej Akademii Medycznej im. Ilji Iljicza Miecznikowa w Petersburgu. Od 2004 roku związana jest z Wydziałem Lekarskim Państwowego Uniwersytetu w Petersburgu – pracowała jako asystent w Katedrze Fizjologii, a następnie, od 2009 roku, zatrudniona jest na stanowisku docenta. W 2000 roku obroniła pracę doktorską *Сократительная активность венозных сосудов при лазерном воздействии* (Aktywność skurczowa naczyń żylnych pod wpływem promieniowania laserowego) na Państwowym Uniwersytecie w Petersburgu. Prowadzi zajęcia m.in. z zakresu fizjologii normalnej oraz fizjologii okolicy szczękowo-twarzowej. Od 2010 roku jest członkinią zespołu komisji metodycznej, a od 2015 – członkinią jury olimpiady dla uczniów „Дорога в медицину” (Droga do medycyny), organizowanej przez Państwowy Uniwersytet w Petersburgu.

* * *

Renata Abłamowicz – PhD, archaeologist, archaeozoologist at the Silesian Museum in Katowice; co-founder of the Bioarchaeology Laboratory at the Department of Archaeology. Her research interests have for years focused on the presence of animal remains in cemeteries and settlements from different periods at archaeological sites in Poland and Central Europe. She participated for many years in the work of the Polish Archaeological Expedition to the Eastern Nile Delta in Egypt (research sites in Tell el-Farcha and Tell el-Murra), coordinated by the Institute of Archaeology of the Jagiellonian University and the Archaeological Museum in Poznań. Author of numerous analyses and articles published in Poland and abroad, and of papers presented at national and international conferences. Participant in research projects carried out in cooperation with representatives of the Jagiellonian University and the University of Wrocław. Initiator and executor of numerous exhibitions in the Silesian Museum. Active founding member of the Branch of the Upper Silesian Branch of Scientific Association of Polish Archaeologists; member of the committee of the Pre- and Protohistorical Sciences Commission of the Bronze Age and Early Iron Age at the Polish Academy of Sciences. Since 2006 she has been giving lectures on archaeozoology for archaeology students at the Jagiellonian University. She has been awarded the Silver Cross of Merit.

Beata Burska-Ratajczyk – PhD and a post-doctoral degree; graduated from the Faculty of Philology at the University of Łódź, obtaining in 1985 a master's degree in Polish philology (teacher specialization). In the same year, she started working in the Department of Contemporary Polish Language at the University

of Lodz. The main focus of her research is the language of rural communities and its dynamic changes due to the influence of standard Polish. She devoted a series of articles and her doctoral dissertation to the features and various aspects of dialectal communication, especially the linguistic competence and communication among rural communities. In September 2014, in a colloquium, she defended her habilitation (post-doctoral) project *Realizacja funkcji perswazyjnej w tekstach gwarowych* (Implementation of the persuasive function in dialectal texts). Her research interests include variations and styles of contemporary Polish. She has published articles on a variety of topics, including literary onomastics, phraseology, the linguistic world image, the persuasion function in the language of advertising and in political discourse, ways of expressing emotions and values in artistic texts and in the sociolect of school and university students. He teaches descriptive grammar, stylistics, linguistic culture, text analysis, the edition of academic texts, MA seminar, as well as specialized courses for PhD candidates (the culture and editing of academic texts) which have the aim of raising the level of doctoral theses. Since 2019 she has participated in a EU grant by conducting classes for University of Lodz academics on the editing of scholarly texts. She has been involved in educational activities and for several years has been giving lectures and classes for teachers and has been conducting workshops for secondary school students aiming at preparing them for the Polish Literature and Language Olympiad at the regional level. She is a member of the Regional Committee of the Polish Literature and Language Olympiad in Lodz and of the Society of Polish Language Enthusiasts.

Ilona Chylińska – M.D., a PhD candidate in literature at the Faculty of Humanities at the University of Silesia in Katowice. Author of several articles published in monographs and journals (e.g., in *FA-art*, *Silesian Journal of Polish Studies*, *Opcje*, *biBLioteka*). Her research interests revolve around geopoetics, hip-hop, and animal studies.

Anna Filipowicz – PhD, associate professor at the University of Gdańsk (Institute of Polish Studies), literary critic, anthropologist of culture. Areas of interest: Polish literature in the perspective of animal studies, posthumanism in literature, art and philosophy, cultural anthropology. She has published two books: *Sztuka mięsa. Somatyczne oblicza poezji* (Gdańsk, 2013) and *(Prze)zwierzęcenia. Poetyckie drogi do postantropocentryzmu* (Gdańsk, 2017).

