

Zoophilologica

Polish Journal of Animal Studies

Nr 2 (8)

Mity – stereotypy – uprzedzenia (III)



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO



ZOOPHILOLOGICA

Polish Journal of Animal Studies

Nr 2 (8)

Mity – stereotypy – uprzedzenia
(III)

„Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies”
Nr 2 (8): *Mity – stereotypy – uprzedzenia* (III)

Redakcja naukowa numeru 2 (8)
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), 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 (2)

KOGNITYWISTYKA

KATARZYNA KUKOWSKA, SEBASTIAN SKOLIK: Od wielkich łowów do zarządzania konfliktem. Racjonalizacja agresji jako próba emancypacji od zwierzęcej natury

LITERATUROZNAWSTWO

KORNELIA LASOTA: Święty wąż: wizerunek węża w światopoglądzie staroskandynawskim

KRYSZYNA KRAWIEC-ZŁOTKOWSKA: Bukoliczne bestiarium Szymona Szymonowica. Między naturą a kulturą

ESTERA GŁUSZKO-BOCZOŃ: *Gołęb* Patricka Süskinda – próba interpretacji

INES ZAŁĘSKA-OLSZEWSKA: Gołębie pod pomnikiem Diderota

ANNA GOWOREK: Demon wiedźmy. Literackie przedstawienia kota-diabła i kota czarownicy na wybranych przykładach literatury światowej i polskiej (XIX–XXI wiek)

Spis treści

JĘZYKOZNAWSTWO

DOROTA MILLER: „Opisywać trzeba tak, jakby się widziało pierwszy raz w życiu”.
Językowe środki opisu zwierząt oraz relacji człowiek–zwierzę według Michała
Książka

AGNIESZKA GASZ: *Żresz jak świnia! Jedz jak człowiek!* – czyli o niektórych stereotypach
językowych dotyczących jedzenia

AGNIESZKA WIERZBICKA: Ptasi świat utrwalony w fitonimach

Recenzje

KRZYSZTOF MAŁEK: Bóg daje, człowiek wykorzystuje... [Recenzja monografii *Zwierzę –
człowiek – Bóg*. Red. Grażyna Stanek-Czerny, Anna Piliszewska. Wydawnictwo
WAM, Kraków 2017]

Sprawozdania

MARGARITA NIKITINA: Sprawozdanie z konferencji naukowej *Ekologia krukowatych
w naturalnych i antropogenicznych krajobrazach Eurazji Północnej*, 26–27 września
2019 roku, Kisłowodzk

Noty o książkach

EKATERINA NIKITINA: Katja M. Guenther: *The Lives and Deaths of Shelter Animals*.
Stanford University Press, Stanford, CA 2020, 295 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 (2)

COGNITIVE SCIENCE

KATARZYNA KUKOWSKA, SEBASTIAN SKOLIK: From the Great Hunt to Conflict Management. Rationalization of Aggression as an Attempt to Emancipate from Animal Nature

LITERARY STUDIES

KORNELIA LASOTA: The Holy Serpent: Snakes in the Old Norse Worldview

KRYSZYNA KRAWIEC-ZŁOTKOWSKA: Szymon Szymonowic's Bucolic Bestiary. Between Nature and Culture

ESTERA GŁUSZKO-BOCZOŃ: *The Pigeon* by Patrick Süskind: An Interpretation Attempt

INES ZAŁĘSKA-OLSZEWSKA: The Pigeons at the Statue of Diderot

ANNA GOWOREK: The Witch's Demon. A Literary Image of the Cat-Devil and the Witch's Cat on the Basis of Chosen Examples of the World and Polish Literature (XIX-XXI Centuries)

Table of Contents

LINGUISTICS

DOROTA MILLER: “You Should Describe Things as if You’ve Seen Them for the First Time.” Michał Książek’s Linguistic Expressions of Animals and Human-Animal Relations

AGNIESZKA GASZ: *You gobble like a hog! Eat like a human!*: On Some Linguistic Stereotypes Related to Food

AGNIESZKA WIERZBICKA: The Bird World Recorded in Plant Names

Reviews

KRZYSZTOF MAŁEK: The Lord Gives and a Man Abuses... [A Review of a Monograph *Zwierzę – człowiek – Bóg*. Ed. Grażyna Stanek-Czerny and Anna Piliszewska. Wydawnictwo WAM, Kraków 2017]

Reports

MARGARITA NIKITINA: Report from the Conference *Ecology of Corvids in Natural and Anthropogenic Landscapes of Northern Eurasia*, September 26–27, 2019, Kislovodsk

Notes about Books

EKATERINA NIKITINA: Katja M. Guenther: *The Lives and Deaths of Shelter Animals*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2020. 295 pp.

Biographical Notes

Содержание

От редакции

Статьи

ЗООЭТНОЛОГИЯ

Инна Швед: Корова в традиционной духовной культуре Брестского Полесья (2)

КОГНИТИВИСТИКА

Катажина Куковска, Себастиан Сколик: От великой охоты до управления конфликтом. Рационализация агрессии как попытка человека эмансипироваться от звериной природы

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

Корнелия Ласота: Святая змея: образ змеи в древнескандинавском мировоззрении

Кристина Кравец-Злотковска: Буколический бестиарий Шимона Шимоновича. Между природой и культурой

Эстера Глушко-Бочонь: *Голубка* Патрика Зюскинда – попытка интерпретации

Инес Залеска-Ольшевска: Голуби у памятника Дидро

Анна Говорек: Ведмин демон. Литературные изображения кота-дьявола и кота ведьмы на избранных примерах мировой и польской литературы (XIX–XXI вв.)

Содержание

ЛИНГВИСТИКА

ДОРОТА МИЛЛЕР: «Вы должны описывать это так, как будто вы видели это впервые в своей жизни». Лингвистические средства описания животных и взаимоотношений между человеком и животными в творчестве Михала Ксенжека

АГНЕСКА ГАШ: *Жрешь как свинья! Ешь как люди!* – о некоторых языковых стереотипах, касающихся акта приема пищи

АГНЕСКА ВЕЖБИЦКА: Птичий мир, закрепленный в фитонимах

Рецензии

КШИШТОФ МАЛЕК: Бог дает, человек использует... [Рецензия на книгу *Zwierzę – człowiek – Bóg*. Ред. Grażyna Stanek-Czerny, Anna Piliszewska. Wydawnictwo WAM, Kraków 2017]

Отчеты

МАРГАРИТА НИКИТИНА: Отчет о научной конференции *Экология врановых птиц в естественных и антропогенных ландшафтах Северной Евразии*, 26–27 сентября 2019, Кисловодск

Заметки о книгах

ЕКАТЕРИНА НИКИТИНА: Katja M. Guenther: *The Lives and Deaths of Shelter Animals*. Stanford University Press, Stanford, CA 2020, 295 страниц

Сведения об авторах



Od Redakcji

Szanowni Państwo, Drodzy Czytelnicy,

z nieskrywaną satysfakcją publikujemy już drugi w tym roku kalendarzowym numer, a ósmy od 2015 roku, a więc od początku istnienia interdyscyplinarne-
go czasopisma naukowego „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies”,
które od 2021 roku funkcjonuje jako półrocznik. Jednocześnie z wielką radością
informujemy, że czasopismo rozwija się, a nasza Redakcja dokłada wszelkich
starań, by zwiększyć jego umiędzynarodowienie. Dostaliśmy się do kolejnej
międzynarodowej bazy – Directory of Open Access Journals (DOAJ).

W bieżącym numerze monograficznym pisma prezentujemy trzynaście tek-
stów, z których większość stanowi kontynuację zapoczątkowanej w ubiegłym
roku (nr 6/2020) serii prac poświęconych zagadnieniu człowieka w relacji do
zwierząt ujmowanego z perspektywy mitów, stereotypów i uprzedzeń. Artykuły,
które zostaną opublikowane w kolejnym numerze, zmienią tę tematykę. Zastąpi
ją problematyzowanie złożonej relacji człowiek–zwierzęta na poziomie antro-
pocenu, co już teraz zapowiadamy.

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 (2)

Krowa w tradycyjnej kulturze duchowej
Polesia Brzeskiego (2)

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 (2)

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

Тематизация сходства коровы и человека

Интересно проследить тенденцию к сближению коровы и человека (точнее коровы и женщины) как в равной степени подверженных определенным опасностям, негативному влиянию магии¹. Когда у сельских жителей Брестского Полесья² спрашиваешь о вере в сглаз, порчу («уроки»), в ответ обычно слышишь истории о наведении порчи именно на коров, женщин и детей, например:

[А были у вас люди, которые могли сглазить?] – Конечно былі. Дажэ ўне во, ў 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, ужэ 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 гэтэ молоко [...] Вот бывае нешо плохо зробіцца, то людзі кагуць: «О, мабыць, зглазілі». Да возьмі да подолом сподніцы выцера тры раз. По-моему, проціў сонца тры раз вытрыса подолом, ды тебе лепш стане. Ну і так робілі. Праўда, лепш становілося. Мабыць, гэта і быў той сглаз (ФА³; Ракитно Лунинецкого р-на).

Весьма интересен и во многих отношениях показателен факт того, что обычно один и тот же специалист от *sacrum* «работает» и с людьми, и с коровами:

Вот ты знаешь у нашей вёсцы былі, но не знаю хто (вот былі, вот такіе, шо я знаю, шо между собой той і той [снимает порчу]). Но в основном больш ездзілі нашы людзі в другіе сёла, щоб там уробілі, отрабілі, от бывае шо ў кого корова молока не дае, ці хлопца ці деўку прываражыць. Вот такое я знаю, ці шо-то кому-то на врэд зрабіць (ФА; Ракитно Лунинецкого р-на).

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».

² История и основные результаты этнографического исследования Брестского Полесья представлены в коллективной монографии, одним из авторов которой является И. Швед. См. *Этнокультурные процессы Западного Полесья (Брестчины) в прошлом и настоящем*. Ред. А.Вл. Гурко. Беларуская навука, Минск 2020, а также в томе *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 1–2. Ред. Т.Б. Варфаламеева. Вышэйшая школа, Мінск 2008–2009 и др.

³ ФА – Фольклорно-этнографический архив студенческой научно-исследовательской лаборатории «Фольклористика и краеведение» Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина (руководитель проф. И.А. Швед).

В определенном смысле одинаков был статус роженицы (родов) и стельной коровы (отела) (срок беременности которых, как известно, совпадает), примером реализации такого сближения и даже отождествления могут быть общие запреты типа: «нельзя было вузлы вязаць. А вот як корова целіцца не можна, ці як баба берэменна» (ФА; Калилы Ивановского р-на). Повсеместно в Беларуси с защитной целью могли скрывать факт происходящих как родов, так и отела: «Дзяржала карову, вот, калі ў каровы нараджаецца нешта (ці бычок, ці цёлачка), то нельга, каб пра гэта ведалі чужыя людзі, каб не зглазілі. Ну, калі каму малако прадаеш, трэба каб у банкі клалі кусочак солі...» (ФА; Щедрин Жлобинского р-на). Особым образом обходились с молозивом:

Ну от як корова россцеліцца, да гэтэ первэ молако, шоб ніхто не бачыў. Накрывалі і хазяйка яго цадзіла чэрэз што... то два сярпы крастом. Два сярпы бралі і над другім, там над банкою ці чым, вот так вот [паказывае] ставілі крэст, крыжом. І хазяйка цадзіла молако... Гэта шоб не было уроков (ФА; Мочуль Столинского р-на).

Когда родятся ребенок или теленок, поросята, т. е. в медиативных ситуациях открытия канала между этим и иным миром (по которому благополучие, богатство может покинуть дом), старались никому ничего не одалживать, не отдавать со двора. Соотнесенность женщины и телушки, мужчины и бычка актуализирована в прогностических текстах типа: «Так гадаты на разное можно, а можно так: колы на [Каляды] пэрша в хату зайдэ баба, то родыцца в нас тэлушка, а колы мужык – то бычок» (ФА; Радеж Малоритского р-на). В категориях «фугурнасці» описывают *и женщину, и корову*. Когда, покупая, выбіралі корову, «так ешчэ глядзелі, шоб она ешчэ была і фігурная! На быка не була похожа!».

Обращает на себя внимание и *общность для людей и домашних животных* средств защитной и лечебной магии, в частности это упомянутые ранее освященные вода, хлеб, красная нить, колющие предметы, вербочка (которой стебали и детей, и выгоняемых на пастбище коров):

Выганялі на пашу обязацельно свечоною голінкою вербы, которую на это... на Вербную нядзелю свяцілі ў цэркві, выганялі короўку, трэба было тры разы стукнуць. А потым затыкалі ў хлеве гдзе-нібудзь там за шалёвочку, дзе там находзілі место. Потом яшчэ ну тожэ карову оберагали, шоб ніхто не бачыў сколько молака надоіла, потому шо маглі сурочыць. Яшчэ крыжы рысавалі на дзвяхах... Это тожэ от злых сіл, якбы обярэг такі. Гэта нарысавалі на Крашчэнье... Ну, на Роздво прыносілі з хлява сено і на стол под эту... под обрус клалі. І ляжало вонэ до Крашчэнье... под этим, под скацёркою. А далей ужо забіралі гэтэ сено... Посвецяць воду і покропяць этэ сено і неслі коровам давалі

в хлеве вжэ, давалі коровам есці тэ сено... Шоб тэе, которэ поляжало, ну гэто таке, шоб на все добрэ. Шоб велось, шоб плодзілось, шоб здорowo всё было (ФА; Мочуль Столинского р-на).

Причем информанты акцентируют внимание на практике использования сакраменталий как в отношении людей, так и скотинки: «І тая [крещенская] вода повинна була стояты до следуюшчого Хрышчэння. Еі пылы, як дэ хто заболіе. А як тыко прыносылы додому, то разом святылы всю хату, подвір'е, скотыну, шоб год був удачны, шоб нэчысть всякую прогна-ты» (ФА; Ольха Брестского р-на), «Скарлупы от вароных на Пасху яець ны выкыдають, а тувкуць, настаюють і дають пыты бульным людям, а могуць даваты і хворэі скотыні» (ФА; Яблочно Малоритского р-на). Интересно отметить и использование сакральной силы креста для защиты не только людей, но и коров: «Некоторые оберегі, я знаю, крестіка некого робілі, да чаплялі на корову тожэ. [А з чаго робілі?] – От я не знаю, мо з осіны, із дзерава. З осіны» (ФА; Мочуль Столинского р-на).

Забывая в «ушак» (дверную коробку) осиновым колочком и волосы больного человека (либо его «мерку»), и шерсть коровы, магическим способом старались повлиять на их здоровье, поведение, например:

Я знаю, я купіў корову, з колхоза купіў. І та корова ідзе з пашы, міне свого хлева і пошла з коровамі дальшэ. І так я мучывса мо дзве недзелі. А тут одзін был у нас, он на годы два старэйшы за мэнэ. Кажу: «Ну шо робіць?» (А я чув, шо вон занімаецца гэтым трошкі.) «Шо робіць, шо корова не ідзе ў хлева і кідае хлева і ідзе дальшэ?» А вон: «Ну я прыду колі-небудзь, я побачу». Прышов вон, прышов вон туды до хлева, узяў осіну, дзерэво, взяв осіну эту, дзерэво, прокруціў дзірочку таку ў шуле. У шуле так от, дзе двэры трымаюцца. І бэрэ выстрыгае шэрсть з головы, з хвоста, на крыжы коровы, на крэст так выстрыгае, і бэрэ загортвае ў бумажку і туды. І забівае тым осовым колочком. І гаворыць: «Должна прыходзіць у хлева». [І што?] – Вона прыходзіла послі того. Але ці зразу, ці пройшло врэмя, я й не помню.

Сближение коровы с человеком эксплицируется и в представлениях о том, что у этого «благородного, умного, доброго» животного есть *душа*. На вопрос, адресованный сельским жителям Брестчины, о том, считают ли они, что у коров есть душа, мы часто получали утвердительный ответ («А чаму ж ні? Як жа без гэтаго, а?» (ФА; Мочуль Столинского р-на)), либо: «Ну есць, наварно» (ФА; Калилы Ивановского р-на). Нередко в ответ на вопрос о наличии души у коровы мы фиксировали рассуждения о том, что это животное доброе, с сильными материнскими чувствами, имеет свой нрав, хорошую память, «мозги», например: «Возьмите корову. Ну лугу пасется. Вечером выйдеш с куском хлеба „Ланька-Ланька!”, – и она

через заборы прыгала. Оно же тоже понимает, мозги есть» (ФА; Люта Брестского р-на).

Следует отметить, что коровы, как и некоторые другие домашние животные, имеют имена: Маша, Калина, Рабина (ФА; Никоновичи Быховского р-на), Зозулька, Рабка, Пэрыста, Ласточка, Зорка, Калина (коровы); Ясивка, Лыса, Лысуха (кобылы); Васька, Машка, Бэзик, Марсик (коты); Мурзик, Тузик (собаки) (ФА; Сычево Ивановского р-на). Причем имена были мотивированы различными особенностями коровы, например: «И Зорька, и Ланька была. Ланька, Лань – она такая красно-белой окраски была, такая красивая очень [как лань], рога такие красивые были, ровные. Зорька бело-чёрная была, и на лбу такая лысина» (ФА; Люта Брестского р-на), «[Коров звали] ну там то Зорька, то этого, как там ещё звали, ну там Рябая, то Чорная, по цвету какая она есть. Вот, а Зорька кому-то нравилась: такая звёздочка будет на лбу у коровки, ещё значит интересно, так то Зорька» (ФА; Цюприки Брестского р-на). Во время коллективизации «обобществленных» коров называли по имени (прозвищу) бывших хозяев. Относительно коровы и человека выделялись одни и те же поведенческие реакции, причем оценивались они подобным образом, с использованием одних и тех же слов. В частности, «гулливую» телку и девочку или девушку называют брыксой: «Во брыкса цёлычка, цэлый дзень прыгыць», «Носіцца брыкса цэлый дзень кругом двыра. С такую брыксью доўга ні пыгаворіш, жыва ацьсякець»⁴.

В составе заговоров социальной направленности регулярно встречаются анималистические сравнения, ритуально-магические формулы *самоотождествления человека с животным*, сочетающие в себе магию «отрицательную» (обман нечистой силы) и «положительную» (посредством приписывания человеку свойств и отношений этих животных). Так, в любовной присушке трепетное отношение коровы (и других самок) к теленку служит идеальным образцом искомым человеком чувств: «Коб тэбэ так цягло до мэнэ, як корову до тэляты, кабылу до жэрабяті, овэчку до ягняті» (ФА; Лобча Лунинецкого р-на). И наоборот, «вяселле» (свадебное веселье) человека может служить образцом требуемого состояния коровы: «Ангелы святыя, прыступітэ, поможытэ, // Як я замуж ішла, веселілася. // [Каб] веселілася і ты, моя корувка, // Свою дань даючы, // Не чужым рукам, не чужым очам, // А мне і моім рукам, і моім очам» (ФА; Лыще Пинского р-на).

В мифологических текстах о тяжелом наказании нарушителей правил со стороны высших сакральных сил этими виновниками, т. е. «моральными существами», могут выступать как люди, так и крупный рогатый скот, в частности вол. Согласно записи из д. Совейки Ляховичского района, за нарушение запрета работать на Пасху мужик и два его вола, которыми он

⁴ Г.Ф. Юрчанка: *Сучасная народная лексіка: з гаворкі Мсціслаўшчыны: слоўнік А-Н*. Беларуская навука, Мінск 1993, с. 66.

пахал в поле, превратились в камни⁵. В д. Хотомель рассказывают о наказании вола за святотатство:

У нас у цэркві ў Хотомлі е камень. Вон росце. А росце вон крастом. Знайшоў яго одзін чоловек. Вон ораў поле волами. Одзін вол зачাপіў гэтой камень і чэрэз час здох, бэз болезней. На том месці, дзе знайшлі камня, построілі цэркоў. Вон і зарэ там стоіць, росце з зямлі. Кажуць, шчо одна слепа жонка прыклонілася до его і сразу стала бачыць. Гэто святы камень (ФА; Столинский р-н).

В нарративах о каре людей Богом за нарушение запрета на работу в праздники последовательно разрабатываются мотивы падежа домашних животных, в частности коров. Так, рассказывают, как мать на «карацельное свято» Благовещение, сжалившись над своими голодными детьми, «налупіла бульбы» и накормила их. «А до Вэлікодня корову мы облупілі, сдохла. Міне Бог наказав, это было на мойму опыце»⁶.

Судя по доступным для нас материалам, за долгие годы совместного проживания может складываться своеобразный «социальный симбиоз» хозяйки и ее коровы, между ними возникает многогранная взаимосвязь, психическая (если не психологическая) общность, которая объединяет их в *совокупного субъекта совместной психической активности по отношению друг к другу*. Характерно, что в заговорах корову могут называть «сябровачкай» (подруженькой). Часто внимание акцентируется на том, что корова (как и лошадь) *чувствует, знает*, что хозяйева хотят ее продать либо убить. Когда корову (либо лошадь, собаку) «збываюць»,

она чувствуе, як ты еі вядзеш на... Я сама выводзіла одну. Вона, правда, она ідзе, вот як на убой, Кажуць. Ну от она так і ідзе. Она чувствуе ужэ. Або баба Галена собаку свого хоцела, шоб хто забрав, бо ўжэ [баба] заболела да не могла. «Я, кажэ, зайшла, а ў ёго слэзы з вочэй коцяцца. Не гаўкае, нічога, кажэ, на мяне глядзіць і слэзы ідуць. Я, кажэ, оставіла ёго». Баба помэрла, а собака ў дворы. Ешчэ сусед, брат еі корміць. Вона так ёго і не отдала нікому. Бо, кажэ, настояшчо плакав. І расказвала. Кажэ: «Марысько, зайшла, а вон плачэ». Вона [корова] чувствуе худое, вона тожэ, як ей конец. Мо і не каждая... (ФА; Мочуль Столинского р-на).

Согласно многочисленным записям, в трагичной ситуации расставания *плачут и животное, и хозяйка*: «Ну они также понимают, я знаю. Я свою карову уже последнее время здавала, то она и я плакала, и она пла-

⁵ *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 2. Ред. Т.Б. Варфаламеева. Вышэйшая школа, Мінск 2009, с. 472.

⁶ Там же, с. 471.

кала. Понимала, шо уходит» (ФА; Кошилово Брестского р-на). Жительница д. Люта рассказывает:

Карове даступно это самае... Вот корову хозяева собрались грузить, привели её, отдали грузчикам, а корова посмотрела на хозяйку – и слёзы потекли. Сама видела это. Хозяйка сама заплакала, побежала в дом и больше не заводит коров... Коровы чувствуют, когда их ведут на бойню. Лошадь, шоб завести на машину, глаза ей завязывают, потому шо не пойдёт на машину. Подгоняют машину, и она не хочет ити, она чувствует, и ей завязывают глаза... У всего живого есть душа (ФА; Люта Брестского р-на).

Из других текстов также следует, что особо тесная связь устанавливается между хозяйкой и ее коровой, часто подчеркивается *позитивный характер коммуникации*, интеракции: «А шэ в мэнэ была корова (я была беременна), а вона вместо того, шоб зайты во двор, ей надо было повыбрыкваты, ей надо было яблычок поісты. І я, бігаючы за ёю, я стала на калітку плачу, обзываю, а вона *плаче со мной*, во такімі слезамаі [показывает рукой]. Вот ну есць у еі душа!» (ФА; Хмелево Жабинковского р-на). Представления о тонкой связи коровы с хозяйкой можно усмотреть в поверье о том, что сама женщина, нехотя (в недобрый час) может сглазить свою любимицу:

Я помню корову сама я, свою зглазіла. Відіте, добры час, добрая мінута, і плохы час, і плохая мінута. Жылі мы на Торфзаводе, а я корову пускала ля колодца воду попыты, бо так далёко воду носыты. А корова була такая добрая. А перэдні сіськы такыі маленькы, а задні дліны. А я так стою і смотрю – вона п'е. І думаю: якые-то сіськы, какое-то вымя ныкрасівэ в еі. На другы дэнь выпустила, а вжэ с сіськамы ны короткымы, а длінымы – поровнялысь. І кажу: «Мам, я, наверно, корову споврочыла». А я ны говорыла, а так подумала. А вона в нас така корова добра була. І молока много давала. А тыпэр кажу: «Дывысь, шчо!» А вона кажэ: «Я думаю, шо корова, вымя твэрдэ стало». Но вона од уроков знала».

Эти свои рассуждения о сглазе коровы женщина завершает апелляцией к мифологическим представлениям о причинах появления у человека способности «вредного» влияния (дурных глаз, крови): «От іногда человек і не віновен. А шэ, як іногда отнімаеш ребёнка от груді, он плачэ, жалко становыца, даш сіську – всё! Той ребёнок дажэ сам собі врэдный будэ. Ныльзя вжэ давать. Отняла і всё!» (ФА; Сухаревичи Брестского р-на).

Кроме взаимной привязанности корове и ее хозяйке приписывается многоаспектное *сходство* (в лице, фигуре, походке, и даже нраве, поведенческих реакциях и т. д.), например:

А когда в нас были коровы, вот прышла очэрэдзь [пасти], як гонішь, то обязательно корова похожа на гаспадыню. От як такое може быць? От я не могу запомніці, дэ чья там корова, я гляну в морду, о то Нюрчына... Ззаду глянула – о тако о [показывает] ногі – Алына (не кривые, а так о, іксіком, як у Алы, так і ў коровы). Ну а Нюрка ў нас ходіць так гоново, і корова так само ідэ, впереді стада, і як в шкоду влезті, то вона первая, як і Нюрка [смеется] (ФА; Хмелево Жабинковского р-на).

Результатом нарушения беременной женщиной правил контактирования с домашними животными, в частности телятами, может стать появление у ее ребенка волосков, пятен, прыщей и других «маркеров животного». Уроженка д. Мочуль рассказывает, что, будучи беременной, она

даглядала цялята. І ўсё цяляты тыя біла – гэто калі я свайго старшого сына радзіла. Ужо прайшло тры ці чатыры месяца, а вын усё не спіць, круціцца. Гэто я не прыдала значэння вообшчэ, а прышла моя цётка, майго бацька сястра, да кажа: «А ты не глядела яго на спіне?» А я кажу: «А шо ў яго на спіне? Няма нічога». Ага, а вона пырывэрнула яго... А у яго такі мох. Уся спіна ў моху, як у шорстке. А я кажу: «Шо трэба рабіці?» [...] Трэба хлеба размачыць і гэтым мякішыком выкачываць. І вона зрабіла тры такіх мякішыкі, і мы выкачалі ўсё чысто (ФА; Столинский р-н).

В связи с отмеченными представлениями характерны наименования детских болезней – «свіная шэрсьць», «дзікія валоскі», «сабачча старасць», «крылішчы» и т. п.

Корова (телец) в свадебной обрядности

Существенен также свадебный контекст *соотнесенности, семиотического замещения девушки, невесты и коровы*, «цялушкі» (см. паремию: «Іншы і на карове жаніцца б гатовы, толькі б у яе рогі залатыя былі» (ФА; Миловиды Барановичского р-на)). В связи с традицией сблизить телушку (в современном жаргоне тёлку) и девушку брачного возраста, невесту интересно указать на то, что праславянское **děva* соотносится с глаголом **dojiti* и «мотивируется как 'способная (назначенная природой) к вскармливанию ребенка грудью'». Некоторые факты, в частности устойчивые сочетания типа полесского «ўжэ уходіт ў діўку», подталкивают к сужению этого осмысления до 'достигшая поры, готовая к кормлению

грудью⁷. Ряду песенных конструкций характерна формальная ассоциация коровы и невесты: «Ой, чья то коровонька на полю рыкае? // – Ой, то того хлопця Івана, шо жінкы ны мае. // Зажынітэ коровоньку, ныхай ны рыкае, // Ожынітэ хлопця Івана, ныхай жінку мае. // – Ой, казалы люды, шо ны ожынюся, // Я таку жінку взяв, шо ны оддывлюся» (ФА; Старое Село Жабинковского р-на).

В белорусских, как и других славянских, обрядах сватанья о невесте и женихе иносказательно говорится как о телушке и бычке. Наделение быка (бугая) мужской символикой и широкими продуцирующими функциями закрепилось в именовании жениха бугайчиком с подчеркнута позитивной оценкой – «хорошенький». В таких обрядовых контекстах чаще всего актуализируется тема купли-продажи: пришельцы выказывают желание приобрести хороший товар, телку для своего бычка («Можа, у вас яка цёлачка прадаецца?» (ФА; Ляховичи Ивановского р-на)), предлагают: «У вас есть телочка, а у нас такой бугайчик хорошенький...» (ФА; Орхово Брестского р-на). Может также обыгрываться тема поиска животного, которая дополняется простой формулировкой цели прихода: «От у нас прапала цёлачка, ці не забегла яна да вас? Потым гаворац: „Печ ваша – дзеўка наша”» (ФА; Микашевичи Лунинецкого р-на). Иносказательный вопрос обычно подразумевал традиционный ритуальный ответ: «Як прыходьлы свататыся, ставалы коля каліткы і пыталыся: „Тёлку продаетэ? Як продаетэ, то мы купляемо”. Маты нэвісты казалы, шо телка е. Тоді сваты просылы еі показаты» (ФА; Оляха Брестского р-на). Если иносказательная речь трактовалась буквально, мог возникать импровизированный бытовой ответ, разыгрывалась минисценка: «Добра вэчэра! Мы чулі, што тут цялушка прадаецца. // – А цялушка в пярэднем хляве стаіт» (ФА; Непомациновка Пружанского р-на). Если на вопрос сватов отвечала неординарная личность – говорун и шутник, обрядовая ситуация получала смеховое театрально-игровое продолжение с эстетическим эффектом. Так, в д. Мотоль Ивановского р-на между сватами произошел следующий диалог, в котором обыграно тождество женщины и коровы:

«Чулі, што ў Вас цялушка ёсць. Ці не прадасце яе нам?» – «Ёсць. У мяне дзве цялушкі, якая Вам трэба – маладая ці старэйшая [шуточный намек на свою жену]?» – «Вядома, маладая. Ваша цялушачка – наш бычэчак. Але нам не цялушачка трэба, чулі, што ў вас дачушка прыгожая, бы квіта, до работы ахвочая, і спраўная, і ладная. Наш хліб, ваша водьца, // Наш хлопец, ваша дэвыца. // Наш хлопец нэ ўміе лапці плэсты, // Ваша дэвыца нэ ўміе хату мэсты – // Трэба іх до кучы звэсты» (ФА).

⁷ А.Ф. Журавлев: *Язык и миф: лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу»*. Издательство «Индрик», Москва 2005, с. 145.

С коровой (*korva), символически представляющей невесту, связано название главного свадебного хлеба каравая (*kogvaj), в котором, в свою очередь, как справедливо заметил Александр Гура, соединяются мужское и женское начала⁸. Николай Сумцов считал, что каравай заменил основное некогда жертвенное животное – корову (кстати, в Западном Полесье на Купалье украшали зеленью череп коровы либо коня, который потом сжигали или бросали в воду). На каравае размещаются вылепленные из теста вымя и рога, в каравайных песнях от имени свадебного хлеба поется: «Я рагат і багат, у малыа дзверы не ўлезу»⁹. Здесь существенен песенный образ каравая с выразительной женской и одновременно коровиной атрибутикой, символикой плодovitости: «Хороший наш коровай, хороший, // Бо хорошие коровайныцы мэсылы. // Ой, *цыцаты наш коровай*, цыцатый, // Бы цыцатый коровайныцы лэпылы» (ФА; Леплевка Брестского р-на). Суффикс -(а)жь позволяет увидеть в каравае символическое воплощение быка-жениха. В связи с такой трактовкой каравая характерна свадебная песня о том, что в каравай «цяля з хвастом умясілася», а также практика использования продуктов животноводства – масла и сыра – для изготовления свадебного хлеба, что подчеркивается в обрядовых песнях¹⁰, например: «Дай, пріданко, пірога, // Вóзьму вóла за рога, // А кобілочку за грівочку, // За свою княгінóчку. // Пріданка елэ жывá, // Пріданка ж елэ жывá. // По бóрам ходзіла // Да короўкі дóіла, // Нам сырú налэпіла» (ФА; Краи Ивацевичского р-на). В свадебных песнях обыгрывается мотив рогатости каравая, а когда невесту ведут в первую брачную ночь в клеть, в песнях от имени жениха ей предлагают пирог, поют, что ей «пірог дадуць, а пірог да з бычыны рог»¹¹. Владимиром Добровольским был зафиксирован свадебный обычай, показательный в плане высвечивания коитального смысла «бычьей образности»: когда поднимут молодых, вся родня осматривает невестину «доброту» – «ци ни лумала калину, ци ни паствила яна бычка и ци ни прабилася на ражок»¹². В случае если молодая «прайграла сваяво бычка», в Могилевской губернии пели: «На ёлцы расла, ня дзёвкой пришла, // Ци каров даила да на рог прабила»¹³. На Брестчине

⁸ А.В. Гура: *Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика*. Издательство «Индрик», Москва 2012, с. 240.

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

¹⁰ А.В. Гура: *Брак и свадьба...*, с. 240.

¹¹ *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 1: *Магілёўскае Падняпроўе*. Сост. Т.Б. Варфаламеева. Беларуская навука, Мінск 2001, с. 298.

¹² В.Н. Добровольский: *Смоленский этнографический сборник*. Ч. 4. Типография Е. Евдокимова, Москва 1903, с. 163.

¹³ А.С. Дембовецкий: *Опыт описания Могилевской губернии по отделу свадебные песни*. Типография губернского правления, Могилев-на-Днепре 1884.

скрученные из теста украшения называются «рожкі», а ветки, обвитые тестом – «роженчыкы», «рогачі», «рожны».

Корова (бык, вол) представлены и в других свадебных контекстах, выступают важными фигурами на различных этапах свадебного обряда, их образы являются частотными в соответствующих вербальных текстах. Это, среди прочего, обусловлено тем, что корова была важным элементом приданого невесты. «Пріданое было основнэ, то должно бутэ шкаф, ліжко, шоб було на чому спатэ, постіль вся [...] Корова обязательно трэбо шоб була!» (ФА; Головчицы Каменецкого р-на). Когда одаривали невесту, представителей ее рода просили не скупиться на домашнюю живность: «Молодую дарать под пісьню: „Збырайся руд багаты, // Дары стойком рогатым, // Воламы, коровамы, сывымы говычкамы // І роямы-пчолкамы”» (ФА; Сухое Ивановского р-на), «Збірайса род багаты, // Збірайса род багаты // Дары статком рогатым: // Коровáмі, воламі, // Чорнымі овэчкамі» (ФА; Краи Ивацевичского р-на). Когда молодую забирали из родительского дома и везли в дом молодого, дружина жениха пела: «Запрэжэтэ буяна ў саны // Да прывэзэтэ дочку самы, // Запрэжэтэ тэлушэчку, // Прывэзэтэ подушэчку» (ФА; Логишин Пинского р-на). Кроме коровы в приданом невесты, согласно свадебным песням, могут появляться и волы: «Ой, тэ, Иванко, вперод бэжы, // Свойму батэйку вістэ нэсы: // Вэзэм нывісту бугатую. // Ой, дэ мы тое дыватымо? // – Скрыню, пэрыну – у кумору, // *Воламы, куроу* – на убору, // Нас, мулудэйкых, – у свэтёлку» (ФА; Дивин Кобринского р-на). Важно подчеркнуть, что корову выделяет невесте именно мать: «Было дарылі землю як і багатые, дарылі і корову і скот і курэй, большынство карову. Мулодуй довалы корову, молодому давылы землю (бацько). А мулодой маты подушкі, постельное, і корова шуб була» (ФА; Залесье Пинского р-на). Это могла быть «погуляная» тёлка:

А раней булы ў людзей коровы. І булы каля корів цёлочки. Вжэ ж ідэ молодая (як ужэ ж бацька отдае дочку замуж), а напрымер, ля того вжэ жэніха, чы ля свата вжэ дараць жэ ж цёлку, корову, бонду, да – это коровы. Тэпэрочка – то тэлевізора, нэколі корова трэ була, тэпэр каб тэлевізора, а то машыну, да. Бонда – это цёлка така, ужэ така погуляная вжэ коровка можэ буты, отдае вжэ прыдачу ў прыданое, а шчэ тожэ та пісня вісільна: «Ой ходымо, матонько, в комору, // Зробымо подзіл с тобою. // Тобі, матонька, вітка-повітка, комора, // А мне, молодзій, кухор одэжы й корова» (ФА; Сычево Ивановского р-на).

Во многих других песнях также подчеркивается, что «подзіл» происходит именно между мамой и дочерью, которая получает корову в приданое, например: «Тубі, мамо, – хата, сіны, убора, // А мні, молодый, – скрыня, пірына, куроу. // Тубі, мамо, – почіночкі, клубочкі, // А мні, молодый, – суволочкі, платочкі» (ФА; Сворынь Дрогичинского р-на). Эта установка на

выделение коровы матерью своей дочери-невесте поэтически обыгрывается и в необрядовых песенных текстах, например в припевке: «Я хацела выйці замуж, // Маць каровы не дае. // А жэніх такі папался, // Без каровы не бярэ» (ФА; Люсино Ганцевичского р-на).

Как важная часть приданого корова называлась и в ритуальной речи родителей, которую они произносили во время одаривания молодых: «Дару я жытьём-бытьём і добрым здорв'ем. Дару я ім карову і кабана. І няхай не леняцца, самі працуюць, а мы ўжо старыя», «Дарую я жыццём-быццём, доўгім векам і добрым здароўем. Дарую я ўсім: і качаргою, і бараною, і плугам, і канямі, і каравамі» (ФА; Микашевичи Лунинецкого р-на). Центральным персонажем песен, исполнявшихся на этапе переезда невесты к жениху, выступает молодая-«багатырачка» с богатым приданым, «кароўкамі-оліндэркамі», «палавымі валамі», «варанымі конямі», «авечкамі-чабаночкамі» и т. п. Любопытно отметить, что как сама невеста на мифологическом уровне наделялась приметами чужого, связанного с иным, демоническим миром, так и ее стадо характеризуется «недостачей-кривизной», имеет очевидно хтонические, «низовые», признаки. Молодая, согласно песне, «в батька заслужыла корову бызрогу, // Корову бызрогу, овэчку бызногу» (ФА; Болота Кобринского р-на). В завершение свадьбы ряженые «цыганы» могли «в приданое» молодым забирать курей и другую живность. Уроженка деревни Калилы говорит, что, когда они женили сына, «цыганы» забрали у них тёлку для молодых: «Была свадзьба – сын жаніўся. Прыіхалі до нас [цыганы], тёлку сразу забралі... Мы ж оддалі. Забралі цыганы і повэлы. Абы, Госпадзі, повэлы нам. [А почему?] – Ну нам жа ж нэ кормыты. Забралі і будут самі даглядаць. А то ж на зіму дальше сіна колькі трэба!» (ФА; Ивановский р-н). После свадьбы молодые сами ходили в гости к родителям невесты и другим родственникам «в пэрэзвы» и собирали обещанные подарки, «посаг»: «бяруць на вяроўку карову, бяруць свінню, усё, што там даюць, і перавозяць да маладой [в ее новый дом]» (ФА; Кулики Ляховичского р-на).

Для большей полноты картины следует отметить, что приведённая в дом свёкров корова не только выступает объектом заботы молодежи, но и обеспечивает ей определенную социально-психологическую и экономическую стабильность, обеспечивает ее детей молочными продуктами. Согласно некоторым текстам, невыполненное родителями обещание дать дочери-невесте корову (или другое приданое) оборачивается издевательством свёкров над невесткой:

То тады той маладой няма жыцця ў хаце. Адной паабяцалі карову, а як паехалі [молодые за коровой к невестиным родителям], то далі поцяць, што кудзелю прасці. То свёкар занёс у хлёў і паставіў там, гдзе павінна

Корова в традиционной духовной культуре Брестского Полесья (2)

была быць карова, і навязаў. А пасля нявестку без канца ўпракалі, што «падой сваю карову» (ФА; Новая Мышь Барановичского р-на).

О тяжелой судьбе молодницы, не привевшей в свёкров двор коров и овец и заслужившей за это проклятье, сложены песни: «– Ой, вставай, нывісто, // Бодай ты ны встала! // Подій ты тылушычкы, // Шо от батька нагнала, // Выжынь тыйі говычычкы, // Шо родня наздавала. // Я, молада, схватылася, // Быз водыці вмылася...» (ФА; Ровины Дрогичинского р-на). Строптивая невестка на такой упрек свекров может отвечать, что ее коровки – это ее черненькие бровки. Подобные тексты скорее всего не отражают реальную социальную практику «издевательств свёкров над не получишей „бонду” невесткой», а выполняют регулирующую, предписывающую функцию, «настраивают» родителей невесты на одаривание дочери. Воспроизведение социальной роли невестки подразумевало ее обязанность ухаживать за коровой, что опять же транслируется через обрядовые вербальные тексты с мотивом «свекровь делегирует свои обязанности невестке», например:

Ой вынось, маты, // Діжку з хаты, // Бо прывіз сын нывістку, // Высоку, як ялыну, // Чырвону, як калыну. // Ны будэш годоваты, // Оно будэш посылаты: // Дэ блыжэй, сама пуйдэш, // Дэ далэй, её пошлэш. // Её пошлэш по водыцю, // Сама пуйдэш по мучыцю, // Её пошлэш до коровы, // Сама пуйдэш до коморы (ФА; Хомск Дрогичинского р-на).

Согласно другим песням, молодница, проживающая в свёкровом доме, должна доить коров («А свекроўка – нэ матёнка, // Много діла заказала: // Коб я сім кіп жыта нажала // І кароўкі надоіла, // І вячэры наварыла» (ФА; Гайнин Ляховичского р-на)), пасти волов («Матэ сэна ожанэла, // Най навісткэ ны взлюбэла, // А ранайко сама встала // Най навісткэ ны збудэла. // А навістка розум мала, // На другій дань ранайко встала, // Сэвэ волыкэ пугнала. // Ой пугнала пастэ, // Взяла собі кудэль прастэ. // Прадэ кудэль тонасайко, // Плача сэльно-сэльнасайко» (ФА; Леликово Кобринского р-на)). В поэтических текстах коровка «перепивается» родителями невесты «на голову» молодницы: «Перэпіў бацько короўку, // Да на мою бедну голоўку: // Да трэба рано ўставаці, // Да короўку доіці. // Шчо як у пятніцу подоіла, // А ў суботу процэдзіла. // Дзівуюцца людзі з боку: // Господыня без уроку» (ФА; Толмочево Столинского р-на); «Ой перапіла маці кароўку // Да на маю бедну галоўку. // Ой да трэба рана ўстаці // Да каровачцы есці даці. // Ой, мой родны баценька, // Забяры свою карованьку, // Пожалеј мою голованьку» (ФА; Лыщицы Брестского р-на). В припевке женская судьба очерчена двумя позициями: «Ноч качала я дзіцей, // Днём кароў даіла. // Урадзілася ведзь я // Дзеўчына красіва» (ФА; Тихны

Березовского р-на). В жнивной песне жнеи спешат домой «выдоіты коры-воньку. // Корывонька брыкучая, // А дойнычка блыскучая. // Корывонька половая, // А дойнычка золотая»¹⁴.

В паремиях, приуроченных к празднику Покров (14.10) (после которого начиналась пора свадеб), связь «девок» и коров переводится в иное («гастромическое» и «эмоциональное») русло: «Дывкам высіллі, а коровам смэртъ» (ФА; Снитово Ивановского р-на). После Покрова незасватанные девушки больше не имели шанса выйти замуж в текущем году, и им оставалось только «реветь коровьими слезами»: «Прыходыть Покрова – рэвэ дівка бы корова» (ФА; Спорово Березовского р-на); «Покрова – зарула дівка як корова» (ФА; Немержа Дрогичинского р-на). Девушки, к которым не пришли сваты, на Покров ставили свечку в церкви перед иконой Божьей Матери и просили о помощи в создании семьи, акцентируя внимание на том, что они не коровы: «Святая Покрова, я дзеўка – нэ корова, // Накрыла зэмліцу лістом, // Накрый мою голоўку вэнцом. // Хоць стары, бородаты, нэ гоніцім з хаты» (ФА; Зубачи Березовского р-на). Вообще праздник Покров считался важной вехой и в животноводческой практике: скотина переводилась на стойловое содержание: «Як Пукрова – в хлів курова. Вжэ всё, як пасвілы, курова сама послідня – до Пукровы» (ФА; Здитово Березовского р-на). Эти обстоятельства отражены в целом комплексе паремий: «Прошлы Покровы – загоняй у хліў коровы» (ФА; Сухое Ивановского р-на), «Прыйшли Пакровы – дай сена карове» (ФА; Сорговичи Барановичского р-на), «Прыйшла Покрова – нэ дала молака корова» (ФА; Кустын Брестского р-на), «Покрова – зарыкае ў хлеве корова» (ФА; Пешки Березовского р-на). Забота о прокорме коровы выражена в паремиях: «Хто сее на Пакровы, таму няма чаго даць карове, а хто варожыць, той галавой наложыць» (ФА; Пинск), «Спас корові напас»¹⁵.

В песнях корова и вол (рогатый) упоминаются вместе с другими животными, наделенными значимой в рамках обряда символикой, в качестве блюд свадебного застолья: «Як од’ежджають з гостэй [поют]: „Булы ў свата багатого, // З’ілы вола рогатого, // Шэй курку рабую // За нашу молодую, // З’ілы піўня рабого // За нашого молодого”» (ФА; Сухое Ивановского р-на). В другой свадебной песне к хозяину обращаются: «Продай, Иванко, тёлку-трытячку // І напій, напій свою своячку, // Продай, Иванко, коня во-роного // І напій, напій свата молодого» (ФА; Стригово Кобринского р-на). Согласно шуточной песне, несмотря на экономическое значение вола, намного большее в сравнении со свиньей, свадебная трапеза не обходится без него: «Сілы пярэзвы, сілы, // Чорного вола з’ілы. // Чорного, рогатого // Свата бугатого. // Ны трэба вола істы, // Вулом трэба рубеты. // Трэба

¹⁴ У.І. Раговіч: *Песенны фальклор Палесся*. У 3 т. Т. 1: *Песні святочнага календара*. Чатыры чвэрці, Мінск 2001, с. 364.

¹⁵ *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 2..., с. 608.

свіню кулоты, // Еі ныма руботы» (ФА; Сворынь Дрогичинского р-на). Существенными являются здесь гиперболизация (играющая магическую роль усиления для обеспечения плодородия и процветания) и характеристики вола (черный, рогатый), никак не влияющие на вкусовые качества его мяса, – они указывают на особый ритуальный статус животного. В результате мы имеем песенное изображение значительного события с мифоритуальной нагрузкой (практика сакрального заклания вола либо быка для совместной обрядовой трапезы известна многим славянским традициям). Отдаленную акциональную параллель таким поэтическим картинам можно усмотреть в традиции словаков Текова резать быка специально на свадьбу и устраивать с использованием хвоста зарезанного быка обряд *rálenie vola*: целой процессией во главе с музыкантами везли к реке ряженого и несли привязанный на шесте хвост быка, который затем обпекали в огне, рубили топором и старались выхватить друг у друга¹⁶. Мотив «печения вола» использует и загадка: «Праз сцены вала пякуць. – Цыплёнак» (ФА; Сорговичи Барановичского р-на), которую мы не возводим непосредственно к использованию вола для совместной обрядовой трапезы, но таковые аллюзии не исключаем.

Мифосемантика и функциональность образов коровы и тельца в видах и жанрах белорусского фольклора

В разножанровых текстах белорусского фольклора посредством различий в семантическом поле образов теленка, вола, бугая, телушки, коровы моделируются определенные *социально-биологические статусы людей, половозрастной облик, разный уровень брачно-порождающих способностей* парня, холостяка, женатого мужчины-хозяина, девушки, невесты, женщины-хозяйки. В шуточной песне для полного подобия телушки и женщины ей не хватает только рожек: «Ой, бабка мая, // Шчабятушка мая. // Каб у цябе былі рожкі, // Дык цялушачка была б» (ФА; Сорговичи Барановичского р-на). В пословицах и поговорках, представляющих собой как характеристику, так и описание ситуативного целого и имеющих различную аксиологическую направленность, теленок может обозначать человека безотносительно пола и возраста, воплощать в наглядный образ информацию о тех либо иных жизненных ситуациях, оценках поведения человека, например: «Ласковэ тылятко дві маткі ссэ, а ўпартэ і одну ссаты ны вартэ» (ФА; Хомск Дрогичинского р-на), «Даў Буг тэля да нэ

¹⁶ А.В. Гура: *Брак и свадьба...*, с. 538.

даў хлева»¹⁷. С телятамі асоцыіруецца холостая моладзь, дасягнушая брачнага ўзроста: «А з колхознаго двора // Выбеглі тэлята. // А заатэхнік праз окно, // Думаў, што дэўчата»¹⁸. В такіх контекстах, кrome сымволікі брачнага савершеннолетія, важна і рыфма «дівчата – тэлята» («Ой сад-віноград, жыну я тылята, // Туды мая душа рада, дэ жыўць дівчата. // Ой сад-віноград, жыну я андыкі, // Туда мая душа рада, дэ іграць музыкі» (ФА; Лушчыкі Кобрынскаго р-на)). В дівічых частушках, напавленных на стымуляцыю «взрослення-сазрэвання» брачных партнёраў, аученне іх брачнаму паведенню чераз высмеіванне, парень, кавалер нерэдка асоцыіруецца с теленкам, сымвалічэска акцэнтуючым телесны аспект юнашэскай зрелості, стадыяльную фазу брачнаго (но ещэ не разумнаго, духоўнаго) юнашэскаго савершеннолетія, напрымер: «Мой мілёнок как телёнок, // Кучерявыі как баран. // Никуда его не дену, // Не зарежу, не продам» (ФА; Орхово Брэстскаго р-на), «Мой міленок, как теленок – // Только венікі вязать, // Ничего не понимает, // Как дівчонок уважать» (ФА; Хомск Дрогічынскаго р-на), «Мой мылёнак як цялёнак, // Цілько разніца адна: // Мой мылёнак пье із кружкі, // А цялёнак із вебра» (ФА; Месяцічы Пінскаго р-на).

Намекая на неабходнасць жаніцьбы парню гаворят: «Кыдай тэлячэ, а бэрыса за волячэ», т. е. заўрашаі стадыю моладості, становісь аветствэнным работячым хазіяном сямьі (ФА; Заборовцы Пінскаго р-на) (вол воспріімаецца как тружэнік, в вэсэнных пэснях хазіяін его хваліт за то, что «робів мні в сэ в охоту»). Чераз образ чэрнаго вола (кастрыраванаго самца) мадэліруецца сымтуация невазможнасті жаніцьбы, см. паремію со значеніем ‘нікогда’: «Тады ажэніцца, як чорны вол ацеліцца»¹⁹. Бык-праізводітэля – бугай, выступая носітэлем такіх качэств, как половая энэргія, жыотная похоть, страсть, оплодотворяючая сымла, становітсь сымвалом мужскай праізводящэй сымлы, эквівалэнтэм крупнаго, здорово-го парня, мужчыны, причэм актывнаго в своіх половых функціях. О холостом мужчыне в сніжэнном плане, поріцая, гаворілі, что он «ходзіць, як бугай»; а в свадебнаі пэснэ «старшы баярын» «бэгае за дзевачкамі, як бык». О взрослому, опытному мужчыне (любовніке) гаворят: «Стары вол баразны не псуе» (ФА; Могілевцы Пружанскаго р-на). Поэтічэскіі мотів встрэчы дівушкы с бугаем, равно как і с сымонімічэскім персонажэм – волком, отсылает к тэме ея любовных атоношеній с парнэм-соблазнітэлем: «Як я була моладая, // То була я лоўка. // Ны боялась я бугая, // Ны боялась воўка» (ФА; Хомск Дрогічынскаго р-на). Мужская і брачная сымволіка

¹⁷ *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 2..., с. 604.

¹⁸ Там же, с. 242.

¹⁹ Т. Валодзіна: *Жывёльны свет і ўстойлівыя выразы*. В: *Беларускі фальклор. Жанры, віды, паэтыка*. Кн. 6: *Малыя жанры. Дзіцячы фальклор*. Беларуская навука, Мінск 2004, с. 82.

вола косвенно представлена в песнях с мотивом «только жених может ликвидировать недостачу». Девушка-пастушка за предбрачным занятием – подготовкой свадебных атрибутов – потеряла волов, которых может найти лишь суженый: «Волэкэ пасла, хустку рубэла, // Хустку рубэла, волэ згубэла. // Пошоў батэньку волэ шукатэ, нэ найшоў. // Пошла матунька волэ шукатэ, нэ найшла. // Пошоў братэчок волэ шукатэ, нэ найшоў. // Пошла сэстрынька волэ шукатэ, нэ найшла. // Пошоў жэнышок волэ шукатэ, і найшоў» (ФА; Закозель Дрогичинского р-на). Мотивы выпаса волов, топтания травы «коровами да говэчкамы, і всякымы ножэчкамы», доения коров входят в обширный круг идей, связываемых с темой плодородия, в песнях, как отмечалось выше, эти мотивы выступают метафорическим описанием любовно-брачных отношений. Данная семантика может подчеркиваться мотивом влаги, росы, символизирующей плодородие, мужское семя (ср. мифологему небесного быка, бога грома и дождя, оплодворяющего землю): «Ой, ты – козак, а я – дівчына красна. // Ты вчора горав, а я волыкы пасла. // Пасвыла волэ кай зэлёнуй дубровы, // Напала роса на моі чорны бровы...»²⁰, «Дзе ж ты, Юрка, разліўся, // Дзе ж ты, Юрка, расіўся? // Ці кароўкі доячы, // Ці волікі пасучы?» (ФА; Вольно Барановичского р-на); вспомним также постулируемое многими славянскими исследователями сближение в народном сознании образа Юрия с весной, яростью, *jar- ‘возбужденный, ярый, весенний’. Способностью «орошать» (семенем) и оплодотворяющей активностью характеризуется и сам «бык», что в свою очередь мотивирует сближение его названий в индоевропейских языках с обозначением дождя, брызжущей воды как оплодотворяющей влаги; соотносённость понятий дождь; роса и самец, производитель рассматривалась неоднократно²¹.

Отметим, что вол, бушующий, полный силы, витальности, выступает частотным образом весенних песен, включается в картину весенней динамики и всеобщего оживления – природы и человека: «Віл бушуе – вэсну чуе, // Віл бушуе – высну чуе, // Ворон крачэ – сыра хочэ, // Дівка плачэ – сына хочэ, // Ворон крачэ, пудлытае, // Дівка сына спувывае...» (ФА; Кустын Брестского р-на). Такому резвому, активному волу обещают, что его возьмут в поле «гораты, хліб добываты», после чего он напасётся на лугу и напьётся криничной воды, например: «Вол бушуе – вясну чуе, // Ворон крача – сыра хоча, // Дзеўка плача – замуж хоча. // Не бушуй, воле, пойдзеш у поле наярэшы, // Не плач, дзеўка, пойдзеш замуж – нажывешся» (ФА; Вольно Барановичского р-на). Символическая картина овладения землёй, пахоты-боронования (земледельческой аналогии интимным отношениям) полными весеннего буйства (громко орущими) волами оказывается задействованной в песнях с выраженными брачно-эротическими

²⁰ У.І. Раговіч: *Песенны фальклор Палесся...*, с. 139.

²¹ А.Ф. Журавлев: *Язык и миф...*, с. 66, 326.

ассоциациями, в частности в каравайной песне из Каменецкого р-на: «Ой ты, ярая пшэнычынька, // Як на тэбэ орут, волэ рэвут, // А тэбэ сьют, ветры віют, // Як тэбэ волочат, дошчы мочат, // Я тыпэр коровай гібнут»²². Отметим, что хотя «буйность» как постоянное свойство кастрированных, усмиренных самцов не актуальна, именно волю воспринимаются ее стереотипными носителями, подтверждающим примером чему может служить загадка о ветре: «Не вол, а бушуе»²³.