Joanna Gellner – MA in history and archaeology; currently assistant professor in the Kraków Photography Department of the Museum of Kraków. Co-curator of the exhibition *Jak pies z kotem* (presented at the Museum of Kraków in 2016). Her interests include animal history, the situation of dogs and cats in 19th-century Kraków, the role and importance of animals in the history of Kraków

and the history of photography, the birth of the animal welfare movement in Kraków, animal rights organizations in the interwar period.

Svetlana Karpova – full professor; in 1989, she graduated from the extramural studies program at the Institute of Soviet Trade and in 1993 she obtained a doctorate from the Moscow Trade Institute. Next she took up pedagogical activities and taught at several universities in Moscow. Since 1997 she has been a lecturer at the Financial University affiliated with the government. In 2011, she defended her habilitation (post-doctoral) project and in 2013 she obtained the title of full professor at the Faculty of Marketing and Logistics of the Financial University. She heads the Experimental Laboratory “Neurotechnologies in Management” of the Financial University affiliated with the government of the Russian Federation; she is deputy head of the department for scientific research and the scientific director of the master’s program in “Financial Marketing”; she is also a vice-chairman of the marketing subcommittee at the Moscow Chamber of Commerce and Industry.

Tatiana Viktorovna Kovaleva – PhD in philosophy, associate professor. In 2000, she graduated from the Faculty of Philology at St Petersburg State University and is still associated with this university. Since 2004 she has worked at the Faculty of Philosophy and Political Sciences, and since 2010 she has been employed at the Institute of Philosophy. In 2007, she defended her doctoral dissertation *Билингвизм русской культуры* (The Bilingualism of Russian Culture) at St Petersburg State University. She teaches bioethics, ethics, comparative analysis of Russian and Chinese cultures, etiquette and international relations, and other subjects.

Magdalena Kozhevnikova – PhD, a graduate of Ethnology and Cultural Anthropology (at Warsaw University) and a German-Russian MA program in Intercultural Communication (at Alice Salomon Hochschule in Berlin and Moscow University for the Humanities). In the years 2010 to 2014, as part of her doctoral studies at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, she did research on the impact of biotechnology on the idea of human nature. After obtaining the degree of candidate of science, she worked as a researcher at the above-mentioned Institute. Since 2020, she gives lectures in the field of bioethics, animal ethics and anthropology of non-human subjectives at the University of Warsaw and is associated with the Anthropology Undisciplined Research Department at the Institute of Archaeology and Ethnology of the Polish Academy of Sciences.

Ewa Krzakowska-Łazuka – PhD. In 2017, she defended her doctoral thesis of *Schizmatycy i wyznawcy Piękna – Ruskin, prerafaelici i Młoda Polska*

(Schismatics and Followers of Beauty – Ruskin, Pre-Raphaelites and Young Poland) at the Faculty of Polish Studies at the University of Warsaw. She received a scholarship from the University of Glasgow. She also has a secondary agricultural education in the raising and use of horses. She has been a vegetarian for 30 years. She has been involved in animal rights activities for many years. She published in collective monographs and journals. Her scholarly interests include Young Poland reception of British culture in the second half of the 19th century, the Arts & Crafts Movement, correspondences between the arts, ecological awareness in the literature of the nineteenth and early twentieth centuries.

Hanna Mamzer – PhD; an Adam Mickiewicz University professor at the Faculty of Sociology of Adam Mickiewicz University in Poznań. Among her academic interests are issues related to the transformation of contemporary culture; sociological aspects of identity and multiculturalism; and broadly understood socio-cultural changes in the realm of Western European civilization, in particular new types of social relations, including relationships between species. She has published copiously on human animal relationships. She has held scholarships of number of institutions: Fulbright (twice), Central European University, British Council, the Socrates–Erasmus program, European University Institute, the Stefan Batory Foundation; she has won the “Polityka” scholarship contest and other numerous awards and distinctions. She is involved in intense international cooperation with scholars and institutions. She is a member of the Local Ethical Committee on Animal Experimentation and a legal expert on animal welfare with the District Court in Poznań.