Телесное в человеке соответственно его полу обыгрывается и посредством образа коровы (ср. экспрессивное использование слова «корова» в применении к полной и ленивой женщине). О крупной, располневшей девушке либо женщине говорят: «роз'ілася як корова»²⁴. Стереотипное представление о жизненной силе, здоровье коровы актуализируется в ритуальных приговорах на Вербницу. Так, желая физического здоровья человеку его стебают вербочкой и приговаривают: «Вырба б'е, ны я б'ю. // Будь здоровы, як корова, // Будь шмыткью, як пчэла, // Будь высёлый, як вырба» (ФА; Лозы Брестского р-на).

Тесная взаимосвязь жизнедеятельности крестьянина и его домашних животных, «контактное» и психологическое взаимодействие между человеком и домашним животным имело, как отмечалось выше, определенный социально-психологический эффект. Результатом такой коммуникации, интеракции, перцепции могло стать формирование художественных тропов, опирающихся на мифологический синкретизм; колоритный симбиотический образ человека-вола («составного объекта») дает загадка: «Крукі за крукі, // Шэсць ок, // А тры спіны. – Чалавек орэ воламі» (ФА; Мочуль Столинского р-на). В народной лирике такие тропы создают особый модус, отражающий взаимодействие восприятия повседневной крестьянской практики (в частности, работы с тягловым скотом) и определения лирическим героем отношения к своей доле, прожитым годам: «– Волы ж моі половые, // Чому ж бо вы да нэ горэтэ? // – Лета ж моі молодые, // Ой, як же ж марнэнько йдэтэ. // – Волы ж моі половые, // Ой, як же ж вы прыгораліса? // – Лета моі молодые, // Ой, як же ж вы змарноваліса?» (ФА; Логишин Пинского р-на). Приведенная песня примечательна тем, что в ней воссозданный трудовой процесс (динамичный, повторяющийся из года в год) переводится в более высокий духовный план: человек и его орудие волю онтологически симметричны и разделяют одну судьбу. Волы выступают и как коммуниканты лирического героя, и как анималистическая персонификация его жизненного потенциала, при этом рисуется тавтологичность и даже тождественность ситуации по обе стороны: при-

²² *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 1. Ред. Т.Б. Варфаламеева. Вышэйшая школа, Мінск 2008, с. 294.

²³ *Загадкі*. Ред. В.К. Бандарчык и др. Беларуская навука, Мінск 2004, с. 38.

²⁴ *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 2..., с. 609.

родной и человеческой (у уставшие, «приоравшиеся» вола – природная параллель к состарившейся, «змарнаванай» героине). Через символическую картину пахоты волами разворачивается панорама крестьянской жизни с ее чувственными страстями и философским осмыслением своего бытия в бесконечном Космосе. Так, в купальской песне молодница представляет, что пашет поле черными волами, и это поле, ассоциируясь с полем ее жизни, приобретает чудесные свойства: «Паару я поле ўсё чорнымі валамі, // Пасею я поле ўсё рыжымі камянямі, // Памашчу я масты ўсё бітымі талерамі, // Засцялю я лугі тонкімі кужалямі». Далее она обращается к этому созданному в воображении чудесному миру с просьбой не раскрывать своей красоты и светоносности, поскольку в него придут нелюбимые девери: «Не ззяй, не ззяй, маё поле, усё рыжым золатам, // Не звiнице, масты, бітымі талерамі, // Не бялейце, мае лугі, усё тонкімі кужалямі...»²⁵. Мотив связи вола с долей человека воплощен и во фразеологическом фонде белорусов. Причем в культурно-языковом коде вол (черный) часто неделин негативными коннотациями, символически ассоциируется с тяжелым трудом, трудностями, неприятностями, например: «Тагды будуць з яго людзі, як чорны вол на ногу наступіць»²⁶, «працуе як чорны вол» – ‘много и тяжело работает’²⁷. Такую семантику названного образа, по наблюдениям Татьяны Володиной, «предопределил маркёр» ‘черный’ вместе с семей ‘доли’ в поле оттенков образа вола – «...Ек наступіць чорны вол на ногу, то значьнеш усё». Симптоматично и в данном случае находится синоним компонента вол (черный вол) – черт: „наступіць чорт на нагу”²⁸.

Не просто физически, но и духовно, экзистенциально человек связан с его домашними животными – волами – в мифологических рассказах о том, что животные осведомлены о судьбе своего хозяина. Например:

То ны прыказка, а то правда була колэсь. Чоловікэ дась у ліс поехалі. Тай довго там булэ. І булэ вонэ в постолэх. (Ек лозу дарлэ, і плалэ, і обувалэ. Ек лапті, ала по нашому называлысь постолэ, обув така.) Тай тая папороть-квітка дась влатіла в той лапоть (ек тэ скажаш), тай він став всё панімаэтэ. Тай пріехал до хатэ, вэпраг тэі волэ, напоів і пустэв у хлів. А одэн лягая і кажа: «Ох!» (а той чоловік стоіть і слухая, він начав панімаэтэ, шо вонэ кажуть). А другій кажа: «А чога тэ так, замучівся?» А той кажа: «Замучівсь, то замучівсь, а завтра нам ша техша работа буда. Хозяіна на кладбішча повазамо». Вот він слухав, і зашов у хату і кажа на жынку: «Готов мні всё смертельна, бо вжа е завтра умру». А жынка

²⁵ *Купальскія і пятроўскія песні*. Сост. А.С. Ліс и др. Навука і тэхніка, Мінск 1985, с. 360.

²⁶ *Выслоўі*. Сост. М.Я. Грынблат. Навука і тэхніка, Мінск 1979, с. 108.

²⁷ *Фальклор у запісах Яна Чачота і братоў Тышкевічаў*. Сост. В.І. Скідан, А.М. Хрушчова. Беларуская навука, Мінск 1997, с. 153.

²⁸ Т. Валодзіна: *Жывёльны свет і ўстойлівыя выразы...*, с. 81

кажа: «Тэ дурнэй!» (Бо він ша молодэй був.) А хозяін кажа: «Е говору тоя, шо знаю». – «Готовся, са хочаш». І розувся – і тая квітка вэлатыла. Він усё забувся. А рано встае жынка, а чоловік ныжывэй (ФА; Леликово Кобринского р-на).

Описанное действие происходит на Купалье, в медиальной, переходной фазе годового цикла, сакральном времени («предвремени»), когда реактуализуется мифологическая реальность, в которой нет оппозиций и противостояний, люди и домашние животные выступают как нераздельное, гармоничное единство, как владеющие общим кодом равноправные коммуниканты (даже с некоторой доминантой животных). Подобные мифологические рассказы о праздничном *communitas*, о понимании человеком речи осведомленных о его судьбе домашних животных относятся также к Сочельнику. Как отмечалось выше, все члены такого «праздничного сообщества» (люди и «чистые» домашние животные) имеют равное право на употребление праздничной пищи, освященных в церкви яств, воды, стebание освященной вербочкой, освящение принесенной из храма водой и под.

Коровы также наделялись способностью предвещать грядущие события (чаще всего надвигающиеся несчастья, смерть) в жизни семьи, рода, воспринимались в качестве своеобразной родовой доли и вестников, владеющих информацией о жизненных «переходах» члена определенного коллектива. В рассказе уроженки деревни Мочуль коровы упоминаются в ряду других животных (собака, сова либо иная птица), предсказывающих смерть человека:

От в нас от тут, в этом бóцы... на одном тѣжні тры покойнікі было. Я неяк вышла до хлева, йдучы, да прышла ў хату да й кажу: «От, нехто ў той стороне помрэ». А дочка́ говорыт: «Чому?» «Там, – говору, – так собакі выюць, так выюць, шо просто ужас». І, на дрўгі дзень помэрла жэншчына. Собакі, большынство собакі выюць. От гэтая, ой... як вона... пташка гэта... сова. Сова. Там, дзе мэртвэц мае ўмэрці, обязацельно вона неяк там «пу-ку»... сьпевае, сова. Я як была ў калхозі, робіла, доіла коровы́. І ў короўніку, ну, ото кажды ранок, кажды вэчор як я дою коровы, сова сьпевае й сьпевае, а жонкі да кажуць: «От, Марыля, нехто ў вас умрэ». А моя сестра моцно лежала больна́. А я кажу: «Мо, сестра умрэ». І та сова дотуль сьпевала, шо умэрла сестра, і та сова перестала сьпеваць там надо мною. От, прызнак это тожэ. От, як сьніцца, шо коровы́ пасеш, – нікого не пытай, шо ў дзерэўні будзе покойнік, от, ў дзерэўні. От мне тоды прыснілоса, шо я с своім хазяіном пасла коровы. [Показывает рукой направление] і оттуля гонім туды тые коровы, і тожэ умэр тут чоловек. Я встала рано ды й кажу: «От, Ларыса, мне снілос, шо я коровы пасла – нехто помрэ». І на трэці дзень дочуваюса – умэр, праўда...

Корова в традиционной духовной культуре Брестского Полесья (2)

А еслі ў хату ўлеціць пташка чэрэз окно, нікого не пытай, шо покойнік будзе. А як стукае, нека звесць будзе (ФА; Столинский р-н).

В народном соннике Брестчины широко представлена трактовка образа коровы как предзнаменования болезни и смерти человека либо обобщенно – плохой новости, беды: «Корова – плохо. На смерть, говорят. К болезни или к смерти. Если она где-то рядом ходит, то это еще ничего, а если к тебе заходит, то это плохо» (ФА; Кустын Брестского р-на), «Еслі прысніш кароў, якія ідуць са двара, то скоро смерць непадалёку здарыцца» (ФА; Стайки Ивацевичского р-на); «Если снится голова коровы и умерший родственник одновременно – к смерти ребенка» (ФА; Чернавчицы Брестского р-на). В ряде случаев оказывается релевантна оппозиция «черная – не-черная (корова)»: «Чорна корова – к хваробе» (ФА; Пересудовичи Березовского р-на), «[А што значыць, калі ў сне пабачыш чорную карову?] – Ну, бувае, люды кажуць, шо гето плохо» (ФА; Нивы Березовского р-на), «А к чому снітся конь? – Конь, конь на болезнь, а чорный конь на смэрць, это точно. І корова чорна на смэрць» (ФА; Погубятичи Брестского р-на) – ср. примету: если черная корова заглянет в окно, в доме надо ожидать «нябожчыка»²⁹.

Считалось также, что если тяжело больной человек попросит молока или рыбы, он скоро умрет (ФА; Сухаревичи Брестского р-на). В связи с приведенными примерами становится ясно, что корове, наделённой прогностической функцией, приписывались медиативные свойства, соотнесенность с тем светом, смертью. Со смертью связывались и половые (сивые) волы, ими старались не начинать весеннюю пахоту, боясь, что кто-то из членов семьи умрет. Поэтому крестьянами Гродненской губернии сивые волы ценились ниже и не охотно покупались³⁰. Сивые волы – основное имущество чумака – фигурируют в песне о смерти героя, который просит: «Таварышу мой, пажалей мяне, // Прадай мае сівы валы, пахавай мяне» (ФА; Здитово Березовского р-на).

Как можно судить по имеющимся материалам, через образы коровы и тельца могут моделироваться идеи *двойной природы мироустройства, взаимопроникновения «этого» и «иного» миров*, репрезентироваться порядок того света, в котором должен оказаться любой, находящийся в переходном состоянии, фазе ритуальной смерти. *Медиативными свойствами, материнской символикой и функциями покровителя корова* наделяется в волшебных сказках о злой мачехе и невинно гонимом герое (бедной сироте), где это животное, связанное с культом предков материнского рода, выступает проводником нуждающихся в патронаже детей-сирот в мир

²⁹ *Жыцця адвечны лад: Беларуска народныя прыкметы і навер'і*. Сост. У.А. Васілевіч. Мастоцкая літаратура, Мінск 1998, с. 229.

³⁰ Н.И. Толстой: *Еще раз о теме «тучи – говяды, дождь – молоко»*. В: его же: *Очерки славянского язычества*. Издательство «Индрик», Москва 2003, с. 261.

предков (умершей матери), компенсирует чудесными средствами обездоленность сироты. В таких сказочных мотивах ритуального происхождения корова осуществляет функции, говоря словами Елизара Мелетинского, «тотемистического покровителя материнского рода», благодаря чему сирота приобретает не просто лучшие одеяния, но и высокий статус. При этом животное может приглашать сироту пройти инициацию, переместиться (влезая в одно ухо и вылезая из другого) в царство материнского тепла, в другой мир. В волшебной сказке в современной записи о злоумышляющей мачехе, которая хочет погубить героя (пасынка), чудесная корова, выполняя функции умершей родной матери мальчика, помогает ему изменить свой статус, сопровождая его в иное царство и помогая совершить переправу оттуда (на спине орла) в мир людей. В сказке повествуется о том, что в стаде пасынка-пастуха «була корова Рогуля, і вона вэльмі ўсё знала, тая корова. Як знахорка якая». Мачеха, узнавшая о том, что корова заботится о мальчике и мешает ей избавиться от него, имитировала свою болезнь и приказала мужу зарезать Рогулю, мясо которой якобы является единственным средством излечения. Чудесная всезнающая корова сказала мальчику бежать в лес и сама убежала туда же от деда, намеревшегося ее зарезать. Корова-помощница привела мальчика к березе, на которой размещалось орлиное гнездо с птенцами, и он по подсказке коровы укрыл их от смертоносной тучи, из-за которой каждый год гибло потомство орла. За это благодарная птица вынесла героя «на белы съвет»³¹. Отметим интересный нюанс: корова знает о противостоянии царя птиц – орла и небесного огня, грозовой тучи; ср. образ мифологической (громовой) птицы орла в шумерской эпической поэме о герое Лугальбанда.

Особый вопрос – *включенность коровы и тельца в демонологический контекст*. Мифологические тексты, бытующие по сей день на Брестчине, демонстрируют представления о причастности коровы и тельца к чужому, иному миру, о связи с его представителями, демонами, мифологизированными персонажами со сверхъестественными способностями. Эти животные нередко выступают обликом нечистой силы, зооморфной ипостасью ведьмы, воплощением ее души. Согласно мифологическим текстам, на Купалье в корову могут превращаться бабы-чародейки:

А потóm ужэ пoвыхóдзімо ўсе, да пéйдзeмo ў лeс, пo лeсi хoдзімo, шукaем тyю пaпoрoць-квeткy дaй нiкoлi... Дa нaйдзeм aбы-якyю, дa кaжэм: «Oтo нaйшлi, нaйшлi». Ну, нeкoлi ж хвaйнéй бyлo. Ужэ o, дo сaмoгo рaнкy гyлялi. A пoтoм ўжэ iшлi дoдoмy, дa ўжэ йдзeмó дa нeкoлi кaзaлi: «Oт тaя бaбa пeрeтвoрылaсa y тyю кoрoвy, тo ў тyю...», «Oй-oй, oнé пeтyх

³¹ *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 2..., с. 342–343.

Корова в традиционной духовной культуре Брестского Полесья (2)

побежаў»... ужэ этэ... Бежымó! Это тая баба перэтворылася в этэе (ФА; Краи Ивацевичского р-на).

В деревне Малые Чучевичи рассказывают, как одна семья остановилась переночевать в опустевшем после смерти колдуньи доме. Оказалось, что там «остаўса домовік» и он «у белум-белум» наклонялся над спящей девочкой, которую родители положили спать «на покути». Утром соседи рассказали ночлежникам об увиденном: «форточка открыта, да нікого не гэта. І ськідаецца цяля – праз форточку бак у хату. І над той дзевочкой»³². По сути, здесь телец с точки зрения «посюсторонних» наблюдателей – соседей – манифестирует потустороннее, речь идет о преодолении рубежа домовым в телячьем обличи. Сходным образом телец возникает в рассказе о том, как звероподобный демон меняет свои обличья, с красивенького котика становится сильным агрессивным тельцом: с сожженного дома

віскочыў котік беленькі, такі красівы. У іх ката нэ було. Думае <мужык, што пра гэта расказваў>: возьму ж этого котіка,дохаты занэсу. Да взяв на рукі, да дэржыць так о, да по головке гладіть, да кажэ: «Кітуню, кітуню...» А вон на руках: «А які я тобе кітуню?!» А вон і всё, шапку волосы поднялі, і кажэ: «Я кінуў ёго і ўсё». А з того котіка стаў такі во тэлюк, да ёму под ногі, ёго хоча покотіті. Да коб вон нэ ўмеў Богу моліцца – «Отчэ наш...», тэй і покотыў бы, мо і зодовіў бы»³³.

Не менее интересен «демонологический контекст» «тылюка» в рассказе из деревни Знаменка Брестского района. Крестьяне, ехавшие конями в Брест, подъехали к мосту: «тылюк мырчыть под мостом. „Хлопцы, заходзьмо”. Зайшлі з того боку – нэма ніц. Выйшлі на чос – зноў мырчыть тылюк там. А потом догадалыся. І потом мы ёго гляділы і гляділы, а потым зашумілы гэтыі корчы і нэ стало [...] гэта вжэ злое»³⁴.

Включению коровы (тельца) – парнокопытного животного – в демонологические контексты могло способствовать то, что копыта выступают одной из постоянных опознавательных примет демона (черта). Так, демоническая сущность «женихов», появившихся на вечерках, проступает в виде копыт на «оконечностях» их фигур в быличке из деревни Будча:

Некалі ж даўней сабіраліса ўсе дзяўкі на вечаркі. Сядзелі ды ткалі, расказвалі абы што, песні пелі, сьмяяліса. Кажды дзень збіраліса ў новуй хаце. Прыходзілі к ім хлопцы. І от аднаго ж разу зноў прышлі к ім поўна хата хлопцаў. Гэтакіе ўжэ спраўныя былі, красаўцы, але іх ніхто і ніколі не бачыў. Цэлы вечар яны сьмяяліса, танцавалі, расказвалі абы што. Ну

³² Там же, с. 486.

³³ Там же, с. 485.

³⁴ Там же, с. 478.

і от прышла ж пара іці дадому. А каму ж хочацца іці? Шчэ гуляюць. І от адна дзеўка ўпусьціла нешто на падлогу, ды нагнулася паднімаць, ды ўбачыла, што ў гэтых жэш хлопцаў не ногі, а *капыты*. Спужалася яна, ды як закрычыць на ўсю хату. Усе папужаліся іначы ўцякаць з тае хаты. То казалі после, што ўсе тые дзевачкі сівымі сталі, бы галубкі. От што рабіласо» (ФА; Ганцевичский р-н).

Образ вола (черного) фигурирует в устрашающих контекстах. В составе заговоров социальной направленности, в частности «на суд», «ад ворагаў», отмечена древняя, имеющая параллель в скандинавской мифологии, формула «протагонист едет верхом на животном», прагматика которой раскрывается в контексте приписывания заговаривающим себе сил, неуязвимости и запугивания оппонента. И этим животным выступает вол: «Твоя печь, но моя речь, моя труба, но твоя рука. Еду я волем, чтоб язык моего врага стал колом против меня, рабы (имя)» (ФА; Оброво Ивацевичского р-на). Нередко животное маркируется черным цветом: «Чырыз порог пырыступаю, гадюкою выповзаю, всім врагам рот затыкаю. Я ны іду, а йду чорным волам, шчоб у всіх моіх врагів язык став колом. Амін!» (ФА; Снитово Ивановского р-на).

Зависимость символики и аксиологизации крупного рогатого скота от масти прослеживается и в других контекстах. Так, черная корова нередко фигурирует в актах народной медицины, например «ад шолудзей» мыли голову сладким молоком черной коровы-первородки³⁵. Образ черной коровы актуализируется в заговоре «ад крывацёку»: «Ішла чорная карова чэраз роў, ішла да стала, і кроў перастала»³⁶.

Черные бык и корова выявляют *плювиальную семантику*, представления об их связи с грозовыми тучами, дожденосными облаками известны белорусам и другим славянам. В заговоре «ад напушчаных урокаў» черный вол гудит в движущейся по небу туче: «Па небе чорная хмара ідзе, // У чорнай хмары чорны вол гудзе... // Я ж тае хмары не магу ўтрымаць...»³⁷. Связь черного вола с дождем выразительно просматривается и в запрете начинать весеннюю пахоту таким животным, иначе урожай будет погублен проливными дождями. Поэтому обладатели черного вола просили соседей одолжить им вола иной масти: «Пажыч мне, братко, свайго вала гараці, бо, як ты сам добра відзіш, што чорным валом не можна зачынаць зямлю гараць, бо ўсенькі твае дабро згіне на полі ад дажджэй»³⁸. В мифометеорологическом представлении о том, что если при возвращении

³⁵ *Зямная дарога ў вырай. Беларуская народныя прыкметы і павер'і*. Сост. У.А. Васілевіч. Беларусь, Мінск 1999, с. 246.

³⁶ *Замовы*. Сост. У.А. Васілевіч, Л.М. Салавей. Беларусь, Мінск 2009, с. 375.

³⁷ Там же, с. 169.

³⁸ *Зямля стаіць пасярод свету... Беларуская народныя прыкметы і павер'і*. Сост. У.А. Васілевіч. Мастацкая літаратура, Мінск 1996, с. 246.

коров с пастбища первой в стаде идет черная корова, ожидается дождь³⁹, существенна сближающая корову и тучу цветовая характеристика. По иному признаку образы туч и коров составляют единую сравнительно-сопоставительную конструкцию в приговоре, использовавшемся при первом выгоне коров, стадо которых трижды обходили со словами: «Як умесці тучкі, так і вы ўмесці ходзіце»⁴⁰. Анатолий Журавлев полагает, что благодаря представлениям о насыщенности, «набухшести» дождевого облака и коровьего вымени, их готовности к излиянию осуществилось мифологическое сближение образов 'тучи' и 'коровы'⁴¹. Никита Толстой вслед за Александром Афанасьевым показал, что славянские народные представления о тучах-коровах и быках, прежде всего о грозовых тучах, подтверждаются диалектным лексическим материалом. Российский академик справедливо полагает, что не выраженное в явном виде представление, осмысляющее дождь как молоко небесных коров, может быть реконструировано из белорусских воззрений, что самое благоприятное для сбивания масла время – когда скот возвращается с пастбы, а по небу плывут небольшие облака; дождь в Великий четверг обещает хорошую удойность коров⁴². Метафора «дождь – молоко» просматривается в уже упомянутой мифометеорологической примете, отнесенной к Юрьевому дню (если «дожджык іде густы, буде расці жыто велікае, добрае», а если «маленькі – каровы будуць даіцца весь год. Калі буде раса, то буде коням аўса» (ФА; Мачулище Каменецкого р-на)), заговоре («У чыстым полі краватка стаіць. // У той краватцы Божа Маці ляжыць. // Ты, Божа Маці, не ляжы, мне карову даіць памажы. // На небе хмарачка апускаецца, // Хай у каровы малака прыбываецца // З мяса, з шарсці, з усякае касці»)⁴³.

Ко всему сказанному следует добавить, что на мифологическую связь молока и дождя, туч и коров косвенно указывают архаичные по своей глубинной семантике и смыслу охранительные защитные действия, связанные с грозовой тучей и пожаром, вызванным ударом молнии. Так, на Гомельщине пожар от молнии «тушат кислым молоком и сывороткой от коровы», «с черной коровы молоко на окна ставляли, як гроза»⁴⁴. Согласно Толстому,

употребление молока и его продуктов (сыворотки, кислого молока и т. п.) в качестве меры, преграждающей путь грозовому, небесному огню, можно объяснить стремлением противопоставить разрушитель-

³⁹ Там же, с. 190.

⁴⁰ *Традиційная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 2..., с. 615.

⁴¹ А.Ф. Журавлев: *Язык и миф...*, с. 326.

⁴² Н.И. Толстой: *Еще раз о теме «тучи – говьяда, дождь – молоко»...*, с. 256.

⁴³ *Традиційная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 2..., с. 651–652.

⁴⁴ Н.И. Толстой: *Еще раз о теме «тучи – говьяда, дождь – молоко»...*, с. 259.

ной стихии действенный продукт «того же рода»: небесным быкам и коровам – молоко (сыворотку и т. п.) земных коров⁴⁵.

Противостояние черных земных волов небесному стаду должно обеспечить успех магическому опахиванию деревни парой черных волов-близнецов, чтобы навсегда обезопасить ее от града⁴⁶.

Мифопоэтическая связь коровы/быка с различными сферами и элементами мироздания высвечивается в текстах иных видов традиционной культуры белорусов. Так, загадки с образами этих животных в загадываемой части выступают показательным образцом вербализованного опыта интерпретации феноменов *макрокосма* через их предельно скрытое сопоставление, отождествление с феноменами бытия микрокосма. Загадываемые через образы быка и коровы объекты относятся к числу основных элементов белорусского (шире – славянского) космоса, которые можно иерархически выстроить начиная от *природно-космологического* уровня к *культурно-антропологическому* (месяц, гром, радуга, огонь, мороз, ветер, день, ночь, церковь, дом и т. д.). В частности, посредством семиотизации такого атрибутивного признака быка как рога, это животное становится в загадках зооморфным заместителем месяца: «З высокай дарогі глядзіць бычок крутарогі»⁴⁷. В загадке о радуге говорится, что она лежит на быках⁴⁸, и это, возможно, отсылает к мифологическим представлениям о быке как «подпорке» земной тверди. Символическая связь «мужских» образов месяца и оплодворяющего самца – быка – может поддерживаться и их мифологической ассоциацией с идеями возрождения, динамизма. Корреляция «вол – части Вселенной» характеризует упомянутые выше имеющие мифологическую основу загадки о громе, а также о воле-морозе, в которых оператор превращения приобрел функцию оператора отождествления. В следующих загадках с идентифицирующей, дейктической конструкцией через указание на вола («сивого») необходимо опознать мороз: «Прыйшоў вiл, выпіў вудэ дiл» (ФА; Сворынь Дрогичинского р-на), «Адзiн вол выпіў вады дол» (ФА; Сорговичи Барановичского р-на). Корова (подчеркнуто белая) отождествляется со снегом: «Белая карова траснік паламала»⁴⁹. Маркированные черным цветом бык и корова, которые приходят в этот мир, чтобы попороть, заколоть, побороть, обернуть, закопать людей («увесь свет»), метафорически представляют наступление ночи⁵⁰. Образы черного и белого животных используются в загадках для

⁴⁵ Там же, с. 260.

⁴⁶ *Зямля стаіць пасярод свету...*, с. 77.

⁴⁷ *Загадкі...*, с. 25.

⁴⁸ Там же, с. 41.

⁴⁹ Там же, с. 47.

⁵⁰ Там же, с. 54–55.

обозначения однородных, но разделенных в реальности сущностей, явлений, осознаваемых как единое целое. Так, архетипическая коллизия дня и ночи изображается через образы черного и белого быков (либо коров), которые метафорически замещают соответственно ночь и день: «Чорна карова ўвесь свет збарола, бела ўстала – увесь свет пападымала. – Ноч, дзень»; «Белы бык падняў траснік, а чорны бык паваліў траснік. – Дзень і ноч»⁵¹. Репрезентация смены дня и ночи как их противоборства происходит через актуализацию «противоположно заряженных» функций животных – валить и поднимать. «Сівы» бык (наделенный медиативной семантикой – между черным и белым, ночью и днем) фигурирует в загадках о рассвете: «Сівы бык у вакенца шмык. – Світанне»⁵².

Загадки с образом коровы/быка/вола предлагают вопросы о сфере *сакральна значимого*. Бурая, старая корова-«палова» с золотыми рогами, стеклянными глазами, каменными либо золотыми ногами, которая «наелася кругленька» – это храм Божий: «Стаіць карова-палова, у яе залатыя рогі. – Царква», «Стаіць карова бура, глядзіць з гуры, вочы шкляныя, рогі залатыя. – Царква», «Кароўка рабенька налася кругленька, ножкі залатыя, вочкі шкляныя. – Касцёл»⁵³. Посредством образа огромного вола, «покрывающего» собой центр местечка (села, города), рыночную площадь, моделируются и объекты, полярные на аксиологической шкале храму: «У нашага вала ў баку дзіра, а пад хвостом кірмаш. – Карчма»⁵⁴. Сам вол после смерти становится причастным корчме, «у танцы ідзе»: «Як быў мал, у чатыры дудкі граў, як узрос, гору і даліну знёс, а па смерці танцы выдаў»⁵⁵ (из воловьей шкуры изготавливали обувь; в народной прозе разрабатывается мотив «на воловьей шкуре черт записывает грехи людей»).

Космологический смысл метафоры «корова/бык/вол – церковь, корчма» продолжает свое развитие и в метафоре «животное – дом», например в загадках: «Верабей вала дзяржыць. – Замок», «Валы ў хляве, а рогі на дварэ. – Бэлькі» (в связи со второй загадкой интересна перекодировка: «На хляве два дубкі. – Рогі ў жывёлы»)⁵⁶. Мифологические рефлексы могут иметь загадки, ассоциирующие интерьер дома, обжитые, причем сакральнo отмеченные, части пространства, с волами и коровами: «Рыжыя каровы паклалі ўмесце галовы. – Лавы ў куце», «Дзве кароўкі злажылі галоўкі. – Лавы ў куце», «Што гэта за карова прывязана ў парога? Не б'ецца, не рыкае і ў хату не пускае. – Замок»⁵⁷. Черный вол – это наделенное медиативной

⁵¹ Там же, с. 55–56.

⁵² Там же, с. 53.

⁵³ Там же, с. 293–294.

⁵⁴ Там же, с. 273.

⁵⁵ Там же, с. 110.

⁵⁶ Там же, с. 216, 202, 111.

⁵⁷ Там же, с. 224, 217.

семантикой отверстие в печи – душник, через который выходил не только дым, но и, по некоторым поверьям, душа умершего человека: «Чорны вол выпіў вады дол»⁵⁸.

Космологические связи рыжих, красных коров и волов предстают, персонифицируясь, в виде огня в печи, которая уподобляется космосу, а ее свод – небесному своду: «Рыжая карова неба ліжа. – Агонь у печы». Красные коровы могут выступать метафорой огня, а черная – кочерги; печь при этом метонимически соотносится с домом (хлевом): «Поўны хлеў чырвоных кароў, прыйшла адна чорна – усе чырвоны паўганяла. – Печ, жар, качарга». Красный и черный вол – это огонь и горшок: «Чырвоны вол чорнага ліжа»⁵⁹. Такие загадки являются образцом формульного кодирования определенных мифологем мифопоэтической модели мира. Через соотношение с коровой изображаются важные для выживания и хозяйственной деятельности крестьянина растения: «Карова ў пуню – хвост на пуню. – Жыта і салома», «Летам сасонкай, а зімой кароўкай. – Каноплі», «Летам – ялушка, зімой – цялушка. – Каноплі». С лежащим животным могут отождествляться как плоды, так и определенные части тела человека: «Паміж гор ляжыць вол. – Гарбуз»⁶⁰, «Мокрае теля за оградой лежит. – Язык» (ФА; Ружаны Пружанского р-на).

Таким образом, зоологическая метафора «корова/бык/вол» (нередко черные, красные) в белорусских загадках распространена на значительный круг предметов-денотатов. Вместе с тем сами эти животные часто выступают предметом загадывания. При этом внимание акцентируется на важных с точки зрения животновода частях тела (крупного, как копна) коровы: вымя (с молоком), рога, хвост: «Стоіць на лузі копна: спэроду – вілы, заду – мытла. – Корова» (ФА; Лесники Дрогичинского р-на), «На дворі стоіць гора: спэреду вілы, а заду мытла. – Корова» (ФА; Белин Дрогичинского р-на). Особый интерес представляют числовые загадки, в которых корова (телец) определяется по сочетанию числовых параметров и числительное должно быть дополнено в именной группе существительным: «Чатыры цыганачкі ілюць в адну баначку. – Корова» (ФА; Микитск Дрогичинского р-на), «Ек быў я мал, // То ў чэтыры дудкі граў. // А на старосці, // Той пошоў у танцы. – Цялё» (ФА; Мочуль Столинского р-на). Числительные могут образовывать единство загадываемого: «Дві костухы, дві папухы, чытыры тарарахы, а девяты малафей. – Корова» (ФА; Рыловичи Ивановского р-на), «Штэрэ тэкэ, // Два патэкэ, // Сёмэ – замыхайло. – Тылушка» (ФА; Приборово Брестского р-на). Необходимо отметить, что подобные загадки, в частности в ведийской традиции, могли

⁵⁸ Там же, с. 217.

⁵⁹ Там же, с. 206–207.

⁶⁰ Там же, с. 69, 72, 85.

иметь два слоя: за идентифицированными объектами скрывался мифологический персонаж.

Автонимические загадки-испытания, расширяя систему пресуппозиций до пределов дискурсивного универсума, строятся на языковом обыгрывании состояния коровы (связь которой с макромиром полностью исчезает), вопрошают о причине того, почему она лежит, задирает хвост и под.: «Прыйшла карова з поле і легла. Чаго яна легла? – Ну, як ты не знаеш! Патаму што яна сядзець не ўмее» (ФА; Новые Марковичи Жлобинского р-на), «На шо корова хвіст задырае? – На спэку» (ФА; Воловель Дрогичинского р-на).

С загадками-разгадками, а также колядками, на глубинном уровне отвечающими космогоническим тестам, связаны кумулятивные (докучные) сказки с центральным персонажем – коровой. Такая записанная в Ивановском районе сказка строится на бесконечном повторе того, что коса необходима для заготовки травы для коровы, дающей молоко пастушкам:

– А нашо тая кіска? // – Сінцэ косыты. // – А нашо сінцэ? // – Корові даваты. // – А нашо корова? // – Молочко дойты. // – А нашо молочко? // – Пастушкэй пойты. // – А нашо пастушкі? // – Корову пасваты. // – А нашо корова? // – Молоко даваты. // – А нашо молоко? // – Пастушкі пойты...⁶¹

Слово «бык» на ряду с другими зоонимами (кабылка, каза, казёл, конь) используется в белорусской диалектной ткацкой терминологии в значении 'ошибка, допущенная при введении основы кросен в ниты'.

В корильных песнях образы домашних животных могут фигурировать в связи с изготовлением из их шкур одежды и обуви, например, в колядке неженатого парня высмеивают посредством обыгрывания мотива «животные, из которых были изготовлены элементы костюма, оживают»:

Ой, ходыть, ходыть молод братэйко, // А на йім шапка дай собачая, // А на йім шуба дай тэлячая, // А на йім пояс дай соллом'яны, // А на йім боты свыной роботы. // Головой махнэ – собака брэхнэ, // Як повэрнэцца – тыля т'зовэцца, // А як нагнэцца – пояс порвэцца, // Як ногой тупнэ, то свыня рохнэ⁶².

Наконец, следует сказать о том, что по-разному семиотизированный образ коровы/быка/теленка функционирует и в детском, в том числе современном, фольклоре, например в дразнилках: «Віця, Віця, Віцяля, //

⁶¹ *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Т. 4: Брэсцкае Палессе. Кн. 2...*, с. 372.

⁶² У.І. Раговіч: *Песенны фальклор Палесся...*, с. 440.

З'еў карову і цяля, // І дванаццаць парсят, // Толькі хвосцікі вісят» (ФА; Осиповичи Дрогичинского р-на). Корова (Жевательная корова) может выступать персонажем магических вызываний:

Жевательную корову вызывать надо так: залезаешь под одеяло с вилкой и ножом и говоришь: «Жевательная корова, появись! Жевательная корова, принеси мне жвачки!» Потом, когда что-то засветится, нужно быстро это порезать, и резать нужно много раз, потому что сколько раз порежешь – столько жвачек найдешь завтра у себя под подушкой (ФА; Повитье Кобринского р-на).

Заклучение

Отметим, что образ коровы/теляца включен в многочисленные мифопоэтические контексты белорусской традиции, сохранившей древнейшие семантические связи данного образа с различными элементами мироздания. Поддается прочтению космологический смысл метафоры «корова/бык/вол/теленки – природно-космологические и культурно-антропологические объекты», а также связей названных животных с иным миром, душами предков, демоническими существами. «Коровье-бычий код», возникший на основе мифологической мотивации и поддерживаемый иными ее видами (образной, по внешнему сходству, по общей характеристике и др.) покрывает обширное поле явлений крестьянской духовной и материальной культуры, предметов крестьянского быта, отчетливо просматривается в ритуальной терминологии и фольклорных текстах различных обрядов, играет важнейшую роль в символизме переходного обряда – свадьбы. Обращает на себя внимание соотносительность жизни коровы/быка и человека, спроецированность семантической пары «корова – бык» в сферу человеческих (брачных) отношений, задействованность рассмотренных анималистических образов в текстах со скрытым коитальным смыслом, выраженными любовно-эротическими мотивами. Корова, призванная обеспечить нормальное протекание жизни белорусского крестьянина, связывалась с различными аспектами его бытия, с определенными этапами его жизненного пути, здоровьем, материнством, богатством, удачей вплоть до его личностных качеств. Корова и бык выступают в ритуальных контекстах, связанных с реализацией определенного возрастного и социального статуса, знаменующих переход человека из одного состояния в другое, кодируют как субъект, так и объект соответствующего перехода-испытания, выступают символической репрезентацией мужской (бык с его оплодотворяющим, продуцирующим, отцовским началом) и женской

(рождающее, вскармливающее, материнское) тем. Женщина и ее мифопоэтический эквивалент – корова – трактовались как «назначенные природой» к вскармливанию молоком. В реальности выпас коров был не просто повседневным трудом, а своеобразным институтом социализации, средой психэмоционального и социального развития человека. В лирических песнях через символические картины выпаса скота, пахоты волами разворачивается панорама крестьянской жизни с ее чувственными страстями и философским осмыслением своего бытия в бесконечном Космосе.

Библиография

- Dembovetskiy, Aleksandr Stanislavovich. *Opyt opisaniya Mogilevskoy gubernii po otdelu svadebnyye pesni*. Mogilev-na-Dnepre: Tipografiya gubernskogo pravleniya, 1884 [Дембовецкий, Александр Станиславович. *Опыт описания Могилевской губернии по отделу свадебные песни*. Могилев-на-Днепре: Типография губернского правления, 1884].
- Dobrovol'skiy, Vladimir Nikolayevich. *Smolenskiy etnograficheskiy sbornik*. Vol. 4. Moskva: Tipografiya Ye. Yevdokimova, 1903 [Добровольский, Владимир Николаевич. *Смоленский этнографический сборник*. Ч. 4. Москва: Типография Е. Евдокимова, 1903].
- Etnokul'turnyye protsessy Zapadnogo Poles'ya (Brestchiny) v proshlom i nastoyashchem*, edited by Aleksandr Viktorovich Gurko. Minsk: Belaruskaya navuka, 2020 [Этнокультурные процессы Западного Полесья (Брестчины) в прошлом и настоящем, ред. Александр Викторович Гурко. Минск: Беларуская навука, 2020].
- Fal'klor u zapisakh Yana Chachota i bratow Tyshkuevichaw*, edited by Vasil' Ivanavich Skidan et al. Minsk: Byelaruskaya navuka, 1997 [Фальклор у запісах Яна Чачота і братоў Тышкевічаў, уклад. Васіль Іванавіч Скідан і інш. Мінск: Беларуская навука, 1997].
- Gura, Aleksandr Viktorovich. *Brak i svad'ba v slavyanskoj narodnoj kul'ture: semantika i simvolika*. Moskva: Izdatel'stvo "Indrik," 2012 [Гура, Александр Викторович. *Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика*. Издательство "Индрик," Москва 2012].
- Kupal'skiya i pyatrowskiya pyesni*, edited by Arsyen' Syarhyeyevich Lis et al. Minsk: Navuka i tekhnika, 1985 [Купальскія і пятроўскія песні, уклад. Арсень Сяргеевіч Ліс і інш. Мінск: Навука і тэхніка, 1985].
- 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].
- Tolstoy, Nikita Il'ich. "Yeshche raz o teme 'tuchi – govyada, dozhd' – moloko'." In *Ocherki slavyanskogo yazychestva*, 253–268. Moskva: Izdatel'stvo "Indrik," 2003 [Толстой, Никита Ильич. "Еще раз о теме 'тучи – говьяда, дождь – молоко'." In *Ocherki slavyanskogo yazychestva*, 253–268. Москва: Издательство "Индрик," 2003].

- В: *Очерки славянского язычества*, 253–268. Москва: Издательство “Индрик,” 2003].
- Tradyttsyunaya mastatskaya kul'tura byelarusaw*. Vol. 1–6. Vol. 4: *Brestskaye Palyessye*. Book 1–2, edited by Tamara Barysawna Varfalameyeva. Minsk: Vysheyschaya shkola, 2008–2009 [Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. У 2 кн., рэд. Тамара Барысаўна Варфаламеева. Мінск: Вышэйшая школа, 2008–2009].
- Tradyttsyunaya mastatskaya kul'tura byelarusaw*. Vol. 1–6. Vol. 4: *Mahilyowskaye Padnyaprowye*, edited by Tamara Barysawna Varfalameyeva. Minsk: Byelaruskaya navuka, 2001 [Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 1: *Магілёўскае Падняпроўе*, склад. Тамара Барысаўна Варфаламеева. Мінск: Беларуская навука, 2001].
- Valodzina, Tatstsyana. “Zhyvyol’ny svyet i wstoylivyya vyrazy.” In *Byelaruski fal’klor. Zhanry, vidy, paetyka*. Vol. 1–6. Book 6: *Malya zhanry. Dzitsyachy fal’klor*, edited by Anatol’ Syamyenavich Fyadosik, 81–82. Minsk: Byelaruskaya navuka, 2004 [Валодзіна, Таццяна. “Жывёльны свет і ўстойлівыя выразы.” В: *Беларускі фальклор. Жанры, віды, паэтыка*. У 6 кн. Кн. 6: *Малыя жанры. Дзіцячы фальклор*, рэд. Анатоль Сяменавіч Фядосік, 81–82. Мінск: Беларуская навука, 2004].
- Vyslowi*, edited by Maŭsyey Yakawlyevich Hrynblat. Minsk: Navuka i tekhnika, 1979 [Выслоўі, склад. Майсей Якаўлевіч Грынблат. Мінск: Навука і тэхніка, 1979].
- Yurchanka, Hyeorhiy. *Suchasnaya narodnaya lyeksika: z havorki Mstsislawshchynu: slownik A–N*. Minsk: Byelaruskaya navuka, 1993 [Юрчанка, Георгій. *Сучасная народная лексіка: 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].
- Zamovy*, edited by Uladzimir Alyksandravich Vasilyevich and Liya Matsvyeyewna Salavyey. Minsk: Byelarus’, 2009 [Замовы, уклад. Уладзімір Аляксандравіч Васілевіч, Лія Мацвееўна Салавей. Мінск: Беларусь, 2009].
- Zaykowski, Edvard, 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].
- Zhuravlev, Anatoliy Federovich. *Yazyk i mif: lingvisticheskiy komentariy k trudu A.N. Afanas’eva “Poeticheskiye vozzreniya slavyan na prirodu.”* Moskva: Izdatel’stvo “Indrik,” 2005 [Журавлев, Анатолий Федерович. *Язык и миф: лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева “Поэтические воззрения славян на природу.”* Москва: Издательство “Индрик,” 2005].
- Zhytstsyadvyechny lad. Byelaruskiya narodnyya prykmety i pavyer’i*, edited by Uladzimir Alyksandravich Vasilyevich. Minsk: Mastatskaya litaratura, 1998 [Жыццёвы адвечны лад. Беларускія народныя прыкметы і павер’і, уклад. Уладзімір Аляксандравіч Васілевіч. Мінск: Мастацкая літаратура, 1998].
- Zyamlya stait’s pasyarod svyetu... Byelaruskiya narodnyya prykmety i pavyer’i*, edited by Uladzimir Alyksandravich Vasilyevich. Minsk: Mastatskaya litaratura, 1996


[Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і, уклад. Уладзімір Аляксандравіч Васілевіч. Мінск: Мастацкая літаратура, 1996].
Zyattnaya daroha w vugay: Byelaruskiya narodnyya pryktuety i pavyer'i, edited by Uladzimir Alyaksandravich Vasilyevich. Minsk: Byelarus', 1999 [Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і, уклад. Уладзімір Аляксандравіч Васілевіч. Мінск: Беларусь, 1999].

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); *Дэндэралагічны код беларускага традыцыйнага фальклору* (Брэст, 2004); *Космас і чалавек у дэндэралагічным 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. Kierowniczką zespołów badawczych oraz wykonawczynią 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 kodzue 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.




KATARZYNA KUKOWSKA

 <http://orcid.org/0000-0003-1387-8771>

Politechnika Częstochowska
Wydział Zarządzania

SEBASTIAN SKOLIK

 <http://orcid.org/0000-0003-2364-4442>

Politechnika Częstochowska
Wydział Zarządzania

Od wielkich łowów do zarządzania konfliktem Racjonalizacja agresji jako próba emancypacji od zwierzęcej natury

От великой охоты до управления
конфликтом.

Рационализация агрессии как попытка
человека эмансипироваться
от звериной природы

Абстракт

Согласно классическим парадигмам общественных наук межличностные конфликты – это или препятствия в достижении целей или имманентный элемент общественной жизни, который возникает вследствие существования иерархии и неравенств способствующих напряжениям в общественных структурах. Популярно предположение, что культура – это панцирь, охраняющий человека от его звериной природы, являющейся источником агрессии. Можно предполагать, что это скорее панцирь, позволяющий узаконить насилие, применяя альтруистическое наказание. Авторы ставят вопрос о случа-

From the Great Hunt to Conflict
Management.

Rationalization of Aggression as an Attempt
to Emancipate
from Animal Nature

Abstract

In classical social science paradigms, interpersonal conflicts are treated as an impediment to achieving goals or as an inherent element of social life which result from the existence of hierarchy and inequalities building tensions in the social structure. It is not infrequently acknowledged that culture constitutes an armor protecting people against their animal nature, which is the source of aggression. Rather, it seems to be armor that allows legitimizing violence through the use of altruistic punishment. The authors discuss the problem of aggressive behavior of a modern man from the evolutionary perspective. Is the occurrence of mobbing, harassment, symbolic violence or

ях агрессивного поведения современного человека с эволюционной точки зрения. Являются ли моббинг, домогательство, символическая власть, социальная стигматизация «чужих» и дискриминация меньшинств результатами обстоятельств, общих для человека и других гоминидов, а возникших на протяжении миллионов лет, или это результат возникшей несколько десятков тысячелетий тому назад склонности представителей нашего вида истреблять другие биологические виды? Так как *Homo sapiens* не принадлежит к числу хищников, вследствие внутривидовой и межвидовой агрессии возникает жестокость, а также моральные дилеммы для этих обезьян, наделенных способностью к сопереживанию.

Ключевые слова: агрессия, звериная натура, управление конфликтами, эволюция человеческого поведения, межличностный конфликт

stigmatization of strangers and discrimination against minorities a result of conditions common to a man and other hominids shaped over millions of years, or the aftermath of the activation of the mechanism of extermination of other species by the representatives of our species which took place tens of thousands years ago? *Homo sapiens* does not belong to predators, which is the reason why both intraspecies and interspecies manifestations of aggression result in brutality, but also in moral dilemmas for this ape endowed with empathy.

Keywords: aggression, animal nature, conflict management, evolution of human behavior, interpersonal conflicts

Wstęp

W naukach społecznych zagadnienie konfliktu analizuje się z dwóch przeciwstawnych perspektyw. Klasyczne ujęcia przedstawiają go jako zjawisko niepożądane albo jako niemożliwy do wyeliminowania element systemu społecznego, wręcz niezbędny dla sprawnego funkcjonowania społeczeństwa¹. W szczególności jest to dostrzegalne w problematyce rozwoju społecznego, adaptowania się do zmian i usprawniania relacji społecznych poprzez ujawnianie sprzecznych interesów jednostek i grup. Na gruncie nauk o zarządzaniu konflikty wyjaśniane są głównie jako skutek sprzecznych interesów, niewłaściwych form współpracy, wynikających z problemów w komunikacji, uwarunkowań wewnętrznej struktury organizacyjnej oraz stosowania władzy².

Niezależnie od przyjętego paradygmatu jako element niepożądany wskazuje się emocjonalne podłoże konfliktu, traktowane przez niektórych jako jego katalizator. Nowoczesne, industrialne społeczeństwo już u Herberta Spencera

¹ É. Durkheim: *Zasady metody socjologicznej*. Przeł. J. Szacki. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 104.

² L. Cichobłaziński: *Mediacje w sporach zbiorowych jako instrument rozwiązywania konfliktu przemysłowego*. Wydawnictwo Politechniki Częstochowskiej, Częstochowa 2019, s. 25–28.

przeciwstawiane było społeczeństwom militarnym, w których dominowały przemoc i agresja. Cywilizowanie się człowieka oznaczało bowiem porzucanie impulsywnego, emocjonalnego działania. W XIX-wiecznej socjologii to, co nowoczesne, wiązało się z miejskością, racjonalnością, kalkulowaniem i planowaniem. Tradycyjne społeczności z kolei charakteryzowano jako wiejskie, oparte na porządku charyzmatycznym lub niepisanych tradycjach, ograniczające indywidualizm i podmiotowość jednostek, kierujące się w codziennym doświadczeniu impulsywnością³. Niemożność całkowitego wyeliminowania konfliktu szła w parze z wyszukiwaniem mechanizmów pozwalających na jego oswojenie i normatywne kanalizowanie.

Chociaż rozwijające się społeczeństwa przemysłowe stawały się środowiskiem ograniczającym przemoc, to początkowe fazy ich rozwoju wiązały się z nieznanym wcześniej stanem społecznego chaosu, określanym pojęciem anonii, prowadzącym do nowych form konfliktów. Przydatność tworzących się od początku XIX wieku nauk społecznych miała polegać na podnoszeniu jakości życia, ograniczaniu przestępczości i innych problemów społecznych wynikających ze zmian w strukturze społecznej, kulturze materialnej (technologii) i w sferze polityki. Nauki te miały przede wszystkim obiektywnie opisywać rzeczywistość, jednak podobnie jak we wcześniejszych stuleciach ich przedstawiciele często angażowali się w kształtowanie porządku społecznego zgodnie z własnym światopoglądem. Dążenie do budowania „nowego wspaniałego świata” wiązało się z marginalizowaniem, a nawet wypieraniem zwierzęcej natury człowieka, którą ukazywano jako źródło ludzkiego cierpienia. Dla przedstawicieli nauk społecznych i sympatyzujących z nimi przyrodników było nie do przyjęcia śmiało wskazywanie biologicznych uwarunkowań ludzkiego działania i myślenia. Woleli oni myśleć o człowieku jako istocie wyższej, uwarunkowanej wyłącznie kulturowo, a zatem zdolnej do panowania nad swoją zwierzęcą agresją. W tym sposobie myślenia przejście do cywilizowanego, tolerancyjnego wobec kulturowej różnorodności świata nie pozwalało na utrzymywanie archaicznych instynktów. Paradoksalnie prowadziło to do wyraźnego podgrzewania konfliktów w samym środowisku naukowym. Steven Pinker przedstawia wiele działań naukowców z różnych dziedzin negujących prace biologów ewolucyjnych jeszcze w drugiej połowie XX wieku, czemu towarzyszyły wyraźne znamiona agresji – bywało, że nieograniczonej tylko do dyskusji⁴.

We współczesnym świecie poświęcamy dużo czasu i energii na kształtowanie środowiska, by było dla nas korzystniejsze. Jednocześnie ten pęd ku lepszej rzeczywistości, będący skutkiem ideologii sukcesu rozbudzonej ideami postępu oraz neoliberalnego niemalże kultu wzrostu PKB, łączy się z degra-

³ Zob. K. Górlach: *Socjologia obszarów wiejskich*. Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004, s. 17–27.

⁴ S. Pinker: *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*. Przeł. A. Nowak. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2012, s. 160–179.

dadają naturalnego środowiska, w którym żyjemy, pogarszając w konsekwencji jakość życia⁵. Wiąże się to także z większym tempem życia i – co za tym idzie – wzrostem poziomu stresu. Chroniczny stres natomiast jest przyczyną wzrostu napięć i ujawniania niestłumionych zachowań instynktownych w postaci mowy nienawiści oraz brutalizacji zarówno w sferze kultury symbolicznej, jak i w fizycznych relacjach między jednostkami i grupami. Spoglądając na spokrewniony z nami gatunek szympanśów karłowatych (bonobo), które rozładowują wszelkie konflikty nie agresją, lecz relacjami seksualnymi, można stwierdzić, z jednej strony, że niekoniecznie agresja wewnątrzgatunkowa jest stałym elementem w naszej części drzewa ewolucyjnego. Z drugiej strony szympansy zwyczajne bywają niejednokrotnie patologicznie agresywne dla pobratymców, podobnie jak ludzie. Jednocześnie wynalazki w postaci bardzo prostych narzędzi są domeną agresywnych szympanśów zwyczajnych, a nie łagodnych bonobo. Czyżby więc postęp techniczny miał podłoże w wyścigu zbrojeń? Wydaje się, że mamy tu do czynienia z paradoksem Czerwonej Królowej⁶, odnoszącym się do plastyczności w stosunku do zmian w środowisku⁷ – kto chce utrzymać się w danym miejscu, musi uczestniczyć w ewolucyjnym „wyścigu zbrojeń”. Choć niewątpliwie do postępu kulturowego przyczynia się współpraca w obrębie gatunku, a nawet międzygatunkowa, to jednocześnie odbywa się to w ramach działań rywalizacyjnych.

Rodzi się zatem szereg pytań dotyczących naszej zwierzęcej natury i osadzonej w niej agresywności. Czy dla kształtowania nowego wspanialszego świata społecznego potrzebujemy wyeliminowania naszych zwierzęcych instynktów, czy też większego ich pielęgnowania? Czy jest możliwy konflikt (rywalizacja) bez agresji? Czy zabiegi mające na celu określenie szerokiej gamy zachowań agresywnych takimi pojęciami jak konflikt, spór, zatarg⁸ w odniesieniu do funkcjonowania w wysoce zorganizowanym, postindustrialnym świecie to pudrowanie agresji? Nasza biologiczna natura to przecież nie tylko działania destruktywne, ale także empatyczne i moralne. Co więcej, dziedziczymy ją wspólnie z najbliższymi krewnymi, szympanśami, które podobnie jak my mają rozbudowane struktury w mózgu określane jako neurony lustrzane, aczkolwiek

⁵ W przypadku dalszego wzrostu stężenia dwutlenku węgla w atmosferze może nastąpić duży spadek zdolności intelektualnych ludzi, a poprzez wzrost temperatury i wilgotności zagrożone może być bezpośrednio ludzkie życie. Zob. M. Popkiewicz, A. Kardaś, S. Malinowski: *Nauka o klimacie*. Wydawnictwo Nieoczywiste–Wydawnictwo Sonia Draga, Warszawa–Katowice 2019, s. 364–370.

⁶ Postać Czerwonej Królowej mówi do Alicji w powieści Lewisa Carrolla *Po drugiej stronie lustra*, że aby zostać w tym samym miejscu, trzeba ciągle biec.

⁷ H. Krzanowska et al.: *Zarys mechanizmów ewolucji*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 355.

⁸ W analizie Leszka Cichobłazińskiego, dotyczącej konfliktów w organizacjach, wśród kilkunastu pojęć, które wymienia jako bezpośrednio kojarzące się z konfliktem, nie występuje termin agresja. Zob. L. Cichobłaziński: *Mediacje w sporach zbiorowych...*, s. 34.

nie w takim stopniu jak człowiek⁹. Potrzebujemy jednak kulturowej namiastki, aby zaznaczyć, że emancypujemy się ze zwierzęcego świata. Stąd ubieranie w racjonalność agresywnych przejawów zachowań wobec intruzów, którzy wkraczają na nasze fizyczne i wirtualne terytoria. Stosujemy jednocześnie zabiegi w postaci częstszego używania silnie nacechowanych emocjonalnie słów, co może kompensować brak doznań generowanych przez realne zagrożenia, które występowały we wcześniejszej historii ludzkiego gatunku.

W niniejszym tekście autorzy rozważają zagadnienie agresji jako rezultat ewolucyjnego przystosowania do życia w warunkach plejstocenijskich oraz jako adaptację, która mogła pojawić się później – wraz z podbijaniem świata i wybijaniem wielkiej zwierzyny, a w końcu po wyeliminowaniu najbliższych krewniaków wywodzących się z gatunku *Homo erectus*, z kierowaniem agresji wobec siebie nawzajem, co skutkuje nieradzeniem sobie z dysfunkcjonalnymi konfliktami we współczesnych organizacjach.

Wielkie łowy i wielka eksterminacja

To, że w procesie ewolucji staliśmy się wytrawnymi łowcami w porównaniu z innymi gatunkami hominidów, było rezultatem splecenia się kilku czynników. Szczupła sylwetka pozwalała pokonywać biegiem duże odległości i tym samym nie tyle tropić zwierzynę, ile doprowadzać do jej wycieńczenia. Łowiectwo z wykorzystaniem zaawansowanych narzędzi pojawiło się znacznie później. Początkowa kooperacja, która była konieczna, by skutecznie osaczać wielkie ssaki, prowadziła do rozwoju liczebności ludzkich społeczności¹⁰. Wzrost liczebności sieci społecznych wymuszał lepsze orientowanie się jednostek w zakresie korzyści z zawieranych relacji z innymi. To z kolei wymagało wzrostu mocy kalkulacyjnej mózgu, co przekładało się głównie na wzrost masy kory nowej¹¹. Aby móc sobie poradzić z dostarczaniem energii do optymalnego funkcjonowania mózgu potrzebne zaś były składniki diety bogate w białko, dobrze zbilansowane w mięsie (a jeszcze lepiej w mięsie obrobionym termicznie). Robin Dunbar wskazuje, że dodatkowo czas potrzebny do przygotowywania posiłku umacniał więzi społeczne w większych grupach¹². Ciągłą współpracą przy zdo-

⁹ F. de Waal: *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych*. Przeł. K. Kornas. Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 190–202.

¹⁰ J. Diamond: *Trzeci szympan. Ewolucja i przyszłość zwierzęcia zwanego człowiekiem*. Przeł. J. Weiner. Copernicus Center Press, Kraków 2019, s. 67 i n.

¹¹ R. Dunbar: *Człowiek. Biografia*. Przeł. Ł. Lamża. Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 73–81.

¹² Ibidem, s. 208–210.

bywaniu pożywienia była kluczowa dla przetrwania, ponieważ zdobyta żywność nie była magazynowana, a od głodu ludzkie populacje dzieliła zaledwie doba. Ludzie musieli wypracować taktykę polowania i zbierania żywności, a także planować „na czarną godzinę”¹³. Czynniki te powiązane były ze sobą na zasadzie pozytywnego sprzężenia zwrotnego, trudno więc określić jednoznacznie, który z nich miał największy wpływ na naszą adaptację do środowiska. Wielkie mózgi pozwalały na lepsze społeczne funkcjonowanie, duże grupy skuteczniej broniły się przed drapieżnikami i innymi hominidami, a im były większe, tym więcej mięsa potrzebowały.

Jared Diamond zwraca uwagę, że zaawansowane łowiectwo pojawiło się w czasie, gdy *Homo sapiens* zaczął eliminować neandertalczyków w Europie, aczkolwiek przeszacowuje skalę antagonizmu między gatunkami, odmawiając tym drugim umiejętności wytwarzania i posługiwania się zaawansowaną bronią¹⁴. Niemniej wyjście naszego gatunku z Afryki ok. 50–60 tys. lat temu prowadziło do masowego wybijania dużej zwierzyny na kolejnych kontynentach. Im bardziej oddalaliśmy się w tej wędrówce od „miejsca swego pochodzenia”, tym bardziej doprowadzaliśmy do większego spustoszenia megafauny¹⁵. Bynajmniej nie było to związane tylko z rosnącymi potrzebami konsumpcyjnymi. W późnym okresie epoki kamienia nasze mózgi już się nie powiększały. Zabijanie zwierzyny często natomiast miało charakter masowych kaźni poprzez zaganianie stad nad urwiska. Pojawienie się kulturowej ewolucji początkowo mogło służyć zwiększeniu skuteczności w zabijaniu zwierząt. Rozwój pierwotnych technik łowieckich mógł być też rezultatem potrzeby obrony przed na równi uzbrojonymi sąsiadami, zagrażającymi egzystencji poszczególnych społeczności. Jednak ludy Australii i Ameryki Północnej, które wybiły znaczną część megafauny, niezbyt rozwinęły się cywilizacyjnie. Początkowa adaptacja zaawansowanych łowców stała się ewolucyjnym ślepym zaułkiem.

Rozrost populacji *Homo sapiens* szedł w parze z wymieraniem innych gatunków *Homo* (neandertalczyków i denisowian). Nie oznacza to jednak, że nie istniały między nimi inne relacje, niż te oparte na agresji i wzajemnym mordowaniu się. Wszystkie trzy gatunki krzyżowały się między sobą¹⁶. Niemniej eliminacja innych gatunków *Homo* zmniejszyła też bioróżnorodność tego rodzaju biologicznego, która jest korzystna w przypadku procesów adaptacyjnych. Czy przy wielkiej liczbie jednostek danego gatunku natura „pozwala sobie” na większe marnotrawstwo poprzez fizyczne eliminowanie słabiej przystosowa-

¹³ C. Gamble, J. Gowlett, R. Dunbar: *Potęga mózgu. Jak ewolucja życia społecznego kształtowała ludzki umysł*. Przeł. R. Kosarzycki. Copernicus Center Press, Kraków 2017, s. 119–120.

¹⁴ J. Diamond: *Trzeci szympan...*, s. 72–73.

¹⁵ C.W. Marean: *Najbardziej inwazyjny gatunek*. „Świat Nauki” 2015, nr 9, s. 20–27.

¹⁶ Od 2% do 4% DNA Europejczyków jest wspólnych z DNA neandertalskim, a od 4% do 6% DNA Aborygenów australijskich i Melanezyjczyków jest wspólnych z kodem genetycznym denisowian. Zob. R. Dunbar: *Człowiek...*, s. 273–274.

nych, niewytrzymujących konkurencji napędzanej rozwojem technologicznym? To raczej nie liczba jednostek, a pojawienie się ewolucji kulturowej stało się wystarczające, aby skutecznie adaptować się do wielu odmiennych warunków środowiskowych. Różnorodność biologiczna tym samym zaczęła być zastępowana różnorodnością kulturową.

Wciąż trwa dyskusja na temat podłoża ludzkiej, gatunkowej agresji. Chociaż od czasów rozwinięcia się etologii da się wskazywać uniwersalne czynniki, część jest specyficzna dla poszczególnych gatunków. W przypadku człowieka współczesnego można byłoby doszukiwać się jej w rozwoju technologicznym, który pozwalał na skuteczniejsze łowy, ale później także na walkę z innymi gatunkami ludzi i w końcu na walkę w obrębie własnego gatunku. Jak taką agresję określić? Czy jest to agresja wewnątrzgatunkowa, czy międzygatunkowa? A może taki podział jest niewystarczający? Może w tym przypadku lepiej mówić o agresji „wewnątrzrodzajowej”? Rozważając zagadnienie z perspektywy socjologicznej, samolubnym genom nie robi różnicy, czy konkurują one między sobą, gdy należą do innych populacji w obrębie tego samego gatunku, czy też, gdy konkurują między sobą w ramach puli genowych osobnych gatunków. Jeżeli ewolucję rozpatrywać na poziomie genów, to liczy się skuteczność w ich kopiowaniu (powielaniu) w kolejnych pokoleniach. Oczywiście swobodne powielanie międzygatunkowe nie zachodzi bardzo często, ale też i gatunki są czymś mniej trwałym niż geny. Pule genowe obejmujące gatunki są bardziej podatne na zmienność niż poszczególne grupy genów współpracujące ze sobą w ramach rozmnażających się osobników¹⁷. Z kolei, gdy rozważamy ewolucję kulturową, dla populacji ludzkich istotniejsza staje się przynależność do odrębnych kultur, posługujących się różnymi językami (dialektami), niż przynależność do jednego gatunku.

Przyjąwszy, że ekstremalny przejaw ludzkiej agresji to eksterminacja innych gatunków lub populacji ludzkich, to na jej podłożu składa się wiele wzajemnie się wzmacniających uwarunkowań, które występowały w ewolucji. Brak anatomicznego przystosowania do drapieżnictwa sprzyjał wykorzystywaniu coraz bardziej wyrafinowanych narzędzi do zabijania. Słabe fizyczne ciała potrzebowały społecznej organizacji, która pozwalałaby przetrwać ataki drapieżników, a następnie uzbrojonych jednostek ludzkich. Topory i wyrzutnie pocisków stały się ekstensjami ciał, a pojawienie się ich w kulturze generowało nieustanne dążenie do ich wykorzystania i udoskonalania, także po wyeliminowaniu biologicznych konkurentów. Zachowania agresywne mają ugruntowane i trudne do wyhamowania podłoża w instynktach, i chociaż współcześnie coraz mniej ludzi ma do czynienia z bronią, to nadal nierzadko przejawy agresji kończą się kalectwem, a nawet śmiercią. Co charakterystyczne dla dzisiejszych czasów, broń dystansowa pozwala pozbywać się problemu empatycznego reagowania

¹⁷ Zob. R. Dawkins: *Fenotyp rozszerzony. Dalekosiężny gen*. Przeł. J. Gliwicz. Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 134–136 i n.

na cierpienia ofiary często pozostającej poza zasięgiem wzroku. Ucieczka przed współodczuwaniem bólu zadawanego ofierze nie tyle przyczyniła się do łatwiejszego emocjonalnie stosowania przemocy, ile do postrzegania siebie jako jednostki wolnej od zachowań agresywnych. Także język, stosowany np. w służbach mundurowych, pozwala łatwiej zaakceptować akty agresji. W działaniach wojennych bądź antyterrorystycznych dokonuje się eliminacji jednostek, a nie mordu na ludziach. Współczesna kultura, na co wskazuje Andrzej Stępnik, hołduje estetyzacji aktów agresji, w tym wyrafinowanych morderstw przedstawianych w utworach kultury masowej: „Miejsce moralnej odrazy zastąpiła fascynacja zbrodnią, postaciami morderców (szczególnie seryjnych), ich rytuałami i sposobami działania, z naciskiem na najbardziej szokujące szczegóły”¹⁸. Czymże był Holocaust jak nie najbardziej morderczym działaniem, a jednocześnie instytucjonalnie akceptowanym przez nazistowskie Niemcy porządkiem biurokratycznym, służącym pozbyciu się wybranych narodowości?

Większa skłonność do agresji występuje również w przypadku zbytniego stłoczenia populacji, przez etologów określanego jako bagno behawioralne¹⁹. Przejście na osiadły tryb życia przyczyniło się do tworzenia liczniejszych zbiorowości z większą liczbą mężczyzn gotowych do walki – obrony własnego terytorium i podbijania terenów zasiedlonych przez gorzej lub podobnie przygotowanych do walki jednostek. Przed tym okresem nie ma jednoznacznych śladów archeologicznych prowadzenia kolektywnych działań zbrojnych²⁰. Wojny między plemionami, gdy zaczęły się pojawiać, były głównymi czynnikami wzrostu wielkości osad ludzkich²¹. Większe społeczności i ich zagęszczenie na obszarach społeczeństw rolniczych wymagały przyjęcia kodeksów. Dopóki społeczności nie przekraczały liczby kilkuset (ok. 100–200) wystarczały pamięć i ukształtowane ewolucyjnie reguły dotyczące budowania relacji społecznych. Przy liczniejszych społecznościach „moce obliczeniowe” mózgow potrzebowały zewnętrznego wsparcia w postaci reguł kulturowych. Radzenie sobie z funkcjonowaniem w dużych społeczeństwach umożliwiały nowe rodzaje interakcji w ramach systemów religijnych, sztuki prowadzenia wojny i porządku hierarchicznego²². Reguły, które pozwalały organizować polowania, zostały ukierunkowane na nowy cel – walki w obrębie własnego gatunku. Administrowanie terenami, zasobami i ludźmi przyczyniło się do budowania porządku biurokratycznego, który swoje apogeum osiągnął w XX wieku. Porządek prawny pozwalał na

¹⁸ A. Stępnik: *Hannibal Lecter a kultura współczesna. Refleksje memetyczne*. „Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny” 2015, nr 16, s. 69.

¹⁹ Opis pierwotnych eksperymentów dotyczących bagna behawioralnego, w których osobniki szczurów nie potrafią powstrzymać własnej agresji, opisuje Edward T. Hall. Zob. idem: *Ukryty wymiar*. Przeł. T. Hołówka. Muza, Warszawa 2001, s. 45–46.

²⁰ R.B. Ferguson: *Dlaczego ze sobą walczyliśmy*. „Świat Nauki” 2018, nr 12, s. 40–45.

²¹ C. Gamble, J. Gowlett, R. Dunbar: *Potęga mózgu...*, s. 296.

²² Ibidem, s. 284–285 i n.

kanalizowanie i legitymizowanie aktów przemocy, ale ograniczał je do wyspecjalizowanych instytucji – kata, żołnierza, policjanta. Dotyczy to również kamuflowania przyjemności zabijania w przypadku łowiectwa, co obserwuje się w zmianie retoryki środowisk związanych z tą aktywnością człowieka²³.

Problemy z tłumaczeniem agresji (konfliktu)

W klasycznych podejściach ewolucyjnych, takich jak tzw. teoria fasady, przyjmuje się, że kultura stanowi pancerz chroniący ludzi przed ich zwierzęcą naturą, będącą zarzewiem agresji. W koncepcji tej zakładano, że człowiek wytwarza wokół siebie moralną otoczkę, a w momencie, gdy ją utraci, zaczyna zachowywać się jak dzikie, amoralne zwierzę. Tym samym zwierzęca natura człowieka była postrzegana negatywnie, przez co wymagane było podejmowanie działań, by budować i wzmacniać kulturową otoczkę wokół naszego ciemnego jądra²⁴. Czy nie jest tak, że ten pancerz przyzwala legitymizować przemoc i utrudnia rozumienie przyczyn konfliktów wewnątrzgrupowych? W perspektywie ewolucyjnej istotnymi stają się pytania o uwarunkowania adaptacyjne, których skutkiem są dzisiaj zachowania patologiczne. O ile wcześniej łowiectwo, któremu towarzyszyła agresja, mogło sprzyjać przetrwaniu, o tyle dziś kanalizowanie zachowań agresywnych jest kwestią problematyczną. Można zadać pytanie, czy występowanie mobbingu, molestowania, przemocy symbolicznej, stygmatyzacji obcych oraz dyskryminacji mniejszości w cywilizowanych, rozwiniętych technologicznie społeczeństwach to rezultat uwarunkowań wspólnych dla człowieka i innych hominidów, czy też pokłosie uruchomienia parędziesiąt tysięcy lat temu mechanizmu eksterminacji przez przedstawicieli naszego gatunku.

W ewolucji hominidów zauważa się tendencje do zmniejszania agresji, czemu towarzyszyło np. zmniejszanie kłów. Pinker na podstawie danych statystycznych dotyczących zabójstw w kulturach znajdujących się na różnym etapie rozwoju społecznego dowodzi, że wraz z tym rozwojem mamy do czynienia ze spadkiem agresji wewnątrzgatunkowej²⁵. Podobne założenia czynił Spencer, przeciwstawiając wcześniejsze formy społeczeństw militarnych współczesnym mu społeczeństwom industrialnym²⁶. Jednocześnie dopiero w tych

²³ A. Elżanowski: *Motywacja i moralność łowiecka*. „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” 2018, nr 4, s. 124.

²⁴ Szersze omówienie tego poglądu przedstawia Frans de Waal. Zob. idem: *Bonobo i ateista...*, s. 58–66.

²⁵ S. Pinker: *Zmierzch przemocy*. Przeł. T. Bieroń. Zysk i S-ka, Poznań 2015.

²⁶ J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 298–302.

społeczeństwach jako gatunek dokonywaliśmy nieporównywalnych do wcześniejszych epok masowych kaźni na pobratymcach. Z jednej strony mamy więc do czynienia ze spadkiem liczby zabójstw *per capita*, z drugiej zaś jesteśmy w stanie dokonywać usankcjonowanych masowych egzekucji całych populacji. Choć w pierwotnych, przedrolniczych społeczeństwach nie występują wojny²⁷, to bardzo często w wyniku walk o dostęp do zasobów oraz z zazdrości (co też ma swoje ewolucyjne uzasadnienie w doborze płciowym) dokonywane są zabójstwa²⁸. Gotowość do walki wśród mężczyzn wydaje się stanem permanentnym, szczególnie w przypadku osób młodych. Nie oznacza to, że w społeczeństwach pierwotnych na co dzień dochodzi do aktów agresji kończących się śmiercią. W większości populacji nie ma nawet prostych wynalazków, takich jak tarcze, które wskazywałyby na konieczność obrony przed strzałami ze strony obcych²⁹. Od czasu rozwinięcia się społeczeństw rolniczych walki kończące się nagłymi spadkami populacji w wyniku zadawania śmierci³⁰ stają się coraz rzadsze, a jednocześnie angażują coraz większe populacje. Ginie w nich więcej ludzi, w tym ludności cywilnej, lecz nie wpływa to znacząco na tempo rozwoju demograficznego ludzkiej populacji. Pojęcie wojny pojawia się właściwie na etapie społeczeństw rolniczych, w których zarysowuje się podział na ludność cywilną i mężczyzn, określanych mianem wojaków, rycerzy, żołnierzy i zajmujących się walką w ramach wykonywanej profesji. Profesjonalizacja zajęcia związanego z zabijaniem i instytucjonalizacja wojny jako militarnego aktu wiążą się z utrzymywaniem dyscypliny, a ta z kolei wymusza ograniczanie spontaniczności i trzymanie emocji w ryzach. W przypadku *Homo sapiens* ściślejsza współpraca wewnątrzgrupowa pozwalała pierwotnie na osiągnięcie większych sukcesów w walce z obcymi. Im większe stają się zbiorowości, tym bardziej istotnym stają się włączanie „trybu roju” i ograniczanie własnej spontaniczności oraz indywidualności na rzecz grupy³¹. Agresja nie tyle jest wyłączana, ile celowo wywoływana w czasie ataku lub obrony i wzmacniana poprzez naśladownictwo. Podobnie jak współodczuwanie bólu, uaktywnianie afektu szału bitewnego można interpretować jako efekt kameleona, który objawia się w upodobnieniu zachowań, emocji i sposobów myślenia³².

²⁷ F. de Waal: *Wiek empatii. Jak natura uczy nas życzliwości*. Przeł. Ł. Lamża. Copernicus Center Press, Kraków 2019, s. 39.

²⁸ J. Diamond: *Trzeci szympan...*, s. 133.

²⁹ F. de Waal: *Wiek empatii...*, s. 40.

³⁰ Dodać należy, że do XIX wieku znaczna część zgonów była wynikiem słabo rozwiniętej medycyny i braku opieki lekarskiej nad rannymi żołnierzami.

³¹ J. Haidt: *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka?* Przeł. A. Nowak-Młynikowska. Smak Słowa, Sopot 2012, s. 295–318.

³² Zagadnienie efektu kameleona opisane zostało szerzej w pracy Wojciecha Kuleszy. Zob. idem: *Efekt kameleona. Psychologia naśladownictwa*. Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2016.

Agresja w społecznościach ludzkich nie wyklucza empatii, tak samo, jak u innych naczelných nie wykluczają jej akty agresji i polowania na inne gatunki³³. Podważając teorię fasady, de Waal dowodzi, że nasze pierwotne instynkty skłaniają nas do zachowań altruistycznych i zaufania wobec innych. Powołując się m.in. na eksperymenty Jamesa Rillinga z neuroobrazowaniem, badaczka wskazuje, że emocjonalne tendencje do współpracy mogą być hamowane tylko przy dużej kontroli poznawczej³⁴. U ssaków, u których występuje obligatoryjna opieka matki nad dziećmi, budowane z nią więzi stają się fundamentem dla późniejszych relacji społecznych³⁵. Altruizm i agresja są naszymi podstawowymi instynktami, podobnie jak w przypadku innych zwierząt, nie tylko społecznych. W przypadku ludzi i innych wyższych naczelných wiążą się one z empatycznym reagowaniem i skłonnością do naśladownictwa.

Trzy instynkty i odrzucanie wewnętrznego zwierzęcia

Gdy od połowy XX wieku zaczęła się rozwijać etologia, szczególną uwagę poświęcano instynktom agresji i altruizmu, przede wszystkim wśród zwierząt społecznych³⁶. Od lat 90. zaczęto także zwracać uwagę na wyższe uczucia i empatię, do czego przyczyniło się odkrycie neuronów lustrzanych. W końcu podjęto próby poszukiwania źródeł moralności w zachowaniach naczelných³⁷.

W przypadku altruizmu rozróżnia się dwa jego aspekty: krewniaczy, oznaczający poświęcanie się na rzecz krewnych, a więc nosicieli tych samych genów, oraz odwzajemniony, którego podłożem są częstotliwość interakcji między organizmami i obopólne korzyści z tych relacji. W przypadku organizmów obdarzonych psychiką jest to związane z sięganiem do pamięci doświadczanych relacji z poszczególnymi jednostkami sieci społecznej. Zachowania mające znamiona altruizmu odwzajemnionego skutkują istotnymi korzyściami dla altruisty, jednak jako ludzie mamy tendencję do interpretowania ich jako przejawów bezinteresownej pomocy. Niemniej to altruizm odwzajemniony wiąże się z naszym refleksyjnym myśleniem. Wydaje się, że jako instynktowny, zwierzęcy traktujemy przede wszystkim altruizm krewniaczy. Takie podejście występuje np. w przypadku tolerowania nepotyzmu, gdy jednostki automatycznie wspierają

³³ F. de Waal: *Wiek empatii...*, s. 69.

³⁴ Idem: *Bonobo i ateista...*, s. 75.

³⁵ Idem: *Wiek empatii...*, s. 22–24.

³⁶ Są to główne tematy takich pozycji jak: K. Lorenz: *Tak zwane zło*. Przeł. A.D. Tauszyńska. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975 i E.O. Wilson: *Socjobiologia*. Przeł. M. Siemiński. Zysk i S-ka, Poznań 2000.

³⁷ F. de Waal: *Bonobo i ateista...*

krewnych, mimo że konsekwencją jest ryzyko utraty dobrego imienia i pozycji społecznej. Z kolei wyrażający się w postawach konformistycznych altruizm odwzajemniony może być tłumaczony jako przejaw instynktu stadnego. Co za tym idzie, działanie na rzecz grupy, plemienia bądź narodu może być ujmowane w ramy zachowań instynktownych, przeciwstawianych ludzkiej podmiotowości i indywidualizmowi. Widoczne jest to w doktrynach liberalnych, w których człowieka definiuje się jako racjonalnego *homo oeconomicus*, oraz w bliskich im koncepcjach społecznego ewolucjonizmu. W drugim przypadku ich podstawą były założenia Spencera, że ewolucja społeczeństw zachodzi analogicznie do ewolucji biologicznej, a kolejne stadia rozwoju prowadzą do współczesnego rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego. W podejściu tym promowano tezę o nieuchronności postępu, co było dalekie od teorii ewolucji Karola Darwina, który dowodził, że dobór naturalny w odróżnieniu od hodowlanego jest ślepy, a nie ukierunkowany. Idee liberalne bądź też liberalno-humanistyczne, które pojawiły się jako pokłosie renesansowego humanizmu i debat nad naturą ludzką, przyjmowały *implicite* wyższość człowieka nad światem zwierząt, który jako indywiduum wyzwala się z ograniczeń narzucanych przez zbiorowość. Podmiotowość jest bliska pojęciom samodzielności i niezależności. Tym bardziej jest to wyzwalać się z wcześniejszych, dzikich oraz zwierzęcych tendencji w zachowaniu i myśleniu. Aby osiągnąć wyzwolenie od ograniczeń, konieczne jest działanie tu i teraz, które jest „punktem” procesu niekończącego się doskonalenia człowieka jako gatunku³⁸. Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, analizując koncepcje XIX-wiecznych i współczesnych ewolucjonistów, zwraca uwagę na to, że w odniesieniu do klas uprzywilejowanych podkreśla się występowanie tzw. instynktu drapieżcy. Walka o zasoby, zastraszanie innych wplecione są w zdobywanie i utrzymywanie wysokich pozycji społecznych³⁹. Uznać można, że idee liberalne, które zaczęły oddziaływać na politykę i gospodarkę w XVIII i XIX wieku, były pierwszymi służącymi emancypacji członków społeczeństw od zwierzęcej natury poprzez zorientowanie człowieka na samego siebie.

W opisach zachowań w perspektywie biologii ewolucyjnej altruizm przeciwstawia się egoizmowi. Altruizm jest utożsamiany ze współpracą, egoizm zaś z rywalizacją. Co więcej, zachowania altruistyczne opisuje się także jako egoistyczne na niższym poziomie – np. egoistycznych genów w koncepcji Richarda Dawkinsa, przy czym abstrahuje się od intencjonalności działania. W naukach społecznych natomiast rywalizacja nierzadko jest opisywana w kategoriach zachowań agresywnych. Widoczne jest to w materializmie historycznym Karola Marksa oraz w będących jego pokłosiem teoriach konfliktu, w ideach socjali-

³⁸ Szersze omówienie idei liberalno-humanistycznych zawarł Karl Mannheim w swojej pracy. Zob. idem: *Ideologia i utopia*. Przeł. J. Miziński. Wydawnictwo Test, Lublin 1992, s. 179–186.

³⁹ D. Wężowicz-Ziółkowska: *Łowca w każdym z nas?* „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” 2018, nr 4, s. 89–103.

zmu i w różnych postaciach teorii krytycznej w socjologii⁴⁰. Założeniem jest występujący ciągły konflikt między warstwami populacji, z których jedne są uprzywilejowane ze względu na dostęp do środków produkcji (własności prywatnej), a drugie upośledzone ze względu na ich brak. W założeniach tych rolą nauki jest wyjaśnienie mechanizmów zmian społecznych i określenie nowych, postępowych dróg rozwoju, które mogłyby ograniczyć konflikty poprzez doprowadzenie do zniesienia podziałów społecznych. Marksowskie koncepcje w niektórych przypadkach, np. gdy podkreślały materialne podłoże ewolucji społecznej, sięgały do teorii ewolucji. Przeciwwstawiały się jednak współczesnym im ewolucjonistom społecznym, skłonne uznawać ich za rasistów, a tym samym ignorować założenia o zwierzęcej naturze człowieka. Z tego właśnie powodu zwolennicy teorii Karola Marksa atakowali socjobiologię Edwarda O. Wilsona w latach 70. XX wieku, a później przyszywali łatki rasizmu oraz szowinizmu psychologom ewolucyjnym. Zakładano, że zorientowani biologicznie przedstawiciele nauk społecznych chcą legitymizować przemoc i usprawiedliwiać skłonności do zachowań agresywnych. Występowanie agresji u człowieka zdaje się dużym problemem dla zwolenników idei socjalistycznych i pokrewnych. Mimo to w wyrosłych na marksizmie teoriach konfliktu legitymizowano konieczność jego występowania w organizacjach, chociaż jako przyczynę podawano nierówności społeczne i potrzebę walki o prawa warstw wyzyskiwanych. Podłożem tego niejednoznacznego sporu o naturę ludzką między ewolucjonistami i socjalistami było to, że idee socjalistyczne (socjalistyczno-komunistyczne) popularyzowano na porażce idei liberalnych rywalizujących z konserwatyzmem w XIX wieku. Socjalizm podobnie jak liberalizm promował idee wolnościowe, jednak równocześnie zwalczał pierwiastek anarchizmu i rozbijanie społeczeństwa na „atomy” w ideach liberalnych⁴¹.

Konserwatyzm jako idea, eksponowany przede wszystkim wobec rodzących się idei liberalnych i socjalistycznych, pielęgnuje wizję człowieka jako jednostki etycznej i moralnej, odrzucającej spontaniczność jako uwłaczającą jej godności i refleksyjnemu myśleniu. W tej perspektywie trudne jest akceptowanie zarówno spontanicznego altruizmu, jak i bezrefleksyjnej agresji. Etyka oparta na kodyfikowanych i często abstrakcyjnych regułach często wyhamowuje naturalne skłonności do działania na rzecz innych jednostek. Intensywne myślenie o działaniu moralnym może nawet skutkować brakiem działania⁴². Przyjmowane przez jednostki systemy wartości rozbudowują ich kodeksy etyczne, ale paraliżują w sytuacjach, w których wymagana jest natychmiastowa pomoc. U konserwatystów zbiory reguł moralnych są znacznie bardziej

⁴⁰ Na Marksowski rodowód teorii krytycznej zwraca uwagę Jonathan Hugh Turner. Zob. idem: *Struktura teorii socjologicznej*. Przeł. G. Woroniecka et al. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 631–638.

⁴¹ K. Mannheim: *Ideologia i utopia...*, s. 193–198.

⁴² F. de Waal: *Bonobo i ateista...*, s. 206–208.

rozbudowane w porównaniu z liberałami⁴³. W odniesieniu do współczesnych społeczeństw podnosi się kwestię przesocjalizowania człowieka. Nie oznacza to jednak wyeliminowania spontaniczności z ludzkiej natury, a raczej jest to skutek silniejszej kontroli społecznej i większego oddziaływania społecznych instytucji na jednostki. Nasze skłonności do empatycznego i zarazem ślepego naśladownictwa nie zanikają nawet wówczas, gdy mamy świadomość tego, że w efekcie naśladowania działamy niezgodnie z własnym interesem (światopoglądem). Ślepe naśladownictwo wzorów jest jednakże utożsamiane z zachowaniami konformisty, *homo sociologicus*, kierującego się normami grupowymi⁴⁴. Dążenie do racjonalizacji w działaniu oraz do biurokratycznego eliminowania spontaniczności, kreatywności i innowacyjności można także rozpatrywać jako próbę oddzielenia się od zwierzęcego dziedzictwa.

Wykuwanie się idei konserwatywnych, a właściwie potrzeba ich określenia, było reakcją na idee liberalne, a później socjalistyczne. Trend ten był wyraźny od XVIII wieku. Co za tym idzie, wyrażany w konserwatyzmie obraz zmienności świata nie jest uniwersalny, lecz odnosi się do czasów, w których był kształtowany. Idee nawiązujące do wolności jednostki bądź równości między zbiorowościami mogły stawać się popularne wówczas, gdy słabła władza utrzymująca dotychczasowy porządek. Osłabianie się władzy było związane z kolei z brakiem możliwości utrzymania tegoż porządku i brutalizacją działań w sytuacjach kryzysowych. Stąd też idee konserwatywne budowane były w odniesieniu do *ancien régime* monarchii absolutnej i przeciwstawiły się głównie liberalizmowi w Europie Zachodniej. W części wschodniej kontynentu były one reakcją wobec idei socjalistyczno-komunistycznych w epoce międzywojennych autorytaryzmów. W obu przypadkach było to wspieranie porządku społecznego, którego podstawę stanowiło państwo stosujące przemoc wobec obywateli. Tym samym odrzucanie spontaniczności burzącej porządek społeczny wpisuje się w tolerancję wobec przemocy, która może powstrzymać zmiany społeczne. Erich Fromm w spontaniczności widział mechanizm budowania wolności pozytywnej, w której ludzie nie są samolubnymi jednostkami, ale mogą wspierać zasadę równości⁴⁵.

Trzy idee – liberalizm, konserwatyzm i socjalizm – pojawiły się wraz ze społeczeństwem przemysłowym, dla którego bazą była sformalizowana, biurokratyczna organizacja. W różnym stopniu próbowały one emancypować człowieka z jego zwierzęcych instynktów, w tym z zachowań agresywnych, altruizmu i empatii. Dużym problemem było okiełznanie agresji, stosowania przemocy, początkowo fizycznej, później także symbolicznej. Tam, gdzie okazywało się to

⁴³ J. Haidt: *Prawy umysł...*, s. 391–392.

⁴⁴ Zob. J. Poleszczuk: *Ewolucyjna teoria interakcji społecznych*. Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004, s. 101 i n.

⁴⁵ E. Fromm: *Ucieczka od wolności*. Przeł. O. i A. Ziemilscy. Czytelnik, Warszawa 2001, s. 245–246.

niepowodzeniem, tworzono narracje ukazujące konflikty międzyludzkie jako zachowania, które da się racjonalnie wyjaśnić i odpowiednio nimi zarządzać.

Zarządzanie konfliktami jako projekt utopijnego antropocentryzmu?

Homo sapiens jako gatunek nie należy do drapieżników – przejawy agresji zarówno wewnątrzgatunkowej, jak i międzygatunkowej skutkują brutalnością, ale również dylematami moralnymi dla tej obdarzonej empatią wielkiej małpy. Brutalność wiąże się też z tym, że hominidy odwrotnie niż kotowate nie są skutecznymi drapieżnikami, często więc ta nieskuteczność wiąże się z zadawaniem dodatkowego bólu ofierze przed śmiercią⁴⁶. Zachowania agresywne w cywilizowanych społeczeństwach wywołują dysonanse poznawcze zarówno u jednostek, jak i w skali całych zbiorowości. Jednym z przejawów skanalizowanej i zrjonalizowanej agresji jest altruistyczne karanie ujęte w ramy systemu prawnego, nakładającego obowiązek stosowania kar przez instytucje funkcjonujące w ramach współczesnego państwa prawa. Dotyczy to nie tylko instytucji związanych ściśle z systemem prawnym, ale również podległych mu organizacji formalnych. Wiąże się z tym kwestia wyłączenia empatii, jeśli normy działania są dalece abstrakcyjne i nieintuicyjne dla stosujących je jednostek. Paradoksalnie postrzegane przez Spencera przejście ze społeczeństw militarnych do industrialnych zachodziło dzięki organizacjom formalnym, które mają rodowód w organizacjach militarnych, a sięgając wstecz – w pierwotnych formach organizowania wielkich łowów.

Narodzenie się teorii konfliktu było pokłosiem zderzenia teorii Marksowskich dotyczących walki o prawa warstw wyzyskiwanych z teoriami funkcjonalistycznymi w naukach społecznych. Te pierwsze wyrosły na gruncie idei socjalistycznych, drugie – na bazie ewolucjonizmu i organicyzmu Spencera. Na początku drugiej połowy XX wieku podejmowano próby powiązania ze sobą tych prądów naukowych w socjologii, czego przykładem jest bliska funkcjonalizmowi teoria konfliktu Lewisa A. Cosera⁴⁷. W jego ujęciu konflikty są konieczne do podtrzymywania grup społecznych, a system wentyli bezpieczeństwa, dzięki którym jednostki mogą rozładowywać napięcia, pozwala na to, aby nie dochodziło do rozbicia systemu społecznego. Klasyczne poglądy na konflikt w naukach o zarządzaniu zakładały, że wszelkie działania podejmowane przez kadrę zarządzającą powinny zmierzać do jego rozwiązania, ponieważ wpływ

⁴⁶ F. de Waal: *Bonobo i ateista...*, s. 272.

⁴⁷ L.A. Coser: *Funkcje konfliktu społecznego*. Przeł. S. Burdziej. Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2009.

konfliktów na efektywność pracy jest negatywny. W późniejszych koncepcjach zakładano, że jego występowanie jest nieuniknione w środowisku społecznym i może prowadzić do korzystnych rezultatów. Było to podejście szkoły stosunków międzyludzkich. W perspektywie interakcyjnej zakładano natomiast, że pewien poziom konfliktu musi występować, aby przełamywać bierność i dzięki temu katalizować wzrost innowacyjności⁴⁸. Niezależnie od podejścia teorii zarządzania do konfliktu skupiano się na funkcjonalnych i dysfunkcjonalnych aspektach konfliktu, nie poszukując jego pierwotnych przyczyn. Istotą zarządzania konfliktem jest nadawanie mu takiego kierunku lub jego ograniczanie i rozwiązywanie, aby wykorzystać jego konstruktywne atrybuty⁴⁹.

Koncepcje zarządzania konfliktem wywodzą się z bliskiego ewolucjonizmowi taylorizmu, skupionego na kontroli siły roboczej oraz z koncepcji Marksowskich. Koncentracja na eliminowaniu emocjonalności (emocjonalnego automatyzmu w reagowaniu) na rzecz refleksyjnego racjonalizmu jest bliska z kolei analizom Maksa Webera dotyczącym relacji między społeczeństwem i gospodarką⁵⁰. Ich wdrażanie w organizacjach biurokratycznych wzmacniało nurty konserwatywnego podejścia do porządku społecznego. W tym kontekście określanie pozytywnych funkcji konfliktu odnosi się przede wszystkim do podporządkowania ich założonym celom. W mniejszym stopniu brane są pod uwagę skutki konfliktów dla jednostek i kategorii społecznych. Z perspektywy ewolucyjnej natomiast konflikty interpersonalne mają podłoże w biologicznie utrwalonych regułach działania i reagowania. Część konfliktów wynika np. z odmiennych strategii kobiet i mężczyzn będących rezultatem doboru płciowego⁵¹, część z ekologicznych uwarunkowań położenia jednostek w strukturze społecznej (hierarchicznej) i wynikających z tego możliwości przekazywania własnego materiału genetycznego kolejnym pokoleniom. Abstrahowanie od ewolucyjnego dziedzictwa konfliktów powoduje, że ich uwarunkowania dostrzegane są wyłącznie w plastycznym środowisku kulturowym, które można kształtować i zarządzać jego elementami. Nie bierze się również pod uwagę uwarunkowań środowiskowych oddziałujących na ekspresję genów. W ten sposób emancypacja od naszej biologicznej, a więc zwierzęcej natury, prowadzi do iluzji kontroli.

Antropocentryczne podejście do budowania dynamicznej równowagi społecznej w miejscach pracy staje się tym samym projektem utopijnym. Niemożność panowania nad konfliktem, a także tolerancja wobec zachowań, w których

⁴⁸ S.P. Robbins: *Zasady zachowania w organizacji*. Przeł. J. Gilewicz. Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 178–179.

⁴⁹ J. Sikora: *Kapitał społeczny w zarządzaniu konfliktem w zakładzie pracy*. „Zeszyty Naukowe. Akademia Ekonomiczna w Poznaniu” 2005, nr 58, s. 288.

⁵⁰ M. Weber: *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Przeł. D. Lachowska. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

⁵¹ P. Seabright: *Wojna płci*. Przeł. J. Ochab. Wydawnictwo Agora, Warszawa 2014.

utrwalają się nierówności np. względem płci, to jedne z efektów chłodnego, „racjonalnego” podejścia do konfliktu. Aby lepiej radzić sobie z konfliktami, nie wystarczy ich rozmrażanie, podczas którego jednostki wyrażają swoje potrzeby oraz opinie dotyczące celów i sposobów ich realizacji⁵². Istotne jest wskazywanie zachowań uwikłanych w naszą zwierzęcą naturę, z którymi ciągle sobie nie radzimy. Doszukujemy się determinantów konfliktu w organizacji jako systemie oraz sposobach zorganizowania komunikacji, współpracy, zależności poziomu realizacji zadań od innych członków w procesie pracy. Uwalniamy tym samym człowieka od wskazania go jako głównej przyczyny konfliktów. Co więcej, wskazywanie natury człowieka jako sprzyjającej agresywnym zachowaniom wydaje się niepoprawne. Jednak jest on przecież twórcą systemu organizacji i zachodzących w nim procesów, a zatem pierwotną przyczyną zachodzących w nim zjawisk, do których należą też konflikty. Uwzględnienie wiedzy z zakresu socjologii i psychologii ewolucyjnej pozwalałoby łatwiej zrozumieć, dlaczego systemy społeczne, które budujemy, są niedoskonałe w tym sensie, że sprzyjają permanentnemu wywoływaniu konfliktów. Ze względu na brak śladów archeologicznych, nie jesteśmy w stanie zbadać przebiegu ewolucji zachowań człowieka. W tym zakresie pozostaje jedynie pośrednie poszukiwanie dowodów na podstawie pozostałości kultury materialnej. Jednakże możliwe jest też poszukiwanie źródeł naszych zachowań w zachowaniach najbliższej spokrewnionych z nami gatunków. Prymatologia, szczególnie ta dotycząca wielkich małp afrykańskich, wydaje się nauką, którą należy zacząć uwzględniać w badaniach nad zachowaniami ludzi w organizacji. W przypadku dalszego ignorowania dorobku biologii zarządzanie zasobami ludzkimi może znaleźć się na marginesie współczesnej nauki.

Podsumowanie

Przeglądając współczesną literaturę z zakresu zarządzania personelem, można zauważyć, że jako źródła konfliktu wskazywane są przede wszystkim sytuacje wynikające z niewłaściwej organizacji pracy. Koncentrowanie się na tym, co może być usprawnione przez człowieka, jest działaniem jak najbardziej właściwym i charakterystycznym dla nauk o zarządzaniu. Organizacje muszą brać pod uwagę agresję w miejscu pracy, z którą mają do czynienia chociażby w przypadku mobbingu. Dlatego nie należy marginalizować biologicznych źródeł naszej agresji, permanentnie trudnych do opanowania, mimo wytwarzanych

⁵² Rozmrażanie konfliktów jako główny efekt mediacji przedstawia Cichobłaziński. Zob. idem: *Mediator jako antropolog – podejście antropologiczne w rozwiązywaniu konfliktów pracowniczych*. „Problemy Zarządzania” 2011, t. 9, nr 2 (32), s. 63–74.

procedur. Jednocześnie warto pamiętać, że nasza zwierzęca natura także działa na rzecz niwelowania agresji wewnątrzgatunkowej, jeśli zapewnione są odpowiednie warunki środowiskowe.

Bibliografia

- Cichobłaziński, Leszek. *Mediacje w sporach zbiorowych jako instrument rozwiązywania konfliktu przemysłowego*. Częstochowa: Wydawnictwo Politechniki Częstochowskiej, 2019.
- Cichobłaziński, Leszek. "Mediator jako antropolog – podejście antropologiczne w rozwiązywaniu konfliktów pracowniczych." *Problemy Zarządzania*, vol. 9, no. 2 (32) (2011): 63–74.
- Coser, Lewis A. *Funkcje konfliktu społecznego*. Translated by Stanisław Burdziej. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, 2009.
- Dawkins, Richard. *Fenotyp rozszerzony. Dalekosiężny gen*. Translated by Joanna Gliwicz. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2003.
- Diamond, Jared. *Trzeci szympan. Ewolucja i przyszłość zwierzęcia zwanego człowiekiem*. Translated by January Weiner. Kraków: Copernicus Center Press, 2019.
- Dunbar, Robin. *Człowiek. Biografia*. Translated by Łukasz Lamża. Kraków: Copernicus Center Press, 2016.
- Durkheim, Émile. *Zasady metody socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- Elżanowski, Andrzej. "Motywacja i moralność łowiecka." *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies*, no. 4 (2018): 121–134.
- Ferguson, Brian R. "Dlaczego ze sobą walczymy." *Świat Nauki*, no. 12 (328) (2018): 40–45.
- Fromm, Erich. *Ucieczka od wolności*. Translated by Olga Ziemilska and Andrzej Ziemilski. Warszawa: Czytelnik, 2001.
- Gamble, Clive, John Gowlett, and Robin Dunbar. *Potęga mózgu. Jak ewolucja życia społecznego kształtowała ludzki umysł*. Translated by Radosław Kosarzycki. Kraków: Copernicus Center Press, 2017.
- Gorlach, Krzysztof. *Socjologia obszarów wiejskich*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004.
- Haidt, Jonathan. *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka?* Translated by Agnieszka Nowak-Młynikowska. Sopot: Smak Słowa, 2012.
- Hall, Edward T. *Ukryty wymiar*. Translated by Teresa Hołówka. Warszawa: Muza, 2001.
- Krzyszowska, Halina, Adam Łomnicki, Jan Rafiński, Henryk Szarski, and Jacek M. Szymura. *Zarys mechanizmów ewolucji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Kulesza, Wojciech. *Efekt kameleona. Psychologia naśladownictwa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2016.

- Lorenz, Konrad. *Tak zwane zło*. Translated by Anna Danuta Tauszyńska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975.
- Mannheim, Karl. *Ideologia i utopia*. Translated by Jan Miziński. Lublin: Wydawnictwo Test, 1992.
- Marean, Curtis W. "Najbardziej inwazyjny gatunek." *Świat Nauki*, no. 9 (289) (2015): 20–27.
- Pinker, Steven. *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*. Translated by Agnieszka Nowak. Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2012.
- Pinker, Steven. *Zmierzch przemocy*. Translated by Tomasz Bieroń. Poznań: Zysk i s-ka, 2015.
- Poleszczuk, Jan. *Ewolucyjna teoria interakcji społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004.
- Pollard Katherine S. „Człowieczeństwo zapisane w genach.” *Świat Nauki*, no. 6 (214) (2009): 38–43.
- Popkiewicz, Marcin, Aleksandra Kardaś, and Szymon Malinowski. *Nauka o klimacie*. Warszawa–Katowice: Wydawnictwo Nieoczywiste–Wydawnictwo Sonia Draga, 2019.
- Robbins, Stephen P. *Zasady zachowania w organizacji*. Translated by Joanna Gilewicz. Poznań: Zysk i S-ka, 2001.
- Seabright, Paul. *Wojna płci*. Translated by Janusz Ochab. Warszawa: Wydawnictwo Agora, 2014.
- Sikora, Jan. "Kapitał społeczny w zarządzaniu konfliktem w zakładzie pracy." *Zeszyty Naukowe. Akademia Ekonomiczna w Poznaniu*, no. 58 (2005): 283–291.
- Stępnik, Andrzej. "Hannibal Lecter a kultura współczesna. Refleksje memetyczne." *Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny*, no. 16 (2015): 59–71.
- Szacki, Jerzy. *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Turner, Jonathan Hugh. *Struktura teorii socjologicznej*. Translated by Grażyna Woroniecka, Jacek Szmataka, Aleksander Manterys, Andrzej Mościskier, Kinga Wysieńska, Elżbieta Zakrzewska-Manterys, Marta Bucholc and Zbigniew Karpiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.
- Waal, Frans de. *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych*. Translated by Krzysztof Kornas. Kraków: Copernicus Center Press, 2016.
- Waal, Frans de. *Wiek empatii. Jak natura uczy nas życzliwości*. Translated by Łukasz Lamża. Kraków: Copernicus Center Press, 2019.
- Weber, Max. *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Translated by Dorota Lachowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Węzowicz-Ziółkowska, Dobrosława. "Łowca w każdym z nas?" *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies*, no. 4 (2018): 93–103.
- Wilson, Edward Osborne. *Socjobiologia*. Poznań: Zysk i S-ka, 2000.

Katarzyna Kukowska – dr nauk ekonomicznych, adiunkt w Katedrze Socjologii Stosowanej i Zarządzania Zasobami Ludzkimi Politechniki Częstochowskiej. Autorka artykułów naukowych z zakresu przedsiębiorczości jednostki, kapitału społecznego, zachowań organizacyjnych, głównie w perspektywie psychologii ewolucyjnej.


Katarzyna Kukowska – PhD in economics, Assistant Professor in the Department of Applied Sociology and Human Resource Management of the Częstochowa University of Technology. Author of research articles on the notions of individual entrepreneurship, social capital and corporate behaviour, examined mostly from the perspective of evolutionary psychology.

Sebastian Skolik – dr nauk humanistycznych, socjolog, adiunkt w Katedrze Socjologii Stosowanej i Zarządzania Zasobami Ludzkimi Politechniki Częstochowskiej. Autor artykułów naukowych na temat ewolucji kulturowej w projektach Fundacji Wikimedia, kapitału społecznego, procesów współdziałania w organizacjach oraz w internetowych wspólnotach działań.

Sebastian Skolik – PhD in the humanities, sociologist, Assistant Professor in the Department of Applied Sociology and Human Resource Management of the Częstochowa University of Technology. Author of research articles on the notion of cultural evolution in Wikimedia Foundation projects, as well as publications dealing with the social capital, processes of cooperation in organizations and online communities of action.



KORNELIA LASOTA

 <http://orcid.org/0000-0002-3448-8847>

University of Silesia in Katowice

Faculty of Humanities

The Holy Serpent: Snakes in the Old Norse Worldview

Święty wąż: wizerunek węża
w światopoglądzie staroskandynawskim

Abstrakt

Celem artykułu jest przedstawienie wizerunku węża w literaturze staroskandynawskiej oraz analiza jego poszczególnych wyobrażeń w literaturze staronordyckiej. W artykule zawarta jest dogłębna analiza obrazu zwierzęcia w ważnych tekstach Pólnocy, takich jak mit stworzenia i utworów ściśle z nim związanych. Ponadto przedstawione zostają przykłady zaczerpnięte z najistotniejszych sag legendarnych: *Sagi o Wolsungach* oraz *Sagi o Ragnarze Lodbroku*. Wężę okazują się nie tylko przerażające, lecz także majestatyczne i przede wszystkim wszechobecne w mitologii skandynawskiej.

Słowa kluczowe: Skandynawia, mitologia, wąż, gad, saga staroskandynawska, mit

Святая змея: образ змеи
в древнескандинавском мировоззрении

Абстракт

Цель статьи – представить и проанализировать образ змеи в древнескандинавской литературе. В статье дается углубленное исследование изображения этого животного в важных северных текстах, таких как миф о сотворении мира и работы, тесно связанные с ним. Кроме того, представлены примеры из важнейших легендарных sag: *Сага о Вёльсунгах* и *Сага о Рагнаре Лодброке*, которые помогают показать змею как существо не только устрашающее и величественное, но и, главное, вездесущее в скандинавских мифах.

Ключевые слова: Скандинавия, мифология, змея, пресмыкающееся, древнескандинавская сага, миф

Nowadays, the most common association of the snake is the one triggered by the image of the animal in the biblical Genesis. Ever since, the snake seems to have maintained its trickster reputation, which has contributed to the tendency to regard the animal as a metaphor for evil. This article will aim to illustrate how the snake is represented in Old Norse literature, especially in the Norse cosmology. Two of the most notable Scandinavian sagas—*The Saga of the Völsungs* and *The Saga of Ragnar Lothbrok*—will also be touched upon, since both of them deliver significant information on the popular reception of the serpent and creatures similar to it.

In order to properly understand the Old Norse perception of serpents it is essential to understand the creature's name. Most snake-like creatures, including what we would nowadays consider dragons, were referred to as *ormr*. In the *Icelandic-English Dictionary* this term is defined as: “worm, snake,”¹ while another edition of the very same dictionary only provides the reader with the translations: “snake, serpent.”² Therefore, many scholars argue that *ormr* was not a particularly specific term and referred to multiple types of creatures, such as worms and even caterpillars. Despite the existence of the word *maðkr*, which in most translations of the *Prose Edda*—a work by the Icelandic poet and politician Snorri Sturluson, which is considered one of the main sources of Norse myth—stands for maggots, a clear differentiation is impossible since dictionaries also use “worm” as one of the possible translations. The word has since lost its original meaning, evolving from *ormr*, through *wyrm*, up to “worm.” Hence, there arises an argument that *ormr* was used as a defining term for many legless creatures. The word possessed negative associations, for example, worms infecting decaying meat, which would cause a man to feel unwell if consumed. It did, however, also correlate with such wonders as snakes shedding their skin and caterpillars turning into butterflies. Generally speaking, the term alone creates a duality in the perception of serpents. Below I will discuss instances of this phenomenon. This non-unified image of the snake is also represented in many artworks depicting the biblical Genesis. Nowadays, we tend to associate dragons (also qualified as serpents in Old Norse) as creatures with limbs. Eric W.A. Mulder points out that this seems to be a prevailing theme. Mulder notices that such artworks as, for example, *The Last Judgment* by Hieronymus Bosch, do not contain even one clear indication of the looks of the biblical snake. The author also mentions how the meaning of the Latin-based word *serpens* is not necessarily indicative of a snake, but rather is the equivalent of “reptile.”³

¹ Geir Tómasson Zoega, *Icelandic-English Dictionary* (Reykjavik: Sigurður Kristjánsson, 1922), 382.

² Geir Tómasson Zoega, *A Concise Dictionary of Old Icelandic* (Oxford: Oxford University Press, 1910), 399.

³ Eric W.A. Mulder, “On the Lost Legs of the Snake that Seduced Eve,” *Zoophilologica*, no. 3 (2017): 191–197.

Old Norse cosmology suggests the existence of nine realms situated around an ash tree called *Yggdrasill*. At the heart of this tree lies the home of humans—*Miðgarðr* (“the central enclosure” in the literal translation). *Miðgarðr* is separated from the rest of the realms through its general structure. To be more precise, according to the Norse our world has two oceans, one of which is placed around all land. In this ocean, there lurks a humongous serpent called *Jörmungandr*, who is often referred to as the *Miðgarðsormr* (alternatively *Miðgarðs-ormr*), so the Serpent of Midgard.⁴ It is said to take the shape of the Uroboros, which is most likely meant to underline its size—the serpent is able to wrap around the entire human realm and still bite its own tail. *Jörmungandr* is one of the monstrous children of the trickster god *Loki* and the giantess *Angrboða*. Also, *Jörmungandr* is the mortal enemy of the well-known and loved *Thor*. The serpent does not, however, pose any active threat to humans, which is clearly shown in a lyric from the *Elder Edda*—a collection of poems concerning Old Norse gods and heroes, which were compiled to produce manuscripts such as the *Codex Regius* (ca. 13th century)⁵ and the *Hauksbók* (ca. 14th century). The poem *Hymiskviða* (found in the *Codex Regius*) tells the story of *Thor*’s fishing expedition. The god arrives at a farmer’s home, where he proceeds to feast on what is offered to him. *Thor* does, however, not realize the scale of his hunger and ends up eating all of his host’s food supplies. In consequence, the god and his host, *Hymir*, decide to go on a fishing trip in order to replenish at least some of the farmer’s stock and avoid him starving. It comes as no surprise that the god goes beyond all measures in his quest, wanting to make up for his behavior, because him and *Hymir* end up catching two whales. *Thor*, however, has even bigger ambitions. Using an ox-head as bait, he decides to fish for *Jörmungandr*. His attempt is successful, but all *Thor* does is smack the giant snake in the head with his hammer. The terrified *Hymir* cuts the fishing line and steers their boat in a different direction. In *Snorri Sturluson*’s retelling of this story, *Hymir* is killed during this event. Both sources mention the snake slipping away back into the depths of the ocean, since by fate it is bound to partake in *Ragnarök*, the dawn of the gods.⁶ *Jörmungandr* and *Thor* are bound to kill one another at the end of days. One of the most famous depictions of this story can be found on the *Altuna runestone* in Sweden. The stone dates back to the year 1161, so it is a century older than the manuscript containing the poem. Nevertheless, the existence of the runestone underlines the importance of this mythical story and the significance of the serpent in Old Norse culture.

⁴ Richard Cleasby and Gudbrand Vigfusson, *An Icelandic-English Dictionary* (Oxford: University Press, 1874), <https://www.old-norse.net>, accessed February 04, 2020.

⁵ Andy Orchard, *The Elder Edda: A Book of Viking Lore* (London: Penguin, 2011), xvii.

⁶ Carolyne Larrington, *The Norse Myths. A Guide to the Gods and Heroes* (London: Thames and Hudson, 2017), 105.

Another crucial *ormr* in Norse cosmology is Niðhoggr, a dragon that dwells far under the roots of the world tree. The dragon is extremely dangerous, even more than Jörmungandr, as he “continuously gnawed the roots [of the world tree], and was helped in his work of destruction by countless worms, whose aim is to kill the three, knowing that it’s death would be the signal for the downfall of the gods.”⁷ He is also mentioned to nibble on people who have broken social and judicial norms, thus going to hell for crimes such as murder, adultery or oath breaking. The Eddic poem *Völuspá* mentions:

And so sucks *Niðhöggr*
on the blood of the dead,
like a wolf he bites.
Do you know enough already, or what?⁸

The prefix *Nið-* on its own was used to signify a social stigma, implying the loss of honor and the gained status of a villain. Therefore, Niðhoggr is a serpent/dragon generally feared in the Old Norse view. It is, however, an inevitable part of all existence. There are no mentions of Niðhoggr’s fate after the end of the existing world, which implies that the *ormr* is timeless, and cannot be influenced by any events, even ones involving gods. The obscurity of its existence seems to be a fear-inducing factor when it comes to the perception of the creature.

Other important mentions of snakes in the Eddic poems and the *Snorra Edda* (another name for Sturluson’s prose retellings of Norse myth) appear in the creation myth. Snorri mentions the fact that dwarves, the finest craftsmen known in the mythical Old Norse world, had been created from the aforementioned maggots or worms, which can also be described by the term *ormr*. The worms supposedly crawled inside the flesh of Ymir, whose body was used to create the entire world.⁹ Both sources also speak of the punishment of Loki. The god contributed to the death of Baldr, the most beautiful and most beloved of the gods. The details of this crime will not be dwelled upon in this article, the punishment itself is, however, important when analyzing the depiction of snakes. Among other things, Loki had “a serpent directly over his head, so that its venom would fall, drop by drop, upon his upturned face.”¹⁰ The god’s faithful wife, Sigyn, would hold a bowl over Loki’s head and collect the venom, so that it did not hurt the god. During her short absences, when she emptied the vessel, drops would reach the culprit’s face and cause pain so intense that the earth would tremble when the god writhed.¹¹

⁷ Helen A. Guerber, *Tales of Norse Mythology* (New York: Barnes & Noble, 2017), 13.

⁸ My translation.

⁹ Snorri Sturluson, *The Prose Edda*, trans. Jesse L. Byock (London: Penguin, 2005), 22.

¹⁰ Guerber, *Tales of Norse Mythology*, 247.

¹¹ Jackson Crawford, *The Poetic Edda: Stories of the Norse Gods and Heroes* (Indianapolis: Hackett Publishing, 2015), 114.

Outside of the Eddic poems, we need not look far for more depictions of serpents. The crucial sources to examine in this context are the Old Norse heroic sagas, in particular *The Saga of the Völsungs* and *The Saga of Ragnar Lothbrok*, the first of which is a story that has stood the test of time and gained the status of the best preserved tale among Old Norse texts. The latter of the sagas has gained a lot of notoriety in recent years due to the hugely popular TV series *Vikings*, which borrowed major parts of Ragnar's story and adapted them into a series that quickly became a worldwide phenomenon. For the purpose of this article only parts of the sagas concerning animals will be highlighted, as the entire stories—although quintessential to Old Norse studies—would require detailed explanation and in-depth analysis. *The Saga of the Völsungs*, although qualified as a legendary saga, is also a so-called family saga. This means that it tells the story of many generations, thus covering a very long period of family history before reaching the culmination point of the saga, namely, the hero Sigurðr and his adventures, which will be discussed later in this article. However, in this context, the term “family saga” has no connotations of the general saga genres, as it is a term generally used to describe literary works about more than one generation. Nevertheless, all crucial context required to understand the upcoming fragments will be supplied.

Sigurðr the Völsung is one of the most famous heroes in the Old Norse texts. He comes from a family who are said to be descendants of Odin himself. This, of course, means that Sigurðr is bound to become a hero and maintain his family's reputation. During one of the many adventures the young hero is told about a dragon named Fafnir. Regin, Sigurðr's companion (who also happens to be Fafnir's brother), tells the hero: “His [Fafnir's] size is within the normal range for snakes, and only rumor has made him out to be larger.”¹² What is interesting is the dragon's backstory. Fafnir is also related to an otter and a dwarf, which once again leads us to the species dilemma. It seems that in Old Norse a snake, an otter, and a dwarf are all closely related. This phenomenon could be explained by the snake-like moves otters make while maneuvering in the water, whereas the dwarf-maggot/worm origin has been mentioned previously. This could be read as an early attempt at classifying species according to some of their notable features and mythological backstories known to early Scandinavians.

When Sigurðr decides to bring an end to the dragon's life, it turns out that the creature is much larger than anticipated. Nevertheless, our brave hero manages to slay Fafnir by stabbing him “beneath his left armpit, so deep that the sword sank up to the hilt.”¹³ Aside from the questionable snake/dragon anatomy, the scene is a defining point of the dragon's portrayal. Fafnir turns

¹² Jackson Crawford, *The Saga of the Völsungs with The Saga of Ragnar Lothbrok* (Indianapolis: Hackett Publishing, 2017), 24.

¹³ Crawford, *The Saga of the Völsungs*, 31.

out to be a sentient creature; what is more, he possesses tremendous amounts of knowledge. The mortally wounded creature quickly realizes who convinced the young hero to perform this fearless deed, but also manages to warn Sigurðr of the dangers that lie ahead. The serpent also gives answers to some questions concerning the world and cosmology, for example, Fafnir and Sigurðr discuss the origin of the Norns (also called the Fates). Their conversation mirrors the one that would be held with a *völva*, a wise seeress able to predict and explain events. Even the mightiest and brightest of gods would turn to such women in search of the truth. This is not the end of the wisdom Sigurðr gains through his encounter with Fafnir. Regin requests the cooked dragon's heart as compensation for the death of his brother. The hero follows this request, but when checking if the heart is fully cooked he burns his finger. "He then put his finger in his mouth, and when the blood of the dragon's heart touched his tongue, he could understand the language of birds."¹⁴ The birds inform Sigurðr about the mischievous plots Regin has in store, so the hero slays his companion as well in order to save himself.¹⁵ The encounter of Sigurðr and Fafnir is also one of the key themes in the previously discussed Eddic poems. *Fáfnismál* deals in detail with the killing of the dragon and the hero's pursuit of knowledge. Henry Adams Bellows notes that "although the *Völsungasaga* does not actually quote any of the stanzas, it gives a very close prose parallel to the whole poem in chapters 18 and 19,"¹⁶ which highly accentuates the importance of this encounter in the studies on Old Norse literature and culture.

The Saga of Ragnar Lothbrok is very closely connected to the story of Sigurðr the Dragonslayer. In order to properly understand the parallels between the two, it is crucial to remember Sigurðr had a daughter by the name of Aslaug. After the death of the rest of the Völsung family, the girl is disguised as a farmer's daughter and continues her life under the name Kráka (crow). Under this name she meets Ragnar Lothbrok.

Ragnar is the son of Sigurðr Ring, the Danish king. In pursuit of his first wife Thora, Ragnar—just like Sigurðr Völsung—has slain a dragon, which has brought him fame all across Scandinavia. After Thora's passing, the hero was eager to marry again, but instead of choosing a royal, he chose Kráka. Aslaug reveals her true ancestry to Ragnar only after the hero was urged to wed another woman, the beautiful princess Ingibjorg of Sweden. As proof she prophesizes that she will be pregnant and her next son will have an unusual trait—a snake in his eye. This is supposed to be proof and commemoration of the great deeds of both Sigurðr and Ragnar. The woman decides her child would be named Sigurðr, so there can be no more doubt about the bravery that will run in the

¹⁴ Crawford, *The Saga of the Völsungs*, 34.

¹⁵ Guerber, *Tales of Norse Mythology*, 301.

¹⁶ Henry Adams Bellows, *The Poetic Edda: Translated from the Icelandic with Introduction and Notes* (Princeton: Princeton University Press, 1936), 370.

boy's blood. As a sign of his good will the king waits for Aslaug to give birth. She does indeed have a boy, and when the midwives show the baby to the king Ragnar is in awe. Kráka's prophecy has turned out to be true. At the sight of his newborn son, he recites a poem:

I never saw
brown serpents
in the eyes of any boy,
except in Sigurðr's alone.
He is easy to recognize,
this ungreedy boy,
he's sharp in the eye—
he's got a snake there.¹⁷

In order to make the following part of the story a bit less convoluted, it will be ignored that many modern sources link Ragnar to another woman—Hlaðgerðr (anglicized as Lagertha). Her tale is mentioned in Saxo Grammaticus's *Gesta Danorum*. However, *The Saga of Ragnar Lothbrok* does not acknowledge her existence.

The unsuccessful betrothal to Ingibjorg does, however, have its consequences. Eirek and Agnar venture out to battle the enraged Swedish army. Despite their best intentions they are defeated by another creature worth mentioning. Although not related to the snake in any way, the magical cow Sybilja defeats an entire army with her ferocious mooing.¹⁸ I believe this deserves a special mention purely because of how unexpected an event this is. A cow, which under different circumstances would be regarded merely as cattle, becomes a frightful enemy to an entire army.

Just as every heroic tale has a start, so it also has an end. In the case of Ragnar Lothbrok the end could not have been more symbolic. After an attempt to conquer England, King Ella (Aelle of Northumbria) sentences Ragnar to death by throwing him into a snakepit. At first, the snakes do not bite the brave Dane, as if showing their respect towards the dragonslayer. It is only after Ella orders to remove Ragnar's clothes that the creatures start to bite. Moments before his death the hero says: "I never expected that worms would kill me,"¹⁹ thus bringing us back to the extremely blurred Old Norse nomenclature. The hero's end can be interpreted in two ways. Carolyne Larrington sees it as "ironically recalling his first mighty adventure,"²⁰ but it could also be read against

¹⁷ Crawford, *The Saga of the Völsungs*, 104.

¹⁸ Crawford, *The Saga of the Völsungs*, 105.

¹⁹ Crawford, *The Saga of the Völsungs*, 120.

²⁰ Larrington, *The Norse Myths*, 164.

the words: “For you were made from dust, and to dust you will return,”²¹ as it is ultimately worms and dust that await us.

In conclusion, I believe that the recounted stories clearly show that the Old Norse did not view the snake as a purely evil creature. Despite it being feared, there is a clear indication that serpents, as an inseparable element of the cosmos, thus become a crucial element of the world’s existence. Moreover, there is not one definite side to the animal. It is shown to be both harmless and dangerous, depending on the situation. Needless to say, the snake is a keeper of knowledge, and could be seen as having an equal value not only to humans, but also the gods themselves. Artur Szejter goes as far as to suggest that through the consumption of the dragon heart Sigurðr connected to the serpent on a deeper level—they become one.²² The author also uses this argument to stress the later snake-related events on the Völsung bloodline. While this is, without doubt, a very controversial view, it does help manifest the snake as an important creature in Old Norse culture. And it was not only serpents that were perceived in that way, as it is shown in the example of the cow Sybilja.

It seems that in the Old Norse worldview all animals were respected and valued, for they were a crucial and inevitable part of human existence. As Kaitlyn Gutierrez notes, “Animals clearly play a myriad of roles within the mythological world of the Norse gods, acting as confidants, companions, as creatures that embody concepts like wind, and are even imperative in the creation and destruction of the realm of the gods.”²³ Life in such harsh environments forced the people of Scandinavia to rely on natural resources and use them to the fullest possible extent, therefore each animal was seen as extremely valuable. Taking into consideration that, despite the modern preconception, the Old Norse were mostly farmers—not raiders, it is needless to say how much they relied on their livestock as a means of food, transportation, and clothing. Animals would also be sacrificed only for the gods and the greatest of warriors, evidence of which can be seen in archaeological findings, such as in Uppsala, Sweden.²⁴ “It seems that animals not only represent status for the deceased, especially rare animals, and animals that have a distinct and important function in society, but also the status of the person or people burying the individuals, potentially showing that they could let go of creatures that could still be of use, and that they were

²¹ *The Holy Bible* (New Living Translation), “Genesis 3:19,” www.biblehub.com/genesis/3-19.htm, accessed February 5, 2020.

²² Artur Szejter, *Herosi mitów Germańskich: Sigurd Pogromca Smoka i inni Wölsungowie* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Erica, 2015), 257.

²³ Kaitlyn A. Gutierrez, “Animals in the Viking World: Dogs in Society and Burial.” Unpublished dissertation (University of Glasgow, 2017), 9.

²⁴ On display at the Gamla Uppsala Museum and Swedish History Museum in Stockholm. Michelle Starr, “A Man, a Horse and a Dog Found in Extremely Rare Boat Burial Unearthed in Sweden,” *Science Alert* (July 9, 2019), <https://www.sciencealert.com/a-man-a-horse-and-a-dog-were-found-in-a-rare-intact-boat-burial-unearthed-in-sweden>, accessed February 4, 2020.

able to contribute to the deceased.”²⁵ In today’s urbanized world we tend to overlook the tremendous impact animals had in helping create and maintain societies, such as the Old Norse. When analyzing the old texts we can see the unbreakable bond between man and beast much more clearly, and while the notoriety of it seems to have faded with the progression of civilization, this bond will and should not be severed.

Bibliography

- Bellows, Henry Adams. *The Poetic Edda: Translated from the Icelandic with Introduction and Notes*. Princeton: Princeton University Press, 1936.
- Cleasby, Richard, and Gudbrand Vigfusson. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1874.
- Crawford, Jackson. *The Poetic Edda: Stories of the Norse Gods and Heroes*. Indianapolis: Hackett Publishing, 2015.
- Crawford, Jackson. *The Saga of the Völsungs with The Saga of Ragnar Lothbrok*. Indianapolis: Hackett Publishing, 2017.
- Guerber, Helen. 2017. *Tales of Norse Mythology*. New York: Barnes & Noble.
- Gutierrez, Kaitlyn A. “Animals in the Viking World: Dogs in Society and Burial.” Unpublished dissertation, University of Glasgow, 2017.
- Holy Bible, The* (New Living Translation). “Genesis 3:19.” <https://www.biblehub.com/genesis/3-19.htm>. Accessed February 5, 2020.
- Larrington, Carolyne. *The Norse Myths. A Guide to the Gods and Heroes*. London: Thames & Hudson, 2017.
- Mulder, Eric W.A. “On the Lost Legs of the Snake that Seduced Eve.” *Zoophilologica*, no. 3 (2017): 191–199.
- Orchard, Andy. *The Elder Edda: A Book of Viking Lore*. London: Penguin, 2011.
- Starr, Michelle. “A Man, a Horse and a Dog Found in Extremely Rare Boat Burial Unearthed in Sweden.” *Science Alert* (July 9, 2019). <https://www.sciencealert.com/a-man-a-horse-and-a-dog-were-found-in-a-rare-intact-boat-burial-unearthed-in-sweden>. Accessed February 4, 2020.
- Sturluson, Snorri. *The Prose Edda*. Translated by Jesse L. Byock. London: Penguin, 2005.
- Szrejter, Artur. *Herosi mitów Germańskich: Sigurd Pogromca Smoka i inni Wölsungowie*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Erica, 2015.
- Zoega, Geir Tómasson. *A Concise Dictionary of Old Icelandic*. Oxford: Oxford University Press, 1910.
- Zoega, Geir Tómasson. *Icelandic-English Dictionary*. Reykjavik: Sigurður Kristjánsson, 1922.

²⁵ Gutierrez, *Animals in the Viking World*, 18.

Kornelia Lasota – doktorantka literaturoznawstwa na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Jej zainteresowania naukowe obejmują kulturę i literaturę staroskandynawską, powieść gotycką oraz literaturę fantastyczną. W wolnych chwilach miłośniczka podróżowania i gier wideo.

Kornelia Lasota – a PhD candidate in literary studies at the University of Silesia in Katowice. Her research interests include Old Norse culture and literature, the Gothic novel, and fantasy literature. In her free time, she loves to travel and play video games.



KRYSTYNA KRAWIEC-ZŁOTKOWSKA

 <http://orcid.org/0000-0003-0128-3148>

Akademia Pomorska w Słupsku

Katedra Filologii Polskiej, Instytut Filologii

Bukoliczne bestiarium Szymona Szymonowica Między naturą a kulturą

Буколический bestiарий
Шимона Шимоновича.
Между природой и культурой

Абстракт

В статье обсуждаются явления, связанные с миром животных, встречающиеся в буколической поэзии Шимона Шимоновича. Предметом анализа являются произведения, опубликованные в сборнике *Идиллии и другие польские стихотворения*. Bestиарий из стихотворений автора эпохи Возрождения, создателя польской «селянки», анализируется в контексте библейской и мифической традиции. Внимание также уделяется старопольскому и европейскому культурному наследию, традиционным подходам и взглядам, противоречащим обычаям, а также связи с польско-русской этнографией. В статье также исследуются природные и культурные аспекты взаимоотношений животных и человека. Примеры животных, представленных в идиллиях Шимоновича, также позволили определить функцию, которую они играют в изображенном мире произведений.

Ключевое слова: bestiарий, идиллия, условность, миф, старопольское наследие

Szymon Szymonowic's
Bucolic Bestiary. Between Nature and
Culture

Abstract

EN The article presents and discusses phenomena related to fauna appearing in Szymon Szymonowic's bucolic poetry. The subject of the analysis is the works published in the collection *Sielanki i pozostałe wiersze polskie* [Idylls and Other Polish Poems]. The bestiary from the poems of this Renaissance author, the creator of the Polish idyll, is analyzed in the context of biblical and mythical tradition. Attention is also paid to the Old-Polish and European cultural heritage, conventional and convention-breaking approaches, and affiliations with Polish-Russian ethnography. In the article, natural and cultural dimensions of animal and human relations are also explored. The exemplification of the animals found in Szymonowic's idylls has also made it possible to determine the functions they play in the world created in those works.

Keywords: bestiary, idyll, convention, myth, Old-Polish heritage

Świat zwierząt odgrywa istotną rolę w formowaniu światopoglądu artystycznego wielu twórców, w tym również pisarzy i poetów. Relacje między człowiekiem a zwierzęciem w różnych okresach kulturowych przybierały zróżnicowane konfiguracje. W niniejszym studium są przedstawione i omówione zjawiska związane z fauną, jakie można zaobserwować w bukolicznej poezji Szymona Szymonowicza, wybitnego przedstawiciela kultury humanistycznej, poety uznanego za twórcę polskiej sielanki¹. Przedmiotem analizy będą utwory wydane w zbiorze *Sielanki i pozostałe wiersze polskie*².

Szymon Szymonowicz jest poetą późnego renesansu. Świat fauny ujawniony w jego wierszach został poddany oglądowi w kontekście mitów greckich i rzymskich³, tradycji biblijnej oraz staropolskiego dziedzictwa i elementów rodzimej etnografii zarówno w naturalnym (realnym), jak i kulturowym (często bardzo skonwencjonalizowanym) wymiarze. Celem studium jest egzemplifikacja zwierząt występujących w sielankach Szymonowicza oraz określenie funkcji, jaką pełnią w świecie przedstawionym utworów. Jest to problematyka bardzo interesująca w kontekście przeobrażeń zachodzących na naszych oczach w epoce tzw. antropocenu, w której obserwujemy zanik bioróżnorodności, zmiany klimatyczne, zanieczyszczenie środowiska, czy też nasilone procesy urbanizacyjne – w ich kontekście pojawiają się pytania o śmierć i koniec cywilizacji, a nawet myśli o „końcu natury”.

Obrazy zwierząt w literaturze stanowią wyjątkowe odbicie humanistycznej samowiedzy. Z takiego założenia wychodzą uczeni reprezentujący nauki związane z literaturą i sztuką, którzy, odwołując się do koncepcji antropocenu, postulują, że ludzkiej populacji nie można badać w izolacji od świata zwierząt⁴. Zwierzęta współistnieją z ludźmi i tworzą razem z nimi nierozzerwalne ogniwo nie tylko w obszarze naturalnym, ale i w przestrzeni kultury. Teza ta ma charakter fundamentalny, ponieważ granice kultury wyznacza ludzka aktywność i kreatywność (determinowana oczywiście wieloma czynnikami, w tym również ograniczeniami biologicznymi). Człowiek, podkreślając swoje związki z przyrodą lub budując świat przedstawiony, w którym zwierzęta istnieją

¹ Zob. A. Krzewińska: *Sielanka staropolska. Jej początki, tradycje i główne kierunki rozwoju*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa–Poznań–Toruń 1979, passim; eadem: *Sielanka*. W: *Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze – Renesans – Barok*. Red. T. Michałowska, B. Otwinowska, E. Sarnowska-Temierusz. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1998, s. 866–872.

² S. Szymonowicz: *Sielanki i pozostałe wiersze polskie*. Oprac. J. Pelc. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1964. W pracy wszystkie cytaty z utworów poety podaję według tej edycji; cyframi rzymskimi wskazuję numer sielanki, cyframi arabskimi – cytowane wersy.

³ T. Margul: *Zwierzę w kulcie i micie*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1996, passim.

⁴ Z takiego założenia wychodzi na przykład rosyjski literaturoznawca i teoretyk kultury, Michaił Epsztejn. Zob. idem: *Природа, мир, тайник вселенной. Система пейзажных образов в русской поэзии*. Высшая школа, Москва 1990, s. 36.

w harmonijnym związku z ludźmi, zajmuje świadomą postawę wobec zjawisk naturalnych, które go inspirują. Czyni to w oparciu o prawa naturalne oraz te, które gwarantuje mu *licentia poetica*, pozwalająca na różnego typu modyfikacje i metamorfozy naturalnych form przyrody.

Od najdawniejszych czasów zwierzęta – postrzegane często jako drugoplanowi aktorzy antropocenu – przebywały blisko skupisk ludzkich. Były one dla nich środowiskiem tak naturalnym, jak i obszary dzikie, nieoswojone ręką ludzką. Wygląd zwierząt, ruchy, zachowanie i sposoby ich egzystencji, czyli wszystkie zewnętrzne oznaki życia odpowiadają stanowi, w jakim zwierzęta się znajdują. I właśnie dlatego typowe, rozpoznawalne cechy zwierząt zaczęto wykorzystywać przy charakterystyce ludzi. Wielu przedstawicieli świata fauny występuje przy ocenie człowieka, a nawet zjawisk społecznych. Przypisywanie ludziom i zwierzętom jakiegoś miana, czy też używanie podobnych środków językowych do deskrypcji zwierzęcia i stanu wewnętrznego osoby lub jej cech, działań, stanów emocjonalnych itp. jest często spotykane. Dzieje się tak, ponieważ metafora opiera się na poznawczo-uproszczonym porównaniu porównywalnych zjawisk.

Specyfiką topiki fauny, czyli sposobu jej przedstawiania przez renesansowego poetę, jest to, że anektując *exempla* ze świata natury do przestrzeni sielanki, Szymonowicz nie staje się „malarzem” zwierząt. W jego słowie poetyckim z reguły nie spotykamy opisów wyglądu takiego lub innego stworzenia. Przedstawiciele fauny pojawiają się w wierszach autora jako integralna część przestrzeni i środowiska, które stanowią przedmiot deskrypcji, a ponadto są źródłem i jednocześnie środkiem artystycznego i filozoficznego rozumienia prezentowanego świata. Zwierzęta pomagają odkryć i zweryfikować wartość duchowego i emocjonalnego życia człowieka. W najpełniejszy sposób umożliwiają poznanie formy ducha innej istoty, którą można ocenić jako nadludzką lub nieludzką; właśnie duchowość i wrażliwość w taki czy inny sposób określa ją samą i jej miejsce w hierarchii wszechświata⁵.

W sielankowym świecie Szymonowicza odnajdujemy różne stworzenia. Są wśród nich zwierzęta domowe, które konotują wyraźne, pozytywne skojarzenia, ale obok nich są też osobniki dzikie, budzące odczucia ambiwalentne, a czasami wywołujące wręcz odrazę. W bukolicznych wierszach pełnią różnorodne funkcje, które odbiorca utworu rozpoznaje na podstawie kontekstu ujawnionego w świecie przedstawionym. Należy pamiętać, że symbolika zwierząt jest niezwykle bogata i jedno zwierzę może mieć kilka znaczeń⁶. Na przykład białe rumaki są atrybutem bogini światła, a czarne bogini nocy. Koń jest symbolem szybkiego

⁵ Ibidem, s. 35.

⁶ Zob. D. Forstner: *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Przeł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński. Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990; *Literacka symbolika zwierząt. Praca zbiorowa*. Red. A. Martuszczyńska. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1993; S. Kobieliński: *Bestiariusz chrześcijański. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*. Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2002, passim.

biegu życia i zwycięskiego dążenia do wiecznego celu, lojalności, staranności i wierności, ale i posłańcem śmierci. W tradycji europejskiej zawsze zajmował uprzywilejowane miejsce⁷. W sielankach Szymonowica konie najczęściej należą do przestrzeni egzystencjalnej⁸, a ich funkcja jest bardzo pragmatyczna i przede wszystkim użytkowa. Na przykład w sielance XII pt. *Kołacze zwierzę* to jest wyznacznikiem zamożności właściciela i podkreśla jego status:

Jedzie z swoją drużyną panic urodziwy,
Panic z dalekiej strony; pod nim koń chodziwy⁹,
Koń łysy, białonogi, rząd na nim ze złota.

(XII, w. 9–11)

Z kolei w sielance XX – *Epitalamium Heleny* poeta przypomina konie z zaprzęgu Menelausa, które radośnie parskały na dobrą wróżbę, gdy król przyjechał do domu pięknej Heleny, by ją poślubić (w. 25–26). Do pełnych gracji ruchów tego zwierzęcia narrator utworu porównuje również nieprzeciętny wdzięk (obok innych atutów) pięknej dziewczyny:

Jako po nocy zorza świetny promień daje,
Jako po zimie wiosna wesoła nastaje,
Tak ona między nami najświetniejsza była,
I twarzą, i urodą wszystkie przechodziła.
Jako bróзда orana wzdłuż idzie przez pole,
Jako dzielny koń pięknie obraca się w kole,
Jako gęsty sad zdobi cyprys okazały –
Tak z Heleny ozdobę kraje nasze miały.

(XX, w. 37–44)

O wiele częściej niż konie pojawiają się inne zwierzęta na stałe wpisujące się w bukoliczny krajobraz. Są to stada owiec, których doglądają pasterze, i trzody spędzane do domu przed zachodem słońca. To również bydło i koźlęta gwarantujące dostatnie życie mieszkańców bukolicznej krainy – wówczas, gdy towarzyszy im łaska opiekuńczych bogów:

Gdzie Apollo okiem swym wejrzy, owce w wełnę
Odzież się, wymiona mleka będą pełne,
Będą jagnięta swoje częśćkę wysysały
I dworniczki swą także będą wydajały.

⁷ D. Forstner: *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 272–275.

⁸ Przestrzeń egzystencjalną rozumiem tu zgodnie z definicją Edwarda Relpha. Zob. E. Relph: *Place and Placelessness*. Pion, London 1976, 2008.

⁹ Tak samo jest określony koń w sielance XI, w opowieści o oblubieńcu panny młodej wracającym z wojny z poganami; narrator tego utworu mówi, że pana młodego po jego licznych zwycięstwach przyniesie z wojen „koń piękny, chodziwy” (XI, w. 218).

Która jedno rodziła, będzie dwoje miała:
Te u cycy, a drugich będzie donaszała.

(IX, w. 77–82)

Sytuacja radykanie się zmienia, gdy bóstwa na pasterzy „patrzają krzywo”:

Pan mi na stado moje spojrzal okiem krzywym,
Zaraz kozłeta głosem wrzasnęły straszliwym,
Bydło jęło grześć ziemię, owce powieszały
Głowy i zwykłej swojej pasze zaniechały,
I teraz skóra tylko włoczą się a kości.
Bardzo pasterzom boskiej potrzeba litości.

(IX, w. 83–88)

W sielance czytamy, że nieszczęśliwi są ci, których „gniewem swym dosięże!” bogini łowów, bo „tam bydło morem, zboże złym gradem polęże” (IX, w. 97–98). Dowiadujemy się jednak i tego, że „szczerem ludziom Dyjanna zawsze sprzyjażliwa” (w. 106) i tam, gdzie „ona pośle swój promień wesoły” (w. 107), tam będą „pełne obory bydła” (w. 109) i zapanuje dostatek.

Fauna należy do skonwencjonalizowanego sielankowego świata, którego gospodarzem jest człowiek – mieszkaniec Arkadii¹⁰, żyjący w zgodzie i harmonii z naturą, w świecie uporządkowanym, którego ład może zburzyć jedynie nienaturalna śmierć (na przykład na wojnie zakłócającej porządek) lub nieszczęśliwa miłość, będąca źródłem niepokoju i cierpienia. U podstaw toposu Arkadii i wyrastającej z niego wizji *universum* leży renesansowa myśl neoplatoniska. Jest ona oparta na rozważaniach o harmonii, miłości i hierarchii dotyczących struktury wszechświata – makrokosmosu, stanowiącego odpowiednik dla świata ziemskiego – mikrokosmosu.

Człowieka, który należy do idealnego arkadyjskiego świata, łączą trwałe relacje ze światem zwierząt. Zdarza się, że *typicam characteres in animalibus* umożliwiają zdemaskowanie wstydlivych wad lub ułomności ludzkich. Podmiot sielanki XVII mówi, że „święta to wełna, co się nią baran ochroni” (w. 38). Z kontekstu utworu wynika jednoznacznie, że zwierzę jest metaforą człowieka upartego¹¹, dla którego wełna (czyli zewnętrzna powłoka) jest zbawienna, bo

¹⁰ Zob. A. Krzewińska: *Arkadia*. W: *Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze – Renesans – Barok*. Red. T. Michałowska, B. Otwinowska, E. Sarnowska-Temeriusz. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1990, s. 50–55; K. Krawiec-Złotkowska: *Na początku był ogród... Wirydarze w polskiej poezji barokowej na tle kultury dawnej Europy*. Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk–Wejherowo 2017, s. 205–256.

¹¹ Symbolika barana jest oczywiście o wiele bogatsza, niż to jego znaczenie, które wykrystalizował renesansowy poeta. W wielu kulturach zwierzę to jest symbolem bogactwa, płodności, dobrego losu, siły roboczej, ognia i ciał niebieskich. Poza tym owca lub baranek są zwierzętami ofiarnymi, symbolem pokory, niewinności, posłuszeństwa. W mitologii egipskiej pod postacią barana był przedstawiany bóg płodności Chnum, który na kole garncarskim stworzył pierw-

dzięki niej może ukryć swoje słabości. Z kolei oznaką ciągłego niezadowolenia, złości i wrogości wobec świata zewnętrznego jest przysłowiowy kozioł na czole; w sielance XVIII czytamy:

Słoneczko, śliczne oko, dnia oko pięknego!
 Nie jesteś ty zwyczajów starosty naszego.
 Ciebie czasem pochmurne obłoki zasłonią,
 Ale ich prędko wiatry pogodne rozgonią,
 A naszemu staroście nie patrz w oczy śmieie,
 Zawsze u niego chmura i kozieł na czele.

(XVIII, w. 49–54)

Widzimy, że podobnie jak owcę i barana w różnych znaczeniach i funkcjach wykorzystał Szymonowic również kozę i kozła¹². Zwierzęta te stanowią pastercki element krajobrazu, wpisany w reguły poezji bukolicznej. Pojawiają się one zresztą już na samym początku cyklu poetyckiego w pieśni Dafnisa, żalącego się na Filis, która go „na wieki wolnych myśli pozbawiła” (I, w. 8). Nieszczęśliwy kochanek (na co wskazuje jego konwencjonalne imię) apostrofą „Kozy, uciezne kozy, ma trzodo jedyna!” (I, w. 1) zwraca się do zwierząt z prośbą, żeby się pasły spokojnie, gdy on „tym czasem przy strugu [...] ciekącej wody” (I, w. 4) spróbuje pozbyć się swojego frasunku. Dafnis, poza „kóz tysiącem”, wymienia w pieśni również innych przedstawicieli fauny: „jagnię”, „koźleta małe”, „barci i pasieki całe”, „bydło”, „woły wyprężone”, „jaszczurki zielone”¹³, „sarneczek parę”, ptaszki, które „po lesiech śpiewają”, i „piękne stada”, które na łąkach igrają, owce, których „na polach ruskich tysiąc chodzi” i jagnięta z nich powite każdego roku (I, w. 17–18, 32–34, 41, 47–48, 63–65). Bogatą egzemplifikację dopełnia „lwica”¹⁴,

szą osobę z gliny, miał władzę nad ludzkim przeznaczeniem i pomagał kobietom w porodzie. Wierzono, że był on dostawcą wody i opiekunem początków Nilu, był wojownikiem Boga, ucieleśnieniem siły życiowej człowieka i jego duszy. W chrześcijaństwie baranek symbolizuje Chrystusa, który ofiarował się za Zbawienie ludzkości. Zob. D. Forstner: *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 257–265; S. Kobielus: *Bestiarium chrześcijańskie...*

¹² Zwierzę to w tradycji wielu narodów symbolizuje bogactwo i obfite plony. Z bajek, legend, rytuałów i wierzeń dowiadujemy się, że w kultach pasterskich i agrarnych ucieleśniało ono płodność i życiodajne siły natury. Te atuty kozła spowodowały łączenie go z bogami i postaciami mitologicznymi, które ucieleśniały te moce. Jednak w mitach zachowała się też idea, że kozioł nie jest do niczego zdolny i nie ma z niego pożytku; w przeciwieństwie do kozy dającej mleko, z którego można otrzymywać różne delicje i wykorzystywać ten produkt do zabiegów kosmetycznych. Różnice między męskim i żeńskim przedstawicielem tego gatunku powodują, że przedstawienia kozłów i kóz często są odmienne, a czasami dość kontrowersyjne.

¹³ W sielankach Szymonowica jaszczurka – poza tym, że jest wymieniona jako element przyrody – nie konotuje dodatkowych sensów, choć jej symbolika jest bardzo interesująca i wiąże się z ideą przyszłego życia w królestwie światłości. Zob. D. Forstner: *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 264–265.

¹⁴ Lew jako król zwierząt potwierdza swój uprzywilejowany status w szczególnie bogatej symbolice. Zwierzę to m.in. ucieleśnia wyższą moc, jest symbolem potęgi, słońca, atrybutem naj-

która „za wilkiem¹⁵ bieży” i „wilczyca” polująca na kozę. Wszystkie zwierzęta występują w naturalnej, ale nie realnej, lecz skonwencjonalizowanej przestrzeni. Niemniej miejscami wyraźnie się w niej ujawnia ruski koloryt, który przenika do poezji bukolicznej, a dodatkowo łączy się również z tradycją mitologiczną.

Mitologiczny kontekst, inspirowany poezją wielkich antycznych mistrzów słowa, zwłaszcza Kallimacha, Owidiusza i Wergiliusza, a z polskiego kręgu Jana z Czarnolasu, sprawia, że zwierzęta należące do rzeczywistości znanej Szymonowicowi z autopsji przestają być jedynie przykładami lokalnej, kresowej fauny. Ujmowane w nierealistycznych wariantach i pokazywane w konwencji bukolicznej zyskują status uniwersalny i ponadczasowy. Historie mityczne wzbogacają kreację prezentowanej przestrzeni. Bóg poezji, Apollo, śpiewa swoje pieśni (III, w. 103–104) na zmianę z pasterzami pochodzącymi z rodzimego środowiska, którzy obok imion o polsko-ruskim rodowodzie mają też imiona konwencjonalne, typowe dla poezji sielankowej. We wszystkich pieśniach stada bydła, owiec, kóz i wiele innych zwierząt z psami i wilkami na czele wciąż są obecne albo jako przedmiot troski, albo cel do zdobycia. Wydarzenia znane z mitów mieszają się z lokalnymi opowieściami¹⁶. Na przykład mitologiczną proveniencją wytłumaczone jest okrucieństwo ukochanej pasterza, Filis, która – jak śpiewa Dafnis – pochodzi od „okrutnej lwice” (I, w. 77). Szymonowic sięga w tym miejscu po znany motyw krwawej kaukaskiej tygrysy, której bestialstwo postrzegano jako coś niewyobrażalnego¹⁷. Z kolei deskrypcja łowów Diany mogła mieć swój odpowiednik w realnych doświadczeniach autora sielanek, który najprawdopodobniej przebieg polowania na grubego zwierza znał z autopsji i dzięki temu opis jest nasycony ekspresją:

Dyjanna, gdy nabije zubrów albo łosi,
Albo dzikich świń, z wozów Alcydes je znosi.
Śmieją się mu bogowie, a nawięcej jego
Macocho, gdy na grzbiecie lub zuba całego
Dźwiga, lub wieprza, choć go posoką pluskają,
On ich jeszcze potrząsa, że nogami drgają.

(IX, w. 117–122)

ważniejszych bóstw, a w tradycji chrześcijańskiej w jego naturze szuka się analogii z Chrystusem Królem. Walka słonecznego lwa z bykiem, dzikiem czy wężem symbolizuje pierwiastek dobra odnoszący zwycięstwo nad złem. Zob. *ibidem*, s. 275–280.

¹⁵ W starożytności wiązano z wilkiem różne mity i zabobonne obyczaje. Wilk zawsze cieszył się złą sławą, ponieważ jest jedynym europejskim drapieżnikiem, który – gdy dokucza mu głód – napada nie tylko na większe zwierzęta, np. owce czy kozy, ale i na człowieka. Zob. *ibidem*, s. 308–309.

¹⁶ Zob. M. Walińska: *Mitologia w staropolskich cyklach sielankowych*. Wydawnictwo Gnome, Katowice 2003, *passim*.

¹⁷ K. Krawiec-Złotkowska: *Szczęśliwe Ziemi Rusi Czerwonej w kreacjach literackich wybranych poetów renesansu i baroku*. „Ars Inter Culturas” 2018, t. 7, s. 121–144.

Zjawisko przenikania i asymilowania lub modyfikowania różnych treści i kodów kulturowych nie jest bez znaczenia, ponieważ symbolika zwierząt jest bardzo złożona. Podobnie zresztą jak i postawy człowieka wobec zwierząt, które często wydają się zaskakujące, zdumiewająco zmienne i arbitralne. Przykładem może być w tym miejscu choćby stosunek do krów i psów w różnych częściach naszego globu:

W Indiach krowa jest zwierzęciem świętym, którego zabicie i zjedzenie stanowi tabu. Stąd też w kraju, w którym ludzie umierają z głodu, krowy swobodnie wafesają się i mnożą nie niepokojone. Natomiast w Europie i Ameryce Północnej, gdzie standard życia jest niezwykle wysoki, traktowane są najczęściej jak chodzące bańki mleka lub hamburgery na czterech nogach. Zachodnim odpowiednikiem świętej krowy stał się natomiast pies. Rozpieszcza się go i dba o niego, uważając za najlepszego przyjaciela człowieka, i wprost nie mieści się w głowie, by go zabić i zjeść. Lecz na znacznych obszarach Bliskiego Wschodu psy są wyklęte jako symbol tego, co zepsute i nieczyste, a w Chinach, w Korei i na Filipinach przyrządza się je i spożywa nader chętnie¹⁸.

Antropolodzy od dawna debatują nad przyczynami i znaczeniem tych osobliwych różnic kulturowych. W czasie toczącego się dyskursu pojawiły się dwie główne koncepcje. Jedna opiera się na materialistycznym podejściu do zwierząt i odnosi się do zakazu jedzenia mięsa krów, świń i psów w pewnych grupach etnicznych z powodów ekonomicznych. Druga dotyczy pozamaterialnej semantyki zwierząt i głosi, że niektórych gatunków nie należy spożywać, ponieważ przypisano im pewne znaczenia emocjonalne lub symboliczne, a nawet religijne, które powodują, że jedzenie ich mięsa społecznie i psychologicznie jest niemożliwe do zaakceptowania¹⁹.

Abstrahując od tak ekstremalnych różnic, musimy pamiętać, że snując rozważania o znaczeniu zwierząt w życiu ludzi i ich relacjach z człowiekiem nawet w obrębie tej samej kultury funkcje i symbolika naszych „braci mniejszych” są niezwykle zróżnicowane. I tak na przykład, jeśli wizerunek wierzchowca konotuje pozytywne, duchowe i wyższe wartości, to obraz świni symbolizuje najczęściej duchowy upadek (choćby świna jest też symbolem płodności²⁰). Negatywne skojarzenia, jakie wywołuje udomowiony potomek dzika, są konsekwencją ambiwalentnego postrzegania świni w tradycji chrześcijańskiej – jego źródła wiążą się z traktowaniem tych zwierząt w Starym Przymierzu jako nieczystych oraz z ewangeliczną historią o Jezusie wypędza-

¹⁸ J. Serpell: *W towarzystwie zwierząt*. Przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999, s. 7.

¹⁹ Ibidem, s. 7–8.

²⁰ D. Forstner: *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 303–304.

jącym demony z ciał opętanych i wpędzającym je do ciała świń (Mt 8,31–32; Mk 5,12–13; Łk 8,32).

W sielankach Szymonowica świnia pojawia się w wielu miejscach i konfiguracjach. Na przykład w *Żeńcach* występuje razem z psami w dialogu kobiet pracujących w polu. Bohaterki utworu, Oluchna i Pietrucha komentują zachowanie pewnej „baby”, które jest dalekie od powszechnie przyjętych i akceptowanych społecznie zasad moralnych i obyczajowych. Naturalne predyspozycje zwierząt upowszechniane w ludowych porzekadłach (chrząkanie świń i duża aktywność seksualna psów) umożliwiają poecie zweryfikowanie tego, co komu przystoi; tym samym można powiedzieć, że poeta podejmuje dyskurs o naturze i kulturze ludzkiej. Z kontekstu wynika, że kobieta, która próbuje być elokwentna, ale niezbyt dobrze jej to wychodzi, a dodatkowo przekracza granice przyzwoitości, najzwyczajniej się ośmiesza. Niewiasta nie tylko ubiera się niestosownie do wieku (stroi się w koronki, falbanki i frędzle i inne „pstrociny” – w. 107–108), ale na dodatek szaleje w pogoni za nowymi kochankami, których alegorią są w wierszu psy²¹:

Naśmieszniejsza, gdy owo chce się pieścić z mową;
Świni krząkać, a babie przystoi trząść głową.
A psów niesyta, dosyć jej bywa każdemu,
Nie wybiegać się przed nią parobku żadnemu.

(XVIII, w. 109–112)

W wypowiedzi Pietruchy pojawia się przysłowie, że „wszystka [ona] diabłowa z nogami” (w. 118). Krytyczny osąd złej gospodyni potwierdza Oluchna, która mówi:

Gdzie chłop w głowie, już się tam rząd dobry nie zmieści;
Zawsze w tym błędzie rozum szwankuje niewieści.

(XVIII, w. 143–144)

Z dialogu dowiadujemy się, że do upadku gospodarstwa prowadzi złe nim zarządzanie, a nie jakieś gusła i czary. Z toku narracji wynika również, że kobieta, która chętniej przebywa w karczmie niż w swoim obejściu, nigdy nie będzie dobrą gospodynią. „Łotryni” („i ta co na świat idzie, i ta co siwieje” – w. 156), której tylko miłostki w głowie, i która rada ulega diabelskim pokusom, staje się przedmiotem krytyki i jej się przypisuje odpowiedzialność za straty widoczne w gospodarskim dobytku:

²¹ W kulturze Zachodu, inaczej niż na Wschodzie, symbolika psa jest prawie zawsze pozytywna, ponieważ od najdawniejszych czasów zwierzę to towarzyszyło człowiekowi zarówno na polowaniach, jak i jako stróż domu i trzód, było znakiem wierności i lojalności. Zob. ibidem, s. 292–294.

Krystyna Krawiec-Złotkowska

Tak rok poodchodziły na głowę obory, [bydło wyzdychało co do sztuki]
 Teraz powyzdychały świnie i prosięta,
 Ani się gęsi, ani klewały kurczęta.
 Wszystko ginie i w chlewiech, ginie i w komorze,
 Ani biednej kokoszy obaczysz we dworze.

(XVIII, w. 128–132)

Tak rok była, oczy nasze na to patrzyły,
 Za własnym zaniedbaniem powyzdychywały.

(XVIII, w. 139–140)

Co mi za gospodyni? Jako żywo krowy
 Ręką swą nie doła; gadać o tym słowy
 Tylko umie a stroić po domu fasoły,
 Kucharkom łąać.

(XVIII, w. 145–148)

Świnie, prosięta, gęsi, kurczęta, kokosza²², bydło, i krowy²³ wyliczone przez Pietruchę i Oluchnę należą do szlacheckiego gospodarstwa i występują jako elementy opisywanego sielankowego świata, ale nie tylko. Twórca polskiej sielanki wykorzystuje bowiem zwierzęta w oryginalny sposób, a jego bestiariusz wymyka się z ram bukolicznych reguł. Do świata wyrastającego z konwencji wprowadza akcenty środowiskowe, często zaczerpnięte z polsko-ruskiego folkloru i kultury ludowej. Do katalogu zwierząt sięga poeta również wtedy, gdy weryfikuje różne problemy obyczajowe. Na dowód tej tezy można w tym miejscu przypomnieć psa²⁴, którego „witalność” konotuje jednoznaczne skojarzenia, a w sielance XVIII

²² Idylliczny obraz kury z kurczętami zawsze przyciąga uwagę. W symbolice odczytuje się go jako przejaw bezinteresownej, macierzyńskiej miłości i stałości. Opiekuńcze skrzydła kwoki porównuje się do skrzydeł opieki boskiej. Zob. *ibidem*, s. 239–240.

²³ Byk i krowa od najdawniejszych czasów były symbolami kosmicznej płodności. Byk ujawnia się jako zasada męsko-płodząca, krowa natomiast jako zasada żeńsko-macierzyńska. Ludzie w tych domowych zwierzętach dostrzegali wielkie misterium stawania się natury i ich kult jest znany w wielu kulturach świata. Zob. *ibidem*, s. 251–254.

²⁴ Na marginesie warto zaznaczyć, że pies jako zwierzę poświęcone bóstwom wojennym symbolizuje odwagę i zdecydowanie oraz władzę i ostrożność. Jest blisko ludzi w ciągu ich życia i staje się przewodnikiem po śmierci. Wielcy przewodnicy dusz po zaświatach – tacy jak na przykład Anubis, Hekate i Hermes – byli przedstawiani z głową psa lub posiadali to zwierzę jako atrybut. W wielu mitologiach pies strzeże granicy między światami, opiekuje się i rządzi podziemnymi krainami, pozostaje pod wpływem księżyca. Z jednej strony należy do życia, z drugiej zaś – do świata marzeń i królestwa ciemności. W mitologii wschodnich Słowian było popularne bóstwo Semargl, czyli skrzydlaty pies, symbolizujący słońce letniego przesilenia i uważany za strażnika upraw. Od najdawniejszych czasów wierzono w wyjątkowe zdolności psów, polegające na wyczuwaniu ognia, nieszczęścia lub śmierci. Negatywny konterfekt tego zwierzęcia pojawia się w tekstach kultury o czarownicach i upiorach zdolnych do przemiany w psy. W symbolice chrześcijańskiej natomiast pies staje się alegorią kapłana, dobrego pasterza – w takim kontekście jako opiekun stada bywa alegorią biskupa lub kaznodzieję.

stała się punktem odniesienia do analogicznych, niepohamowanych zachowań ludzkich. Tym samym pies w utworach Szymonowica to już nie tylko stróż stada i najbliższy przyjaciel człowieka, odznaczający się takimi cechami jak: lojalność, czujność, czułość, szczerłość i posłuszeństwo (choć takie jego znaczenie wydaje się prymarne), ale także zwierzę, którego aktywność seksualna w potocznym rozumieniu i w porzekadłach jest porównywana do nieokiełznanej chuci ludzkiej. Poza tym w dobie staropolskiej w powszechnym użyciu był rutenizm „sobaka”, który stosowano najczęściej wówczas, gdy wyrażano jakieś negatywne emocje. W cyklu Simonidesa odnajdujemy to określenie psa w sielance XV. Fabuła utworu²⁵ opowiada o czarach praktykowanych przez żonę, której mąż przez trzy dni nie wracał do domu. Zdradzona kobieta odprawia magiczny rytuał przy pomocy służącej Testyli. Wśród złych życzeń skierowanych do „łotryni” i „wszetecznicy”, która uwiodła mężczyznę, a której ma wypowiadać pomocnica, pojawia się interesujące nas określenie psa:

Wlecz tę szmatę przez drogę, a mów: „Niech heclicy [oprawcy]
Tak zdrażczyną paniej mej włóczą po ulicy,
Niech w jej piersiach ogniste kleszcze utapiają,
Niech jej plugawe mięso sobakom miotają”.

(XV, w. 91–94)

Niezależnie od określenia „sobaka”, którego ekspresja w tym kontekście jest bardzo duża i uzewnętrznia negatywne uczucia, występują w sielance również psy strzegące domostwa, które wyczuły wracającego do domu pana, zanim jeszcze ujrzała go kobieta:

Czy się myślę? Psi koło płota
Szczekają i ktoś bije jakoby we wrota.
Folguj z ta kaszą, folguj, psi szczekać przestali,
On jest, koniecznie on jest, węchem go poznali.

(XV, w. 75, 77)

Należy podkreślić, że obrazy psa albo sukki budzące ambiwalentne odczucia w sielankach Szymonowica mają charakter epizodyczny, co potwierdza pozytywną, utrwaloną w tradycji europejskiej symbolikę tego zwierzęcia. Pies najczęściej występuje w konfiguracji z pasterzami lub z polującymi myśliwymi. „Mężne charty” towarzyszą bogini Dianie, której Alcydes (Herakles) radzi, żeby je spuszczała ze smyczy na grubą zwierzynę (na przykład na łosie, żubry lub dzikie świnię – IX, w. 117–118, 135–136), która potrafi szkody czynić w gospo-

²⁵ Inspiracją do napisania tej sielanki była dla Szymonowica II idylla Teokryta i jej rzymska przeróbka, *Ekloga VIII*, dokonana przez Wergiliusza. Zob. przypis. W: S. Szymonowic: *Sielanki i pozostałe wiersze polskie...*, s. 126.

darstwie, a nie na nieszkodliwe sarny czy zające²⁶; dodatkową korzyścią jest ilość mięsa pozyskiwana z dużych zwierząt – z małych jest go niewiele.

Symbolika tych zwierząt jest niezwykle bogata i inna dla męskich i żeńskich przedstawicieli gatunków. Na przykład wspomniane już dzikie świnie występują w sielankach nie tylko jako trofea myśliwskie, chociaż niewątpliwie – z racji tego, że polowania były ulubioną rozrywką staropolskiej szlachty i magnaterii²⁷ – najłatwiej się z nimi kojarzą. Dzika świnia, czyli dzik, wieprz lub jeszcze inaczej odyniec odgrywa fundamentalną rolę w historii Adonisa. I trudno nawet sobie wyobrazić, że dzieje nieszczęśliwej miłości tego boga i Wenus mógłby pominąć w swoim dziele Szymonowic. Opisał ten motyw w sielance XI – *Ślub*:

Jakich tam płaczów, jakich trosk Wenus zażyła!
[...]
Puściła wieści, że jej oblubieniec drogi,
Wpadając nieostrożnie w łowich na zwierz srogi,
Zębem nielitościwym odyńca dzikiego
Obrażony, postradał żywota miłego.
I temu, aby lepszą wiarę uczyniła,
Święto sławne i obchód wieczny postawiła,
Na którym Adonina jej nimfy płakały,
A okrutnego wieprza zęby przeklinały.

(XI, w. 173, 191–198)

Z powyższych fragmentów bezsprzecznie wynika, że te same zwierzęta w świecie sielanek odgrywają pozytywne lub negatywne role. Dzięki temu różnicowaniu poeta, sięgając do bogatego katalogu fauny, mógł ujawniać, co myśli nawet o sprawach największej wagi, dotyczących narodu i ojczyzny. W takich kontekstach zwierzęta ujawniają się jako alegorie złych sług i ludzi, którzy stanowią zagrożenie dla wolności i życia w pokoju. Szymich w sielance XVII ostrzega:

Pasterzu, złe psy chowasz! Owce z pastuchami
Pokąsali. Musi być, suki się z wilkami
Chowały. Ostatek ci pokradną złodzieje:
Snadź się to i w bogatych dworach teraz dzieje.

(XVII, w. 129–132)

W narzekaniu na sytuację panującą w „gospodarstwie” (a w większej skali w państwie) wtóruje mu drugi pasterz, Sobon. Jest on jednak ostrożniejszy w swoich wypowiedziach i studzi zapędy kolegi, namawiając go do zaganiania

²⁶ D. Forstner: *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 309–310.

²⁷ K. Krawiec-Złotkowska: *Rozrywki i wywczasy w „Historii uciesznej o królownie Banialuce” Hieronima Morsztyna*. W: *Kulturowy obraz rozrywki*. Red. J. Bujak-Lechowicz. Volumina.pl, Szczecin 2015, s. 105–124.

stad i ich nakarmienia, zamiast mędrkowania. Mówi, że „dosyć pastuchowi wiedzieć o owcach, a nie przymawiać dworowi” (XVII, w. 133–134). Złe psy są w tym wierszu alegorią skonfederowanego wojska. Aluzje do polityki Zygmunta III i rokoszu Zebrzydowskiego pojawiają się zresztą także w innych pieśniach zgromadzonych w zbiorze Symonidesa. W sielance IX (w. 139–144) stanowią krytykę współczesnej poecie rzeczywistości. Zwierzęcy sztafaż umożliwia autorowi utworów prezentację jego poglądów. Według niego wilki pożerające stado tłustych wołów i baranów nie różnią się bardzo od stróżów, którzy tych stad powinni pilnować, lecz niestety z powierzonego im zadania nie potrafią się dobrze wywiązać (IX, w. 148–150). W analogicznym aluzyjnym tonie, wykorzystując psa i owce, wypowiada się podmiot sielanki IX, gdy postuluje, że dla ratowania rzeczy wielkich należy poświęcać małe, bo w przeciwnym razie można utracić jedno i drugie:

Więcej pies zje niż owca, a co owce mają
Pasterze, dobrą karmią duże psy chowają.
Małym trzeba ochraniać wiele, kto żałuje
Mała dla wielu, często na wszystkim szkodzi.

(IX, w. 153–156)²⁸

Potencjalne zagrożenie wizualizuje poeta również za pomocą wilków, które szkodziły trzodom strzeżonym przez pasterzy i ich psy. W związku z tym, że atakowały zwierzęta domowe, zawsze cieszyły się złą sławą i budziły respekt. Niemniej polujące w watachach dzikie krewniaki psa domowego, tworzące zhierrarchizowane grupy (podobnie jak psy), są symbolem wierności i porządku. Jednak najważniejsza symbolika, jaką przypisuje się wilkowi, to odwaga i wolność. Należy podkreślić, że to oryginalna i niekonwencjonalna konotacja, którą można interpretować jako wyraz podziwu człowieka dla tych pięknych zwierząt. Świadomość, że przed wilkiem należało się strzec, była powszechna. Sytuację tę wykorzystał poeta w sielance VI, gdy w usta rozgoryczonego Tityrusa włożył słowa:

Już pierwsze kury piał, już i wtóre pieją,
Ja tu, czekając na cię, karmię się nadzieją.
Na mnie to – czy nie słyszysz? – psi waszy szczekają,
Na mnie, mniemając, że wilk, stróże wyglądają.

(VI, w. 71–74)

W przytoczonym fragmencie psy i wilk są pokazane zgodnie z naturą tych zwierząt i powszechnie przyjętymi o nich opiniami – pies jest strażnikiem domostwa, a wypatrywany przez strażę wilk zagraża bezpieczeństwu. Również

²⁸ Według Tadeusza Sinki wersy 153–154 zawierają aluzję do bajki Ezopowej. Zob. T. Sinko: *Echa klasyczne w literaturze polskiej*. Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1923, s. 87.

kury piejące o świcie, wyznaczające mieszkańcom pasterskiej krainy naturalny rytm dnia, występują w wierszu jako znany i często wykorzystywany motyw.

Zwierzęta stanowią integralną część świata i stają się świadkami zdarzeń. Uczestniczą w nich czynnie. W sielance XIX cała natura zdaje się pogrążona w żalobie, jaka zapanowała na ziemi po śmierci Dafnisa:

Gdyś ty, Dafni, na marach leżał, ani gnano
Bydła na paszą, ani w rzece napawano,
Ani wody dobytek w tamte dni kosztował,
Ani się trawy tykał, wszystkich żal zejmował.
Wszyscy śmierć twoję czuli, wszyscy cię płakali;
I niedźwiedzie, i wilcy po tobie wzdychali,
Świadkami tego góry i puszcze wysokie.

(XIX, w. 35–41)

Narrator, opowiadając historię zmarłego pasterza, wykorzystuje topikę funeralną znaną z liryki żałobnej. Smutek spowodowany jego odejściem potęgują personifikowane zwierzęta oraz „góry i puszcze wysokie”. Dochodzi do eskalacji żalu i wzruszenia. Zwierzęta uczestniczą w płaczu i wzdychaniach, które przenikają zamarłą w bezruchu krainę. Kontrast żałobnej martwoty i sielankowego gwaru życia, który poprzedzał pośmiertną głośność, buduje pełny konterfekt ludzkiej egzystencji nieuchronnie stykającej się ze śmiercią²⁹; egzystencji, w której „radość się z troską plecie”, jak mówili stoicy, i jak powtarzał za nimi Mistrz z Czarnolasu oraz autorzy inspirujący się jego poezją.

Bydło, dobytek (w domyśle inne zwierzęta gospodarskie), niedźwiedzie³⁰ i wilki to zwierzęta bez wątpienia znane poecie z autopsji, które mógł słyszeć i (lub) widzieć. Wymienia je, opowiadając historię mityczną. Po raz kolejny łączą się dwa światy – realny, choć skonwencjonalizowany, i nierealny, znany z literatury antycznej. Unię tę wzbogaca Szymonowic, gdy sięga do katalogu stworzeń, których na pewno nie mógł zobaczyć, ale dzięki tradycji literackiej i znajomości mitów wiedza o nich nie była czymś wyjątkowym. W sielance IX odnajdujemy na przykład krokodyła (IX, w. 125), którego poeta zapożyczył z *Hymnu II Kallimacha* (w. 35) lub z *Metamorfoz Owidiusza* (I, w. 434–444), czy

²⁹ Przenikanie życia i śmierci ujawnia się w pełni w barokowej poezji sielankowej, zwłaszcza w edycjach, w których obok utworów bukolicznych pojawiają się liryki funeralne; taki układ mają na przykład sielanki Jana Gawińskiego. Zob. idem: *Sielanki z Gajem zielonym*. Wydała Ewa Rot. Instytut Badań Literackich–Stowarzyszenie „Pro Cultura Litteraria”, Warszawa 2007.

³⁰ Niedźwiedź jest pośrednikiem między niebem a ziemią. W kulturach pierwotnych jego pazury, łapy i zęby wykorzystywano jako amulety mające chronić człowieka. Symbolika chrześcijańska kładzie nacisk na niebezpieczne cechy niedźwiedzia, dlatego też należy on do grupy zwierząt, pod postacią których sztuka średniowieczna przedstawiała szatana. Niemniej są też znane przypadki uległości tych drapieżników wobec sług Bożych, tak, że stały się ich atrybutami (np. św. Romediusz). Zob. D. Forstner: *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 284–285.

„setnorękie dziewięsiły”, czyli sturękie olbrzymy (IX, w. 126). W tym kontekście zastanawiać może nazwa rośliny „dziewięsił” (dziś dziewięcił, łac. *Carlina*) występującej dosyć często na terenie Polski południowej, a która w wierzeniach ludowych była postrzegana jako roślina magiczna, obdarzona niepospolitą mocą. Czy to tylko przypadek, czy też skojarzenie z jej wytrzymałością, nie ma ona bowiem wielkich wymagań i rośnie na glebach ubogich, piaszczysto-gliniastych. Mitologiczne, literackie i etnograficzne parantele tworzą niezwykle koloryt świata przedstawionego, w którym pojawienie się nie tylko bogów znanych z grecko-rzymskiego panteonu, ale też nimf i Satyra nikogo nie dziwi.

Najbarwniejszą i najwznieczniejszą częścią sielankowego bestiariusz są ptaki. Łączą one ziemię z przestworzami i z wodą. Ich śpiew tworzy arkadyjską aurę. W cyklu Szymonowica nie zawsze są one jedynie składnikiem bukolicznego świata. Poeta, eksponując jakąś ich charakterystyczną cechę, często wskazuje zupełnie inne problemy, które poddaje rozważeniu. Tak jest na przykład wówczas, gdy w sielance XI wspomina sokoła. Ptak ten, będący symbolem inteligencji, odwagi, młodości i siły, pojawia się obok „juńca” (czyli byka) i razem z nim stanowią *exempla* wizualizujące proces przygotowania młodzi do dźwigania jarzma wojskowej służby:

Z młodu sokoła w bujne łowy zaprawują,
Z młodu juńcom do jarzma karku nadłamują.
Na początku należy! Kto ten dobrze sprawi,
Połowicę wygrawa i na tym wiek trawi.

(XI, w. 253–254)

Sowa³¹ to ptak, którego z jednej strony postrzega się jako symbol mądrości, odwagi i tajemnej wiedzy, a z drugiej strony uważa za zły omen i za ptaka umarłych. Istnieje przekonanie, że sowa wiecznym okrzykiem ostrzega o nadchodzącym nieszczęściu. W poetyckim cyklu Szymonowica pojawia się w bardzo ciekawych okolicznościach. We wspomnianej już sielance XV żona odprawiająca magiczny rytuał, którego celem jest sprowadzenie zdradzającego ją męża do domu, przywołuje nocnego ptaka:

Sowo! Ty hukasz w lesie, a hukasz daremnie,
A co łotryni robi, ma to być tajemnie?
Niechaj tak za nią wszyscy głosem twym hukają,
Niechaj ją wszetecznicą wszyscy nazywają.

(XV, w. 97–102)

W sielance XVIII sowa pojawia się jako ptak wylatujący z pustej stodoły (XVIII, w. 148–149) i jest metaforą kobiety, która zachowuje się niezgodnie

³¹ Zob. *ibidem*, s. 247–248.

z przyjętymi normami. Zestawienie to jest dość zaskakujące. Być może inspiracją dla poety była natura ptaka i jego nocna aktywność, ukryta przed ludzkim wzrokiem. „Łotryni” uwodzająca męża też „działa” w ukryciu, niejawnie. Złowieszcze pohukiwania sowy i wtórujące im głosy „wszystkich” (czyli ludzi należących do tej społeczności) powinny zdemaskować „wsztecnicę” i sprawić, że mąż wróci do żony. Sowa nie jest w tym kontekście zwiastunem złych wieści, lecz pośrednikiem w dążeniu do ujawnienia zdrady, jawi się jako ptak symbolizujący mądrość. Zdecydowanie złowieszczym znaczeniem jest natomiast nacechowany inny reprezentant fauny, który również pojawia się w *Żeńcach* – to „żaba chropawa”, będąca w średniowieczu symbolem nieczystości i śmierci, łączonym z szatanem i grzechem.

Sielankowa kraina, pełna zwierząt umożliwiających weryfikację codzienności i demaskowanie ludzkich słabości, staje się dla poety przestrzenią, w której ujawnia on swoje stanowisko – często krytyczne – wobec różnorodnych zjawisk i problemów egzystencjalnych. Na przykład, jak już zauważono, kobiety, które nie wypełniają swoich ról życiowych, takich jak przykładowa żona i dobra gospodyni, twórca staropolskiej sielanki przedstawia dość krytycznie. Utyskiwania Pietruchy i Oluchny pracujących na polu powodują, że bukoliczny świat jest daleki od afirmacyjnych obrazów życia wiejskiego znanych z poezji Jana Kochanowskiego. Przygnębiająca ocena rzeczywistości ujawniona w dialogu chłopka wywołuje smutną refleksję; dodać należy, że dzieje się tak nie tylko za przyczyną Starosty, który „kwaśno patrzy” i „z nahajką” na kobiety „się gotuje” (XVIII, w. 176), ale w wyniku pogarszających się warunków życia wiejskiego, które autor *Sielanek*, przeciwstawiając się mitowi „wsi spokojnej, wsi wesołej”, w pewnym stopniu w swoim cyklu zdemaskował. Poeta odstąpił od tradycyjnego porządku ziemiańskiej Arkadii i zburzył jej ład; opisując okrucieństwo starosty oraz kobiecą niegospodarność ujawnił dysharmonię prezentowanego świata.

Łabędź³², który jest symbolem słońca i dobra, występuje w sielance III. Nie on sam jednak jest przedmiotem opisu. Ujawnia się w kontekście mitycznej historii o przemianie ciekawskiej i gadatliwej Koronidy we wronę, a białego kruka, który miał piękny głos, w czarnego ptaka, który tylko kracze i jest równy srokom i innym „grubym”, czyli pospolitym ptakom. Przed przemianą, którą opisał Owidiusz w *Metamorfozach* (II, w. 531 i n.), biały kruk był ptakiem niezwyklej urody, a barwa jego upierzenia nie ustępowała bieli piór łabędzich:

I tyś, kruku, przed laty pięknym ptakiem bywał,
I białością z łabędźmi dobrze porównywał.

(III, w. 95–96)

³² Para łabędzi symbolizuje majestatyczne piękno, bezgraniczną miłość, nieskazitelną wierność, czułość, namiętność i oddanie.

Kolejnym ptakiem, który wzbogaca bukoliczny świat wierszy Szymonowica, jest jaskółka. Ptak ten symbolizuje odrodzenie natury, wiosnę, szczęście, dobrobyt i zgodę małżeńską. Jest postrzegany jako zwiastun dobrych wiadomości i dobrych zmian³³ – w takim też znaczeniu pojawia się w sielance XVII:

Jaskółeczko, już się na świat ukazała?
 Już się ożyła? Już się z wody wyleciała?
 Za tobą dni wesołe i wietrzyk powiewa,
 Za tobą i słońeczko cieplejsze dogrzewa.
 Narodzi ono tobie muszek niezliczonych,
 Ty ich będziesz łapała po polach przestronych,
 Będziesz łapała i do gniazdeczka nosiła,
 Boś je sobie pod naszą strzechą ulepiła.

(XVII, w. 61–68)

Opis jaskółki jest bardzo ciepły oraz zgodny z jej ludowym wartościowaniem. Pojawianie się tego ptaka w ludzkim obejściu interpretowano bowiem nie tylko jako zwiastun wiosny, ale jako znak nadziei, a nawet błogosławieństwa – zwłaszcza wówczas, gdy jaskółka lepiła gniazdo pod strzechą. Autor zadbał w tym przypadku o werystyczny obraz świata, nie pominął nawet muszek, które będą jej pokarmem. Inaczej natomiast – w tej samej sielance – prezentuje słowika. Podmiot wiersza, Soboń, przywołuje go jako *sui generis* powiernika i towarzysza w smutku, bo w śpiewie tego ptaka słychać żalnosne nuty:

Słowiku, mój słowiku, co w tym krzku różanym
 Od północy mię budzisz swoim głosem ranym!
 I ty nie z serca śpiewasz, i ciebie coś boli:
 I ja śpiewam, a rym mój idzie po niewoli.

(XVII, w. 69–73)

Drugi pasterz, Symich, szukając z racji swych niepowodzeń współczucia, przywołuje synogarlicę (XVII, w. 74–76), która siada osobno na suchej gałęzi, a jej smutek jest porównany do stanu wdowiego. Soboń, zamiast pocieszać, wtóruje swojemu rozmówcy i narzeka na nieszczęścia, jakie go spotkały, gdy biegał za ukochaną Filidą, a nie doglądał swego gospodarstwa:

Koźlęta mi w kapuście poczyniły szkody,
 Szpacy mi pozjadali na trześniach jagody,
 Wróble proso wypili [...].

(XVII, w. 77–79)

³³ D. Forstner: *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 232–233.

Krystyna Krawiec-Złotkowska

Symich rozwija wątek i opowiada o przypadkach, które go spotkały:

Cieliczka mi do sadu przez płot przeskakuje
I kwiatki mi depce, i szczepie mi psuje.
Cieliczko nie przeskakuj!

(XVII, w. 81–83)

Werystyczne opisy lokalnego pejzażu przenika aura pasterskiego życia. Tę bukoliczną scenerię dopełniają grzywacze (czyli gołębie) wijące gniazda, w których wychowują swoje pisklęta, czy też wiewiórka złapana na leszczynie, którą bohater chce ofiarować „nadobnej Halinie” (XVII, w. 85–86, 89–90). Arkadyjski klimat wiersza zakłóca jednak tęsknota wywołana nieszczęśliwą miłością. Wydaje się, że kolejne stworzenia wymienione przez Symicha nie są od niej gorsze. Nawet szerszeń, który „w południe kąsa”, dokuczająca „przed wieczorem mszyca”, natrętna przez cały dzień mucha, przykra w nocy „komo-rzyca”, wąż czający się „u wody”, czy jaszczurka przy krzaku (XVII, w. 97–99). Nie można ich uniknąć, podobnie jak nie można uchronić się przed uczuciem rozniecanym po świecie przez Kupidyna i jego matkę Wenus. Pasterze wspominają „wdzięczne czasy”, gdy gaje i gęste lasy brzmiały pieśniami Fauna, a „owce po górach wolno się pasaly / Ani zbójce, ani się wilków obawaly” (XVII, w. 115–118). Konfrontują je z rzeczywistością znaną im z ich życia. W aluzje do wydarzeń historycznych (na przykład do wyprawy moskiewskiej w 1612 roku³⁴) wplecione są również zwierzęta, których los jest nierozdzielnie związany z losem ludzi:

Buhaju, mój buhaju! Nie tak się niedźwiedzi
Obawaj, jako gdy nas zdradliwi sąsiedzi
Podsiadają.

(XVII, w. 121–123)

Wśród latających stworzeń – ptaków i owadów – umilających albo uprzykrzających czas mieszkańcom sielankowej krainy, czy też stanowiących pożywienie w naturalnym łańcuchu pokarmowym, są jeszcze szczególne, bardzo pożyteczne owady. To oczywiście, pszczoła³⁵, która królestwie zwierząt ma status bardzo uprzywilejowany. Szymonowic wprowadza pszczoły w sielance VI. Bohater utworu, Mopsus, opowiada o nich z niezadowoleniem, ponieważ pszczoły nie pozwalały mu swobodnie zbierać kwiatów na bukiet dla ukochanej. Jednocześnie za swoje „staranie” oczekuje nagrody w postaci słodkiego pocałunku:

³⁴ Zob. przypis. W: S. Szymonowic: *Sielanki i pozostałe wiersze polskie...*, s. 153.

³⁵ D. Forstner: *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 294–297.

Gęste pszczołki, co po tych łąkach miód zbierały
 Beśpiecznie mi kwiateczków rwać nie dopuszczają.
 A ty za moją pracę, za moje staranie
 Daj mi, namilsza, ust twych jedno całowanie
 Aby pszczołki o cukrze w uściech twych wiedziały
 A skroniom tych rozlicznych kwiatków nie zajrzały.

(VI, w. 37–42)

W tradycji chrześcijańskiej pszczoły zajmują istotną pozycję. Wosk i miód, które są owocem pracy tych owadów, to drogocenne dary, których Bóg użył człowiekowi. Pszczoła jest symbolem duszy, pracowitości, trudu, w tym również trudu mędrców, którzy piją słodki nektar z kwiatów Pisma Świętego, aby go przetworzyć na miód świętych nauk i modlitw głoszących chwałę Boga. Do pracowitości tych owadów porównuje się także ludzi, którzy niestrudzenie realizują zadania, jakie mają do wypełnienia lub jakie im powierzono³⁶. Szymon Szymonowicz nie sięga do tej inspirującej symboliki. Pszczoły w sielankach poety należą do prezentowanego bukolicznego świata jako owady, dzięki którym życie ludzkie jest słodsze – w dosłownym i przenośnym tego słowa znaczeniu.

Jeszcze innym – równie interesującym jak pszczoły – przykładem fauny są ryby. Ich żywiołem jest woda, a zgodnie z wieloma mitami i legendami wszystko, co jest żywe, pochodzi z wody. W konsekwencji ryba – *per analogiam* wody – symbolizuje życie, oczyszczenie, szczęście, zdrowie i płodność. W kulturach wielu narodów znane są legendy o gigantycznych dwóch lub trzech rybach, które utrzymują ziemię; ich ruchy powodują trzęsienia ziemi. W tradycji chrześcijańskiej są one uświęcone i opatrzone pieczęcią nieomyślności, ponieważ posłużył się nimi Zbawiciel³⁷. Ryba jest jednym z najważniejszych symboli chrześcijaństwa. Jest też stałym motywem na ikonach i obrazach przedstawiających Ostatnią Wieczerzę³⁸. Jako symbol ryba znana jest również z Pisma Świętego w kontekście cudu rozmnożenia, jakiego dokonał Chrystus, by Jego uczniowie mogli nakarmić tysiące głodnych ludzi, słuchających Jego nauk (J 6,1–15).

Pomimo tej bogatej symboliki w sielankach Szymona Szymonowicza ryby pojawiają się tylko jako element wzbogacający świat przedstawiony. Jest to zgodne z konwencją bukoliki. Rybki igrające w wodzie należą do katalogu ikonograficznego, który tworzy ziemiańską Arkadię – miejsce najpiękniejsze

³⁶ Na przykład do niestrudzonych pszczoł porównał Jan Kochanowski zespół pracujący nad tłumaczeniem i wydaniem w Budziwiskach Biblii. Z kolei miejsce pracy translatorów porównał poeta do pszczelego ula.

³⁷ Pierwsi apostołowie powołani przez Jezusa byli rybakami. Zob. D. Forstner: *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 297–300.

³⁸ Wyjątkiem jest obraz *Ostatnia Wieczerza* autorstwa peruwiańskiego malarza Marcosa Zapaty (ok. 1710, zm. 1773). Na obrazie tym na środku stołu znajduje się taca z pieczoną świnką morską, która należy do lokalnych dań spożywanych przy szczególnych okazjach; oprócz niej na stole można również zobaczyć papaje czy ostre papryczki.

Krystyna Krawiec-Złotkowska

na ziemi. Niemniej nawet w tak cudownej krainie piękno świata gaśnie przy urodzie dziewczyny:

Strużek bieży przez łąkę, rybki w nim igrają,
Kamyczki malowane w wodzie się błyskają,
Ale skoro Helenka ukaże swe lice,
Nic nie są jasne strugi, nic nie są krynice.

(VI, w. 127–130)

Podsumowanie

Królestwo zwierząt jako przedmiot refleksji człowieka nie jest tematem nowym. Symbolika, którą człowiek przypisywał zwierzętom ze względu na jakieś znaczące cechy naszych „braci mniejszych”, jest bardzo złożona i usankcjonowana tradycją; często jest ona krzywdząca i nie ma nic wspólnego z etyką³⁹. Konwencjonalne ich postrzeganie również jest uzależnione od spuścizny po naszych przodkach. Niemniej nawet w utworach tak tradycyjnych jak poezja bukoliczna daje się zauważyć pewnego rodzaju odstępstwa od stereotypowych przedstawień zwierząt. Dzieje się tak wówczas, gdy poeta podejmuje próby weryfikacji i oceny rzeczywistości. Wtedy też relacje człowieka i zwierząt przedstawiane w realnie istniejącej przestrzeni – gdzieś na kresach dawnej Rzeczypospolitej – przy całej konwencjonalnej wymowie nabierają rysów swojskich i znanych. To już nie owce, bydło, kozy, rybki, ptaszki i inne stworzenia (łącznie z groźnymi wilkami i niedźwiedziami) zamieszkujące bukoliczną krainę – to zwierzęta, które stanowią fundament dobrego życia w kraju dotykany wojnami, to milcząco świadkowie często bardzo brutalnej historii⁴⁰.

Na koniec można postawić pytanie, czy na przykład w *Żeńcach* renesansowy poeta nie podnosi kwestii etycznych dotyczących traktowania zwierząt gospodarskich. Przy całej złożoności problemu odpowiedź będzie raczej negatywna. Przełom wieków XVI i XVII to zdecydowanie za wcześnie na podejmowanie dyskursu o stosunku człowieka do zwierząt. Niemniej w sielankach Szymonowica odnajdujemy wiele bardzo niekonwencjonalnych ujęć naszych „braci mniejszych” i niejednokrotnie trafiamy na krytykę świata poddawanego

³⁹ D. Dzwonkowska: *Wstęp*. W: D. Dzwonkowska et al.: *Filozofia wobec świata zwierząt*. Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2015, s. 7.

⁴⁰ Po okresie „złotego wieku”, gdy Rzeczypospolita przeżywała czas prosperity kulturowej i handlowej, nastąpił etap zdecydowanie gorszy. Już na początku XVII wieku, w wyniku wojen ze Szwecją w latach 1600–1635, Polska utraciła większość terytorium Inflant (z wyjątkiem południowo-wschodniej części, tzw. Inflant Polskich). Nie były to jedyne konflikty militarne. W zasadzie całemu wiekowi XVII patronowali bogowie wojny: Mars i Bellona.

deskrypcji. Zaskakujące, nowatorskie rozwiązania, jakie poeta stosuje, sprawiają, że będąc wybitnym erudytą i humanistą oraz pozostając człowiekiem czasów, w których żył i tworzył, dostrzegał znacznie więcej niż jemu współcześni. Alegoryczne i werystyczne ujęcia zwierząt, deskrypcja inspirowana doświadczeniem, ale i mitami, przekształcone twórczą myślą Szymona Szymonowica budują bowiem niezwykle konterfekt dawnego świata, w którym szacunek dla zwierząt – mimo ich uprzedmiotowienia i z reguły wyznaczenia im niższej pozycji w relacji z człowiekiem – był na pewno większy niż dzisiaj.

Bibliografia

- Dzwonkowska, Dominika, Michał Latawiec, Dariusz Gzyra, Jacek Lejman, Michał Twardowski, Mirosław Twardowski, and Justyna Tymieniecka-Suchanek. *Filozofia wobec świata zwierząt*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2015.
- Epshteyn, Mikhail Naumovich. *Priroda, mir, taynik vselennoy. Sistema peyzazhnykh obrazov v russkoy poezji*. Moskva: Vysshaya shkola, 1990 [Эпштейн, Михаил Наумович. *Природа, мир, тайник вселенной. Система пейзажных образов в русской поэзии*. Москва: Высшая школа, 1990].
- Forstner, Dorothea. *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Translated and edited by Wanda Zakrzewska, Paweł Pachciarek and Ryszard Turzyński. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1990.
- Gawiński, Jan. *Sielanki z Gajem zielonym*, edited by Ewa Rot. Warszawa: Instytut Badań Literackich–Stowarzyszenie „Pro Cultura Litteraria”, 2007.
- Kobielus, Stanisław. *Bestiariusz chrześcijański. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2002.
- Kopaliński, Władysław. *Słownik symboli*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1990.
- Krawiec-Złotkowska, Krystyna. “Rozrywki i wywczasy w *Historii uciecznej o królowie Banialuce* Hieronima Morsztyna.” In *Kulturowy obraz rozrywki*, edited by Jolanta Bujak-Lechowicz, 105–124. Szczecin: Volumina.pl., 2015.
- Krawiec-Złotkowska, Krystyna. *Na początku był ogród... Wirydarze w polskiej poezji barokowej na tle kultury dawnej Europy*. Słupsk–Wejherowo: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, 2017.
- Krawiec-Złotkowska, Krystyna. “Szczęśliwe Ziemie Rusi Czerwonej w kreacjach literackich wybranych poetów renesansu i baroku.” *Ars Inter Culturas*, vol. 7 (2018): 121–144.
- Krzewińska, Anna. *Sielanka staropolska. Jej początki, tradycje i główne kierunki rozwoju*. Warszawa–Poznań–Toruń: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1979.
- Literacka symbolika zwierząt. Praca zbiorowa*, edited by Anna Martuszczyńska. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 1993.
- Margul, Tadeusz. *Zwierzę w kulcie i micie*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1996.

- Relph, Edward. *Place and Placelessness*. London: Pion, 1976, 2008.
- Serpell, James. *W towarzystwie zwierząt*. Translated by Anna Alichniewicz and Anna Szczęśna. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1999.
- Sinko, Tadeusz. *Echa klasyczne w literaturze polskiej*. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza, 1923.
- Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze – Renesans – Barok*. Edited by Teresa Michałowska, Barbara Otwinowska and Ewa Sarnowska-Temeriusz. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1990, 1998.
- Szymonowicz, Szymon. *Sielanki i pozostałe wiersze polskie*, edited by Janusz Pelc. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1964.
- Walińska, Marzena. *Mitologia w staropolskich cyklach sielankowych*. Katowice: Wydawnictwo Gnome, 2003.


Krystyna Krawiec-Złotkowska – doktor habilitowana, profesor Akademii Pomorskiej w Słupsku, historyk literatury staropolskiej, zatrudniona na stanowisku profesora. Dyrektor Instytutu Filologii Akademii Pomorskiej w Słupsku. Autorka książek: *Przestrzenie Wacława Potockiego* (Słupsk 2009) i *Na początku był ogród... Wirydarze w polskiej poezji barokowej na tle kultury dawnej Europy* (Słupsk–Wejherowo 2017) oraz 51 artykułów na temat literatury i kultury (w przygotowaniu monografia: *Natura w polskiej poezji barokowej na tle kultury dawnej Europy*). Bada komponenty przestrzenne staropolskiego *orbis terrarum*, analizowanego w kontekście tradycji dawnej Europy. Interesują ją miejsca znane i obce, obszary natury i kultury, *loci amoeni* i *horridi*, sfera *sacrum* i *profanum*. Zajmuje się głównie poezją polskiego baroku, antropologią literatury i poetyką kulturową oraz duchowością chrześcijańską (redakcja książki: *Kalwaria Wejherowska. Żywy pomnik kultury barokowej na Pomorzu*, Wejherowo 2008; *Piotr Skarga SJ w Roku Jubileuszowym*, Słupsk-Koszalin 2014; *E fructu arbor cognoscitur... W sześćsetną rocznicę urodzin Jana Długosza*, Słupsk-Koszalin 2019; *500-lecie reformacji. Historia i perspektywy*, Słupsk-Koszalin 2019). Badaczka Małych Ojczyzn, zwłaszcza kultury Kaszub. Czynna uczestniczka kilkudziesięciu ogólnopolskich i międzynarodowych konferencji naukowych. Współpracuje z Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku. Organizatorka cyklicznych, ogólnopolskich interdyscyplinarnych konferencji „Rzeczpospolita domów” oraz okolicznościowych sympozjów naukowych. Łączy zainteresowania historycznoliterackie z poznawaniem Polski Północnej oraz kultury Ameryki Południowej. Uczestniczka Kongresu *Geographies for Peace* (La Paz, Boliwia, 2017). Wiceprzewodnicząca Rady Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku, Członek Rady Programowej Fundacji PRODIRE oraz Komisji Geografii Politycznej i Historycznej Polskiego Towarzystwa Geograficznego. Animatorka lokalnego życia literackiego – koordynatorka i moderatorka Słupskich Czwartków Literackich.

Krystyna Krawiec-Złotkowska – Doctor of Letters, Associate Professor at the Pomeranian Academy in Słupsk, historian of Old Polish literature, holding the position of the full professor. Director of the Institute of Letters at the Pomeranian Academy in Słupsk. Author of the books: *Przestrzenie Wacława Potockiego* [Wacław Potocki's Spaces]

(Słupsk 2009) and *Na początku był ogród... Wirydarze w polskiej poezji barokowej na tle kultury dawnej Europy* [In the Beginning There Was a Garden... Cloister Garths in the Polish Baroque Poetry against the Background of Old European Culture] (Słupsk-Wejherowo 2017), as well as 51 articles on literary and cultural topics (coming out soon: a monograph *Natura w polskiej poezji barokowej na tle kultury dawnej Europy* [Nature in the Polish Baroque Poetry against the Background of Old European Culture]). Her research refers to the spatial components of the Old Polish *orbis terrarum*, which is analysed in the context of old European traditions. She is interested in the well-known and unfamiliar places, the fields of both nature and culture, *loci amoeni* and *loci horridi*, and the spheres of both *sacrum* and *profanum*. She is mostly concerned with the poetry of the Polish Baroque period, literary anthropology, cultural poetics and Christian spirituality (editor of the books: *Kalwaria Wejherowska. Żywy pomnik kultury barokowej na Pomorzu* [The Wejherowo Calvary. A Living Monument of the Baroque Culture in Pomerania], Wejherowo 2008; *Piotr Skarga SJ w Roku Jubileuszowym* [Rev. Piotr Skarga in the Jubilee Year], Słupsk-Koszalin 2014; *E fructu arbor cognoscitur... W sześćsetną rocznicę urodzin Jana Długosza* [On the Six Hundredth Anniversary of Jan Długosz], Słupsk-Koszalin 2019; *500-lecie reformacji. Historia i perspektywy* [The 500th Anniversary of Reformation. History and Perspectives], Słupsk-Koszalin 2019). Researcher of Little Homelands, especially the culture of Kashubia. Active participant of several dozens of national and international scholarly conferences, also cooperating with the Museum of Central Pomerania in Słupsk. Organizer of regular national interdisciplinary conferences entitled „Rzeczpospolita domów” [Dwellings in the First Polish Republic] and occasional scholarly symposia. She combines her interests in literary history with explorations of the north of Poland and South American culture. Participant in the congress *Geographies for Peace* (La Paz, Bolivia, 2017). Deputy Chair of the Board of the Museum of Central Pomerania in Słupsk, member of the Programme Board of the PRODIRE Foundation and Committee of Political and Historical Geography of the Polish Geographical Society. Organizer of local literary events – coordinator and moderator of Słupsk Literary Thursday Meetings.



ESTERA GŁUSZKO-BOCZOŃ

 <http://orcid.org/0000-0003-0589-7120>

Uniwersytet Rzeszowski

Kolegium Nauk Humanistycznych

Gołąb Patricka Süskinda – próba interpretacji

Голубка Патрика Зюскинда –
попытка интерпретации

The Pigeon by Patrick Süskind:
An Interpretation Attempt

Абстракт

Abstract

Предметом анализа данной статьи является рассказ Патрика Зюскинда *Голубка*. Его главный герой – Джонатан Ноэль, пожилой служащий в банке. Мужчина подвергал всю свою жизнь суровому труду, дисциплине и рутине, ограничивая при этом свои социальные отношения до минимума. Однако однажды его однообразный образ жизни нарушается из-за появления голубя на пороге его комнаты. Это вызывает серию фатальных событий. Реакция главного героя на голубя удивляет и открывает путь к психологическим размышлениям о характере Джонатана. Птица дезорганизует его жизнь, заставляя ее предпринимать новые рискованные действия, которые не соответствуют ее привычкам. В статье автор пытается проанализировать причины фобий главного героя и его внутренний конфликт, которые приводят его к полному отчуждению от общества. Важным аспектом размышлений автора статьи является феномен одиночества, а также попытка понять метафору голубя и его функции в рассказе.

This study addresses *The Pigeon*, a novella by Patrick Süskind. Its protagonist is Jonathan Noel, an ageing bank porter. This man has subordinated his whole life to the rigors of work, discipline and routine while keeping social relations to a minimum. However, one day, his predictable existence is disrupted by a pigeon appearing at the threshold of his room. This triggers a series of fatal events. The protagonist's reaction to the pigeon is surprising and opens the door to the psychological reflection of Jonathan's nature. The bird disrupts his life, forcing him to undertake new, risky actions that deviate from his habits. In my article, I attempt to analyze the causes of the protagonist's phobias and internal conflict leading to his total alienation. An important aspect of my considerations is the phenomenon of loneliness and an attempt to read the metaphor of the pigeon and its function in the short story.

Keywords: pigeon, loneliness, monotony, society, isolation, fear

Ключевые слова: голубь, одиночество, одинообразие, общество, изоляция, страх

Patrick Süskind zdobył uznanie krytyków i serca czytelników na całym świecie w roku 1985, kiedy światło dzienne ujrzała jego powieść *Pachnidło*. Historia geniusza-mordercy, obsesyjnie dążącego do skomponowania zapachu idealnego, sprawiła, że *Pachnidło* stało się jedną z bardziej poczytnych książek niemieckojęzycznych XX wieku. O jej fenomenie i zarazem kunszcie autora rozpisywano się w prestiżowych czasopismach literackich, a wykreowany przez Süskinda bohater nie ustępował w niczym innym znakomicie nakreślonym postaciom literackim, na przykład Oskarowi Matzerathowi, protagoniście *Blaszanego bębenka* Güntera Grassa. Sam autor zaś, „perfumiarz słowa pisanego”¹, osiągnął niebywały sukces. Wybitny debiut pisarza rozpałił wyobraźnię miłośników literatury, którzy w napięciu wyczekiwali ukazania się kolejnego arcydzieła, a takiemu wyzwaniu oczywiście niełatwo sprostać.

Süskind ponownie zaskoczył, gdyż dwa lata po opublikowaniu *Pachnidła* zaprezentował światu skromną nowelę *Gołąb* (1987). I chociaż utwór pozbawiony jest tego magnetyzmu, który cechuje *Pachnidło*, to jednak przykuwa uwagę, zmusza do refleksji, otwiera liczne możliwości interpretacyjne. *Gołąb* jest przemyślanym, wnikliwym studium psychologicznym człowieka popadającego nieuchronnie w paranoję i osamotnienie. Nastawienie i poglądy protagonisty mocno odbiegają od powszechnie przyjętych norm społecznych². W pewnym sensie bohater burzy stereotypowy obraz spokojnego starszego pana, którego zachowanie jest przewidywalne i nieszkodliwe. Mimo pozorów normalności nic w Jonathanie Noelu nie jest oczywiste i standardowe, a w jego życiu dokonuje się gwałtowna zmiana, która obnaża ukryte traumy i konflikty. Tytułowy gołąb także wymyka się jednoznacznej kategoryzacji, jego funkcja i rola w noweli zaskakują. Symbolika zwierzęcia może być rozpatrywana na wielu płaszczyznach, jest wielowymiarowa, współtworzy (i obala) mity.

Jonathan Noel, główny bohater noweli Süskinda, to około pięćdziesięcioletni mężczyzna, który na co dzień wykonuje dosyć monotonne, ale i nieobciążone większym stresem zajęcie – jest portierem w paryskim banku. Do jego obowiązków należy otwieranie i zamykanie budynku, otwieranie bramy wjazdowej dla dyrektora banku i codzienny, kilkugodzinny dyżur przy drzwiach wejściowych. Praca być może mało satysfakcjonująca, ale za to stabilna i przewidywalna. Przy czym aspekt rozwoju osobistego, czy też owej satysfakcji właściwie nie ma dla Jonathanu znaczenia. Co więcej, mężczyzna jest dumny, że godnie reprezentuje instytucję, dlatego z zaangażowaniem wykonuje nawet najmniej istotne czynności. Podobnie w kwestiach potrzeb materialnych i fizycznych Jonathan nie ma żadnych oczekiwań. To, co dla innych byłoby jedynie namiastką jakiejś

¹ G. Grack: *Der Duft der Schönheit. Patrick Süskinds Roman „Das Parfum”*. „Der Tagesspiegel”, 7.04.1985, s. 47.

² Tym samym Süskind kreśli postać zbliżoną do protagonistów Franza Kafki czy Brunona Schulza – psychicznych i emocjonalnych nomadów, bohaterów na granicy świata rzeczywistego i iluzorycznego, niedostosowanych i wyalienowanych.

wygody czy komfortu, dla Jonathana stanowi absolutnie wystarczające warunki, które umożliwiają mu prowadzenie niczym niezmaconego, spokojnego, monotonnego życia. Postawa ta znakomicie uwidacznia się w jego stosunku do dóbr materialnych. Mieszkanie Jonathana jest najskromniejszym z dostępnych w budynku lokali, położone na poddaszu i pozbawione większych udogodnień liczy „trzy metry czterdzieści długości, dwa metry dwadzieścia szerokości, dwa metry pięćdziesiąt wysokości”³. Wyposażenie pokoiku ogranicza się do łóżka, stołu, krzesła, żarówki, wieszaka na ubranie „i nic ponadto”⁴. Tak niewyszukane warunki mieszkaniowe bynajmniej nie wpływają negatywnie na nastrój mężczyzny, dla którego największą wartością nie jest komfort, lecz poczucie bezpieczeństwa. W swoim niewielkim gniazdku czuje się prawdziwie swobodnie i szczęśliwie, całkowicie odseparowany od przykrych niespodzianek, jakie niesie ze sobą świat zewnętrzny. Jest to jego przestrzeń życiowa, której nie ma zamiaru opuścić, zapewnia mu bowiem schronienie i należy wyłącznie do niego. Wraz z upływem lat pokój „niejako zarósł od wewnątrz niczym muszla małży”⁵, jest dla Jonathana „bezpieczną wyspą” pośród wzburzonego oceanu życiowych zawirowań, decyzji, nieprzewidzianych wypadków. Pokój izoluje mężczyznę od bodźców zewnętrznych, stanowi sprawdzony azyl, jest „jego ukochaną, tak – ukochaną, ponieważ mała izdebka przyjmowała go czule, [...] dawała ciepło i ochronę, krzepiła na ciele i na duchu, była do jego dyspozycji, ilekroć jej potrzebował, i nigdy go nie opuściła”⁶. Ta niezawodność ograniczonej przestrzeni niweluje jakiegokolwiek poczucie tęsknoty za drugim człowiekiem, rekompensuje brak pokrewnej duszy. Skromne lokum jest ersatzem partnerki, zaspokaja potrzeby emocjonalne Jonathana, który naturalne uczucia jak miłość i przywiązanie przelewa na obiekt materialny, przewidywalny i niezmienny. Pokój nie może go rozczarować ani opuścić, a poczucie opuszczenia jest fundamentalną przyczyną postępującego stopniowo rozpadu osobowości Jonathana.

Narrator wspomina o tym niemal mimochodem, lecz z pobieżnych wtrąceń wywnioskować można, że Jonathan już jako dziecko musiał się zmierzyć z dramatem, który ukształtował jego osobowość. Dzieciństwo i młodość bohatera przypadły na czasy wojny i to wojna zabrała mu podstawę jego egzystencji. Rodzice Jonathana zostali umieszczeni w transporcie do obozu w Drancy, a „z Drancy odchodzą transporty na wschód, stamtąd się nie wraca”⁷. Oszołomiony i zrozpaczony chłopiec zapamiętał jeszcze daleką podróż pociągiem, przesiadkę w nocy pośród lasu, obcych ludzi i w końcu wujka, którego nigdy wcześniej nie widział, a który trzymał go w ukryciu do końca wojny. Potem chłopiec pracował w polu, na żądanie wujka zaciągnął się do wojska,

³ P. Süskind: *Gołqb*. Przeł. M. Łukasiewicz. Czytelnik, Warszawa 1992, s. 7.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, s. 9.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem, s. 6.

a po zakończeniu służby – także zgodnie z wolą wujka – ożenił się z kobietą, która po czterech miesiącach urodziła dziecko i uciekła jeszcze tego samego roku „z pewnym tunezyjskim przekupniem owoców z Marsylii”⁸.

Wydarzenia te zakłócają uporządkowany świat Jonathana, który niczego w życiu nie pragnie tak mocno, jak równowagi i harmonii. Wrażenie pozostawienia samemu sobie oraz uczucie dojmującej straty wpływają na jego późniejsze wybory. Nuda i monotonia gwarantują protagoniście nie tylko psychiczny spokój, ale przede wszystkim poczucie kontroli. Rutyna i porządek składają się na tożsamość Jonathana⁹. Trzymając się kurczowo utartych schematów i nie wykraczając poza bezpieczną linię wyznaczoną przez próg własnego pokoju oraz rygor pracy, mężczyzna jest w stanie panować nad swoim życiem. Posiada władzę, którą wykorzystuje w celu ograniczenia swojej wolności. To niewielka cena za względne szczęście, nawet jeżeli ta władza jest jedynie iluzoryczna¹⁰.

Traumatyczne doświadczenia z dzieciństwa, młodość spędzona pod kuratelą apodyktycznego krewnego, wszelakiego rodzaju zawirowania w sferze osobistej, w tym świadomość, że zdrada małżonki i jej pośpieszna ucieczka z egzotycznym kochankiem wystawiły go na pośmiewisko w lokalnej społeczności, wywołują u bohatera pragnienie ograniczenia relacji międzyludzkich. Dochodzi on do jednoznacznego wniosku, że „ludziom nie można ufać oraz że żyć w spokoju da się tylko pod warunkiem, że będzie ich się unikało jak ognia”¹¹. Przekonanie to stało się życiowym *credo* Jonathana. Jego postawa, decyzje i reakcje na późniejsze wydarzenia są celowo przerysowaną przez autora kreacją, która przywodzi na myśl kafkowską rzeczywistość. Świat przedstawiony w noweli jest faktycznie *kafkaesk* – pod pozorami normalności kryje się absurd i groteska, rzeczywistość jest pozorna, a jej rzekome uporządkowanie rozpada się pod wpływem chaosu i przypadkowości. Przykre wspomnienia oraz wyalienowany charakter bohatera z biegiem czasu pogłębiają jeszcze przepaść między nim a społeczeństwem. Małe i większe dziwactwa mężczyzny, nierzadko wręcz absurdalne zachowanie nawiązują do opartych na podobnym wzorcu postaci z opowiadań Tomasza Manna – Tobias Mindernickel¹², czy też Lobgott Piepsam¹³ są także samotnikami, dziwakami, odludkami egzystującymi na obrzeżach społeczeństwa, do którego nie odczuwają ani potrzeby, ani chęci przynależać. W kontekście nowelistyki Manna (która znakomicie koreluje z nowelą Süskinda) tak komentuje to zjawisko Norbert Honsza:

⁸ Ibidem.

⁹ T. Söder: *Studien zur deutschen Literatur. Werkimmanente Interpretationen zentraler Texte der deutschen Literaturgeschichte*. LIT Verlag, Berlin 2008, s. 280.

¹⁰ P. Süskind: *Gołqb...*, s. 29.

¹¹ Ibidem, s. 6–7.

¹² Tobias Mindernickel – bohater noweli Manna pod tym samym tytułem.

¹³ Lobgott Piepsam – bohater opowiadania Manna *Droga na cmentarz*.

Owa konfrontacja życia z samotnością obnaża wszystkie słabostki ludzkiego „ja” i kończy się najczęściej tragicznie. Bohaterów jego nowel cechuje skrajny indyferentyzm; są to przeważnie ludzie z mieszczańskiego marginesu, którzy nie mają prawie żadnego kontaktu ze społeczeństwem. [...] przeżywając swe duchowe antynomie, zamknęli się we własnym ciasnym świecie wewnętrznym¹⁴.

Osamotnienie, wyobcowanie, dobrowolna alienacja dotyczą niewątpliwie Jonathana Noela¹⁵. Jest on jednostką niezależną i autonomiczną, która z własnej, nieprzymuszonej woli decyduje się na samotność, „nie akceptuje rzeczywistości [...] i sama skazuje siebie na «wewnętrzne wygnanie»”¹⁶. Wprawdzie samotność budzi nierzadko negatywne skojarzenia¹⁷, ale w przypadku Jonathana zapewnia mu ona stan błogości i zadowolenia. Otaczający go świat jest źródłem psychicznego cierpienia, udręki spowodowanej ciągłym przymusem dostosowywania się do wzorców kulturowych, podejmowania wysiłków utrzymania relacji między ludzkich¹⁸. Odcięcie się od rzeczywistości umożliwia bohaterowi zbudowanie kapsuły bezpieczeństwa opartej na „iluzji bezkolizyjnej interakcji ze zbiorowością”¹⁹. Jonathana w pełni zadowala obrany styl życia, wartości społeczne nie mają dla niego istotnego znaczenia. Więcej, może się niemal w doskonałym stopniu bez nich obyć. W wykreowanym przez siebie *uniwersum* jest istotą samowystarczalną, samostanowiącą o sobie, niezależną i niewymagającą. Świat zewnętrzny pozostaje dla Jonathana anonimowy, ale i jego własna, prywatna anonimowość jest priorytetem, a także osobistym osiągnięciem protagonisty²⁰. Mężczyzna rzetelnie pracuje, opłaca czynsz, a wieczorami „wracał z chlebem, kielbasą, jabłkami i serem, jadł, spał i był szczęśliwy. W niedzielę w ogóle nie opuszczał pokoju, tylko sprzątał i zmieniał pościel na łóżku. Tak sobie żył, spokojny i zadowolony, i tak mijały lata i dziesiątki lat”²¹.

¹⁴ N. Honsza: *Nad twórczością Tomasza Manna*. Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 1972, s. 54.

¹⁵ Jonathan Noel nie jest jedynym „tragikomicznym ekscentrykiem” wśród wykreowanych przez Süskinda postaci. Protagonisci innych utworów autora (*Der Kontrabaß* czy *Die Geschichte von Herrn Sommer*) swoimi poglądami i zachowaniem również mocno odbiegają od społecznych wyobrażeń. Zob. T. Söder: *Sonderbare Gefährten in Patrick Süskinds „Der Kontrabaß”, „Die Taube”, „Die Geschichte von Herrn Sommer”*. Wissenschaftlicher Verlag Trier, Trier 2018.

¹⁶ R. Michalski: *Fenomen samotności w filozofii Theodora W. Adorna*. W: *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*. Red. P. Domeracki, W. Tyburski. Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2006, s. 50.

¹⁷ O fenomenie samotności jako o zjawisku filozoficznym, psychologicznym, kulturowym i językowym traktuje obszerna monografia zbiorowa: *Samotność – aspekty, konteksty, wymiary*. T. 1, 2. Red. K. Arciszewska, L. Kalita, U. Patocka-Sigłowy. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2016.

¹⁸ A. Kerlin: *Metafora samotnego istnienia. O dialogu człowieka ze światem w kontekście współczesnych rozmyślań twórczych*. W: *Samotność – aspekty, konteksty, wymiary*. T. 2..., s. 72.

¹⁹ Ibidem, s. 73.

²⁰ T. Söder: *Studien zur deutschen Literatur...*, s. 282.

²¹ P. Süskind: *Gołqb...*, s. 8.

Ów absolutnie spokojny, nudny wręcz świat równie spokojnego i zrównoważonego protagonisty nieoczekiwanie zakłóca pozornie błahy, niewiele znaczący incydent. Bezpowrotnie niszczy on wznoszoną przez lata konstrukcję bezpieczeństwa – w świat uporządkowany, przytulny i przyjazny wdzierają się element obcy, niszczycielski, złowrogi. Najtrafniej swe odczucia wyraża bohater:

Kiedy przydarzyła mu się historia z gołębiem, która z dnia na dzień zachwiała posadami jego egzystencji, Jonathan Noel był już po pięćdziesiątce, miał za sobą dobre dwadzieścia lat niezmaconych żadnymi wydarzeniami i nigdy by nie przypuszczał, że w ogóle może mu się jeszcze przydarzyć coś innego oprócz – w swoim czasie – śmierci. I to mu w pełni dogadzało. Nie lubił bowiem wydarzeń, a już takich, które zakłócały wewnętrzną równowagę i burzyły zewnętrzny porządek życia, wprost nienawidził²².

Tytułowy gołąb demoluje zrównoważoną egzystencję Jonathana²³. Pewnego dnia protagonista jak zwykle wybiera się do pracy, lecz po otwarciu drzwi dostrzega na progu gołębia – zwykłego, pospolitego ptaka. Początkowo Jonathan jest śmiertelnie zdumiony. Nie potrafi pojąć niezwykłości tego zjawiska. Pojawienie się gołębia okazuje się tak niecodziennym i zaskakującym zdarzeniem, że oszołomiony mężczyzna nieruchomieje. Paraliżuje go oko gołębia, które niczym sprawna kamera z uwagą śledzi jego ruchy. Jonathana ogarnia panika pod wpływem bezdusznego, „martwego” spojrzenia zwierzęcia:

To oko, mała okrągła tarczka, niebieskie z czarnym punkcikiem w środku, było straszne. Tkwiło w upierzeniu głowy jak naszyty guzik, bez powieki, bez rzęs, całkiem nagie, bezwstydnie wybałuszone i niesamowicie otwarte; [...] Oko to nie błyszczało, nie lśniło, pozbawione było wszelkiej iskry życia. Było to oko bez spojrzenia. I wytrzeszczało się na Jonathana²⁴.

Oko gołębia wpatrujące się w protagonistę zdaje się obnażać cały kryzys Jonathana, jego psychiczną udrękę spowodowaną najwcześniejszymi traumami. Oko wydobywa na powierzchnię i rejestruje postępujący rozkład osobowości mężczyzny oraz głęboko skrywany wstręt do własnej cielesności uzewnętrzniający się w analogicznie negatywnym nastawieniu do bliskości drugiego człowieka. Jonathan przybrał maskę, którą przenika źrenica ptaka. W tym „pozbawionym iskry życia” spojrzeniu mężczyzna dostrzega pustkę i nicość swej egzystencji

²² Ibidem, s. 5.

²³ Nagłe pojawienie się gołębia stanowi element centralny noweli, to „unerhörte Begebenheit” (J.W. Goethe, 1827), punkt zwrotny, który determinuje kolejny ciąg wydarzeń (Zob. D. Jöns: *Patrick Süskinds Novelle „Die Taube”*. W: *Verstehen durch Vernunft. Festschrift für Werner Hoffmann*. Red. B. Kraus. Fassbaender Verlag, Wien 1997, s. 179.). Gołąb może być rozumiany jako „Dingsymbol” dokładnie w tym sensie, w jakim pojęcie to pojawia się u Paula Heysego.

²⁴ P. Süskind: *Gołąb...*, s. 11.

naznaczonej absurdem, apocomią i lękiem przed przyszłością. Wywołuje to w nim niemal fizyczny ból. Wydaje się również, że nieruchoma żrenica ptaka projektuje swe lustrzane odbicie – Jonathana. Szary, jednolity uniform oraz charakterystyczny dla mężczyzny sposób pełnienia warty przed bankiem wskazują na podobieństwa między nim a gołębiem:

Poza tym nie działo się nic. Jonathan stał, patrzył przed siebie i czuł. Czasem popatrywał na swoje stopy, czasem na chodnik, czasem na kawiarnię po drugiej stronie ulicy. Czasem na najniższym z marmurowych stopni wykonywał siedem kroków w lewo i siedem kroków w prawo albo opuszczał najniższy stopień i stawał na środkowym, a czasem, kiedy słońce prażyło zbyt mocno [...] wdrapywał się wręcz na najwyższy stopień, ocieniony przez gzyms portalu, aby tam, na chwilę zdjawszy czapkę i otarłszy mokre czoło rękawem, stać, patrzeć i czuć²⁵.

Protagonista „zastyga” pod spojrzeniem ptaka, w tej osobliwej soczewce ogniskuje się monotonia i jednostajność życia bohatera, jego osobisty dramat. Podobnie jak gołąb, który na stałe wrósł w krajobraz miejski, również Jonathan wtapia się w przestrzeń wielkiej aglomeracji, jest „niczym sfinks. [...] Znaczenie jego nie polegało na podejmowaniu takiej czy innej akcji, ale na samej cielesnej obecności”²⁶. Gołąb i Jonathan w sensie symbolicznym stanowią kontrapunkt do zawrotnego tempa, dynamiki przemieszczających się ludzi i pojazdów w mieście, „są paradoksalnie punktem stałym” w miejscach nieustannego ruchu²⁷. Protagonistę cechuje umiejętność adaptacji do panujących warunków. Niepozorność Jonathana jest niepozornością gołębia, którego istnienie społeczeństwo toleruje, lecz przypisuje mu raczej przedmiotową wartość²⁸. Również w kontekście rozważań nad samotnością gołąb i Jonathan wykazują cechy wspólne²⁹.

²⁵ Ibidem, s. 27.

²⁶ Ibidem, s. 29.

²⁷ M. Kotyczka: *Cierpienie gatunku. W: Śmierć zwierzęcia. Współczesne zootanologie*. Red. M. Kotyczka, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2014, s. 43.

²⁸ Zob. M. Kotyczka: *Cierpienie gatunku...*, s. 42.

²⁹ Aspektowi samotności zwierzęcia nie poświęca się tyle uwagi, ile samotności człowieka, temat ten jest rzadko podejmowany w literaturze specjalistycznej. Tę problematykę prześwieta Justyna Tymieniecka-Suchanek w obszernym artykule: *Wspólnota losu – samotność ludzi i zwierząt. Rekonesans badawczy* (W: *Samotność – aspekty, konteksty, wymiary*. T. 2. Red. K. Arciszewska, L. Kalita, U. Patocka-Sigłowy. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2016, s. 294–311), w którym omawia wieloaspektowość i niejednoznaczność samotności zwierzęcia w odniesieniu do samotności człowieka. Zarazem wskazuje na podobieństwa w odczuwaniu emocji obu gatunków. Autorka zauważa, że „osamotnienie indywiduum, w tym także zwierzęcia (np. wyrzuconego), najczęściej wynika z negatywnych zjawisk społecznych i moralnych” (J. Tymieniecka-Suchanek, *Wspólnota losu...*, s. 297). Wspólne dla obu gatunków jest odczuwanie samotności i osamotnienia, które są wynikiem dramatycznego doświadczenia, choroby, śmierci

Nieznaczone poruszenie się ptaka wyrywa Jonathana z niemal katatonicznego odrętwienia. Mężczyznę natychmiast ogarnia niewyobrażalny strach. Przerazenie Jonathana jest przerazeniem dziecka – bohater jak dziecko zatrzaśkuje drzwi, wskakuje do łóżka i przykrywa się kołdrą. Odcina się od źródła lęku w nadziei, że niebezpieczeństwo samo zniknie, gdy tylko zamknie oczy. Nie stawia czoła zagrożeniu jak dorosły człowiek, ponieważ nigdy nie wykształcił w sobie mechanizmów obronnych dojrzałego człowieka. Jego (infantylny) działanie wynika ze wspomnianych przeżyć z dzieciństwa, ale też pozbawione jest zasadniczego elementu wspierającego wszelkie techniki obronne – doświadczenia opartego na relacjach społecznych. Dlatego też Jonathan reaguje przesadnie, historycznie, wręcz śmiesznie. W przypiływie paniki ogarnia go nawet wrażenie, że grozi mu zawał serca i niechybnie zaraz umrze: „[...] jesteś stary i skończony, byle gołąb wystrasza cię na śmierć, gołąb zapędza cię z powrotem do pokoju, zwala z nóg, trzyma w niewoli. Umrzesz Jonathanie, umrzesz, jeśli nie zaraz, to wkrótce, a całe twoje życie było chybione, zmarnowałeś je, skoro byle gołąb może nim wstrząsnąć”³⁰.

Protagonista jest przekonany, że gołąb stanowi dla niego realne niebezpieczeństwo. Jonathan poddaje się temu urojeniu, popada w fobię, a jego wizja najbliższej przyszłości zostaje celowo groteskowo przerysowana:

taki gołąb nic, tylko hałasuje bez sensu [...] i wydziobuje człowiekowi oczy, taki gołąb nic, tylko paskudzi wokół siebie i rozsiewa niebezpieczne bakterie [...], będziesz oblężony przez armię gołębi, nie będziesz mógł wyjść z pokoju, skonasz z głodu, udusisz się we własnych ekskrementach [...], będziesz wzywał straż pożarną, żeby przyjechała z drabiną i ratowała cię przed gołębiem – przed gołębiem! – na pośmiewisko całego domu [...], i pošłą cię do kliniki psychiatrycznej: o Jonathanie, Jonathanie, znalazłeś się w sytuacji bez wyjścia, jesteś zgubiony, Jonathanie!³¹

Gołąb odzwierciedla stany lękowe i paranoiczne usposobienie protagonisty. Ptak jest „wcieleniem chaosu i anarchii”³², a zatem uosabia całe spektrum tych obaw bohatera, które uniemożliwiają mu rozwój społeczny, otwarcie się na nowe bodźce i doświadczenia. Rzecz jasna to nie gołąb jako dość pospolite stworzenie stanowi problem – źródła tragedii Jonathana doszukiwać się należy w fakcie, że zwierzę nieoczekiwanie dewastuje jego egzystencję, wdziera się nieproszone do jego samotni, zakłóca równowagę i deformuje przestrzeń. W rozpaczę protagonista wznosi nawet modlitwę do Boga, by ten uchronił go przed odrażającym „stworem”. Sparaliżowany i pozbawiony siły sprawczej Jonathan zapewne

partnera lub opuszczenia przez opiekuna. Ta perspektywa może otworzyć nowe pole do refleksji nad metaforą gołębia w noweli Süskinda.

³⁰ P. Süskind: *Gołąb...*, s. 12.

³¹ Ibidem, s. 13.

³² Ibidem.

dalej tkwiłby pod kołdrą, gdyby nie nagła potrzeba fizjologiczna. A ponieważ za drzwiami pokoju czatuje złowrogi gołąb i uniemożliwia bohaterowi skorzystanie z toalety na korytarzu, mężczyzna decyduje się na coś, czego nigdy w normalnych okolicznościach by nie uczynił – oddaje mocz do umywalki. Ta upokarzająca sytuacja uświadamia Jonathanowi, że jego zorganizowany świat wymyka się spod kontroli, a pielęgnowane przez niego zachowanie, które on uważa za kulturalne i cywilizowane, zostaje zniekształcone i wypaczone. Tym samym pierwiastek dzikości (gołąb) narusza sferę obyczajowości³³. Ptak jako immanentny element natury symbolizuje żądze i niepohamowane pragnienia, stanowi zatem zagrożenie dla Jonathana, który tego typu skłonności niemal całkowicie wyeliminował ze swego życia³⁴.

Poczucie obowiązku wobec pracodawcy wyrывa Jonathana z rozpaczliwych rozmyślań nad swym beznadziejnym położeniem. Przez kilkadziesiąt lat nie opuścił ani jednego dnia w pracy, nigdy się nawet nie spóźnił, dlatego nie może sobie również teraz pozwolić na tak rażące zaniedbanie. Mimo czyhającego za drzwiami gołębia, Jonathan postanawia pójść do pracy, ale już nie wyobraża sobie powrotu do domu, mając świadomość, że ptak nadal jest w budynku: „[...] wiedział z całą pewnością, że jeżeli raz zdoła ująć gołębiowi, to nie chce go spotkać po raz drugi, że w żadnym razie nie może żyć z tym gołębiem pod jednym dachem, ani jednego dnia, ani jednej godziny”³⁵. Bohater pakuje najpotrzebniejsze przybory i ubranie, postanawiając, że tego dnia przenocuje w hotelu. Gołąb budzi w nim takie obrzydzenie, że mężczyzna zupełnie poważnie rozważa możliwość opuszczenia ukochanego pokoju na zawsze.

Wstręt Jonathana jest głęboko zakorzeniony i prawdopodobnie uwarunkowany symboliką gołębi, które przez lata zyskały niechlubne miano „latających szczurów”, szerzących choroby, natrętnych, brzydkich i brudnych szkodników³⁶: „[...] gołębie to bowiem antyteza idealnej modernistycznej metropolii, czystej i uporządkowanej. Ich status ujawnia głęboko skrywany lęk przed chaosem, brudem i utratą kontroli”³⁷. Metafora ta jednoznacznie odpowiada lękom bo-

³³ Zob. G. Jarzębowska: *Od „ekologicznych aniołów” do „żarłocznych diabłów”*. *Przyrodniczo-kulturowe konteksty zjawiska ‘nuisance animals’ i ich konsekwencje etyczne*. „Wakat” 2015, nr 30 (3). <http://wakat.sdk.pl/odekologicznych-aniołow-do-zarłocznych-diabłow-przyrodniczo-kulturowe-konteksty-zjawiska-nuisance-animals-i-ich-konsekwencje-etyczne/> [dostęp: 16.10.2020].

³⁴ Wstręt i obrzydzenie Jonathana wobec gołębia wiążą się też z jego nastawieniem do własnej cielesności. Bohater obsesyjnie dba o to, by wszelkiego rodzaju fizjologiczne czynności pozostawały tylko w jego prywatnej, intymnej sferze – wsłuchuje się nawet w kroki sąsiadów korzystających z toalety, by uniknąć konfrontacji w takim „wstydlwym” miejscu. Zabrudzenie umywalki moczem jest równoznaczne z nieczystościami pozostawionymi przez gołębia na korytarzu i jeszcze mocniej podkreśla symboliczne powiązanie losu protagonisty i gołębia, wskazuje też na wypartą przez bohatera sferę seksualności i fizyczności.

³⁵ P. Süskind: *Gołąb...*, s. 15.

³⁶ Funkcję i rolę gołębi w społeczeństwie wyczerpująco opisała Gabriela Jarzębowska w tekście *Od „ekologicznych aniołów” do „żarłocznych diabłów”...*

³⁷ Ibidem.

hatera i jego obsesyjnemu pragnieniu utrzymania zaaranżowanego przez siebie (i wyidealizowanego) świata w nienaruszonym stanie. Gołąb krzyżuje jego plany i wprowadza do jego przestrzeni element nieprzewidywalności i chaosu. W „ludzki” świat Jonathana wkrada się czynnik „nie-ludzki”, który niepokoi i który należy unicestwić w myśl zasady, że „zwierzęta naruszające ową barierę między ludzkim a nie-ludzkim, a zarazem niewpisujące się w żadną zdefiniowaną przez ludzi kategorii (pets, zwierzęta rzeźne, dzikie, laboratoryjne) budzą lęk, a nawet moralną panikę jako element „inny”, zaburzający zastany ład”³⁸.

Gołębie wywołują przeważnie pozytywne konotacje, w wielu kulturach kategoryzuje się je jako zwierzęta czyste, święte: „[...] wśród błogosławionych *aves* gołąb zajmuje miejsce szczególnie uprzywilejowane nie tylko w wierzeniach pogańskich, ale również chrześcijańskich. Jego wyobrażenie jako istoty świętej jest w tradycji chrześcijańskiej powszechnie znane”³⁹. Gołąb często występuje w roli posłańca dobrych wieści⁴⁰, uosabia zazwyczaj harmonię, pokój, pojednanie i miłość⁴¹. W noweli Süskinda ptak ten natomiast przeistacza się w inferalne stworzenie; jest zwiastunem nieszczęścia, niemym, ohydny wysłannikiem niezrozumiałych i nieprzyjaznych mocy, które w jednym dniu sprzysięgają się przeciwko protagonistcie, by ukazać mu bezcelowość jego poczynań.

Incydent z gołębiem skutkuje całą serią nieszczęśliwych wypadków w życiu Jonathana. I chociaż udaje mu się wyjść z budynku (na szczęście gołąb tajemniczo znika z korytarza), to już pierwsze spotkanie z dozorczynią uznać należy za niefortunne. Bohater, wytrącony z równowagi i – wskutek pojawienia się gołębia właśnie – negatywnie nastawiony do świata, postanawia „rozmówić” się z kobietą, której przypisuje złe intencje. Sama wymiana zdań okazuje się dość niezręczna, ale dla mężczyzny stanowi pierwszy krok na drodze do zmian. Wtargnięcie gołębia do życia Jonathana oznacza dla niego konieczność podjęcia krępujących i starannie do tej pory unikanych interakcji z otoczeniem. Bierny obserwator życia musi zmienić taktykę, a kolejne wydarzenia uruchamiają proces jego stopniowej przemiany...

Roztrzęsiony i przestraszony protagonista nie jest w stanie zachować czujności na swoim stanowisku pracy. Jego całe ciało zdaje się odczuwać poranny stres, nogi odmawiają mu posłuszeństwa, nadmiernie się poci, ma spłycony i szybki oddech oraz trudności z koncentracją. Po raz pierwszy także w swej zawodowej karierze nie dostrzega limuzyny dyrektora banku i dopiero wybudzony z letargu niecierpliwym trąbieniem kierowcy otwiera bramę wjazdową. Z kolei

³⁸ Ibidem.

³⁹ J. Tymieniecka-Suchanek: „Gołębie” *Warłama Szalamowa i rosyjskie wątki ornitologiczne*. W: *Ptaki. Przeploty*. Red. B. Mytych-Forajter, K. Jaglarz. Stowarzyszenie Inicjatyw Wydawniczych, Katowice 2015, s. 68.

⁴⁰ Więcej o symbolice gołębia w sztuce i kulturze chrześcijaństwa zob. ibidem.

⁴¹ Zob. *Leksykon symboli – Herder*. Przeł. J. Prokopiuk. Red. L. Robakiewicz. Dom Wydawniczy tCHu, Warszawa 2009, s. 80–82.

podczas przerwy obiadowej rozkojarzony mężczyzna tak nieszczęśliwie ociera się o ławkę w parku, że rozdziera służbowe spodnie. Jonathan odczuwa to zajęcie jako kolejny dowód fatalnego wpływu gołębia na jego los. Psychiczne i fizyczne cierpienie jest na tyle dotkliwe, że Jonathan bliski jest utraty zmysłów, a przecież on „wszak całe życie był porządnym, spokojnym człowiekiem, niewymagającym, niemal ascetycznym, schludnym i zawsze punktualnym, posłusznym, godnym zaufania, przyzwoitym...”⁴². Jonathan zawsze pragnął jedynie spokojnego życia pozbawionego ryzyka, wysiłku i konieczności spełniania oczekiwań, a tymczasem doświadczyć musi nagle swojego rodzaju kryzysu, „który wstrząsa całym jego precyzyjnie obmyśloną planem życiowym, miesza mu wszystkie szyki”⁴³.

Epizod z poprutą nogawką spodni sygnalizuje, że Jonathan w gruncie rzeczy cierpi udrękę z powodu rozdarcia między duszą a ciałem, Instynktem a Rozumem. Bohater odczuwa „jak gdyby pęknięcie biegło skroś niego samego, skroś ławki, parku, niczym uskok powstały wskutek trzęsienia ziemi”⁴⁴. Uniform nie jest wyłącznie odzieżą roboczą, okrywa ciało, stając się jego integralną częścią. Pęknięcie tkaniny jest jednoznaczne z fizyczną raną, gdyż Jonathan „w istocie miał się jak człowiek raniony. Jak gdyby nie tylko w materiale spodni, ale w jego własnym ciele ziała dwunastocentymetrowa rana, którą wycieka krew, życie [...] i jak gdyby skazany był na śmierć”⁴⁵. Nieznacznym defekt jeszcze intensywniej podkreśla rozpad tożsamości Jonathana, a on sam ma wrażenie, że „spada”, „zapada się”⁴⁶ i jest „skruszały i wypalony, strawiony żarem”⁴⁷. Mężczyznę dręczy myśl,

że całe to ciało dookoła niego wcale już do niego nie należy, a on [...] jest tylko maleńkim, skurczonym gnosem w ogromnym gmachu obcego ciała, bezradnym karzełkiem, uwięzionym wewnątrz o wiele za dużej, o wiele zbyt skomplikowanej maszyny ludzkiej, nad którą już nie panuje i którą już nie może kierować wedle swej woli⁴⁸.

Poczucie utraty kontroli, oderwania od własnego ciała wywołują w Jonathanie przekonanie, że jest „maszyną ludzką” – pozbawioną duszy konstrukcją, w gruncie rzeczy bezużyteczną i zbędną. Również oczy Jonathana, podobnie jak wcześniej przeraźliwie nieruchome źrenice gołębia, „nie przekazywały mu już prawdziwego obrazu świata, ale [...] służyły wyłącznie jako otwory, przez które Jonathan obrzygiwał świat zewnętrzny zniekształconymi obrazami wewnętrzn-

⁴² P. Süskind: *Gołqb...*, s. 37–38.

⁴³ Ibidem, s. 38.

⁴⁴ Ibidem, s. 40.

⁴⁵ Ibidem, s. 41.

⁴⁶ Ibidem, s. 45.

⁴⁷ Ibidem, s. 51.

⁴⁸ Ibidem, s. 52.

nymi⁴⁹. Oczy bohatera tracą swój „ludzki” charakter: „[...] było tak, jak gdyby te oczy nie należały już do niego i jak gdyby on sam siedział gdzieś z tyłu za oczami, i wyglądał przez nie jak przez martwe, okrągłe okna⁵⁰. Ponownie pojawia się metafora nawiązująca do śmierci, martwoty, pustki. Pasywność Jonathana doskonale odpowiada charakterowi gołębia, który nie jest ptakiem drapieżnym, „nie poluje, [...] nie walczy. Dotknęła go do głębi pasywność, bierność poddania na czyjś wzrok⁵¹. Jacques Derrida przypisał pasywność nagości, na co wskazuje Marzena Kotyczka, która rozwija tę myśl: „Każde zwierzę jest nagie – nagie w obliczu człowieka, nagie, gdy wystawione jest na wzrok, obserwację, wpatrywanie się⁵². Źrenice gołębia przenikają przez powłokę uniformu i ujawniają nagość bohatera – egzystencjonalną nicość, którą ten pragnie za wszelką cenę ukryć pod służbowym ubraniem. Życiowa strategia Jonathana oparta na poczuciu obowiązku, rutynie, porządku i dążeniu do perfekcji legła w gruzach po pojawieniu się gołębia. Pęknięcie materiału nadweręża konstrukcję psychiczną protagonisty, uzewnętrznia też daremność jego poczynań, pogłębia rozpad osobowości, obnaża bezbronność i nieskuteczność działań, ukazuje kruchość i pozorność jego władzy.

W pokoju hotelowym, po wyczerpującym dniu, mężczyzna spożywa prostą kolację złożoną z sera, puszki sardynek i wina, którą je z apetytem, jakby był to ostatni posiłek przed egzekucją. Leżąc w łóżku i analizując całą zaistniałą sytuację, Jonathan lakonicznie stwierdza: „Jutro się zabiję⁵³. Ale po nocy spędzonej w hotelu, po gwałtownej burzy, która przetacza się przez miasto (i podczas której doznaje fantasmagorycznego odczucia śmierci i odrodzenia się na nowo) bohater wbrew swoim wcześniejszym postanowieniom powraca do domu. Burza jest punktem kulminacyjnym w noweli, przypieczętowanie przemianę Jonathana, który decyduje się przejąć kontrolę nad swym życiem. Zatem pełen obaw wypatruje ptaka, ale „korytarz był zupełnie pusty. Gołąb zniknął. [...] Ani pióreczka, ani nawet puszkę, który by drżał na czerwonych kafelkach⁵⁴.

Zakończenie noweli otwiera wiele możliwości, ale jedno nie ulega wątpliwości – gołąb jest katalizatorem, który wyzwala szereg niefortunnnych wydarzeń, podaje w wątpliwość egzystencję protagonisty, ujawnia nurtującą go niepewność. Pojawienie się gołębia jest bezpardonowym wtargnięciem w misternie zaplanowany porządek świata mężczyzny, który służy mu do zamaskowania samotności, oszczędza zdrad i rozczarowań. Zdarzenie to dotkliwie rani psychikę bohatera, narusza sferę intymną, destabilizuje jego wewnętrzne „ja” ukierunkowane wyłącznie na siebie, nie na drugich. Jego samotność stanowi pancerz ochronny

⁴⁹ Ibidem, s. 48.

⁵⁰ Ibidem, s. 52.

⁵¹ M. Kotyczka: *Cierpienie gatunku...*, s. 39.

⁵² Ibidem.

⁵³ P. Süskind: *Gołąb...*, s. 57.

⁵⁴ Ibidem, s. 61.

przed czynnikami zewnętrznymi, dzięki któremu może być on „wolny od klęsk, upokorzeń, tryumfów, wynikających z kontaktów z innymi ludźmi, mierzenia się z nimi, niesienia im pomocy czy konfrontacji z nimi. Jest to także świat wolny od cierpień zadawanych nam przez innych ludzi”⁵⁵. A ponieważ „samotności niekiedy się pragnie, niekiedy jest ona wprost konieczna”⁵⁶, to w przypadku Jonathana Noela samotność jest nie tylko wyborem, ale i koniecznością. Z tego zamkniętego kręgu wytrąca go zwykły gołąb, który swoją obecnością uzmysławia bohaterowi bezsens jego drogi życiowej⁵⁷. Okazuje się, że byle ptak może zachwiać jego światem, że stworzona przez niego przestrzeń opiera się na kruchych podstawach. Unikając wyzwań, redukując marzenia i oczekiwania do minimum, rezygnując z bliskości drugiego człowieka, Jonathan konstruuje świat, który jest w gruncie rzeczy nietrwały i fałszywy. Nie zapewnia mu upragnionego bezpieczeństwa ani spokoju, skoro drobny incydent w jednej chwili obnaża pustkę emocjonalną, brak zażyłości i więzi międzyludzkich.

Powrót Jonathana do pokoju ma wymiar symboliczny i może wskazywać na próbę podjęcia przez bohatera wyzwania – stawienia czoła rzeczywistości, nie sztucznie wykreowanej, bezosobowej i zamkniętej w kryształowej kuli, lecz rzeczywistości niosącej ze sobą również przykre doświadczenia, zawód, niepewność, fobie i lęki. W ostatecznym rozrachunku można przyjąć, że gołąb swoim wkroczeniem w życie bohatera mobilizuje go do zdecydowanych działań, by z pasywnego obserwatora rzeczywistości przeobrazić się w uczestnika życia. Wybór pozostaje w gestii Jonathana...

Bibliografia

- Grack, Günther. “Der Duft der Schönheit. Patrick Süskinds Roman ‘Das Parfum.’” *Der Tagesspiegel*, April 7 (1985): 47.
- Honsza, Norbert. *Nad twórczością Tomasza Manna*. Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, 1972.
- Jarzębowska, Gabriela. “Od ‘ekologicznych aniołów’ do ‘żarłocznych diabłów’. Przyrodniczo-kulturowe konteksty zjawiska *nuisance animals* i ich konsekwencje etyczne.” *Wakat*, no. 30 (3) (2015). Accessed October 16, 2020. <http://wakat.sdk.pl/odekologicznych-aniolow-do-zarlocznych-diablow-przyrodniczo-kulturowe-konteksty-zjawiska-nuisance-animals-i-ich-konsekwencje-etyczne/>.
- Jöns, Dietrich. “Patrick Süskinds Novelle ‘Die Taube.’” In *Verstehen durch Vernunft. Festschrift für Werner Hoffmann*, edited by Burkhardt Kraus, 177–200. Wien: Fassbaender Verlag, 1997.

⁵⁵ J. Szczepański: *Sprawy ludzkie*. Czytelnik, Warszawa 1988, s. 23.

⁵⁶ B. Skarga: *Tercet metafizyczny*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 203.

⁵⁷ T. Söder: *Studien zur deutschen Literatur...*, s. 285.


- Kerlin, Agnieszka. 2016. "Metafora samotnego istnienia. O dialogu człowieka ze światem w kontekście współczesnych rozmyślań twórczych." In *Samotność – aspekty, konteksty, wymiary*. Vol. 1, 2, edited by Katarzyna Arciszewska, Liliana Kalita and Urszula Patocka-Sigłowy, 72–80. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2016.
- Kotyczka, Marzena. "Cierpienie gatunku." In *Śmierć zwierzęcia. Współczesne zootanologie*, edited by Marzena Kotyczka, 39–54. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2014.
- Leksykon symboli – Herder*, edited by Lech Robakiewicz. Translated by Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Dom Wydawniczy tCHU, 2009.
- Michalski, Robert. "Fenomen samotności w filozofii Theodora W. Adorna." In *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, edited by Piotr Domeracki and Włodzimierz Tyburski, 49–61. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2006.
- Samotność – aspekty, konteksty, wymiary*. Vol. 1, 2, edited by Katarzyna Arciszewska, Liliana Kalita and Urszula Patocka-Sigłowy. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2016.
- Skarga, Barbara. *Tercet metafizyczny*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2009.
- Söder, Thomas. *Sonderbare Gefährten in Patrick Süskinds "Der Kontrabaß," "Die Taube," "Die Geschichte von Herrn Sommer."* Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2018.
- Söder, Thomas. *Studien zur deutschen Literatur. Werkimmanente Interpretationen zentraler Texte der deutschen Literaturgeschichte*. Berlin: LIT Verlag, 2008.
- Süskind, Patrick. *Gołqb*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Czytelnik, 1992.
- Szczepański, Jan. *Sprawy ludzkie*. Warszawa: Czytelnik, 1988.
- Tymieniecka-Suchanek, Justyna. "Gołbie' Warłama Szałamowa i rosyjskie wątki ornitologiczne." In *Ptaki. Przeploty*, edited by Beata Mytych-Forajter and Kalina Jaglarz, 67–79. Katowice: Stowarzyszenie Inicjatyw Wydawniczych, 2015.
- Tymieniecka-Suchanek, Justyna. *Wspólnota losu – samotność ludzi i zwierząt. Rekonensans badawczy*. W: *Samotność – aspekty, konteksty, wymiary*. Vol. 2, edited by Katarzyna Arciszewska, Liliana Kalita and Urszula Patocka-Sigłowy, 294–311. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2016.

Eстера Głuszkо-Boczoń – dr, adiunkt w Pracowni Literatury i Kultury Krajów Niemieckojęzycznych w Instytucie Neofilologii Uniwersytetu Rzeszowskiego. Zainteresowania naukowe: współczesna literatura niemieckojęzyczna, analiza zjawisk związanych z relacjami płci i damsko-męskimi konfliktami w literaturze niemieckojęzycznej.

Eстера Głuszkо-Boczoń – Ph.D., Assistant Professor at the Laboratory of Literature and Culture of German-Speaking Countries at the Department of Modern Languages of the University of Rzeszów. Her area of expertise includes contemporary German-language literature and the analysis of phenomena related to gender relations and male-female conflicts in German-language literature.



INES ZAŁĘSKA-OLSZEWSKA

 <http://orcid.org/0000-0003-4761-6665>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie
Wydział Humanistyczny

Gołębie pod pomnikiem Diderota

Голуби у памятника Дидро

The Pigeons at the Statue of Diderot

Абстракт

Abstract

Голуби не считаются домашними животными. Чаще всего их можно встретить в центрах крупных городов, таких как Париж. У жителей городов они ассоциируются с воркованием, брачными танцами и распространением болезней. Это так называемые *nuisance animals* (нежелательные животные, т. е. причиняющие неудобство или являющиеся помехой). Однако в произведениях Уильяма Уортона они играют важную роль, и мы можем анализировать их образы со многих точек зрения. Они одновременно являются элементами пейзажа, свидетелями зарождающегося чувства между Мирабель и Жаком, а также независимыми героями. В книге *Поздние любовники* Уортон неоднократно подчеркивает присутствие голубей. Мирабель заботится о голубях уже тридцать лет. Ее забота о них резко контрастирует со взглядами Жака. Сначала он не любит этих птиц, потому что они мешают ему и прерывают его творческое рассмотрение статуи Дидро на заднем плане. Судьба героев сложится наименее ожидаемым образом, и за всем будут наблюдать птицы.

Pigeons are not classified as domestic animals. They often live in the centres of big cities – like Paris – waiting for food. Birds are associated with cooing, mating dances, and diseases. They are so-called *nuisance animals*. Nevertheless, these animals are important in William Wharton's books. They can be analyzed from many perspectives – as a part of the landscape, witnesses of newborn affection between Mirabelle and Jacques, and independent characters. Wharton emphasizes the presence of birds in the novel *Last Lovers*. Mirabelle has been taking care of pigeons for thirty years and her care sharply contrasts with Jacques' views. The man does not like pigeons at first because they disturb him and change his creative vision of the Statue of Diderot in the background. What is important, birds witness lovers' rendez-vous.

Keywords: William Wharton, animal studies, birds, pigeons, ornithology

Ключевые слова: Уильям Уортон, *animal studies*, птицы, голуби, орнитология

Lata siedemdziesiąte. Pięćdziesięcioletni biznesmen Jack¹ decyduje się diametralnie zmienić swoje życie. Najpierw informuje on swoją żonę Lorrie, że porzucił pracę i zamierza realizować swoje artystyczne plany², a następnie wyjeżdża do Francji. Jacques, którego poznajemy na paryskim placu Saint-Sulpice, przylegającym do bulwaru Saint-Germain, jest już innym człowiekiem. Jego spotkanie z siedemdziesięcioletnią, niewidomą kobietą – Mirabelle – jest dziełem szczęśliwego zbiegu okoliczności³. Kobieta żyje samotnie po śmierci członków rodziny, a jej jedynymi towarzyszami są paryskie gołębie. Między bohaterami szybko rodzi się więź, która przeradza się w głębokie uczucie, trwające mimo dzielącej ich różnicy wieku. Czytając *Spóźnionych kochanków*, należy zauważyć wielowymiarowość świata wykreowanego przez Williama Whartona: motywy miłości i tęsknoty, perspektywę animalną (także *nuisance animals*), wątki biograficzne, rytualizację elementów fabuły. Pisarz, który jest również (a może i przede wszystkim) autorem *Ptaszka*⁴, nie zdradza jednak czytelnikowi od razu, że i w tej powieści obecność zwierząt jest kluczowa.

Wątek animalny nie pojawia się na początku utworu. Co więcej, może być on rozumiany bardzo szeroko i czytelnik, zagubiony w meandrach fabularnych tytułowych kochanków, może nie zwrócić na niego należytej uwagi. W scenie, w której gołębie obsiadają Mirabelle, widzimy, że bohaterka akceptuje zarówno sytuację, w jakiej się znalazła, jak i obecność ptaków w swoim otoczeniu. Kobieta i jej mali paryscy towarzysze „przyjaźnią się” bowiem od trzydziestu lat.

¹ W rzeczywistości bohater *Spóźnionych kochanków* ma na imię John. Sam nazywał siebie Jean, Mirabelle natomiast zwraca się do niego Jacques. Główna bohaterka również nie podaje mężczyźnie swoich prawdziwych personaliów, chce, aby zwracał się do niej imieniem z czasów dzieciństwa. Zob. W. Wharton: *Spóźnieni kochankowie*. Przeł. K. Fordoński. Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1995, s. 48–49. W artykule, wyłączając pierwsze użycie, sugerujące pochodzenie głównego bohatera, używane będą konsekwentnie imiona Mirabelle i Jacques, jako że bohaterowie wspólnie rozpoczynają nowy rozdział w swoim życiu.

² „Nie mogę dłużej tego ciągnąć, Lorrie. Brakuje mi siły, odwagi, aby dotrzymać naszej umowy. Chcę przez resztę swojego mego życia poszukiwać, dowiedzieć się, czy coś jeszcze mi pozostało, jakaś przyjemność, jakieś podniecenie, coś, co nadal ma dla mnie jakieś znaczenie oprócz pieniędzy, statusu, większych pieniędzy, większego statusu. [...] Czy możesz uwierzyć, że przez te wszystkie lata, robiąc wszystkie te głupie rzeczy, nadal uważałem, że w głębi serca jestem wciąż artystą?”. Ibidem, s. 138–139.

³ Narrator opowiada o pierwszym spotkaniu Mirabelle i Jacques'a. Jest ciepły kwietniowy dzień 1975 roku, początek wiosny: „W Paryżu mamy wczesną wiosnę. Kasztany dopiero wypuszczają liście, miękkie młode listki ledwo wyklute z pączka, jeszcze żadnych kwiatów. Słynna piosenka mówi o kwietniu w Paryżu, o kwitnących kasztanach i tak dalej, ale naprawdę kasztany przeważnie kwitną w maju. Dzisiaj dziewiąty kwiecień i [...] świeci słońce [...], daje się malować”. W. Wharton: *Spóźnieni kochankowie*. Przeł. M. Konikowska. Wydawnictwo Edytor-Akapit, Katowice 1994, s. 14.

⁴ *Ptasiek* to pierwsza powieść Whartona (właśc. Alberta du Aime'a) – amerykańskiego pisarza i malarza. Tytuł dzieła naprowadza czytelnika na możliwe wątki animalne. Zob. K. Fordoński: *Bert. Szkic do portretu Williama Whartona*. Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2004; J. Podolska: *Kim jest William Wharton*. Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996.

Mirabelle przyzwyczaiła ptaki do siebie i obdarzyła je imionami. Życie bohaterki zmienia się w dniu, w którym poznaje Jacques'a. Losy dwóch osób, z zupełnie różnych światów, nierozzerwalnie się splatają. A tej relacji, początkowo niechętnie, przyglądają się paryskie gołębie, gromadzące się wokół pomnika Denisa Diderota, francuskiego teoretyka literatury, dramatu i sztuki.

Celem artykułu jest ukazanie, jaką funkcję pełnią ptaki w książce Whartona *Spóźnieni kochankowie* i zbadanie relacji zwierzęco-ludzkich, ludzko-zwierzęcych z perspektywy etologicznej oraz zookrytycznej. Wykorzystanie założeń *animal studies* pozwoli wyodrębnić interesujące inklinacje animalistyczne pisarza, rzucające nowe światło na wspomnianą próbę literacką. Istotne będą zarówno relacje zwierzęco-ludzkie, jak i perspektywa patrzenia na „innego”. Możliwa jest również internalizacja sposobu percepcji zwierzęcia. Mirabelle traktuje ptaki jak swoich jedynych przyjaciół w Paryżu i stara się patrzeć ich oczami.

Jeden gołąb, wiele perspektyw

Gołębie dominują w świecie „spóźnionych kochanków”. Mieszkańcy Paryża nie rozpoznają jednak ptaków z uwagi na ich umiejętności wokalne (tak jak na przykład słowików, kosów, skowronków); ich cechą charakterystyczną jest bowiem gruchanie⁵. Jerzy Cieślowski potwierdza, że wśród najgadatliwszych zwierząt podwórzowych należy wyróżnić „gęsi, indyki, kury, kaczki, także wróble i gołębie”⁶. Charakterystyczne dźwięki, wydawane przez omawiany gatunek ptaka, zwracają uwagę czytelnika już w Biblii, np. w Księdze Izajasza: „Jak piskłę jaskółcze, tak kwilę, wzdycham jak gołębicą” (Iz 38,14), czy w Księdze Ozeasza, w której czytamy o Efraimie uosabiającym gołębie cechy: „Efraim jest jak gołąb naiwny i głupi” (Oz 7,11). Wykorzystane wizerunki biblijne „braci mniejszych” implikują znaczenie negatywne – ból, cierpienie, naiwność, głupotę. Inny wizerunek ptaków pojawia się w Księdze Rodzaju. Noe chce dowiedzieć się, czy wody wokół Arki już opadły. Wysłał on na zwiady najpierw kruka, a potem gołębicę. Samica powraca ze świeżym liściem z drzewka oliwnego. Gołąb może być więc postrzegany także jako zwiastun dobrej nadziei, ratunek⁷. Ponadto w religii chrześcijańskiej funkcjonuje on jako symbol Ducha Świętego, pojawia-

⁵ M. Borejszo: *Świat ptaków w staropolskich kolędach i pastoralkach (na materiale „Kantyczek karmelitańskich” z XVII i XVIII wieku)*. „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza” 2011, t. 18 (38), z. 1, s. 95.

⁶ J. Cieślowski: *Literatura i podkultura dziecięca*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1975, s. 121.

⁷ P. Śpiewak: *Kruk i gołąb*, „Tygodnik Powszechny”, 5.08.2019. www.tygodnikpowszechny.pl/kruk-i-golab-159826 [dostęp: 11.11.2019].

jąc się m.in. w chwili chrztu Syna Bożego (Łk 3,22)⁸. W Ewangelii według św. Mateusza Jezus Chrystus poleca apostołom, aby byli oni „roztropni jak węże, a nieskazitelni jak gołębie!” (Mt 10,16–23). Władysław Kopaliński w *Słowniku mitów i tradycji kultury* wiąże ptaki z symbolem duszy, opuszczającej ciało po śmierci zmarłego świętego⁹. W mitologii greckiej i rzymskiej gołąb charakteryzuje się natomiast określonymi atrybutami i łączony jest m.in. z boginią Afrodytą (rydwan zaprzężony w gołębie). Gwiazdozbiór Plejad również obrazowany jest w kulturze jako stado dzikich gołębi. Ma to znaczenie symboliczne, związane ze śmiercią nimf morskich Plejad, córek Atlasa¹⁰. Ptaki są obecne także w innych tradycjach kulturowych: w mitologii indyjskiej pojawia się pół człowiek, pół ptak – Garuda, w rodach syberyjskich – nur Nganasanów, a w Chinach – fenghuang (chiński feniks)¹¹. W mitologii Słowian wschodnich gołąb, obok skowronka, jaskółki, słowika czy bociana, był jednym z ptaków, konotujących pozytywne wyobrażenia¹². Aleksander Gieysztor zauważa, że na Litwie omawiany gatunek był uznawany za symbol płodności, element magii miłosnej. Z tego względu gołębie zostały objęte zakazem spożycia¹³.

Warto zauważyć, że w czasach pierwszej wojny światowej gołębie przekazywały wiadomości na froncie w najszybszy możliwy sposób. Ptaki te cechuje doskonała orientacja w terenie, z łatwością powracają one również do macierzystego gołębnika. Według statystyk w czasie wojny służyło sto tysięcy gołębi, z czego większość pełniła wyznaczone misje¹⁴.

⁸ R.B. D'coutho: *The Role of Birds in English Literature and Poetry*. „International Journal of Science and Research” 2016, t. 5, z. 4, s. 1014–1015. Autor omawia symbol gołębia. W artykule D'coutho wymienia dziewiętnastowiecznych pisarzy, których „ptasi” bohaterowie występują na kartach powieści oraz w wierszach. Są to m.in. Henry David Thoreau, Walt Whitman, Sylvia Plath, Emily Dickinson, David Krieger czy Mary Oliver. Gołębie pojawiające się w tekstach są zazwyczaj symbolem niewinności i wolności, sęp kojarzy się natomiast ze śmiercią i rozkładem. Interesującym utworem, w którym autor analizuje sensory generowane przez ptaki w średnio-wiecznej poezji, jest książka Michaela J. Warrena *Birds in Medieval English Poetry. Metaphors, realities, transformations* (Boydell & Brewer, Cambridge 2018) oraz monografia Rebekki Ann Bach *Birds and Other Creatures in Renaissance Literature. Shakespeare, Descartes, and Animal Studies* (Routledge, London 2017).

⁹ W. Kopaliński: *Słownik mitów i tradycji kultury*. Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2003, s. 366.

¹⁰ www.sjp.pl/plejady [dostęp: 11.11.2019].

¹¹ N.J. Saunders: *Dusze zwierząt*. Przeł. Z. Dalewski. Muza, Warszawa 1996, s. 50–51.

¹² J. Tymieniecka-Suchanek: „Gołębie” *Warta Szalamowa i rosyjskie wątki ornitologiczne*. W: *Ptaki. Przeploty*. Red. B. Mytych-Forajter, K. Jaglarz. Stowarzyszenie Inicjatyw Wydawniczych, Katowice 2015, s. 67.

¹³ A. Gieysztor: *Mitologia Słowian*. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, s. 109.

¹⁴ J. Śledzianowski: *Dehumanizacja człowieka i humanizacja zwierząt*. Wydawnictwo Jedność, Kielce 2014, s. 99. Już starożytni Egipcjanie wykorzystywali gołębie w celach komunikacyjnych. Zob. N.J. Saunders: *Dusze zwierząt...*, s. 163.

W aneksie zoogeograficznym, dołączonym do książki *Dusze zwierząt* Nicholasa J. Saundersa, czytamy, że gołąb, znany z europejskich miast, to potomek gołębi skalnych. Przez lata ten gatunek ptaków wypracował umiejętność utrzymywania się na stromych gzymsach czy parapetach. Przyrodnik John Audubon, na którego racje powołuje się autor książki, relacjonuje, że w 1813 roku, przebywając w Ameryce Północnej, zrozumiał, jak może wyglądać ptasia inwazja gołębi wędrownych: „Powietrze było dosłownie wypełnione gołębiami; zrobiło się ciemno jak podczas zaćmienia słońca; ptasie łajno spadało na ziemię jak topniejące płatki śniegu, a ciągły szum skrzydeł działał usypiająco”¹⁵. Populacja tego gatunku, pomimo że tak liczna we wspomnianym momencie historii, nie przetrwała próby czasu i rok później w ogrodzie zoologicznym dokonał żywota ostatni gołąb¹⁶. W powieści *Spóźnieni kochankowie* Whartona czytelnik poznaje paryską rzeczywistość. Gołębie, towarzyszące głównej bohaterce Mirabelle, wyróżniają się w tym krajobrazie. Wizerunek ptaków znacząco różni się jednak od tego, który przedstawia Audubon. Kobiecie nie przeszkadza, że ptaki obsiadają okolicę i ją samą. Akceptuje ona takie rozwiązanie, co więcej, nadaje swoim ptasim przyjaciółom imiona i dąży do ich częściowej domestykacji. Jacques-narrator w myślach komentuje sytuację: „Zaskakujące jest to, że nie przylatują do niej wcale wróble ani inne ptaki. Jeśli się jednak nad tym chwilę zastanowić, tylko gołębie są dostatecznie oswojone, zaprzyjaźnione z człowiekiem, by się do niego zbliżyć. Są albo bardzo głupie, albo zgodnie z tym, co ona twierdzi, najbardziej ufne”¹⁷.

Istotnym elementem rozważań nad zwierzęcą naturą jest kulturowe różnicowanie ptaków i innych stworzeń udomowionych, takich jak pies czy kot. Niezrealizowany proces domestykacji¹⁸ ma wpływ na to, jak w środowisku domowym zachowują się na przykład kanarki. Nienauczone, jak postępować odpowiednio, mogą nie sprostać oczekiwaniom potencjalnego właściciela. Potrzeba również czasu na nawiązanie więzi między człowiekiem a zwierzęciem. Z kolei zaprzyjaźnienie się ze słowikiem, papugą czy kanarkiem wymaga cierpliwości i wytrwałości w dążeniu do celu¹⁹. Włączenie pupili w rytuały życia codziennego może odbyć się wyłącznie wtedy, kiedy obie strony czują się gotowe na taki krok. Antropomorfizacja, której poddawane są zwierzęta w procesie udomowienia, niewątpliwie służy ludziom. Jest ona zarówno narzędziem socja-

¹⁵ N.J. Saunders: *Dusze zwierząt...*, s. 168.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ W. Wharton: *Spóźnieni kochankowie*. Przeł. K. Fordoński..., s. 38.

¹⁸ O potrzebie domestykacji jako istotnym elemencie rozwoju cywilizacji pisze m.in. Zygmunt Litwińczuk. Zob. idem: *Udomowienie i hodowla zwierząt jako istotny element rozwoju cywilizacji*. „Przegląd Hodowlany” 2017, nr 2, s. 32. Weronika Skrzyniecka zastanawia się natomiast nad możliwością domestykacji konia. Zob. eadem: *The problem of horse domestication. Selected issues*. „Analecta Archaeologica Ressoviensia” 2014, t. 9, s. 299–326.

¹⁹ O zdobywaniu zaufania papugi pisze m.in. Joanna Burger. Zob. eadem: *The Parrot Who Owns Me*. Random House Trade Paperbac, New York 2001, s. 69.

lizacji, jak i komunikacji z podopiecznym²⁰. Jednocześnie stanowi ona również metodologiczny opis tego, co wydarzyło się między bohaterką i gołębiami na paryskim bruku, pod pomnikiem Diderota. Mirabelle najpierw zjednała sobie ptaki, karmiąc je, a kiedy jej zaufały, zaczęła im pomagać. Nie należy się jednak dziwić, że gołębie tak chętnie przychodzą na poranną toaletę pod posąg Diderota, skoro ukochana Jacques'a dba o nie nieprzerwanie od trzydziestu lat. Pomimo że Mirabelle sprawia ptakom chwilowy ból (na przykład nastawiając skrzydło), chwilę później stworzenia odczuwają ulgę.

Kobieta lubiąca ptaki

W powieści *Spóźnieni kochankowie* Mirabelle traktuje ptaki jak dzieci, troskliwie się nimi zajmuje: pomaga gołębiom, mającym problem ze skrzydłami albo inną częścią ciała, i dostarcza im pożywienie. Chociaż bohaterka jest niewidoma, doskonale rozumie, co czują zwierzęta. Ponadto zabiegi kosmetyczne wykonuje z ogromną wprawą: „[...] ona tymczasem bada gołębia, po czym spiłowuje zrogowacenia z jednej nóżki [...]. Delikatnie wypuszcza Nicole, na rękę sfruwa inny ptak. [...] Karmi gołębia, a ten prędko wydziobuje ziarenka spomiędzy palców. Po chwili, ruchem nieco bardziej szorstkim, staruszka posyła go w powietrze”²¹. Jak już zostało wspomniane, toaleta gołębi to codzienny rytuał pielęgnacyjny, który angażuje zarówno kobietę, jak i jej małych paryskich podopiecznych. Mirabelle przebywa pod pomnikiem Diderota od rana do popołudniowych dzwonów i ptaki przyzwyczały się do jej obecności. Kobieta przyznaje, że zwierzęta są jej jedynymi przyjaciółmi, dlatego zdecydowała się każdego z nich obdarować imieniem²².

James Serpell, zajmujący się etyką w badaniach nad zwierzętami, zestawia „braci mniejszych” i dzieci, aby porównać obowiązki ludzi względem tych istot:

[...] tak jak o dzieci, o zwierzęta stale trzeba się troszczyć: karmić i poić, trzymać z daleka od niebezpiecznych pokarmów i przedmiotów, kąpać, czesać, chronić przed niepogodą [...], prowadzić do lekarza rozmawiać z nim w ich imieniu. Podobnie jak dzieci, zwierzęta są pieszczone, głaskane i dotykane wtedy, gdy właściciel sobie tego życzy. Nie mają pełnej swobody ruchów, aby

²⁰ K.T. Konecki: *Ludzie i ich zwierzęta. Interakcjonistyczno-symboliczna analiza społecznego świata właścicieli zwierząt domowych*. Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 16–17.

²¹ W. Wharton: *Spóźnieni kochankowie*. Przeł. M. Konikowska..., s. 33.

²² Bohaterka obawia się, że Jacques może postrzegać ją jako osobę dziecinną, ponieważ mówi do ptaków po imieniu. Ibidem, s. 57. W miarę rozwoju fabuły czytelnik poznaje na przykład Nicole, prawdopodobnie pięcioletnią gołębicę, mającą „dziób żółtawy, ze smugą niebieskiego czy też fioleto, łapki żółtoróżowe, omal łososiowe”. Ibidem, s. 33.

Gołębie pod pomnikiem Diderota

nie wyrządziły sobie krzywdy, a przejawy ich seksualności są kontrolowane i ograniczone²³.

Niektórzy etycy mogą się nie zgodzić z tak bezpośrednim porównaniem. Mają oni świadomość, że aby zwierzęce zdolności zostały rozwinięte, przyszli podopieczni człowieka muszą przejść selektywną kontrolę²⁴. Na początku nauki nie możemy przewidzieć, jak pojętny będzie nasz uczeń, a decyzja o włączeniu psa, kota czy ptaka do rodziny może mieć przykre konsekwencje.

Warto zauważyć, że Mirabelle nie odczuwa potrzeby socjalizacji ptaków, udomowienia ich czy ucłowieczenia (gołębie nie pełnią funkcji członków rodziny, są przyjaciółmi, towarzyszymi). Bohaterka akceptuje, że są to stworzenia wolno żyjące, którym nie należy narzucać swojej woli. Jedynie nadawanie imion gołębiom jest przekraczaniem pewnej granicy, dotąd neutralnej: człowiek-zwierzę, zwierzę-człowiek²⁵. Należy zaznaczyć, że porozumiewanie się ptaków w powieści nie nosi znamion antropomorfizacji. Mirabelle komunikuje się z nimi w bardzo podstawowy sposób i pomaga im, kiedy tego potrzebują:

[Mirabelle – I.Z.O.] wyciąga palec, bez żadnej przynęty, po prostu goły palec i zaraz zlatuje z nieba kilka tych zwariowanych gołębi i siada na palcu. Wybiera jednego ptaka, kładąc mu rękę na grzbiecie, powoli, ostrożnie. Gołąb się kuli, kobieta go podnosi. Później delikatnie rozkłada skrzydło i gładzi czubkami palców, bada pióra. Jeśli znajdzie jedno krzywe, to próbuje wyprostować, a jeżeli pióro już zanadto się skrzywiło, wrywa je prędko, dotyka pochwęki wrażliwym palcem, po czym pałeczką aplikuje kroplę środka odkażającego. [...] Później kobieta wdzięcznym, łagodnym ruchem strąca gołębia z palca. Zazwyczaj ptaki fruną w górę, zataczając parę kręgów, po czym lądują na pomniku Diderota, gdzie też składają swój szybki prezent z podrygujących kuprów²⁶.

Cieślukowski zwraca uwagę na fakt, że zwierzęta w swoim naturalnym środowisku charakteryzują się językiem skądinąd ubogim. Wspomina on jednak o jego ekspresyjności. W zależności od wysokości tonu i długości trwania dźwięku człowiek jest w stanie odgadnąć, co oznacza wybrana reakcja podopiecznego²⁷. Ponadto badacz klasyfikuje sposób komunikacji zwierząt na trzech poziomach:

²³ J. Serpell: *W towarzystwie zwierząt. Analiza związków ludzie-zwierzęta*. Przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993, s. 96.

²⁴ N.J. Saunders: *Dusze zwierząt...*, s. 13.

²⁵ O nadawaniu zwierzętom imion wyczerpująco pisze Hanna Mamzer. Zob. eadem: *Zwierzęce imiona – upodmiotowienie czy zawłaszczanie?* „Zoophilologia. Polish Journal of Animal Studies” 2017, nr 3, s. 163–178.

²⁶ W. Wharton: *Spóźnieni kochankowie*. Przeł. M. Konikowska..., s. 16–17.

²⁷ J. Cieślukowski: *Literatura i podkultura dziecięca...*, s. 119–122.

- język, który umożliwia zwierzętom porozumiewanie się między sobą, naturalny, „podsluchany” przez ludzi, często niezrozumiały;
- język, który zwierzęta wykorzystują w komunikacji, możliwy do zrozumienia przez ludzi;
- język, który służy człowiekowi do komunikacji ze zwierzęciem.

Warto zauważyć, że skoro na pierwszym poziomie w klasyfikacji Cieślukowskiego naturalny język zwierząt jest określony jako ubogi, ptaki należy wyłączyć z tej grupy. Umiejętności wokalne słowików mogą bowiem z łatwością zachwycić słuchającego, pomimo że najpewniej nie będzie on wiedział, o czym śpiewa ptak²⁸. Nie należy jednak mieć wątpliwości, że Mirabelle rozumie mowę gołębi, nawet kiedy porozumiewają się one między sobą, co – jak pisze Cieślukowski – nie jest łatwym zadaniem²⁹. Mając wyłączony zmysł wzroku, bohaterka musiała nauczyć się ptasiej mowy.

Jacques, (nie)spełniony artysta i miłość głównej bohaterki *Spóźnionych kochanków*, rozumie, jak ważne są ptaki dla Mirabelle, i konsekwentnie ukrywa przed nią prawdę: „Nie mówię jej, jak tracą barwy, jak pióra się rozłożą pod oponami, aż wreszcie gołąb całkiem znika w asfalcie. W ciągu jednego dnia na ruchliwej ulicy ptak może obrócić się w nicość”³⁰. Jak wynika z przywołanego fragmentu, podopieczni, którzy nie wracają na spotkania z Mirabelle, prawdopodobnie giną pod kołami samochodów.

Mirabelle – ptaki – Jacques

Perspektywa zwierzęca może być bardzo interesująca w kontekście badań nad twórczością Whartona. Autor *Spóźnionych kochanków* proponuje dwie skrajne perspektywy patrzenia na gołębie. Mirabelle utrzymuje, że ptaki są jednymi z „najłagodniejszych, najbardziej ufnych i najmniej wrogich stworzeń na ziemi”³¹, podczas gdy Jacques szybko zauważa, że inne paryskie zwierzęta nie spoufalają się w taki sposób z ludźmi³². Gołębie towarzyszą Mirabelle³³, czyniąc ją mniej samotną, Jacques uznaje natomiast ptaki za niepotrzebny element krajobrazu, który utrudnia mu realizację założeń artystycznych. Bohaterowie

²⁸ Ibidem, s. 120.

²⁹ Ibidem, s. 119–122.

³⁰ W. Wharton: *Spóźnieni kochankowie*. Przeł. M. Konikowska..., s. 33.

³¹ Ibidem, s. 18.

³² Ibidem, s. 33.

³³ Wharton stworzył Mirabelle, inspirując się niewidomą kobietą, która wpadła na niego, kiedy malował paryski plac. Umarła ona jednak dwa lata po pamiętnym spotkaniu. Zob. K. Fordoński: *Bert. Szkic do portretu Williama Whartona...*, s. 89–90.

transformują w miarę rozwoju fabuły oraz pod wpływem bodźców oddziałujących na ich zmysły. Zaufanie kobiety do ptaków nie słabnie, jednak Jacques musi oswoić się z tym, co widzi:

Rany boskie, całą ją obsiadły gołębie! Gołębie przycupnęły jej na ramionach, na głowie, na kolanach, jednego nawet trzyma w ręku. Jak, u licha, niewidoma potrafi złapać gołębia? [...] Kiedy się zbliżam, większość ptaków czmycha w górę i na boki, kilka sfruwa na ziemię u stóp starej, obserwują, co będzie dalej. Nienawidzę gołębi. [...] Gołębie, cholera, fruwające szczury, ot co!³⁴

Sposób patrzenia mężczyzny na zwierzęcych przyjaciół kobiety mocno kontrastuje z podejściem paryżanki, nazywającej ptaki swoimi „pierzastymi towarzyszami”³⁵. Należy tutaj zwrócić uwagę na sztukę Whartona, który wykonał ogromną pracę, przygotowując się do pisania *Spóźnionych kochanków*. Odwzorował on paryską rzeczywistość, nakreślił świat niewidomej kobiety oraz dołożył wszelkich starań, aby kreacja zwierzęcych bohaterów była zarazem przekonująca i inspirująca.

Obserwując sposób zachowania bohaterki, można dostrzec, że jej zwyczaje są podobne do ptasich. Kobieta wybiera zwierzęcych przyjaciół, ponieważ nie mogą oni jej skrzywdzić, jednocześnie zachowuje również dystans w stosunku do ludzi. Jak czytamy w średniowiecznym bestiariuszu katalońskim, gołębie działają przezornie, unikając ataków drapieżnych zwierząt³⁶. Bohaterka i jej ptasi podopieczni żyją w symbiozie, razem, włączeni w codzienny gwar wielkomiejskiego świata. Na ten wątek zwraca też uwagę Dorota Kulczycka. Badaczka twierdzi, że historie o gołębiach w tekstach kultury to tak naprawdę opowieści o człowieku – „o jego tęsknotach, nadziejach, zranieniach, samotności, niezrealizowanych ambicjach, aspiracjach, więzi z drugimi bądź jej braku”³⁷.

Inny bohater powieści, Jacques, także czuje się samotny: „[...] moje życie znowu nabiera sensu. Najgorsza jest samotność. Próbuje ją odpędzać, ale wciąż się zakrada. Próbuje też utrzymać czystość”³⁸. Mężczyzna czuje się zagubiony w Paryżu. Jego rzeczywistość to początkowo niesprawiedliwa walka o przetrwanie w towarzystwie niesłabnących i wszechobecnych duchów przeszłości, przypominających m.in. o nieudanym małżeństwie i braku kontaktu z dziećmi. Silne pragnienie realizacji artystycznych planów sprawia, że bohater nie poddaje

³⁴ W. Wharton: *Spóźnieni kochankowie*. Przeł. M. Konikowska..., s. 14.

³⁵ Ibidem, s. 14.

³⁶ *Bestiariusz*. Przeł. R. Sasor. Księgarnia Akademicka, Kraków 2005.

³⁷ D. Kulczycka: *Okiem kamery. Gołębie w wybranych filmach polskich i zagranicznych*. W: *Słowiańszczyzna z ptasiej perspektywy*. Red. M. Baer. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2019, s. 258. Zbigniew Kloch również poszukiwał gołębi w świecie filmu. Zob. idem: *Samuraj i gołębie. O znanym filmie Jima Jarmuscha*. „Teksty Drugie” 2011, nr 6, s. 215–223.

³⁸ W. Wharton: *Spóźnieni kochankowie*. Przeł. M. Konikowska..., s. 26.

się. Jego wizja przyszłości zmienia się jednak prawdziwie dopiero po spotkaniu Mirabelle. Podobną transformację przechodzi kobieta. Znając życiorys niewidomej bohaterki, czytelnik może spróbować wyobrazić sobie, jak ogromną samotność odczuwa, skoro zdecydowała się na przyjaźń z paryskimi ptakami niemowami. Dopiero bliska relacja z artystą sprawia, że Mirabelle może poczuć się prawdziwą kobietą. W tym miejscu warto przywołać interpretację Kulczyckiej dotyczącą obecności zwierząt w tekstach kultury. Piękna aparycja, smukłość i powab to cechy charakterystyczne dla gołębi i taka jest też spóźniona kochanka – piękna, pomimo upływu czasu³⁹.

Nuisance animals

Wharton w swojej fabularnej opowieści ukazuje relacje zwierzęco-ludzkie, ludzko-zwierzęce. Nieopodal obiektu historycznego, jakim jest niewątpliwie pomnik Diderota, mieszka wiele ptaków. Podczas gdy Mirabelle koncentruje się na pomaganiu im w codziennej egzystencji, narrator dostrzega konsekwencje ich obecności w centrum miasta: „Gołębie obsiadły całość Diderota. Dźwiga na sobie nawet więcej ptaków aniżeli staruszka, ale też jest z dziesięć razy większy. Na dowód ptasiej sympatii ciemnozieloną patynę brązu pokrywa biała patyna łajna”⁴⁰. Podany przykład nietrudno sobie wyobrazić. Współcześnie istnieje wiele stereotypowych wyobrażeń i uprzedzeń, związanych z omawianym gatunkiem ptaków. Głośnie gruchanie, tańce godowe na ulicach, roznoszenie chorób (gołębie nazywane są latającymi szczurami) czy brak kontroli nad wypróżnianiem się to tylko wybrane problemy, z jakimi muszą zmagać się mieszkańcy europejskich miast. Ptaki można więc włączyć do grupy niechcianych, niszczących, tępionych – *nuisance animals*, zaproponowanej przez Gabrielę Jarzębowską⁴¹. Problematyka zagrożeń, związanych z obecnością gołębi w świecie człowieka, jest złożona. Badaczka zwraca uwagę,

³⁹ D. Kulczycka: *Okiem kamery...*, s. 256. Mirabelle doświadcza różnych emocji w sposób zupełnie nieadekwatny do swojego wieku. Rozbudzona po wielu latach seksualność ma wpływ na losy obojga bohaterów: „Mirabelle leży w moim łóżku. Trzyma dłonie na mojej szyi, bada mnie. To cudowna kobieta, najbardziej niewiarygodna kobieta, jaką kiedykolwiek poznałem. Sprawia, że moje życie staje się z każdym dniem bardziej podniecające, mam nadzieję, że potrafię sprawić, by jej życie stało się lepsze”. W. Wharton: *Spóźnieni kochankowie*. Przeł. K. Fordoński..., s. 204.

⁴⁰ W. Wharton: *Spóźnieni kochankowie*. Przeł. M. Konikowska..., s. 17.

⁴¹ G. Jarzębowska: *Od „ekologicznych aniołów” do „zarłocznych diabłów”*. *Przyrodniczo-kulturowe konteksty zjawiska „nuisance animals” i ich konsekwencje etyczne*. „Wakat” 2015, nr 30 (3). <http://wakat.sdk.pl/odekologicznych-aniołow-do-zarłocznych-diabłów-przyrodniczo-kulturowe-konteksty-zjawiska-nuisance-animals-i-ich-konsekwencje-etyczne/> [dostęp: 27.01.2020].

że nie zawsze o gołębiach mówiono źle⁴², czasem stawiano je w hierarchii wyżej niż wróble. Zaproponowany związek wyrazowy – *nuisance animals* – ma swoje źródło w pracy Colina Jerolmacka *How Pigeons Became Rats*, który opisując gołębie, wykorzystuje wyłącznie pejoratywne skojarzenia: *nuisance, bums, enemy, aliens, cockroaches of the sky, stupid* czy *dumb clucks*⁴³. Postrzeganie przedstawicieli omawianego gatunku jako *nuisance animals*, jak proponuje Jarzębowska, jest niewłaściwe etycznie.