Alicja Müller – MA, PhD candidate in the Department of Anthropology of Literature and Cultural Research at the Jagiellonian University, dance critic and theatre reviewer, member of the International Association of Theatre Critics. She publishes, among other journals, in *Teatr*, *Didaskalia*, *Akcent* and *Bliza* and on the taniecpolska.pl portal. In 2014, she won the 1st edition of the Andrzej Żurowski National Competition for a Theatre Review by a Young Critic; in 2015, she won the main prize in the Theatre Institute competition for the best MA thesis (defended in the academic year 2014/2015) in the area of theatre, spectacle and performance studies. In 2017, the Jagiellonian University Publishing House published her book *Sobątańczenie. Między choreografią a narracją*.

Tomasz Nowak – holds a post-doctoral degree in humanities (linguistics); is author of almost 100 scientific and didactic publications; conducts research on the grammar and semantics of contemporary Polish, and specifically on the formal description of Polish and the explication of the meanings of selected linguistic units; in his descriptions attaches particular importance to methodological issues, for example, tests various linguistic models on the basis of

the collected language material; recently his interests have focused on cognitive studies of language and speech; for many years now has been keenly interested in aspects of biosemiotics.

Elena Nikolayevna Pariyskaya – PhD in biological sciences, associate professor. In 1996, she graduated from the Faculty of Biology and Soil Science at St Petersburg State University. Since 1997 she has been associated with the Faculty of Medicine of St Petersburg State University: she worked as an assistant in the Department of Physiology and since 2009 has been employed as an associate professor. She has won the university award for young scientists from St Petersburg State University for a series of publications “Изучение аутокринного механизма регуляции образования секрета в молочной железе” (A Study of the Process of Autocrine Regulation during the Formation of Secretions in the Mammary Gland). In 2004, she defended her doctoral thesis *Влияние простагландина F2α на образования секрета в молочной железе* (The Influence of Prostaglandin F2α on the Formation of Secretions in the Mammary Gland). She teaches, among other subjects, normal physiology and the physiology of facial-jaw area. Since 2010 she has been a member of the methodological committee team and since 2015 – a member of the jury of the Olympiad for school students “Дорога в медицину” (Road to Medicine), organized by the State University of St Petersburg.

Andrzej Pitrus – full professor, comes from a family of Canadian cougars, but still manages to impersonate a professor employed at the Institute of Audiovisual Arts of the Jagiellonian University. He writes out of boredom about cinema, contemporary art, and electronic media. Non-smoker. He abuses wine and life. Author of a pornographic novel entitled *Marieke naga* (Marieke Naked; published by Wydawnictwo Novae Res, Gdynia 2019). He is currently writing another such novel, which he gave the misleading title *Covid 21, a miało być “Nasza miłość jest pożegnaniem”* (Covid 21, and It Was Meant to Be “Our Love Is Goodbye”). In 2019, he published a book with footnotes entitled *Babcia Helena wychodzi z kina* (Grandmother Helena Leaves the Cinema; the Jagiellonian University Publishing House). The book is about the experience of cinema. He may not exist because he does not have a Facebook account, but you can write to him at andrzej@pitrus.com.pl. He will answer because he is a well-mannered cougar.

Małgorzata Poks – PhD, assistant professor at the Institute of Literary Studies, the Faculty of Humanities, at the University of Silesia in Katowice. Her main scholarly interests include: 20th-century North American poetry and prose, Christian anarchism, Thomas Merton’s poetry and prose, new social movements in the US, Chicano/a literature, eco-criticism, animal studies, and indig-

enous studies. Author of the monograph *Thomas Merton and Latin America: A Consonance of Voices* (Katowice, 2007).

Agata Rejowska – MA, PhD candidate at the Institute of Sociology at the Faculty of Philosophy at the Jagiellonian Universities she is working on a doctoral dissertation on *Humanistyczne śluby jako społeczne performanse. Rekonstrukcja znaczeń* (Humanistic Vows as Social Performances. A Reconstruction of Meanings) (working title) under the supervision of Professors Grażyna Kubica-Heller and Katarzyna Zielowska. In the years 2019 to 2020, she was the head of the project “Humanistyczne śluby jako społeczne performanse” (Humanistic Vows as Social Performances), funded by the National Science Centre (DEC-2018/29/N/HS6/01862, K/DSC/005660); in the same years, she was a member of the research group working on the project “Resistance and Subordination. Religious Agency of Roman Catholic Women in Poland” (UMO-2017/26/D/HS6/00125).

Tomasz Sapota – a University of Silesia professor, a classicist at the Institute of Literary Studies at the University of Silesia in Katowice. His primary interest is Roman literature of the Empire period. He authored monographs devoted to Apuleius and Juvenal; published a commented translation of Macrobius’ *Saturnalia*; co-edited and commented (with Iwona Słomak) three tragedies by Seneca the Younger.