Gołębie są przez człowieka poddawane degradacji moralnej. Takie kwestie jak cierpienie, inteligencja czy inne zdolności poznawcze nie są brane pod uwagę w charakterystyce gatunku. Interakcja człowiek–zwierzę jest skądinąd znacząca w kontekście estetyki i wygody *Homo sapiens*. Sprzątanie elewacji z gołębich odchodów czy wstydlive plamy na ubraniu to powody, dla których gołębie poddaje się eksterminacji⁴⁴. Należy zauważyć jednak, że nisza ekologiczna szybko zostaje uzupełniona nowymi przedstawicielami. Gołębie miejskie (*Columba livia forma urbana*) przebywają na starych rynkach cały rok i straszą mieszkańców miast swoją obecnością. Jak przyznaje Jarzębowska, ten synantropijny gatunek ptaka, wywodzący się od gołębia skalnego (*Columba livia*), nie pasuje do czystej i uporządkowanej metropolii. *Columba livia forma urbana to nuisance animal*.

Momentem przełomowym w myśleniu ludzi o gołębiach był okres modernizmu, kiedy próbowano zdefiniować różnice między naturą a kulturą. Trwały dyskusje, czy „kultura jest tworem natury”⁴⁵, czy może ją determinuje⁴⁶. Modernistyczną aglomerację, jaką był Paryż w 1975 roku, wyjałowiono z natury – azylu m.in. dla różnych gatunków ptaków. Zwierzęta siadały na pomnikach, lokowały się na budynkach, oblegały ławki oraz uniemożliwiały pracę artystom⁴⁷, takim jak Jacques. Malarz potrzebuje bowiem spokoju, aby skupić się na krajobrazie przed sobą i dziele malarskim nieopodal. Podrywające

⁴² W Egipcie odchody gołębi były wykorzystywane jako nawóz, a w Anglii służyły jako składnik prochu strzelniczego. Zob. A.D. Blechman: *Flying Rats*. W: *Trash Animals. How We Live With Nature's Filthy, Feral, Invasive and Unwanted Species*. Red. K. Nagy, P.D. Johnson II. University Of Minnesota Press, Londyn 2013, s. 222. Cyt. za: G. Jarzębowska: *Od „ekologicznych aniołów” do „żarłocznych diabłów”...*

⁴³ C. Jerolmack: *How Pigeons Became Rats. The Cultural-Spatial Logic of Problem Animals*. „Social Problems” 2008, nr 55, s. 11. Cyt. za: G. Jarzębowska: *Od „ekologicznych aniołów” do „żarłocznych diabłów”...*

⁴⁴ G. Jarzębowska: *Od „ekologicznych aniołów” do „żarłocznych diabłów”...*

⁴⁵ B. Suchodolski: *Kim jest człowiek?* Wiedza Powszechna, Warszawa 1974, s. 182–184.

⁴⁶ K. Kwaśniewski: *Kultura*. W: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Red. Z. Staszczak. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa–Poznań 1987, s. 191. Zob. W. Bolecki: *Modernizm w literaturze polskiej XX w. (rekonesans)*. „Teksty Drugie” 2002, nr 4, s. 11–34; M. Delapierrère: *Arkana modernizmu*. „Teksty Drugie” 1994, nr 5–6, s. 45–61.

⁴⁷ Co ciekawe, już w 1940 roku na amerykańskich budynkach pojawiły się pierwsze kolce, mające uniemożliwić siadanie ptaków na gzymsach, parapetach. Zob. A.D. Blechman: *Flying Rats...*, s. 224.

się do lotu stado ptaków jest głośne i budzi lęk ze względu na nieregularność wypróżnień. Początkowo wydawane przez gołębie dźwięki są dla bohatera *Spóźnionych kochanków*, Jacques'a, nie do zaakceptowania. Narrator przyznaje: „[...] w gimnazjum trzymałem kanarki i uwielbiałem ich śpiew. Ale gołębie tylko gruchają, obrzydliwy dźwięk, rzygać się chce”⁴⁸. Mężczyzna czuje, że nie jest w stanie nawiązać z ptakami bliskiej relacji, jak zrobiła to Mirabelle. Powieść ma jednak otwarte zakończenie⁴⁹, więc czytelnik może się jedynie domyślać, jak potoczyły się losy mężczyzny.

W jednym z fragmentów Mirabelle wskrzesza wspomnienia, a wtedy Jacques doznaje nagłego olśnienia i przyływu inspiracji. Bohater czuje się, jak gdyby fruwał w marzeniach kobiety, niczym gołębie nad Saint-Germain-des-Prés⁵⁰. Ptaki trzepoczą skrzydłami, a następnie zaczynają łączyć się w pary. Instynkt warunkujący ich zachowania jest nie do powstrzymania. Sygnałami, że samce rozpoczynają zaloty, jest sposób, w jaki „wydymają się, podrzucają łebkami, ciągną lotki po ziemi, gruchają, drepczą w kółko zataczając ciasne kręgi”⁵¹. Paryżanka zdradza wtedy Jacques'owi animalną tajemnicę – gołębie wiążą się w pary na całe życie. Chociaż samiec wykonuje swój taniec godowy wokół innych samic, to nadal pozostaje oddany tylko jednej partnerce. Bohaterka konkluduje:

Widziałeś kiedy, żeby gołębie się parzyły na ulicy, na widoku, tak jak koty, psy, nawet inne ptaki? [...] One tylko flirtują z samiczkami, okazują swoje zainteresowanie, zachwyty, podziw. To chyba najpiękniejsze. Uwielbiam ten ich wabiący śpiew, nóżki bijące o ziemię, szelest piór. Kiedy go słyszę, przechodzi mnie dreszcz. Ich taniec wyraża najczystsza pasję, tyleż szczerą, ile bezcelową. [...] Czasem mi się zdaje, że gołębie to ostatni kochankowie w Paryżu⁵².

Mirabelle porównuje życie ptaków do egzystencji innych gatunków zwierząt. Zastanawia się także nad ludzką naturą. Marzena Kotyczka zauważa, że kiedy wszystko w mieście się porusza, gołębie stoją w miejscu – pomimo miejskiego pędu znajdują się na dworcach, w ogrodach, za domem⁵³. Są wszędzie tam, gdzie jest człowiek, a gruchanie przypomina o ich obecności.

⁴⁸ W. Wharton: *Spóźnieni kochankowie*. Przeł. M. Konikowska..., s. 17.

⁴⁹ K. Fordoński: *Bert. Szkic do portretu Williama Whartona...*, s. 113.

⁵⁰ W. Wharton: *Spóźnieni kochankowie*. Przeł. M. Konikowska..., s. 54.

⁵¹ Ibidem, s. 54–55.

⁵² Ibidem, s. 55.

⁵³ M. Kotyczka: *Cierpienie gatunku. W: Śmierć zwierzęcia. Współczesne zootanologie*. Red. M. Kotyczka, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2014, s. 43.

Rytualne pożegnanie

Kiedy między głównymi bohaterami rodzi się uczucie i zostają kochankami, ptasi bohaterowie cichną. Jacques maluje obrazy, a Mirabelle wypełnia codzienne obowiązki domowe. Opisów karmienia ptaków czy toalety w *Spóźnionych kochankach* jest mniej. Nie należy jednak zapominać, że powieść spięta została klamrą fabularną. Na początku znajomości bohaterów gołębie pełnią istotną funkcję (są tematem rozmowy, której przebieg skłania bohaterów, aby spotkać się ponownie kolejnego dnia, w tym samym miejscu), na końcu natomiast umożliwiają godne pożegnanie bohaterki. Ptaki towarzyszą Mirabelle w jej ostatniej (?) drodze, czyniąc pogrzeb osobliwym.

Ukochana opuszcza Jacques'a szybko. Po jej śmierci mężczyzna słyszy popołudniowe dzwony, które zawsze oznaczały koniec porannej ptasiej toalety i powrót niewidomej do domu. Ponadto gdzieś niedaleko rozlega się „trzepot gołębic skrzydeł, gdy ptaki sfruwają z wieży, szybują nad ulicą”⁵⁴. W głowie artysty kłębią się różne myśli, przez chwilę planuje on nawet zastąpić ukochaną w obowiązkach, jednak szybko porzuca ten pomysł. Nie jest odpowiednią osobą, nie rozumie ptasiej mowy.

Jacques decyduje się zachować wspomnienia o Mirabelle i sprawić, by żyła wiecznie – zawija sztywniejące ciało kobiety w prześcieradło, a później w koc, następnie zanoszi je na wieżę. Bohater chce, aby ukochana pozostała blisko nieba już na zawsze. Ku zaskoczeniu czytelnika na górze wieży również mieszkają gołębie. Cicho gruchają. Sposób pożegnania z ukochaną przybiera formę działań quasi-rytualnych. Jacques opowiada ze szczegółami:

Rozkładałam martwe ptaki dookoła niej [Mirabelle] na kształt procesji; Pomiędzy każdą parę gołębi wsuwam jedną z rzeźb; W pełgającym świetle niemalże słyszę srebrzysty głos klawesynu, muzykę, którą wyobrażają. [...] Zapalam jeszcze dwie świece, przyklejam po bokach Mirabelle. Ostatnią umieszczam koło jej stóp. Obok stawiam butelkę z brzoskwinią⁵⁵.

Symboliczny pochówek kobiety to jeden z najbardziej intymnych fragmentów w całej książce. Istotne jest także to, że działania Jacques'a są zgodne z życzeniem bohaterki. Podczas wizyty na cmentarzu Mirabelle zdradza ukochanemu, że nie chce leżeć po śmieci w swoim rodzinnym grobie:

Wiesz, gdzie bym chciała leżeć? Gdzieś w niebie. Nie to, żeby mnie spalili, kremacja to coś potwornego. Ale chciałabym jakoś polecieć do nieba i już tam zostać. Nie mówię o raju. Chce być po prostu w powietrzu, tam, dokąd

⁵⁴ W. Wharton: *Spóźnieni kochankowie*. Przeł. M. Konikowska..., s. 273.

⁵⁵ Ibidem, s. 283.

się unosi muzyka, tam, gdzie się rozplywa. [...] Muzyka przypomina gwiazdy. Marzę o takim grobie⁵⁶.

Jak już zostało podkreślone, Mirabelle odchodzi nagle, ale spokojnie. Jacques budzi się o poranku obok martwej kochanki⁵⁷. Sposób, w jaki bohaterka umiera, jest skrajnie ludzki i różni się od odchodzenia zwierząt⁵⁸ – jej śmierć jest przemyślana i zaplanowana, odchodzi godnie, nie tracąc po kolei wszystkich zmysłów. Należy nadmienić, że w ostatnich godzinach życia kobieta odzyskuje wzrok i może zobaczyć swojego ukochanego Jacques'a, który stał się dla niej uosobieniem tego, co najważniejsze – pięknej miłości.

Czytelnik patrzy na mężczyznę, oniemiałego pod wpływem tak nagłego odejścia kochanki, z empatią. Rytualny pochówek bohaterki wśród ukochanych gołębi stanowi ujmujące zakończenie opowieści. Ptaki nie przeszkadzają w ceremonii. Jacques Derrida twierdzi, że chód gołębia jest tak cichy, że prawie niesłyszalny⁵⁹. I rzeczywiście, żaden niepotrzebny odgłos nie zakłóca pogrzebu. Warto zauważyć, że dopóki Mirabelle troszczyła się o gołębie na placu, ptaki chętnie przylatywały do niej na leczenie. Jej ostatnia droga kończy się w miejscu, w którym zwierzęta mają swoją ostoję. Jacques żegna się z ukochaną słowami: „– Jesteś na wieży, Mirabelle, jesteś blisko nieba. Jesteś wśród swoich przyjaciół, gołębi. To odpowiednie miejsce”⁶⁰. Małe pomieszczenie na dzwonnicy jest amatorskim gołębnikiem dla ptaków. Dorota Światała-Trybek twierdzi, że jest to zarówno azyl bezpieczeństwa, jak i miejsce szczególnej wagi – miejsce pamięci⁶¹. Spóźniona kochanka znajduje się bliżej nieba i wśród ukochanych stworzeń. Gołębnik staje się grobowcem.

Wharton wykreował w *Spóźnionych kochankach* świat, w którym żyją zarówno ludzie, jak i zwierzęta. Na paryskim placu, pod pomnikiem Diderota, często siada Mirabelle i ze stoickim spokojem opiekuje się ptakami. Rzeczywistość z perspektywy bohaterki początkowo nie różni się od tej widzianej oczami zwie-

⁵⁶ Ibidem, s. 257–258.

⁵⁷ Kobieta umiera inaczej niż zwierzęcy bohaterowie, np. pies w książce Andrzeja Stasiuka: „Nasza stara suka powoli umiera. [...] Najpierw straciła chyba słuch, potem wzrok i na końcu węch”. A. Stasiuk: *Suka*. W: idem: *Grochów*. Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2012, s. 31.

⁵⁸ Barbara Borzymowska wyodrębnia trzy rodzaje zwierzęcego umierania: odchodzenie zwierząt dzikich (natura jest świadkiem), odchodzenie zwierząt wykorzystywanych przez człowieka (jedzenie, przemysł, eksperymenty), śmierć zwierząt towarzyszących. Zob. B. Borzymowska: *Inaczej, tak samo? – Umieranie zwierząt*. W: „*Non omnis moriar*”. *Osobiste i majątkowe aspekty prawne śmierci człowieka. Zagadnienia wybrane*. Red. J. Gołaczyński et al. Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego–Oficyna Prawnicza, Wrocław 2015, s. 101.

⁵⁹ J. Derrida: *The Beast and the Sovereign*. Przeł. G. Bennington. Red. M. Lisse, M.L. Mallet, G. Michaud. The University of Chicago Press, Chicago–London 2009, s. 23.

⁶⁰ W. Wharton: *Spóźnieni kochankowie*. Przeł. M. Konikowska..., s. 283.

⁶¹ D. Światała-Trybek: *W moim małym gołębniku... O hodowcach i hodowli gołębi pocztowych w Rudzie Śląskiej*. Śląskie Media, Ruda Śląska 2006, s. 55–56.

rząt. Kiedy kobieta poznaje Jacques'a, jej życie ulega pozytywnej transformacji. Gołębie są dobrymi przyjaciółmi, ponieważ nie mogą skrzywdzić bohaterki ni słowem, ni czynem, jednak piękną miłością, o której marzy, może ją obdarzyć jedynie mężczyzna.

W artykule zostały poruszone tematy z obszaru *animal studies*, etologii oraz zookrytyki. Zaproponowana ptasia symbolika jest szczególnie istotna w kontekście całej opowieści o spóźnionej miłości. Mirabelle mówi, że gołębie są jedynymi z „najłagodniejszych, najbardziej ufnych i najmniej wrogich stworzeń na ziemi”⁶², a tak naprawdę to bohaterka uosabia te cechy. Wyczekany ucuciem nie może cieszyć się długo, jednak odchodzi szczęśliwa. A w ostatniej drodze towarzyszą jej skrzydlaci przyjaciele.

Bibliografia

- Bach, Rebecca Ann. *Birds and Other Creatures in Renaissance Literature. Shakespeare, Descartes, and Animal Studies*. London: Routledge, 2017.
- Bestiariusz*. Translated by Rozalya Sasor. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2005.
- Blechman, Andrew D. "Flying Rats." *Trash Animals. How We Live With Nature's Filthy, Feral, Invasive and Unwanted Species*, edited by Kelsi Nagy, Phillip David Johnson II, 221–242. London: University Of Minnesota Press, 2013.
- Bolecki, Włodzimierz. "Modernizm w literaturze polskiej XX w. (rekonesans)." *Teksty Drugie*, no. 4 (2002): 11–34.
- Borejszo, Maria. "Świat ptaków w staropolskich kolędach i pastorałkach (na materiale *Kantyczek karmelitańskich z XVII i XVIII wieku*)." *Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza*, vol. 18 (38), no. 1 (2011): 89–106.
- Borzymowska, Barbara. "Inaczej, tak samo? – Umieranie zwierząt." In "*Non omnis moriar*." *Osobiste i majątkowe aspekty prawne śmierci człowieka. Zagadnienia wybrane*, edited by Jacek Gołaczyński, Jacek Mazurkiewicz, Jarosław Turłukowski and Daniel Karkut, 101–110. Wrocław: Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego–Oficyna Prawnicza, 2015.
- Burger, Joanna. *The Parrot Who Owns Me*. New York: Random House Trade Paperbacks, 2001.
- Cieślakowski, Jerzy. *Literatura i podkultura dziecięca*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1975.
- D'couth, Roweena B. "The Role of Birds in English Literature and Poetry." *International Journal of Science and Research*, vol. 5, no. 4 (2016): 1014–1015.
- Delapierrère, Maria. "Arkana modernizmu." *Teksty Drugie*, no. 5–6 (1994): 45–61.
- Derrida, Jacques. *The Beast and the Sovereign*, edited by Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, Ginette Michaud. Translated by Geoffrey Bennington. Chicago–London: The University of Chicago Press, 2009.

⁶² W. Wharton: *Spóźnieni kochankowie*. Przeł. M. Konikowska..., s. 18.

- Fordoński, Krzysztof. *Bert. Szkic do portretu Williama Whartona*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2004.
- Gięsztor, Aleksander. *Mitologia Słowian*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2006.
- Konecki, Krzysztof Tomasz. *Ludzie i ich zwierzęta. Interakcjonistyczno-symboliczna analiza społecznego świata właścicieli zwierząt domowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2005.
- Kotyczka, Marzena. "Cierpienie gatunku." In *Śmierć zwierzęcia. Współczesne zootanologie*, edited by Marzena Kotyczka, 39–54. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2014.
- Kwaśniewski, Krzysztof. "Kultura." In *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, edited by Zofia Staszczak, 191. Warszawa–Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1987.
- Jarzębowska, Gabriela. "Od 'ekologicznych aniołów' do 'zarłocznych diabłów'. Przyrodniczo-kulturowe konteksty zjawiska *nuisance animals* i ich konsekwencje etyczne." *Wakat*, no. 30 (3) (2015). Accessed October 16, 2020. <http://wakat.sdk.pl/odekologicznych-aniolow-do-zarlocznych-diablow-przyrodniczo-kulturowe-konteksty-zjawiska-nuisance-animals-i-ich-konsekwencje-etyczne/>.
- Jerolmack, Colin. "How Pigeons Became Rats. The Cultural-Spatial Logic of Problem Animals." *Social Problems*, no. 55 (2008): 72–94.
- Kloch, Zbigniew. "Samuraj i gołębie. O znanym filmie Jima Jarmuscha." *Teksty Drugie*, no. 6 (2011): 215–223.
- Kopaliński, Władysław. *Słownik mitów i tradycji kultury*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm, 2003.
- Kulczycka, Dorota. "Okiełnamy kamery. Gołębie w wybranych filmach polskich i zagranicznych." In *Słowiańszczyzna z ptasiej perspektywy*, edited by Małgorzata Baer, 247–262. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2019.
- Litwińczuk, Zygmunt. "Udomowienie i hodowla zwierząt jako istotny element rozwoju cywilizacji." *Przegląd Hodowlany*, no. 2 (2017): 30–32.
- Mamzer, Hanna. "Zwierzęce imiona – upodmiotowienie czy zawłaszczenie?" *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies*, no. 3 (2017): 163–178.
- „Plejady.” Accessed November 11, 2019. <https://sjp.pl/plejady>.
- Podolska, Joanna. *Kim jest William Wharton*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1996.
- Saunders, Nicholas J. *Dusze zwierząt*. Translated by Zbigniew Dalewski. Warszawa: Muza, 1996.
- Serpell, James. *W towarzystwie zwierząt. Analiza związków ludzie–zwierzęta*. Translated by Anna Alichniewicz and Anna Szczęsna. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1993.
- Skrzyniecka, Weronika. "The problem of horse domestication. Selected issues." *Analecta Archaeologica Ressoviensia*, vol. 9 (2014): 299–326.
- Stasiuk, Andrzej. *Grochów*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2012.
- Suchodolski, Bogdan. *Kim jest człowiek?* Warszawa: Wiedza Powszechna, 1974.
- Śledzianowski, Jan. *Dehumanizacja człowieka i humanizacja zwierząt*. Kielce: Wydawnictwo Jedność, 2014.
- Śpiewak, Paweł. "Kruk i gołąb." *Tygodnik Powszechny*, August 5 (2019). Accessed November 11, 2019. www.tygodnikpowszechny.pl/kruk-i-golab-159826.


- Świtała-Trybek, Dorota. *W moim małym gołębniku... O hodowcach i hodowli gołębi pocztowych w Rudzie Śląskiej*. Ruda Śląska: Śląskie Media, 2006.
- Tymieniecka-Suchanek, Justyna. "Gołębie' Warłama Szałamowa i rosyjskie wątki ornitologiczne." In *Ptaki. Przeploty*, edited by Beata Mytych-Forajter and Kalina Jaglarz, 67–79. Katowice: Stowarzyszenie Inicjatyw Wydawniczych, 2015.
- Warren, Michael J. *Birds in Medieval English Poetry. Metaphors, realities, transformations*. Cambridge: Boydell & Brewer, 2018.
- Wharton, William. *Spóźnieni kochankowie*. Translated by Magdalena Konikowska. Katowice: Wydawnictwo Edytor-Akapit, 1994.
- Wharton William. *Spóźnieni kochankowie*. Translated by Krzysztof Fordoński. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1995.

Ines Załęska-Olszewska – magister, absolwentka filologii polskiej oraz dziennikarstwa i komunikacji społecznej na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, a także filologii angielskiej na Uniwersytecie Humanistyczno-Przyrodniczym im. Jana Długosza w Częstochowie. Obecnie doktorantka na Wydziale Humanistycznym UJD. Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą motywom zwierzęcym w twórczości XIX-wiecznych pisarzy. Publikowała w takich czasopismach jak „Komunikacja i Konteksty”, „Guliwer. Czasopismo o książce dla dziecka” i „Kultura popularna”. Aktywnie angażuje się w cykliczne wydarzenia kulturalne, m.in. Kominalia PCz & UJD, Frytka OFF-jazd czy Noc Kulturalna. W kręgu jej zainteresowań badawczych znajdują się: literatura XIX wieku oraz kultura popularna. Kształcąc się w zawodzie tłumacza, podejmuje również liczne projekty dotyczące przekładu audiowizualnego.

Ines Załęska-Olszewska – MA, graduate of the Department of Polish Studies and Department of Journalism and Social Communication at the University of Silesia in Katowice, as well as the Department of English Studies at the Jan Długosz University in Częstochowa. Currently a PhD candidate at the Faculty of the Humanities at the Jan Długosz University, she is working on her doctoral dissertation devoted to the study of animal motifs in the works of nineteenth-century writers. She published her papers in various Polish journals, such as *Komunikacja i Konteksty*, *Guliwer. Czasopismo o książce dla dziecka* and *Kultura popularna*. She is actively engaged in the organization of regular cultural events, including, among others, Kominalia PCz & UJD, Frytka OFF-jazd and Noc Kulturalna. Her research interests relate to the fields of nineteenth-century literature and popular culture. She is also training to become a professional translator and has thus taken part in a number of projects connected with audiovisual translation.



ANNA GOWOREK

 <http://orcid.org/0000-0003-4307-9460>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wydział Nauk Humanistycznych

Demon wiedźmy. Literackie przedstawienia kota-diabła i kota czarownicy na wybranych przykładach literatury światowej i polskiej (XIX–XXI wiek)

Ведьмин демон. Литературные
изображения кота-дьявола и кота ведьмы
на избранных примерах мировой
и польской литературы (XIX–XXI вв.)

Абстракт

Образ кота как помощника ведьмы или кота-дьявола появились уже в мировой литературе XIX века. Он сохранился в современной фантастической литературе. Писатели, создававшие образы котов – главных героев, часто обращались к мифологии, к традиции средневековья и даже документам судебных процессов над колдовством. Именно в этих источниках кот ассоциировался с черной магией. Цель статьи – представить связь между культурой и литературой, которая объяснит современное представление о волшебном коте.

Ключевые слова: черный кот, магия, ведьмы, дьявол, фэнтези

The Witch's Demon. A Literary Image of the
Cat-Devil and the Witch's Cat on the Basis
of Chosen Examples of the World
and Polish Literature (XIX–XXI Centuries)

Abstract

In nineteenth-century literature, cats were presented as witch helpers (familiar spirits or animal guides) and Satan's tools. These motifs have been freely used by modern writers specializing in the fantasy genre. They have created many cat protagonists inspired by mythology, medieval tradition and witch-hunting documents. This list of references explains why literary cats are often associated with dark magic. The purpose of this article is to show the connection between culture and literature that will explain the modern idea of the magic cat.

Keywords: black cat, magic, witches, devil, fantasy

Wstęp

Koty posiadające demoniczne moce, mające koneksje z szatanem bądź szatan występujący pod ich postacią są bohaterami pojawiającymi się nie tylko w nurcie literatury *fantasy*. Znaczną popularnością cieszyły się one również na gruncie literatury światowej – są bowiem bohaterami m.in. takich utworów jak: *Czarny kot* Edgara Allana Poe'go, *Piosenka o kociubkach* i *Maestro Mistyfeles* Thomasa Stearnsa Eliota, *Kot i diabeł* Jamesa Joyce'a, *Mistrz i Małgorzata* Michaiła Bułhakowa czy cyklu o czarownicach z Lancre Terry'ego Pratchetta¹. Polscy autorzy także chętnie sięgali po wizerunek demonicznego kota, zwłaszcza w latach dziewięćdziesiątych XX wieku². W antologii *Trzyście kotów*, która została wydana w 1997 roku, spośród trzynastu opowiadań trzy z nich – *Złote popołudnie* Andrzeja Sapkowskiego, *Rydwan bogini Freyi* Konrada Lewandowskiego oraz *Żrenice* Macieja Żerdzińskiego – dotyczą kota postrzeganego przez pryzmat jego demonicznych mocy. Dwanaście lat później ukazał się zbiór opowiadań *Jedenaście pazurów*, w którym pojawiły się trzy kolejne wizerunki kota utożsamianego z szatanem. Mowa tu o tekstach: *Kot Szrekingera* Jagi Rydzewskiej, *Kociarka* Piotra Patykiewicza oraz *Kotik* Witolda Jabłońskiego. To właśnie wyżej wymienione utwory są przedmiotem niniejszego artykułu, który ma charakter *case study*. Ich analiza – poprzedzona szkicem historyczno-kulturowym odnoszącym się do związków kota z czarostwem – pozwoli pokazać wpływ dialogu między kulturą a literaturą na współczesny literacki obraz kota magicznego.

Kot diabelski

Wizerunek kota towarzyszącego czarownicy sięga czasów średniowiecza. Zwierzę to konotowane było z czarną magią, symbolizowało zło i chaos. Wskazuje na to wiele średniowiecznych źródeł, m.in. dokumenty z procesów o czary.

¹ Kot czarownicy, będący jednak postacią drugoplanową, pojawia się już w XVII wieku w dramacie *Czarownice z Lancashire* Thomasa Heywooda, opublikowanym w 1634 roku przez Nathaniela Tomphinsa.

² Nie znaczy to jednak, że nie występował w literaturze polskiej wcześniej. Należy przywołać chociażby Jana Barszczewskiego, który w opowiadaniu *Powieść trzynasta. Czarownik od natury i kot Wargin* przywołał postać wywodzącego się ze słowiańskiego folkloru króla kotów – Wargina. Zob. J. Barszczewski: *Powieść trzynasta. Czarownik od natury i kot Wargin*. W: idem: *Szlachcic Zawalnia czyli Białoruś w fantastycznych opowiadaniach*. T. 4. Drukarnia Eduarda Pratza, Petersburg 1846, s. 34–51.

Współcześnie o magicznych zwierzętach towarzyszących wiedźmom wspomina ją historycy i antropolodzy. Michał Rożek podkreśla, że w średniowieczu koty chętnie łączono z postacią diabła:

Szczególną symbolikę posiadał kot, z którego wieki średnie uczyniły demoniczne zwierzę, przypisując mu same złe cechy, oskarżając o czary i zmaganie z samym czartem. Nieszczęsne koty powszechnie uważano za pełnomocników diabła, szczególnie czarne. Wedle przesądów szatan zawsze wcielał się w czarnego kota, który razem z sową stał się nieodłącznym towarzyszem czarownicy. [...] W dawnej Polsce [...] uważano, że złe kocie moce umieszcawiają się końcu ogona, dlatego też ucinano kiedyś małym kotom ogony, wierząc, że zabieg ten uniemożliwi kontakty ze złymi duchami³. Podziwiano kocią zdolność nocnego widzenia, co natychmiast kojarzono z magicznym związkiem z szatanem⁴.

Z kolei Brian Levack zaznacza, że to materiały z przesłuchań kobiet podejrzanych o czarostwo utrwaliły na terenach średniowiecznej Europy przekonanie, że szatan przyjmuje formy zwierzęce (kozła, byka, psa, konia, owcy oraz kota właśnie) podczas sabatów, na których pełni funkcję mistrza ceremonii⁵. Francuska badaczka Laurence Bobis także kładzie nacisk na symbolikę kota w czarnej magii i zaznacza, że na przełomie XII i XIII wieku najczęstszą konkretyzacją wizerunku diabła był

czarny kot nieprzeciętnych rozmiarów z mocno niekiedy podkreślanymi atrybutami seksualnymi. Figura tego nowego diabolicznego kota została wyraźnie

³ Władysław Kopaliński przywołuje inne zwyczaje, których celem było wypędzenie ze zwierzęcia złych mocy: „Jednym z barbarzyńskich sposobów wypędzania diabła z kota było zaciskanie mu na ogonie rozszczępionego drewna (stąd przysłowie: Brać kota w leszczoty) lub przywiązywanie mu do ogona pęcherza z garścią suchego grochu wewnątrz [...]. Stąd powiedzenie: Lata jak kot z pęcherzem?”. Zob. W. Kopaliński: *Kot*. W: idem: *Słownik symboli*. Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2011, s. 162. Echa średniowiecznych wierzeń łączących kota z siłami czarcimi przetrwały w Polsce nawet do czasów po II wojnie światowej. W niektórych regionach Polski kultywowano barbarzyńskie zwyczaje towarzyszące wielkotygodniowemu obrzędowi „wieszania Judasza” – tzw. uśmiercanie lub gonienie kota. Zob. J. Tokarska-Bakir: „Wieszanie Judasza”, czyli tematy żydowskie dzisiaj. W: eadem: *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, wpraw. M. Janion. Pogranicze, Sejny 2004, s. 85. Jeśli nie podano inaczej, wszystkie przypisy wewnątrz cytatów pochodzą od autorki artykułu.

⁴ M. Rożek: *Zło i szatan w symbolice zwierzęcej*. W: eadem: *Diabeł w kulturze polskiej. Szkice z dziejów motywu i postaci*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Kraków 1993, s. 94.

⁵ B.P. Levack: *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej*. Przeł. E. Rutkowski. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1991, s. 61.

zainspirowana wizerunkiem potwornego kota, o którego kult oskarżano heretyków⁶ w tym samym czasie⁷.

Badaczka podważa jednak tezę, że kot był postrzegany jako nieodłączny czynnik praktyk magicznych. Wskazuje, że jego rola w formułach zaklęć czy warzeniu eliksirów nie była tak istotna, jak można by się spodziewać i jak wyraża ją współczesna literatura:

W zeznaniach czarowników czasów nowożytnych odwołanie do odziedziczonego po średniowieczu motywu kota-diabła są rzadkie, a sam ten topos zostaje w nich bardzo uproszczony. Potwierdzają to nieliczne badania archiwów na dużą skalę: w opisach tysiąca pięciuset procesów o czary prowadzonych przez parlament w Paryżu, które prowadził Alfred Soman, wilk i ropucha pojawiają się znacznie częściej niż kot, który występuje równie rzadko jak kogut. [...] Obecność kota jest równie marginalna w różnych przejawach i praktykach kultu satanicznego, o których mówią czarownicy – rzucaniu uroku, w sabatach, w diabolicznym zgiełku etc. Niemniej jednak sposób, w jaki opisują kota w zeznaniach, sugeruje, że czarownicy podzielają wyobrażenia sędziów i przypisują kotu wizerunek zwierzęcia diabolicznego, który towarzyszył mu od XIII w. Wydaje się jednak, że diaboliczna wymowa tego zwierzęcia była bardziej wyrazista w krajach germańskich⁸.

Kot jako demon osobisty i magiczny opiekun czarownicy

Obecność kota u boku samotnej, starszej kobiety (zwłaszcza w XVI-wiecznej Anglii) niejednokrotnie była dowodem na jej związki z czarną magią. Dowód ten wykorzystywany był nader często podczas przesłuchań w procesach czarownic. Pisze o tym m.in. Paweł Rutkowski:

Jedną z najważniejszych cech dystynktywnych angielskich wierzeń związanych z czarami – i zarazem koronnym argumentem na potwierdzenie tezy

⁶ Heretykami, o których mowa, są patarynie, katarzy, lucyferianie oraz waldensi, którzy, jak podaje Bobis, byli oskarżani o potajemne czczenie kota. Bobis wskazuje również, że pierwsza wzmianka o kocie-diabie pochodzi z około 1180 roku i znajduje się w *Des futiltés des courtisans* Gautiera Mapa. Diaboliczny kot był już dobrze znany w 1200 roku. Wówczas katarzy całowali kota w zad, wierząc, że pod jego postacią ukrywa się Lucyfer. Ów satanistyczny kult zwalczał Kościół, czego wyrazem jest zapis w bulli *Vox in rama*, którą wydał Grzegorz IX w 1233 roku. Zob. L. Bobis: *Kot. Historia i legendy*. Przeł. A. Ślubowska, J.M. Zych. Avalon, Kraków 2008, s. 255–262.

⁷ Ibidem, s. 253.

⁸ L. Bobis: *Kot...*, s. 289–290.

o ich unikalności – były właśnie zwierzęce demony wykorzystywane przez czarownice, które określano jako fenomen charakterystyczny tylko dla Anglii. Nie znaczy to, że w procesach o czary przeprowadzonych na kontynencie nie pojawiały się zwierzęce motywy: w rzeczywistości były one wszechobecne⁹.

Na potwierdzenie tej tezy Rutkowski przytacza sprawozdanie z londyńskiego procesu czarownic, który miał miejsce w 1566 roku. Wynika z niego, że trzy podejrzane kobiety miały białego cętkowanego kota, z którym można było się porozumieć i którego można było wysłać, by powodował chorobę oraz śmierć ludzi lub też niszczył ich własność. Ów kot potrafił przemienić się w ropuchę bądź czarnego rogatego psa, a jego zapłatą za żądania kobiet były wygodne posłanie, pożywienie oraz kropla świeżej krwi jego pani¹⁰. Rutkowski zaznacza także, że kot, o którym mowa, miał na imię Sathan, co dodatkowo wpływało na to, że uważano go za demona w skórze zwierzęcia, który w tym kształcie służył czarownicy¹¹. Mimo że czarownica zobowiązana była zapewnić demonowi pożywienie, czasem to on pomagał się jej utrzymać. Wspomniany już kot Sathan obiecał swojej pani Elizabeth bogactwo, a kiedy ta zażądała kilku owiec, posłusznie sprowadził je dla niej, jednak po pewnym czasie owce tajemniczo zniknęły¹². Diabelskie zwierzęta często obiecywały dobrobyt, ale wspomagały swoich właścicieli tylko niewielkimi sumami pieniędzy, a ich obietnice okazywały się oszustwem, skutkiem czego czarownice pozostawały biedne¹³. Jednakże zwierzęta demony często opiekowały się czarownicami i ich rodzinami, same przy tym oferowały swoją pomoc, co nadaje im czasem charakteru życzliwego ducha opiekuńczego, będącego częścią domostwa¹⁴. Dlatego zwierzęta towarzyszące czarownicom nazywane były *familiar spirits* lub *familiars* (potocznie także chowańcami) i uważano, że były podarunkiem od diabła, który kobiety dostawały podczas pierwszego spotkania z nim¹⁵. Te zwierzęce demony były niemalże aniołami stróżami swoich właścicieli i dotrzymywały im towarzystwa, rozmawiały z nimi i udzielały nauk w czynieniu zła. W zamian za to

⁹ P. Rutkowski: *Kot czarownicy. Demon osobisty w Anglii wczesnonowożytnej*. Universitas, Kraków 2012, s. 14.

¹⁰ Ibidem s. 11.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem, s. 167.

¹³ Ibidem, s. 169.

¹⁴ Ibidem, s. 173. Warto nadmienić, że motyw ten został wykorzystany w popkulturowych produkcjach ostatnich lat. Tzw. chowańce występują w cyklu o Harrym Potterze J.K. Rowling czy serialu produkcji Warner Bros Television – *Chilling Adventures of Sabrina*. W ostatniej z wymienionych pozycji pojawia się czarny kot Salem, który jest telepatą i pomaga głównej bohaterce, ale w przeciwieństwie do podobnych sobie nie jest podległy człowiekowi. W serialu chowańce charakteryzowane są jako „Gobliny, które przybrały kształt zwierząt, by lepiej służyć”. Zob. *Chilling Adventures of Sabrina*. Reż. R. Seidenglanz, M. Kiley et al. Warner Bros Television, USA 2018–2020.

¹⁵ P. Rutkowski: *Kot czarownicy...*, s. 12.

ich właścicielki były zobowiązane codziennie je karmić i dbać o nie¹⁶. Istniało jednak wiele innych teorii na temat pochodzenia tego typu magicznych istot. Rutkowski twierdzi, że wielu badaczy uznaje, że średniowieczne i wczesnonowożytnie czarownictwo europejskie zawierało elementy szamanizmu przedchrześcijańskiego¹⁷. Wiara w magiczne stworzenia była więc wynikiem przekonania, że czarownice mają swoje sobowtóry, które przybierają formę zwierząt. Wynika z tego, że wymieniane w procesach istoty były częścią czarownicy lub jej *alter ego* i nie stanowiły odrębnych bytów¹⁸.

Demonizacja zwierząt miała swój początek w późnym średniowieczu, jednak apogeum osiągnęła w okresie wczesnonowożytnym, kiedy to dostrzegano w nich oręż szatana w walce z ludźmi¹⁹. Zwierzęta w tym czasie były w większości gospodarstw i prawdopodobnie ich wszechobecność miała wpływ na ugruntowanie się wierzeń o ich demonicznych zdolnościach²⁰. Cechą charakterystyczną zwierząt demonów było to, że kiedy przypisano im kształt konkretnego stworzenia, z reguły trwały w nim do końca swojej służby. Za przykład może posłużyć czarny kot Gibbe, który towarzyszył Jennit Dibbet z Yorkshire przez czterdzieści lat. Jednak pojawiały się też opowieści wierzeniowe o demonach, które zmieniały swoją postać przy świadkach, na przykład w 1566 roku kot z rozkazu swojej pani Agnes Waterhouse przemienił się w ropuchę²¹.

Groźny i tajemniczy, czyli kot-diabeł w tradycyjnym ujęciu literackim

Jednym z pierwszych literackich kotów podejrzewanych o koneksje z diabełem jest czarny kot – bohater makabreski Poego o tym samym tytule. Należy jednak zwrócić uwagę, że struktura dzieła nie pozwala czytelnikowi dokonać jednoznacznej interpretacji – kot może być istotą demoniczną albo też zwykłym zwierzęciem, któremu przebywający w celi śmierci chory psychicznie bohater przypisuje demoniczne moce. Jak zauważa Żaneta Nalewajk, opowiadanie *Czarny kot* należy do utworów makabrycznych, które „dają czytelnikowi wgląd w psychikę bohatera-narratora-mordercy, służą literackiemu zdiagnozowaniu

¹⁶ Ibidem, s. 16.

¹⁷ Ibidem, s. 19.

¹⁸ Ibidem, s. 19–20.

¹⁹ Ibidem, s. 22.

²⁰ Ibidem, s. 153.

²¹ Ibidem, s. 154.

psychologii zbrodni lub/i deprawacji²². W opowiadaniu tym, tak jak w wielu innych utworach Poego, narrator układa swą wypowiedź w ciąg przyczynowo-skutkowy, poza tym wszystkie wydarzenia stara się wytłumaczyć w racjonalny sposób. Swoją opowieść, która ma charakter konfesyjny, rozpoczyna słowami: „Szaleńcem jednak nie jestem – i mam zupełną pewność, że nie majaczkę”²³. Jednak pisze też, że nie wymaga od czytelnika, by ten uwierzył w jego dziwną opowieść. Uwagę na to zwraca również Agnieszka Wnuk, która pisze:

Opowieść bohatera-alkoholika [...] może okazać się po prostu przedśmiertnym majaczeniem skazańca cierpiącego na delirium. Czytelnik nie ma więc pewności, czy przedstawione przez niego zdarzenia nie zostały w pewien sposób zmanipulowane – wizje alkoholowe, omamy i halucynacje mieszają się z trzeźwym, racjonalnym oglądem rzeczywistości²⁴.

Jednocześnie to, co w opowiadaniu wymyka się racjonalnemu rozpoznaniu, pozwala odbiorcy ujrzeć w tytułowym czarnym kocie postać diabelską albo, jak zauważa żona bohatera, „przerzuconą” czarownicę: „Mówiąc o jego inteligencji, żona moja, nie pozbawiona w głębi duszy zabobonów, częstokroć napomykała o rozpowszechnionym w starożytności wierzeniu, które we wszystkich czarnych kotach widziano przerzucone czarownice”²⁵. Sam bohater upatruje w kocie mrocznych sił, które według niego powodują w nim agresję. W przypływie gniewu i strachu okalecza więc zwierzę, pozbawiając je oka, a później zabija. Śmierć Plutona jest momentem kulminacyjnym. Od tej chwili jego demoniczna natura jest jeszcze bardziej eksponowana. Oto powieszony bestialsko kot ma mścić się na właścicielu. Bohater daje czytelnikowi do zrozumienia, że pożar jest wynikiem nadprzyrodzonych zdolności martwego zwierzęcia. Sugeruje również, że czarny kot, którego wziął na zastępstwo, jest sobowtórem Plutona:

Był to kot czarny, bardzo duży kot – pojemności co najmniej Plutona, podobny doń bezwzględnie, z wyjątkiem jednej różnicy. Pluton na całym ciele nie miał ani jednego białego włosa; ten zaś był posiadaczem szerokiej i białej, aczkolwiek nieokreślonego kształtu pręgi, która przysłaniała cały niemal zakres piersi. Zaledwo go dotknąłem – powstał nagle, zamruczał głośno, otarł się o moją dłoń i zdawał się wyrażać swój zachwyt z powodu okazanych mu

²² Ź. Nalewajk: *Makabra i makabreska Poego (Recepcja: Baudelaire, Balmont, Leśmian)*. W: *Edgar Allan Poe. Niedoceniony nowator*. Red. E. Kasperski, Ź. Nalewajk. Oficyna Wydawnicza Atut-Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2010, s. 148.

²³ E.A. Poe: *Czarny kot*. Przeł. B. Leśmian. W: *idem: Opowieści niesamowite*. Przeł. B. Leśmian, S. Wyrzykowski. Wydawnictwo Literackie, Kraków-Wrocław 1984, s. 122.

²⁴ A. Wnuk: *Bez miłosierdzia i przebaczenia. Estetyka i poetyka zbrodni w opowiadaniach Poego*. W: *Edgar Allan Poe. Klasyk grozy i perwersji – i nie tylko... W dwusetną rocznicę urodzin pisarza i sto sześćdziesiątą rocznicę śmierci*. Red. E. Kasperski, Ź. Nalewajk. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 216.

²⁵ E.A. Poe: *Czarny kot...*, s. 135.

przeze mnie względów. [...] W dalszym ciągu darzyłem go pieśczoćami i gdy zamierzałem wrócić do domu, zwierzę wykazało chęć towarzyszenia mej osobie. Pozwoliłem mu iść za sobą i, schylając się od czasu do czasu, głąskałem je mimochodem. Wszedłszy do domu, zachował się jak na swych własnych śmieciach i natychmiast zapłonął wielką przyjaźnią do mej małżonki²⁶.

Wspomniana biała plama z czasem zaczyna przypominać mężczyźnie swoim kształtem szubienicę, jest więc jak gdyby odciskiem wspomnienia wcześniejszej zbrodni, pozostałością po poprzednim życiu Plutona. Ponadto przygarnięty kot, podobnie jak jego poprzednik, nie ma jednego oka²⁷. Chęć powtórnego zabicia kota jest w narratorze silna, jednak nie może tego zrobić, gdyż nie pozwala mu na to strach. Mężczyzna wierzył, że kot jest potworem, upatrywał w nim sił nadprzyrodzonych, które nie pozwalały mu spać i nie dawały chwili wytchnienia. Obwiniął go więc za swoją następną zbrodnię – morderstwo żony. Nalewajk uznaje, że bohater „zgodnie z psychologiczną zasadą błędnej atrybucji, wskazuje skłonność do upatrywania źródła własnych złych uczynków poza samym sobą”²⁸. Zbliżoną tezę stawia również Agnieszka Wnuk, która zestawia *Czarnego kota* z inną nowelą Poego – *Serce oskarżycielem*, poruszającą podobny problem. Według badaczki w obu tych dziełach

mamy do czynienia z przedśmiertnym wyznaniem zbrodniarza, który nazajutrz zostanie stracony. Pierwszoosobowa narracja zyskuje tym samym walor autentyczności i subiektywności, za jej pomocą bohaterowie odwołują się do uczuć i przekonań czytelnika, pragną wpłynąć na jego psychikę, domagają się zrozumienia. Przedstawiają zaistniałe wypadki jako nieuchronne, uмотywowane zniewagą, bądź obecnością mrocznych sił pod postacią kota czy Złego Oka²⁹.

Nie należy zapominać, że narrator obwinia kota nie tylko o morderstwo, lecz także o to, że zbrodnia została ujawniona. Kot, jako złośliwa i mściwa za swoje krzywdy bestia, swoim demonicznym krzykiem wskazuje policji

²⁶ Ibidem, s. 139–140.

²⁷ Rzekomy sobowtór Plutona może być postrzegany jako drugie wcielenie kota. W XVI wieku zaczęto wierzyć, że koty potrafią wymknąć się śmierci i mogą umierać dziewięć razy, by później powracać do życia. Harry Oliver przypuszcza, że wynika to z ówczesnej wiary w likantropię, czyli przekonanie, że czarownicy, szamani, magowie i wiedźmy potrafią przemieniać się w zwierzęta. W starożytnym Egipcie uważano natomiast koty za nieśmiertelne. Zob. H. Oliver: *Czarne koty i prima aprilis. Skąd się wzięły przesady w naszym życiu?* Przeł. J. Góralczyk. Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011, s. 67. Kopaliński podaje natomiast, że w muzułmańskiej tradycji koty mają siedem żywotów: „Czarny kot ma właściwości magiczne, siedem żywotów, bywa godnym szacunku, ale złośliwy dżinem; krwią jego można pisać zaklęcia rzucające uroki”. Zob. W. Kopaliński: *Kot...*, s. 162.

²⁸ Ź. Nalewajk: *Makabra i makabreska Poego...*, s. 158.

²⁹ A. Wnuk: *Bez miłosierdzia i przebaczenia...*, s. 222.

miejsce ukrycia zwłok. Ostatnie wersy noweli ukazują go jako demonicznego potwora:

Ciało, już sporo napoczęte rozkładem i poplamione skrzeplą krwią, stało sztywnie przed oczyma widzów. Na jego głowie z krwawą, na oścież rozwartą paszczą i z jedynym skrzącym się ślepiem – gnieździło się wstrętne zwierzę, którego podstęp zniewolił mnie do zbrodni, a którego głos zdradziecki wydał mię w ręce kata³⁰.

Czarny kot, w którym widoczna jest inspiracja średniowiecznymi wierzeniami w magiczną i demoniczną moc kota, sytuuje zwierzę w mrocznej i szatańskiej tematyce, którą następnie kontynuować będą współcześni pisarze literatury grozy i literatury *fantasy*.

Ogromny czarny kocur jako ucieleśnienie szatana i diabelskich mocy pojawia się również w opowiadaniu *Kociarka* Piotra Patykiewicza. Tym razem kot nie jest wysłannikiem czarta, ale zwierzęciem, które posiadało zdolność pochłaniania i kumulowania w sobie negatywnych emocji ludzi. Jednakże pod naporem tych uczuć zamieniło się w złego ducha, któremu tytułowa bohaterka musi służyć, ponieważ wie, że rozgniewane zwierzę może zniszczyć całe miasto. Kobieta wypełnia też wolę bestii – dba o bezdomne koty zamieszkujące blokowisko, składa jej coroczne ofiary z ludzkich narządów, najczęściej wątroby. Kult ten oparty jest nie tylko na szacunku dla demonicznej istoty, ale przede wszystkim na strachu: „Staruszka podniosła drżącą dłoń i musnęła palcami tabliczkę, potem pokłoniła się trzykrotnie, jak prawosławna babina przed świętą ikoną”³¹. *Kociarka* zdaje sobie sprawę z konsekwencji, jakie niesie ze sobą gniew kota. Wie, że gdyby uwolnił on kumulowaną przez lata moc, zachwiane zostałyby wszelkie normy, ludzie zapomnieliby o moralności i etyce, pochłonęłoby ich szaleństwo i zatraciliby się w grzechu: „Trzeba go wciąż na nowo ugłaskiwać, żeby wszystko pozostało po staremu. Dbam o wszystkie koty, bo on tego oczekuje. Dopóki im nie dzieje się krzywda, on też pozostaje spokojny. [...] Gdyby coś poszło nie tak, uchylłyby się bramy piekiel”³². Takie służalcze zachowanie *Kociarki* wobec czarnego kota sprawia, że można potraktować ją jako czarownicę, która zapewnia kotu-diabłu to, czego ten żąda, w zamian otrzymując nie moc, ale ochronę kotów i zdrowie³³. Taką samą funkcję zaczyna

³⁰ E.A. Poe: *Czarny kot...*, s. 147.

³¹ P. Patykiewicz: *Kociarka*. W: *Jedenaście pazurów*. Red. D. Górka, M. Kowalski. SuperNowa, Warszawa 2010, s. 154.

³² Ibidem, s. 166.

³³ Na postrzeganie *Kociarki* jako czarownicy wpływ mają jej aparycja oraz styl życia. Jest to przygarbiona kobieta w podeszłym wieku, która żyje na uboczu społeczeństwa. Patykiewicz opisuje ją następująco: „Mała, garbata, z grubym siwym warkoczem [...], z opadającą lewą powieką [...]. Czuć ją było z daleka śmietnikiem, rzeźnią i zawilgoconą piwnicą”; „Jej dziwaczne obyczaje i karykaturalna brzydota tak dalece wyodrębniały ją ze społeczności, z kręgu

pełnić narrator opowiadania – po przejęciu obowiązków Kociarki, czarny kot uzdrawia go. Oprócz tego kobieta wierzy w te z magicznych zdolności kotów, które głoszone były już od czasów średniowiecza:

Wiesz dlaczego żyję tak długo? Wszystko dzięki kotom, one potrafią wyciągnąć z człowieka każdą chorobę. Wystarczy wziąć jednego na kolana i posiedzieć z nim trochę, podrapać go za uszkiem, żeby pozbyć się reumatyzmu, bólu zęba albo zaparcia³⁴.

Patykiewicz bezpośrednio podejmuje więc dialog z ludowymi wierzeniami – jego bohaterka podkreśla, że swoją wiarę w magiczny potencjał kota opiera na tradycjach, którym hołdowano za czasów jej dzieciństwa. Przywołuje jeden ze zwyczajów polegający na tym, że pozostawiano na wsi jedynie jednego czarnego kota. To on potrafił przyjąć na siebie zło i gniew, które ukrywały się w ludziach. Zatrzymywał je w sobie, sprawiając, że mieszkańcy wsi żyli w pokoju: „[...] był jak odgromnik [...] chronił mieszkańców przed nimi samymi”³⁵. Jednak wraz z rozwojem urbanizacji zapomniano o ludowych wierzeniach i legendach, przez co strach przed czarnym kotem pozostał tylko niewytłumaczalnym stereotypem i przytłumionym instynktem. Jedynie Kociarka zachowała w pamięci ludową mądrość, łącząc przesyconego złem kota z wcieleniem szatana, pamiętając przy tym, jak się przed nim bronić:

Chociaż czarny kot może przyjąć bardzo wiele trującego jadu, którym parują ludzkie dusze, po kilku latach, gdy jego ślepia zaczynają świecić w ciemnościach, sierść na grzbiecie jeży się na widok księdza, a z pyska kapie śmierdząca piana, trzeba go złapać, wsadzić do worka, uwiązać kamień i wrzucić do rzeki. Dopiero wtedy można wybrać nowego kociaka³⁶.

Pisarz sięga ponadto po motyw kocich oczu³⁷. Cała moc demonicznego kota skupia się w jego czerwonych, pozbawionych źrenic oczach. To w nich

codziennych spraw, że ludzie po prostu odwracali na jej widok twarz”. Zob. P. Patykiewicz: *Kociarka...*, s. 136, 139. Przywołana charakterystyka wpisuje bohaterkę w wizerunek czarownicy zakorzeniony w powszechnej świadomości już od czasów średniowiecza. Szerzej o fizjonomii i cechach charakterystycznych wiedźm pisze m.in. Rutkowski, który powołuje się na dokumenty pochodzące ze XVI wieku. Zob. P. Rutkowski: *Kot czarownicy...*, s. 139–146.

³⁴ P. Patykiewicz: *Kociarka...*, s. 158.

³⁵ Ibidem, s. 162.

³⁶ Ibidem, s. 163.

³⁷ Oczy kota, tak jak wielu innych zwierząt, świecą się w ciemności. W ich gałce ocznej znajduje się bowiem błona *tapetum lucidum*, która odbija wiązkę światła i nakierowuje ją na siatkówkę. Zob. <https://www.kotydomowe.com/wzrok-kota-budowa-oka> [dostęp: 30.08.2020]. Tę naturalną zdolność kotów kojarzono z demonicznymi mocami. Strach budził również fakt, że koty widzą nocą – wierzono bowiem, że mają dostęp do niedostępnych dla człowieka tajemnic, czy też potrafią przeczuć niebezpieczeństwo. Zob. M. Rożek: *Diabeł w kulturze polskiej...*, s. 94.

można dostrzec ludzki gniew i pychę, które zwierzę zabierało od ludzi przez lata. Według narratora oczy te prowadzą do „jakiejs innej, metafizycznej przestrzeni, gdzie nigdy nie wygasa infernalna pożoga”³⁸. Oprócz tego spojrzenie zwierzęcia ma destrukcyjną moc – pozbawia mężczyznę całej nadziei, budzi w nim przerażenie, sprawia, że przestaje racjonalnie myśleć. Ta pełna grozy atmosfera zostaje jednak skutecznie rozbrojona, kiedy szatański kocur zaczyna zachowywać się jak zwyczajny kot – kocur rzuca się na następcę Kociarki, jednak w jednej chwili z potężnego i przerażającego drapieznika przeistacza się w spragnione czułości zwierzę.

Autor nie ocenia opisanych powyżej wierzeń, w żaden sposób nie obśmiewa ich. Traktuje je raczej jako pewnego rodzaju źródło inspiracji. Pokazuje, że w szczątkowej formie przetrwały do dzisiejszych czasów, ale podobnie, jak w opowiadaniu – są coraz bardziej wypierane ze świadomości współczesnych ludzi. Wykorzystuje przy tym Faustowską koncepcję diabła, który „tej siły cząstką drobną, co zawsze złego chce i zawsze sprawia dobro”³⁹. Sam kot nie jest tu bowiem siłą destrukcyjną, są nią ludzie, których kot uwalnia od ich grzesznych myśli.

Tak jak diabelski kot w *Kociarce*, tak też koci bohater *Żrenic* Żerdzińskiego jest czarnym kocurem (choć tu przypomina przeciętne gabarytowo zwierzę domowe), który stał się demonem, ponieważ nadużywał kociej zdolności, jaką w tym wypadku jest pochłanianie ludzkich emocji. Bezimienny kot początkowo kradł pojedyncze ludzkie sny i wspomnienia, z czasem zaczął je jednak selekcyjonować, a później magazynować, by w dowolnej chwili do nich wracać.

Kiedy weterynarz pozbawił go jąder, głód emocji gwałtownie przybrał na sile. Wtedy na dobre zaczęło się podpatrywanie ludzi. Kot twierdził, że leży to także w naturze jego pobratymców, ale oni nie mogli w pełni rozwinąć swych możliwości. Brali małe, niepotrzebne ludziom fragmenty, czasem podkradali jakiś bardziej smakowity kawałek, nic więcej. Inne koty nie potrafiły gromadzić tych wszystkich ludzkich uczuć, nie chciały ich przyswajać, bały się z nich korzystać. O ile Heineman dobrze zrozumiał, kot Lisy złamał wiele z obowiązujących go praw. Stworzył własną wizję rzeczywistości, posługiwał się wieloma przypadkowymi dawcami. Brał wszystko, bez żadnej selekcji. Nie z zemsty za kastrację, lecz z potrzeby wrażeń⁴⁰.

Demoniczny kot nie zadawała się jednak jedynie kradzieżą wspomnień. By uzyskać takie, na których najbardziej mu zależy – związane z cierpieniem i przemocą – manipuluje ludźmi, zmuszając ich do popełniania przestępstw. W tym celu korzysta ze swoich parapsychicznych umiejętności, które uwalniają się

³⁸ Ibidem, s. 167.

³⁹ J.W. Goethe: *Faust*. Przeł. F. Konopka. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1968.

⁴⁰ M. Żerdziński: *Żrenice*. W: *Trzynaście kotów*. Red. D. Górską, M. Kowalski. SuperNowa, Warszawa 1998, s. 20.

dzięki tytułowemu żrenicom. Kocie oczy są portalem do magazynu grzesznych uczuć, emocji i snów ludzkich, wylapywanych przez zwierzę. W tym wypadku czerwone oczy kota-demonia zainstalowane są na niebie pod postacią chmur. Kontrolują one wszystkich ludzi, pełnią funkcję bacznego obserwatora – dzięki nim kot wybiera swoje kolejne ofiary. Fizycznie jednak oczy kociego bohatera utworu nie odbiegają swym wyglądem od tych należących do przeciętnego kota o zielonych tęczęwkach. Jednakże te zielone oczy pojawiają się zawsze w momencie śmierci ofiary kota – to dzięki nim kocur może chłonąć jak najwięcej strachu i przerażenia umierającej osoby. Za ich sprawą kot komunikuje się z tymi wszystkimi, których kontroluje i zmusza do morderstw i gwałtów, by móc później przejąć wszystkie uczucia – zarówno ofiar, jak i ich oprawców. Kot naznacza wszystkich ludzi, którymi chce manipulować – każdy, kto miał kontakt z jego wymiocinami, musi mu „oddać swoje dni”, ofiarować mu swoje „rozkosze i cierpienia”. Zwierzę nie magazynuje jednak przywłaszczonych wspomnień w umyśle, jak robił to czarny kocur z opowiadania Patykiewicza. W tym wypadku kot uczynił magazynem wspomnień swojego pana – Heinemana. Dopóki zwierzę żyje, może zarządzać owym magazynem i przywoływać wszystkie wspomnienia w każdej chwili, nie tylko dla siebie, lecz także na życzenie opiekuna. Może również te zapisane reminiscencje dowolnie modyfikować, tak by były jak najbardziej użyteczne dla jego pana. Ponadto, silna więź kota z mężczyzną sprawia, że kot może czerpać z jego sił i możliwości. Zwierzę nie ukrywa tego faktu, choć zdaje sobie sprawę, że informacje, które przekazuje swojemu właścicielowi, mają charakter implicytny. Ich sens mężczyzna zrozumie dopiero po śmierci kota: „Moje wspomnienia nie wystarczają nawet na tę rozmowę. Rozmawiamy tylko dzięki tobie”⁴¹. W momencie kiedy regularnie podtruwany kot umiera, zostaje aktywowany również „magazyn”, którym jest Heineman. Mężczyzna, pozostawiony przez kota bez jakichkolwiek instrukcji, nie potrafi okiełznać przekazanych mu uczuć. Bohater nie pozostaje na nie obojętny, pod ich wpływem zaczyna zachowywać się jak szaleniec. Wydaje się, że odczuwa wszystko to, co dotychczas czuły ofiary kota. By poczuć ulgę, niczym nosiciel wirusa, infekuje wszystkie napotkane osoby przechowanymi przez lata wspomnieniami morderstw, zadając tym samym swoim ofiarom ból. Można jednak odnieść wrażenie, że bohaterowi sprawia to przyjemność. Czytelnik zostaje więc pozostawiony z niepokojącą wizją, według której śmierć kota może być początkiem apokalipsy. Spustoszenie, jakiego dokonuje Heineman nie zakończy się w momencie, kiedy „magazyn” się wyczerpie. Mężczyzna wraz ze śmiercią kota stał się także spadkobiercą jego demonicznych mocy. Każdy dotknięty przez niego człowiek okazuje się więc potencjalnym mordercą, od którego Heineman będzie mógł kraść wspomnienia zbrodni.

⁴¹ Ibidem, s. 197.

Czarcikot jest także bohaterem *Złotego popołudnia* Sapkowskiego. Opowiadanie jest rewingiem pierwszej z części dylogii Lewisa Carrolla – *Przygód Alicji w Krainie Czarów*. Autor sagi o wiedźminie Geralcie, oddając głos kotu Chesterowi – którego protoplastą jest Carrollowski kot z Cheshire – stworzył alternatywną wersję historii przygód Alicji Liddell⁴². W opowiadaniu kot, jak ma to miejsce w dziele angielskiego matematyka, nie jest postacią drugoplanową. To on pomaga bohaterce odnaleźć się w Krainie Dziwów, do której trafiła pod wpływem laudanum. Chester, podobnie jak jego pierwowzór, posiada magiczne moce. Nie ograniczają się one jednak do umiejętności znikania. Bohater polskiego pisarza jest bowiem diabłem. Chester, jak przystało na demona, ma kilka wcieleń. Przedstawia się bowiem jako biblijny demon Legion⁴³. W opowiadaniu znajdziemy więcej nawiązań do Pisma Świętego. W odniesieniu do głównego bohatera pojawiają się takie określenia, jak *princeps potestatis aeris* (tłumaczone jako „książę mocy powietrza”)⁴⁴ oraz *quaerens quem devoret* („jak lew ryczący krąży”)⁴⁵. Zwierzę tytułuje się też Malignusem, co z kolei odsyła czytelnika do *Medytacji* Kartezjusza, w których pojawia się pojęcie *genius malignus*⁴⁶, czyli „zły duch”⁴⁷.

Chester dzierży też tytuł władcy wszystkich kotów. Odpowiadają przed nim nawet te koty, które pełnią funkcję kocich monarchów w świecie ludzi (w każdym kraju rządzi inny) – zwracają się do niego, używając tytułu książęcego *Your Grace* lub formy *Wasza Miłość*. Jest to oznaka szacunku i odnosi się nie tylko do królewskiego pochodzenia bohatera, ale i do jego wysokiego miejsca w demonicznej hierarchii. Koty uznają go za autorytet, są świadome jego mocy, dlatego wzbudza on w nich strach – odpowiadają na wszystkie jego pytania, a także wykonują jego polecenia. Dowodem bezgranicznego posłuszeństwa jest zachowanie kotki Diny, która wiedząc, że może umrzeć, na żądanie swojego władcy „wymrucza” z Alicji chorobę. Kotka jednak nie umiera, co dowodzi, że to Chester decyduje o momencie śmierci innych kotów. Paulina Biczowska nazywa go przez to kocią kostuchą⁴⁸. Chester gardzi ludźmi, ma świadomość, że stanowi dla nich śmiertelne zagrożenie. Najlepiej uwidacznia to jego kon-

⁴² Alicja (oryg. Alice) Liddell jest postacią rzeczywistą. Była córką dziekana Henry’ego George’a Liddella i Loriny Hanny Liddell. To na prośbę dziesięcioletniej wówczas Alicji Charlers Lutwidge Dodgson, wykładowca matematyki, który ukrywał się pod pseudonimem Lewis Carroll, spisał baśń, którą pierwotnie zatytułował *Przygody Alicji pod ziemią*.

⁴³ Zob. Mk 5,9; Łk 8,30; Mt 8,28–34.

⁴⁴ Ef 2,2.

⁴⁵ 1 P 5,8.

⁴⁶ R. Descartes: *Medytacja druga. O naturze duszy ludzkiej i że łatwiej ją poznać niż ciało*. W: idem: *Medytacje o filozofii pierwszej*. Przeł. J. Hartman. Aureus, Kraków 2002, s. 39–47.

⁴⁷ Píše o tym także Paulina Biczowska. Zob. eadem: *Kot z Cheshire Andrzeja Sapkowskiego*. W: *Kot*. Interdyscyplinarne Koło Naukowe Doktorantów FSD Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2011, s. 47, http://www.ikndok.ug.edu.pl/upload/files/13/kot_publicacja.pdf [dostęp: 30.01.2020].

⁴⁸ Ibidem, s. 47.

frontacja z jednym z bohaterów – Charlesem, którego lekceważąco nazywa dwunogiem, a któremu grozi śmiercią. Demoniczny kocur potrafi jednak okazać człowiekowi litość. Dowodzi tego fakt, że używa swoich mocy, by Dodgson przestał się jąkać⁴⁹.

To, że kot jest demonem, można wywnioskować ponadto z cynicznych i sarkastycznych dowcipów na jego temat, które padają z ust Szalonego Kapelusznika i Marcowego Zająca. Na pojawienie się Chestera reagują żartem o tym, że jego obecność zwiastuje naruszenie siódmej pieczęci, a on sam reprezentuje piekło, które „postępuje za nim”⁵⁰. W *Wonderlandzie* kocur nie cieszy się więc szacunkiem, nie jest uważany za istotę boską, a jego elokwencja drażni pozostałych bohaterów. Arche, nazywany też Marcowym Zającem, ze złośliwością zaznacza, że Chester nie może liczyć na to, że ktokolwiek z mieszkańców Krainy Dziwów odda mu boską cześć, do której przywykł w Bubastis. Łączy go w ten sposób z kultem bogini Bastet. Mimo że Chester wzorowany jest na literackim bohaterze należącym do kanonu literatury dziecięcej, to opowiadanie Sapkowskiego wyraźnie adresowane jest do czytelnika dorosłego. Wskazuje na to nie tylko demoniczne pochodzenie kota, ale też mnogość odniesień do tekstów literackich i kulturowych, które pojawiają się w opowiadaniu. Sapkowski wykorzystał magiczny, nieco niepokojący potencjał Carrollowskiego kota, który potrafi zniknąć (pozostawiając po sobie jedynie uśmiech), by stworzyć demona, który jest w stanie podróżować w czasie, przemieszczać się między światami i posiada zdolność jasnowidzenia. Wizerunek Chestera wyróżnia się ponadto na tle innych, dotychczas analizowanych kocich bohaterów, ponieważ fundamentem do jego stworzenia nie są tu opowiadania wierzeniowe czy dokumenty z procesów o czary. Diabelski kot został wszak zainspirowany jedną ze sztandarowych postaci literatury dziecięcej.

Koty łączone z diabelskimi siłami, ale też z postaciami mitologicznymi są także bohaterami opowiadania *Rydwan bogini Freyi* Lewandowskiego. Należy przypomnieć, że tytułowa bogini Freya – skandynawska bogini płodności, miłości i władczyni nocy – była utożsamiana właśnie z kotami zaprzęgniętymi do jej powozu⁵¹. Lewandowski także wykorzystuje ten wątek, ukazuje koty ciągnące rydwan, w którym znajduje się osoba chcąca odmienić swoje życie uczuciowe. Taka decydująca o przyszłości podróż z magicznymi kotami przedstawiona jest w opowiadaniu jako usługa, z której za odpowiednią opłatą może skorzystać każdy. Do możliwości, jaką oferuje kobieta, która samozwańczo tytułuje się

⁴⁹ Chodzi o Charlesa Dodgsona – autora *Przygód Alicji...*, który borykał się z zaburzeniami mowy. Metatekstowy charakter tekstu to jeden z wielu wyrazów zabawy konwencją, jakie znajdziemy w opowiadaniu. Autor, odwołując się do biografii Lewisa Carrolla, nawiązuje dialog z dojrzałym, świadomym czytelnikiem.

⁵⁰ A. Sapkowski: *Złote popołudnie*. W: *Trzyście kotów...*, s. 82.

⁵¹ Zob. J.C. Cooper: *Kot*. W: idem: *Zwierzęta symboliczne i mityczne*. Przeł. A. Kozłowska-Ryś, L. Ryś. Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1998, s. 118.

kapłanką bogini Freyi, a którą ludzie postrzegają jako czarownicę, wielu podchodzi z rezerwą. Głównym problemem, jaki pojawia się w opowiadaniu, jest próba zrozumienia, skąd pochodzą magiczne zdolności kotów. Zestawione są tu ludyczna wiara opierająca się na stereotypach, podejście naukowe oraz metafizyczne. Przedstawicielami pierwszej koncepcji są „zwykli” ludzie w barze, którzy wierzą w przesady i zabobony dotyczące kotów. Ich poglądy najlepiej przedstawiają poniższe słowa: „Dziś głównym tematem knajpackich dysput był czarny kot morderca. Komu przebiegł drogę, ten ginął wkrótce w jakimś nieszczęśliwym wypadku”⁵². Naukowe podejście reprezentuje kapłanka nordyckiej bogini, która pozwala wierzyć klientom, że moc kotów pochodzi od mitycznych bóstw, ale głównemu bohaterowi wyklada inną teorię. Kobieta wychodzi od tezy, że nadzwyczajne możliwości kotów są wynikiem procesu ewolucji, której efektem było wytworzenie cechy unikalnej, niedostępnej żadnemu innemu gatunkowi. Kapłanka zakłada więc, że koty są istotami „innymi”, tajemniczymi, które potrafią poruszać się po alternatywnych wariantach rzeczywistości, odnajdując tzw. wir poznawalności:

Koty w toku ewolucji wykształciły pewną cechę, której nie ma żaden inny gatunek na Ziemi. Proszę zwrócić uwagę, co napisano w podręcznikach biologii na temat ewolucji kotów. Wszystkie informacje są mętne, fragmentaryczne i zupełnie nie tłumaczą, czemu koty są inne. [...] Potrafią poruszać się pomiędzy alternatywnymi wariantami rzeczywistości [...] To jest ich cecha ewolucyjna. Wykształciła się ona jako forma ucieczki przed wrogiem bądź metoda polowania. Na przykład zabawa w kotka i myszkę, gdy na przemian chwytają i ponownie puszczają złapaną mysz. To rodzaj treningu, który pozwala kotu ćwiczyć przeskoki w te warianty rzeczywistości, w których mysz zostaje złapana i omijać te, w których mu ucieka⁵³.

Tą umiejętnością kapłanka tłumaczy również przesąd o tym, że kot żyje dziewięć razy – widząc, że jego życie jest zagrożone, ucieka do innej rzeczywistości, gdzie niebezpieczeństwa już nie ma albo jest ono znacznie mniejsze. Śmierć kota może być spowodowana tym, że niewystarczająco szybko odnalazł wir lub wybrał niewłaściwy. Ponadto kapłanka wierzy, że dar ten jest dostępny wszystkim kotom, niektóre jednak są do tego bardziej predysponowane. Grupą najbardziej uprzywilejowaną w tym względzie są koty o czarnym umaszczeniu (co również uzasadnia czynnikami genetycznymi). Moc kotów jest na tyle silna, że potrafią one przenieść do innej rzeczywistości nie tylko siebie (a właściwie są w stanie „utworzyć nową strugę poznawalności, która popłynie wzdłuż alternatywnego łańcucha przyczynowo-skutkowego”⁵⁴), lecz także osoby, które

⁵² K. Lewandowski: *Rydwany bogini Freyi*. W: *Trzynaćście kotów...*, s. 156.

⁵³ *Ibidem*, s. 165.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 168.

znajdują się w ciągniętym przez nie rydwanie, albo pobiegną za nimi, kiedy te przechodzą przez portal. Główny bohater Tomasz Kobiński – uznany filozof – odkrywa jednak, że moce kotów nie pochodzą od mitycznego bóstwa, ale ich źródłem są siły szatańskie. Mężczyzna nie zgadza się z twierdzeniem kapłanki, że koty samodzielnie wybierają najkorzystniejszą dla człowieka drogę, kierując się przy tym intuicją. Według niego koty same rozpoznają wir, podejmują decyzje o przejściu przez niego, lecz to, którą drogę wybrać, podpowiadają im siły szatańskie, które kapłanka eufemistycznie nazywa „intuicją”:

Mówiąc o ich „intuicji” kapłanka Freyi zdradziła się. Kotem znajdującym się w wirze poznawalności musiał bardzo subtelnie kierować ktoś inny. [...] Decydował za niego był anielski lub demoniczny, niepoznawalny, gdyż tak stanowiła reguła zachowania wolnej woli. Pytanie, który z nich? Anioł czy diabeł? Odpowiedź była właśnie natury teologicznej. Człowiek, pozwalając dobrowolnie wciągnąć się kotu w wir poznawalności, rezygnował na ten moment z wolnej woli, czyli daru bożego. Był to grzech, a skoro tak, to wyborcu losu tego człowieka nie dokonywał wysłannik Boga, lecz przedstawiciel konkurencji⁵⁵.

Przyjmując taką interpretację, można uznać, że wejście człowieka do rydwanu jest jednoznaczne z zawarciem paktu z diabłem. Wskazuje na to również fakt, że podróż odmienia życie wszystkich tych, którzy zdecydowali się zaufać kotom, zapewniając im tylko pozornie „szczęśliwe zakończenie”. Jak zauważa główny bohater utworu, akt zmiany przeznaczenia musi nieść za sobą poważne konsekwencje, które mogą ujawnić się dopiero w przyszłości, a których pokłosie może okazać się katastrofalne. Ponadto magiczna podróż ma skutki uboczne – z czasem ludzie zapominają, że korzystali z pomocy kapłanki oraz jej zwierząt.

Resumując, koty są więc na usługach sił szatańskich, kapłanka natomiast, która jest tego świadoma, może być potraktowana jak czarownica czerpiąca materialne korzyści z demonicznych zdolności swoich podopiecznych. Należy podkreślić, że szatańskie koty w opowiadaniu Lewandowskiego także mają czarne umaszczenie i są ponadnaturalnych rozmiarów. Poza tym są niebezpieczne, mszczą się bowiem na tych, którzy się nad nimi znęcają albo też przeszkadzają im w ich kocim żywocie. Zmieniają bieg zdarzeń swoich dręczycieli, sprawiając, że ludziom tym przydarzają się wypadki, których skutkiem zawsze będzie śmierć. W konsekwencji wszyscy boją się o swoje życie, ponieważ łączą nieszczęśliwe wydarzenia z utrwaloną w ludowych przesądach wiarą, że źródłem pecha, a także omenem zapowiadającym ich zgubę jest czarny kot przebiegający im drogę⁵⁶. Nikt, nawet kapłanka, nie ma na wpływu na koty i nie można im

⁵⁵ Ibidem, s. 173.

⁵⁶ Jeszcze w XVII wieku wierzono, że czarny kot jest zazwyczaj źródłem pecha (kiedy kroczył w kierunku człowieka, był brany za dobry znak, jeśli przebiegł komuś drogę, zwłaszcza rano był uznawany za wysłannika zła). Jednym ze sposobów obrony przed urokiem było splunięcie.

zakazać zabijania ludzi. Jedynym sposobem, by nie zaznać ich gniewu, jest ich unikanie.

Kot, który potrafi przenikać do alternatywnych światów i za pomocą stworzonych przez siebie „dziur” zmieniać rzeczywistość, jest także bohaterem opowiadania *Kot Szrekingera* Rydzewskiej. Główną bohaterką opowiadania jest kilkuletnia dziewczynka, która po śmierci kota Gagatka próbuje wskrzesić ukochanego pupila. W tym celu Justynka dosłownie interpretuje eksperyment Erwina Schrödingera⁵⁷. Bohaterka, umieszczając ciało kota w pudełku, na swój dziecięcy sposób odprawia ceremonię, która w wielu elementach przypomina rytualne modlitwy afrykańskich szamanów⁵⁸. Wynik jej eksperymentu jest zaskakujący nawet dla niej samej – w ciele Gagatka pojawia się „imię” innego kota, a więc zupełnie inny byt. Kot przestaje więc być zwyczajnym zwierzęciem domowym i staje się istotą magiczną. Kota-czarownika dziewczynka nazywa Kotem Szrekingera, przekręcając tym samym nazwisko austriackiego fizyka. Taka nazwa kota wynika z przekonania dziecka, że od momentu ożywienia zwierzęcia ma do czynienia z kotem, którego Schrödinger miał wykorzystać do swojego eksperymentu myślowego. Przemiana kota wiąże się z radykalną zmianą zachowania i charakteru zwierzęcia. Przeobrażeniu ulega również jego wygląd zewnętrzny – zmienia się kolor oczu oraz futra. Nowy kot ma ponadto ponadnaturalne zdolności, tworzy bowiem „dziury”, które teleportują przedmioty, zwierzęta, a nawet ludzi do wybranych przez niego miejsc. Czynnikiem, które skłaniają zwierzę do magicznych działań, są jego próżność, wygoda, złośliwość, potrzeba zabawy oraz chęć ukarania tych, którzy wchodzą mu w drogę

Do dziś w wielu częściach świata kot przebiegający drogę budzi strach. Zob. H. Oliver: *Czarne koty i prima aprilis...*, s. 65.

⁵⁷ Mowa o eksperymencie myślowym Schrödingera z zakresu mechaniki kwantowej, którego opis został po raz pierwszy opublikowany w 1935 roku w artykule przeglądowym *Obecna sytuacja w mechanice kwantowej*. Polega on na tym, że „Schrödinger proponuje, abyśmy wyobrazili sobie pudło zawierające radioaktywną próbkę, detektor wykrywający obecność radioaktywnych cząsteczek [...], szklaną fiolkę z trucizną (cyjankiem) oraz żywego kota. Całość jest tak skonstruowana, że licznik może być włączony na czas potrzebny do tego, aby z prawdopodobieństwem równym $\frac{1}{2}$ któryś z atomów w próbce rozpadł się i licznik wykrył cząstkę będącą produktem rozkładu. Jeżeli detektor wykryje rozpad, to szklana fiołka zostanie stłuczona i kot zginie; w przeciwnym razie kot przeżyje. Nie mamy żadnego sposobu, aby poznać wynik tego eksperymentu, dopóki nie otworzymy i nie zajrzemy do środka [...]. Cały eksperyment, łącznie z kotem, działa z zasadą, że superpozycja jest „rzeczywista”, dopóki nie popatrzymy na wynik eksperymentu, i dopiero w momencie obserwacji funkcja falowa zapada się do jednego z dwóch stanów. Dopóki nie zajrzemy do środka, znajduje się tam [...] kot, który jest równocześnie martwy i żywy, ani żywy, ani martwy”. Zob. J. Gribbin: *Kot Schrödingera*. W: idem: *W poszukiwaniu kota Schrödingera. Realizm w fizyce kwantowej*. Przeł. J. Bieroń. Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 191–193.

⁵⁸ Dziewczynka tańczy wokół pudełka z ciałem kota, cicho śpiewa ułożoną przez siebie piosenkę, wykorzystuje zioła, takie jak szalwia, oraz kryształki, które mają odbijać promienie słoneczne, przez co symbolizują życiodajne siły. Justynka podświadomie czuje, że jej ceremonia musi być pełna, żaden element nie może zostać pominięty ani też zmieniony.

(w tym wypadku chodzi o inne koty i psy, które naruszają jego teren i wchodzi na podwórko). Moc kota jest jednak zawodna, kiedy bawi się, polując na ptaki, nie każda próba złapania zwierzęcia w „dziurę” kończy się sukcesem:

Kot wystrzeliwał jednym susem i zabijał. Te ptaki nie spadały. One po prostu fruwały [...], kiedy w jednej chwili łapała je dziura, rzucając kotu na pożarcie. Za każdym razem Kot robił dziurę na nowo. Najpierw się przyglądał, sprawdzał, gdzie, a potem zastawiał pułapkę. [...] Kot nieraz chybiał. Dokładnie wiedział, którądy ptak pofrunie, ale niedokładnie wiedział, kiedy to będzie, albo dla odmiany, dobrze wiedział, kiedy, ale tylko mniej więcej, którądy. Dziura trwała moment i zaraz się zasklepiła, więc często nie zdążyła nic dla niego złowić⁵⁹.

Umiejętności kota nie są dostępne tylko jemu, albo też, jak w wypadku czarnych kotów w zaprzęgu bogini Freyi, całemu kociemu gatunkowi. Umiejętność tworzenia „dziur” w niewielkim stopniu opanowała również mała Justynka, która podpatrywała swojego pupila. Efekty jej pracy nie są tak okazałe jak w wypadku kocura („dziury”, które udawało jej się wyczarować „były jak kropki, nawet komar by się nie zmieścił”⁶⁰), co może wynikać z faktu, że dziewczynka dopiero uczy się czarostwa. Kot poniekąd traktuje ją jak młodą adeptkę sztuk magicznych. Współpracuje z nią, łączy siły, tworząc w jej asyście jeszcze większe „dziury”. Nie jest jednak podległy Justynce – nie można mu niczego nakazać, sam musi podjąć decyzję o tym, kiedy i komu udzielić wsparcia. Relacja, jaka wiąże go z kilkulatką, nieco przypomina tę, charakteryzującą duet czarownica i jej chowaniec⁶¹. Kot dba o bohaterkę – nie pozwala na to, by ona i jej matka straciły dom. By zapewnić Justynce bezpieczeństwo, przenosi babcie dziewczynki trzysta kilometrów od miejsca zamieszkania⁶². To, czy kot jest demonem opiekuńczym, nie jest jednak jednoznaczne. Nie sposób też określić, co jest źródłem siły tej magicznej istoty. Każdy z bohaterów zupełnie inaczej postrzega zwierzę. Babcia głównej bohaterki zakłada, że kot jest demonem, a dzięki jego mocy jest w stanie wyczytać z kart przyszłość zarówno swoją, jak i innych ludzi. Jego magiczny potencjał łączy z kultem bogini Freyi. Od tej chwili, podobnie jak bohaterka opowiadania Lewandowskiego, widzi też w zwierzaku źródło zarobku, samozwąnczo ogłaszając się wróżką:

⁵⁹ J. Rydzewska: *Kot Szrekingera*. W: *Jedenaście pazurów...*, s. 31.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Zapisy z procesów o czary miały wskazywać, że zwierzęcego opiekuna dostawały od szatana młode wiedźmy, które zaczynały magiczne szkolenie. Zwierzę mogło być jednak przekazywane z pokolenia na pokolenie i przechodziło z matki na córkę.

⁶² Autorka niniejszego artykułu nie wyklucza też innej interpretacji – dematerializacja starszej kobiety nie wynika z tego, że kot chce chronić Justynkę. Być może zwierzęciem nie kieruje empatia, ale żądza zemsty za doznane krzywdy. Wcześniej staruszka uderzyła kota. Jeśli cytelnik przyjmie takie wyjaśnienie, kot może być postrzegany jako groźny i nieobliczalny.

Wróży tylko w obecności kota, bo podobno kot ma wielkie moce demoniczne i karty zawsze przy nim wychodzą. [...] Kupiła na Allegro posążek gołej baby w naszyjniku i mówi, że to bogini Freya⁶³.

Główna bohaterka przyjmuje natomiast, że kocur jest czarownikiem. Zwraca uwagę, że pupil może pochodzić z rzeczywistości, w której magia jest wszechobecna. Ma bowiem świadomość, że nie należy on do jej świata – sama przyczyniła się do tego, że w ciele jej zmarłego Gagatka pojawiła się dusza innego kota:

Babcia mówi, że on jest demonem, ale to nieprawda. Widziałam demony w telewizji i one wyglądają inaczej. Nasz Kot był po prostu czarownikiem. U zwierząt też trafiają się czarownicy, tak samo jak u ludzi. Albo może on pochodził z takiego miejsca, gdzie wszystkie zwierzęta znają czary⁶⁴.

Status ontologiczny zwierzęcia nie zostaje ostatecznie rozstrzygnięty. Wiadomo jednak, że kot nie jest nieśmiertelny. Tuż przed śmiercią projektuje „dziurę”, w którą wchodzi, tym samym ujawniając, że sam potrafi się teleportować. Można jednak przyjąć inną interpretację – być może w ten sposób przechodzi do innego ciała, rozpoczynając kolejny ze swoich żywotów w innym wymiarze, co wpisuje się w średniowieczne wierzenia mówiące o tym, że koty dysponują dziewięcioma żywotami.

Z nietypowym kotem o demonicznych mocach mamy do czynienia w opowiadaniu *Kotik* Jabłońskiego. Autor kreuje postać pięknego i tajemniczego młodzieńca, pochodzącego ze środkowej Syberii, który przemienia się – jak określa to jeden z bohaterów opowiadania – w kotołaka. Takie przeistoczenie może być interpretowane jako likantropia, wskazuje równocześnie, że bohater jest czarownikiem, magiem albo szamanem. Transformacja ta stanowi ponadto nawiązanie do przemiany Behemota z *Mistrza i Małgorzaty*, który istnieje również pod postacią urodziwego pazia. Warto zwrócić uwagę, że kiedy miejscowy ksiądz egzorcyzmuje Sybiraka w kościele, umieszcza go w kręgu narysowanym poświęconą kredą, która nie pozwala potworowi się z niego wydostać⁶⁵:

Potwór został zamknięty w kręgu wyrysowanym na posadzce poświęconą kredą. Kotik miotał się i ze zjeżonym karkiem bezsilnie prężył się do skoku. Płowa sierść strzelała sinawymi iskrami. [...] Stwór początkowo syczał wściekle, widząc, że doświadczony kapłan złapał go w pułapkę⁶⁶.

⁶³ J. Rydzewska: *Kot Szrekingera...*, s. 38.

⁶⁴ Ibidem, s. 42.

⁶⁵ W rytuałach magicznych krąg stanowił element zabezpieczający przed mocą demona. Chronił stojącego w nim człowieka, a umieszczonemu w nim demonowi nie pozwalał przekraczać swojej granicy. Zob. P. Rutkowski: *Kot czarownicy...*, s. 98.

⁶⁶ W. Jabłoński: *Kotik*. W: *Jedenaście pazurów...*, s. 248.

Zabieg ten ukazuje, że moce Kotika mają diabelską proveniencję. Ponadto w czasie egzorcyzmów, kiedy bohater ulega przeobrażeniu w potwora-kota, duchowny nazywa go Behemotem, co jest kolejnym dowodem na intertekstualny charakter tytułowej postaci.

Jabłoński nie utożsamia jednak demonicznego kota z czczonym przez sekty czarnym, olbrzymim kocurem. Owszem, zachowuje obraz ogromnego kota, ale odcina się od stereotypów i sprawia, że jego bohater przemienia się w irbisa – panterę śnieżną, którą charakteryzuje jasne umaszczenie naznaczone ciemnymi cętkami. Przy tym fizjonomia bohatera przed przemianą pokrywa się w wielu szczegółach z tym, jak wygląda sam potwór (siwe włosy przypominają odcień sierści, w obu wypadkach pojawiają się ostre białe zęby oraz błyszczące, przenikliwe, złote oczy). Pod postacią człowieka Kotik wykazuje również typowo kocie cechy i zachowania – w czasie przesłuchania cicho mruczy, mrużąc przy tym powieki, miauczy, wspomina też o nocnych polowaniach. Bohaterowie, mówiąc o Ibrisowie (nazwisko bohatera dodatkowo zdradza jego drugie wcielenie), używają określeń wskazujących na jego zwierzęcą naturę: „niebezpieczny... jak dzikie zwierzę”⁶⁷, „szlachetny, choć nieco drapieżny profil”⁶⁸. Podczas polowania osacza swoje ofiary, przegryzając ich krtań, a następnie wyrывa serce. Podobnie jak kot ma też stałe terytorium łowieckie. Nieświadomi niczego policjanci, na podstawie analizy takich ataków, spekulują na temat satanistycznych rytuałów. Potwór jest więc groźny i wszystkie swoje ofiary zabija brutalnie, często jedynie dla zabawy. Jednakże więziony przez lata przez swojego pana – mecenasa Szalińskiego, przywiązuje się do niego. Po nocnych łowach każdorazowo do niego wraca. Nie godzi się z tym, że jego opiekun zostaje oskarżony o porwanie i umieszczony w szpitalu psychiatrycznym. Ostatecznie odnajduje go, by móc się pożegnać. Do tego spotkania dochodzi jednak, gdy Sybirak jest już po transformacji. W ciele bestii do głosu dochodzą jego instynkty. Kotik prawdopodobnie nie może nad nimi zapanować, dlatego zabija wszystkich tych, których napotyka w placówce na swojej drodze. I choć demona i człowieka łączy silna więź, a Kotik jest podległy swojemu opiekunowi, to relacja ta nie przypomina tych z zapisów o kotach czarownic. Z opowiadania nie wynika, czy Szaliński czerpał jakiegokolwiek korzyści z mocy podopiecznego. Wydaje się, że to jedynie przypadek, iż „udomowił” groźnego demona.

⁶⁷ Ibidem, s. 220.

⁶⁸ Ibidem, s. 226.

Groteskowe przedstawienie kota-diabła i kota czarownicy

Obok zaprezentowanych bohaterów demonicznych – groźnych i niebezpiecznych – w literaturze pojawiają także takie postacie szatanów występujących pod postacią kota lub też kotów pojawiających się u boku diabła, które zostały potraktowane w sposób prześmiewczy. Taką konwencję przyjmuje Eliot, który w zbiorze *Koty* przedstawia różnorodnych kocich bohaterów. Poeta w wybranych utworach, posługując się groteską, wyśmiewa kocią diabelskość. Te kocię cechy, które przez wielowiekową tradycję kojarzone były z szatańskimi mocami kota, ukazuje jako wyolbrzymiane. Eliotowską polemikę z kulturowym obrazem kota-diabła doskonale widać w utworze *Piosenka o kociubkach*⁶⁹. W wierszu tym wizerunek zwierząt odbiega od tradycyjnego obrazu kotów magicznych. Przede wszystkim kociubki są małymi, uroczymi i niegroźnymi kociętami, które w ciągu dnia bawią się i dokazują, przez co przygotowują się na cowieczorny Bał, nocą natomiast, w blasku księżyca, tańcem oddają cześć Terpsychorze⁷⁰. Rytuał ten nie jest groźny, wygląda raczej jak niewinne kocię harce. Co ciekawe, występujące w utworze określenia kotów mają formę zdrobnień i spieszczeń. Nawet Księżyc kociubków jest „maciupki”. Taka kreacja kota może wiązać się z postrzeganiem go jako postaci magicznej (której atrybutami są ciemność i Księżyc), chociaż beztroskiej i niewinnej, a przede wszystkim infantylnej. W przewrotny i ironiczny sposób angielski poeta przedstawia także kota magika, czy też maga, w wierszu *Maestro Mistyfeles*, w którym czarny kot, Mistrz Kocię Magii, wykonuje iluzjonistyczne triki. Okazuje się, że sztuczki te są owocem jego sprytu i przebiegłości – polegają na szybkim zjedzeniu smacznej ryby, czy też wślizgnięciu się do pełnej spiżarni. Imię kota, które przywołuje na myśl nazwę szatana Mefistofelesa, ma sugerować diabelskość natury kota, który „zachowuje się bardzo niewinnie, / Jak niezdolny do złego uczynku”⁷¹. Eliot wyśmiewa demoniczną naturę kota również w wierszu *Gucio, kot teatralny*⁷². Jego bohaterem jest tytułowy kot Guccio, a raczej Gustaw Konrad (Gucio jest jedynie skrótem), który opowiada o swoich aktorskich osiągnięciach na przestrzeni wieloletniej pracy aktora. Chwali się też popularnością, która wynikała z faktu, że swoim śpiewem potrafił rozkruszyć nawet najtwardsze serce. Eliot obśmiewa w ten sposób koci fałsz, a podkreślając, że najlepszą rolą Guccia był Demon w Kocim Futrze, także ludowe wierzenia i podania, w których kot uważany był za wysłannika szatana albo za samego szatana.

⁶⁹ T.S. Eliot: *Piosenka o kociubkach*. W: idem: *Koty*. Przeł. S. Barańczak. Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 18–20.

⁷⁰ Terpsychora – w mitologii greckiej muza tańca i pieśni chóralnej.

⁷¹ T.S. Eliot: *Maestro Mistyfeles*. W: idem: *Koty...*, s. 31–34.

⁷² Idem: *Gucio, kot teatralny*. W: idem: *Koty...*, s. 38–41.

Jednak najbardziej znanym diabłem wcielającym się w postać kota, u którego wyraźnie widać rys komiczny, jest Behemot Bułhakowa. Pisarz obdarza humorem wszystkich swoich diabelskich bohaterów, co ma na celu wzbudzenie w czytelniku sympatii do nich. Sam Behemot wyróżnia się spośród sług Wolanda – pełni on funkcję jego błazna. Potwierdzenie tej tezy znajdziemy w scenie przeistoczenia szatanów, podczas której czarny kot „objawił się teraz jako szczuplutki chłopak, demon-paź, najwspanialszy błazen jakiego znał świat”⁷³.

Ponadto Behemot zostaje przedstawiony jako zwierzę wdzięczne, zwracające na siebie uwagę, które potrafi poradzić sobie z wieloma problemami. Ten ogromny czarny kocur chce grzecznie zapłacić za bilet tramwajowy, na życzenie Wolanda oraz publiczności w teatrze przyłącza odciętą głowę do ciała Bengalskiego, a Prochora Piotrowicza czyni niewidzialnym, co wywołuje ogólne zamieszanie. Po balu jest niezwykle szarmancki w stosunku do Małgorzaty, pomaga jej przewyciężyć zmęczenie: „To wódka? – słabym głosem zapytała Małgorzata. Kot poczuł się dotknięty i aż podskoczył na krześle. – Na litość boską, królowo – zachrypiał – czyż ośmieliłbym się nalać damie wódki? To czysty spirytus!”⁷⁴. O jego doskonałych zdolnościach w rozmowach z kobietami wspomina też Azazello: „Ciężka sprawa z tymi kobietami! – wepchnął ręce w kieszenie i wyciągnął nogi przed siebie. – Dlaczego akurat mnie do tego odelegowali? Niechby jechał Behemot, Behemot ma wdzięk”⁷⁵. Behemot, jak na diabelskiego kota przystało, jest niezwykle inteligentny, grywa więc w szachy. Na balu stara się być natomiast elegancki, co Bułhakow nakreślił w sposób groteskowy:

Zakurzony, stojący na tylnych łapach kocur kłaniał się tymczasem Małgorzacie. Miał teraz pod szyją białą muszkę, a na piersiach dyndało mu na rzemyku oprawne w masę perłową damskie lorgnon. Poza tym pozłocił sobie wąsy. – Co to ma znaczyć? – zawołał Woland. – Dlaczegoś sobie pozłocił wąsy? I po kiego diabła ci ta muszka, skoro nie masz nawet spodni? – Spodnie nie dotyczą kota, *messer* – niezmiernie godnie odpowiedział kocur⁷⁶.

Taki obraz Behemota tylko potwierdza fakt, że za jego sprawą Bułhakow, opierając się na tradycyjnych wierzeniach, w których kot był wysłannikiem szatana lub też samym diabłem, stworzył zupełnie inny wizerunek tej postaci, niejako traktując owe wierzenia w sposób prześmiewczy. Przy tym nie przed-

⁷³ M. Bułhakow: *Mistrz i Małgorzata*. Przeł. I. Lewandowska, W. Dąbrowski. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990, s. 498.

⁷⁴ Ibidem, s. 365.

⁷⁵ Ibidem, s. 303.

⁷⁶ Ibidem, s. 336.

stawił go jako największego zła, którego podstawowym celem jest szerzenie na świecie zepsucia i grzechu. Cel Bułhakowskich czartów był zupełnie inny:

[...] z nadmiaru sił nadprzyrodzonych płatają wtedy od czasu do czasu bezinteresowne figle; poza tym jednak nie niszczą, lecz raczej wyciągają konsekwencje i oddają to co się należy. Psują do reszty to co nadpsute, łamią spróchniale, namawiają do złego niedobre⁷⁷.

Należy również dodać, że Bułhakow, kreując postać kota-diabła, nie opierał się jedynie na ludowych legendach i podaniach. Autor *Mistrza i Małgorzaty* zainspirował się także rosyjskimi drzeworytami:

Kot Behemot stanowi tradycyjne zwierzę czartowskie, a ponadto wydaje się przeniesiony z ludowych rosyjskich drzeworytów – łubków, gdzie ostrowąse kocury były kiedyś złośliwymi karykaturami niszczyciela starodawnego obyczaju, cara Piotra I⁷⁸.

Świta Wolanda, a zwłaszcza Behemot, wprowadzają do powieści pierwiastek humorystyczny i groteskowy. Ich pojawienie się ma na celu rozładowanie w czytelniku napięcia i ukazanie świata z innej, nieco lepszej perspektywy:

Jest w powieści wiele szczerzej radości z kreacyjnej wszechmocy; poczucia przyjemności, jaką daje igranie piórem. Daje się to wyczuwać zwłaszcza w scenach buffo z udziałem Korowiowa i Behemota. Jak nakazuje tradycja, obaj obwiesie są powołani zarówno po to, by rozładować nadmiar napięcia wesołymi intermediami, jak też po to, by ukazać błazeńskie oblicze świata, nawet jeśli jest to świat groźny. Groza zostaje zaatakowana żartem, sztywne porządki i rytuały są przedrzeźniane i w ten sposób skompromitowane, rozsadzane od wewnątrz⁷⁹.

Kot u boku diabła pojawia się także w opowieści dla dzieci *Kot i diabeł* Joyce'a, która została napisana dla jego wnuka Steve'a. Kot nie jest tu głównym bohaterem, Joyce nie poddaje go również antropomorfizacji. Co więcej, nie nadaje mu żadnych cech – kot nie jest tu podmiotem, lecz przedmiotem, który w rękach przebiegłego burmistrza Beaugency ma służyć oszukaniu diabła. Jednak właśnie dzięki temu zabiegowi autor *Ulissesa* w tej żartobliwej bajce wyjaśnia, dlaczego kot łączony jest z postacią szatana. Podobnie jak w *Mistrzu i Małgorzacie* Bułhakowa, tak i w opowiadaniu Joyce'a okazuje się, że diabeł ma dobre serce i potrafi ulitować się nad niewinną istotą. Jako jedyny dostrzega niesprawiedliwość, która spotyka kota – rozgniewany zachowaniem mieszkańców

⁷⁷ A. Drawicz: *Wstęp*. W: *Mistrz i Małgorzata...*, s. XLI.

⁷⁸ Ibidem, s. XL.

⁷⁹ Ibidem, s. LXII.

Beaugency przygarnia mokre i wystraszone zwierzę, mówiąc: „Chodź tu, mój koteczku! Boisz się, mój kiciuniu? Zimno ci, mój kiciulku? Chodź tu, diabeł cie przygarnie! Ogrzejemy się, ty i ja!”⁸⁰.

Istotne znaczenie ma ponadto fakt, że przerażony kot uciekł wprost w ramiona diabła. Być może Joyce chce w ten sposób podkreślić, że kot i diabeł od zawsze byli ze sobą związani, a ich więź była niezwykle silna. Oprócz tego pisarz, choć opiera się na ludowych wierzeniach dotyczących demonicznych kotów, nie traktuje ich dosłownie. Kot diabła z opowiadania Joyce’a nie jest bowiem czarny, tak jak przedstawiają to średniowieczne podania i legendy. Autor bawi się konwencją i czyni swojego kota zwierzęciem o białym futerku.

Z podobnym pomysłem spotykamy się w opowiadaniu *Paskudny dzień w mieście* Donata Szyllera. Akcja tego kryminału toczy się w Zaświecie – alternatywnej rzeczywistości, w której żyją wszystkie istoty magiczne i demoniczne. Stąd bohaterem opowiadania jest diabeł w średnim wieku, który pracuje jako prywatny detektyw. Obok niego w świecie tym pojawiają się strzygi, wampiry, wróżki i koty. Już sam fakt ulokowania zwierząt w takim gronie wskazuje, że są to istoty magiczne lub demoniczne.

W opowiadaniu występują dwa koty. Jeden z nich – czarny o wyliniącej sierści – ciągle przebiega drogę głównemu bohaterowi. Zwierzę nie rozmawia z diabłem ani też nie wspiera go w żaden magiczny sposób – obserwuje go natomiast z bezpiecznej odległości i przygląda się wszystkim jego działaniom. Detektyw nie zwraca uwagi na śledzące go zwierzę, choć dostrzega jego obecność, twierdzi nawet, że na pysku kota jawi się permanentnie ironiczny uśmiech. Do pewnego momentu kot jest nic nieznaczącą postacią drugoplanową. Sytuacja ulega jednak zmianie, kiedy życie diabła jest zagrożone. Kot atakuje wtedy oprawcę detektywa – tym samym sprawia, że demon zyskuje przewagę. Od tej chwili kot staje się opiekunem diabła albo też jego pełnoprawnym partnerem. Można się zastanawiać, czym kieruje się kot, towarzysząc diabłu, i dlaczego zależy mu na tym, żeby Raymond Chwościk (tak nazywa się szatan) przeżył. Pobudki kocura okazują się osobiste – chodzi bowiem o białą kotkę, która należała do klientki detektywa, a której kocur chce zaimponować. W ten sposób Szyller kpi ze stereotypowego wizerunku kota, który służy szatanowi – przedstawiony kot nie jest typowym zwierzęciem czartowskim, ponieważ podłożem wszystkich jego zachowań jest chęć zaspokojenia własnych potrzeb, a nie działania służące diabłu.

Konwencja demonicznego i mrocznego kota została również wyśmiana przez Pratchetta w cyklu o czarownicach z Lancre⁸¹. Przygody Greeba, jednookiego kocura należącego do jednej z trzech czarownic (Niani Ogg), a właściwie, jak pisze Pratchett, należącego do siebie samego, są wątkami pobocznymi utworów.

⁸⁰ J. Joyce: *Kot i diabeł*. Przeł. M. Ronikier. Media Rodzina, Poznań 2008, s. 31.

⁸¹ W skład cyklu wchodzi powieści: *Równoumagicznienie*, *Trzy wiedźmy*, *Wyprawa czarownic*, *Panowie i damy*, *Maskarada*, *Carpe Jugulum*.

Postać Greeba jest jednak wyrazista i w humorystyczny sposób odnosi się do wierzeń o kotach czarownic.

Greebo, jak przystało na kota czarownicy, ma magiczną zdolność kontaktowania się ze zmarłymi. Widzi duchy i rozumie ich intencje. Kocur jest też ulubieńcem Śmierci, który ceni sobie wszystkie koty⁸². Demoniczność zwierzęcia przejawia się także w jego fizjonomii, która oddaje jego bojowy charakter i skłonność do bójek:

Niania Ogg miała również kota, wielkiego, ślepego na jedno oko kocura imieniem Greebo. Spędzał on czas na spaniu, jedzeniu i płodzeniu największego kazirodczego kociego szczepu. Kiedy usłyszał, jak miotła Babci ląduje ciężko na podwórzu, otworzył oko niby żółte okno do piekła. Z typowym dla swego gatunku instynktem rozpoznał w Babci nieuleczalnego wroga kotów i dyskretnie przemieścił się pod fotel⁸³.

Także poniższy fragment ukazuje wygląd kocura, który jest efektem jego awanturniczego charakteru:

Był pasiasty, szary i gruby [...] Nie. Potwornie wielki. Miał tyle blizn, że wyglądał jak pięść okryta sierścią. Uszy przypominały parę podziurawionych kikutów, oczy – dwie żółte szczeliny pełne złośliwości. Wywijał ogonem, kreśląc ciąg znaków zapytania. [...] Verence nigdy nie widział zwierzęcia tak przepełnionego złością. I nie opierał się, kiedy podeszło i spróbowało otrzeć się o jego nogi, mrużąc przy tym jak wodospad. – No, no... – powiedział król. Pochylił się i spróbował podrapać Greeba między dwoma poszarpanymi skrawkami na głowie. Z ulgą powitał kogoś, kto go widział, nie będąc duchem. A Greebo, wyczuwał to jasno, nie był zwyczajnym kotem. Większość osobników jego rasy w zamku była albo salonowymi pieszczołami, albo płaskouchymi zwierzakami podobnymi do szczurów, na które polowały. Ten kot natomiast należał do siebie samego. Oczywiście, wszystkie sprawiają takie wrażenie, jednak zamiast bezmyślnego zwierzęcego zainteresowania sobą, uchodzącego za ukrytą mądrość tych istot, Greebo promieniował prawdziwą inteligencją. Wydzielał także zapach, który mógłby powalić kogoś przez mur i wywołać chorobę zatok u martwego lisa. Tylko jeden typ istoty ludzkiej [czarownica – A.G.] mógł trzymać w domu takiego kota⁸⁴.

Kocur ten jest niezwykle silny, boją się go wszystkie okoliczne zwierzęta, co podkreślone jest we wszystkich powieściach, w których występuje jego postać. W *Trzech wiedźmach* pojawia się informacja, że wystraszył wilczycę i zapędził

⁸² Śmierć w utworach Pratcheta jest rodzaju męskiego, stąd zaimek „który”. Ponadto, z sympatią wypowiada się on o kotach m.in. w powieściach *Czarodziejstwo* i *Trzy wiedźmy*.

⁸³ T. Pratchett: *Trzy wiedźmy*. Przeł. P.W. Cholewa. Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 55.

⁸⁴ Ibidem, s. 91–92.

niedźwiedzicę na drzewo, w *Wyprawie czarownic* jego przeciwnikiem był natomiast byk i wampir. Kot atakuje wszystkich i wszystko, co się rusza – ludzi, zwierzęta, drewniany wóz ciągnięty przez konie – nawet wtedy, kiedy przeciwnik jest silniejszy. Nie może pozwolić sobie, by śmiały się z niego kolejne pokolenia kotów. Jego sprawdzonymi metodami zastraszania są: „ziewnięcie, spojrzenie, a przede wszystkim powolny uśmiech”⁸⁵. Greebo jest także niezniszczalny, co zaakcentowane zostało także w *Wyprawie czarownic*. Okazuje się bowiem, że jest jedynym stworzeniem, które nie cierpi po przemianie w człowieka – dla niego taka zmiana to tylko przyjęcie innego kształtu. Jako człowiek zachowuje się więc tak samo, jak w swoim kocim wcieleniu, jego ludzkie ciało nosi takie same znaki szczególnie, jak ciało kota:

Greebo odwrócił się powoli; na jego poznaczonej bliznami twarzy pojawił się lekki, leniwy uśmiech. Jako człowiek miał złamany nos, czarna opaska skrywała jego ślepe oko. Za to zdrowe błyszcząco jak grzechy aniołów, a uśmiech był niczym upadek świętych. W każdym razie tych żeńskich. Może to przez feromony, a może przez mięśnie prężące się pod czarną skórzaną koszulą, Greebo emanował w paśmie megawatowym oleistą, diaboliczną seksualność. Wystarczyło na niego popatrzeć, żeby mroczne skrzydła zatrzępotały w karmazynowej nocy⁸⁶.

Warto nadmienić, że powieści *Panowie i damy* Pratchett umieścił, tak jak wspomniany już Schrödinger, kota w pudełku. Ukryty w ten sposób Greebo pełnił niejako funkcję konia trojańskiego – po wyjściu z pudła miał zaatakować elfy, a tym samym uwolnić zniewoloną przez nich czarownicę. Cały eksperyment ma żartobliwy charakter:

Greebo spędził we wnętrzu irytujące dwie minuty. Technicznie rzecz biorąc, kot zamknięty w pudle może być żywy albo martwy. Nigdy nie wiadomo, dopóki nie zajrzy się do środka. W istocie sam fakt otwarcia pudła określa stan kota, chociaż w tym przypadku były trzy stany deterministyczne, w jakich kot mógł się znaleźć: Żywy, Martwy i Piekielnie Wściekły⁸⁷.

Postać jednookiego kocura wpisuje się w humorystyczny wymiar powieści Pratchetta. Greebo nie jest typowym kotem czarownicy, nie czaruje, nie paktuje z diabłem, ale jest niebezpieczny i pomaga swojej pani. Autor, kreując jego postać, umieszcza w nim wszystkie kocie cechy, które zostały utrwalone od czasów średniowiecza, pomijając jednak te, które dotyczyć miały kotów magicznych.

⁸⁵ T. Pratchett: *Wyprawa czarownic*. Przeł. P. W. Cholewa. Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 167.

⁸⁶ Ibidem, s. 194.

⁸⁷ T. Pratchett: *Panowie i damy*. Przeł. P.W. Cholewa. Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, s. 208.

Zakończenie

Przedstawione w niniejszym artykule wizerunki kotów-demonów, czarownic oraz kotów o demonicznych zdolnościach budowane są w oparciu o informacje z mitów, legend, podań i stereotypów utrwalonych dzięki dokumentom zachowanym z czasów procesów o czary, utożsamiających naturę kota z czarną magią. Przeanalizowane przykłady pokazują, że autorzy – tworząc swoich bohaterów – w mniejszym lub większym stopniu wykorzystywali owe źródła. Jednakże wszystkie dotąd przedstawione istoty są potężne i groźne. Ich moce i zdolności różnią się – w każdym z przypadków zdeterminowane są przez naturę kotów, przy czym u niektórych z nich moc ta może ewoluować z woli samego zwierzęcia (*Żrenice*), wpływ na nią może mieć także człowiek (*Czarny kot*, *Kociarka*, *Rydwan bogini Freyi*). Istnieje jednak alternatywny wizerunek kocich demonów, czy też demonów wcielających się w kota – bynajmniej niepomijający historycznych źródeł łączących koty z magią. Pisarze tacy jak Eliot, Bułhakow, Joyce czy Pratchett, tworząc swoich szatańskich bohaterów, nadali im rys ironiczny i groteskowy. Tym samym autorzy ci dystansują się od utrwalonych stereotypów, traktując je prześmiewczo i jednocześnie bawią się konwencją.

Warto nadmienić, że utwory przedstawiające wizerunek demonicznego kota lub pomocnika czarownicy są atrakcyjne dla współczesnego odbiorcy. Postacie te opierają się wszak na tym, co hipotetycznemu czytelnikowi dobrze znane – kulturowych skojarzeniach, podaniach wierzeniowych, mitach czy stereotypach. Autorzy, wykorzystując archetypy czarownicy i jej kociego pomocnika, podejmują tym samym grę z czytelnikiem i z tradycją. Nie dziwi więc fakt, że ci magiczni bohaterowie coraz częściej pojawiają się także w popkulturowych produkcjach, gdzie nie są już przedstawiani jako antybohaterowie, ale protagoniści. Wystarczy nadmienić, że kot jako chowaniec funkcjonuje w takich serialach jak *Czarodziejki* (ang. *Charmed*) (1998–2006)⁸⁸, *Chilling Adventures of Sabrina*⁸⁹ czy animacji *Rozczarowani* (ang. *Disenchantment*) (2018–2019)⁹⁰. Odrębnym zagadnieniem jest natomiast spopularyzowany wizerunek magicznego kota, kota czarownicy w literaturze dla dzieci. Ten problem wymaga jednak dogłębnego zbadania i zasługuje na osobną pracę.

⁸⁸ *Charmed*. Reż. K. Inch, J. Cooke et al. The WB Television Network, USA 1998–2006.

⁸⁹ *Chilling Adventures of Sabrina*...

⁹