Inna Shved – PhD, professor in the Department of Russian Literature and Journalism and in the Department of English Philology of the Alexander Pushkin State University in Brest (Belarus), head of the Student Scientific and Research Laboratory “Folklore and Sightseeing”. Research interests: ethnosemiotics, folklore, Slavic mythology, zoophilology, literary studies. Among her publications are several monographs: *Раслінныя сімвалы беларускага фальклору* (Брэст, 2000) (*Raslinnyya simvaly byelaruskaha fal’kloru*, Brest 2000); *Дэндэралагічны код беларускага традыцыйнага фальклору* (Брэст, 2004) (*Dendralahichny kod byelaruskaha tradytsyynaha fal’kloru*, Brest 2004); *Космас і чалавек у дэндэралагічным кодзе беларускага фальклору* (Брэст, 2006) (*Kosmas i chalavyek u dendralahichnym kodzye byelaruskaha fal’kloru*, Brest 2006); *Міфалогія колеру ў беларускай традыцыйнай духоўнай культуры* (Брэст, 2011) (*Mifalohiya kolyeru w byelaruskay tradytsyynay dukhownay kul’tury*, Brest 2011); *Арніталагічны код беларускай традыцыйнай духоўнай культуры* (Брэст, 2019) (*Arnitalahichny kod byelaruskay tradytsyynay dukhownay kul’tury*, Brest 2019), and more than 500 scholarly articles. Head of research teams and executor of international research and educational projects. Member of editorial boards of Belarusian, Ukrainian, Russian, and Polish scholarly journals.

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska – Dr. habil. in humanities, is a professor at the University of Silesia and works at the Institute of Culture Studies at the Faculty of Humanities of the University of Silesia in Katowice. She is a specialist in cultural and folklore studies and in cultural theory. She is the author of over 150 scientific articles and the author/co-author of several monographs, including *Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym* (The Power of Narrativum: Ideas of Biology in Contemporary Humanistic Discourse) (Katowice, 2008); *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji* (Infosphere: Memetic Concepts in Culture and Communication) (Katowice, 2009); *Ukąszenia, wirusy, memy... Kulturowe obrazy praktyk fizjologicznych* (Bites, Viruses, Memes... Cultural Images of Physiological Practices) (Katowice, 2013); *Wilki i ludzie. Małe kompendium wilkologii* (Wolves and People: A Small Wolfology Compendium) (Katowice, 2014); *Biological turn. Idee biologii w humanistyce współczesnej* (The Biological Turn: Ideas of Biology in Contemporary Humanities) (Katowice, 2016). In her research, Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska focuses on the ontology of ideas and the research methodology for their dissemination, as well as biological determinants of culture, with particular emphasis on memetics. She is an editor-in-chief of the magazine *Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny* and editor of the University of Silesia Publishing House's academic series *Studia o Kulturze* (Studies on Culture).

Lidiia Borisovna Zakharova – PhD in biological sciences, associate professor. In 1987 she graduated from the Faculty of Biology and Soil Science at St Petersburg State University. From 1990 she was employed as a senior lab technician and then as an assistant in the Department of Normal Physiology at the Ilya Ilyich Mechnikov State Medical Academy in St Petersburg. Since 2004 she has been associated with the Faculty of Medicine of St Petersburg State University: she worked as an assistant in the Department of Physiology and since 2009 she has been employed as an associate professor. In 2000, she defended her doctoral thesis *Сократительная активность венозных сосудов при лазерном воздействии* (Contractile Activity of Venous Vessels under the Influence of Laser Radiation) at St Petersburg State University. She teaches, among other subjects, normal physiology and the physiology of facial-jaw area. Since 2010 she has been a member of the methodological committee team and since 2015 – a member of the jury of the Olympiad for school students “Дорога в медицину” (Road to Medicine), organized by the State University of St Petersburg.

Redaktor tekstów polskich i rosyjskich: Anna Tyka

Redaktor tekstów angielskich: Gabriela Marszołek

Projektant okładki: Anna Krasnodębska-Okręglika

Przygotowanie okładki do druku: Paulina Dubiel

Korektor tekstów polskich i rosyjskich: Anna Tyka

Korektor tekstów angielskich: Joanna Zwierzyńska

Łamanie: Edward Wilk

ISSN 2451-3849



Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 20,75. Ark. wyd. 25,0.



Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2451-3849



Więcej o książce

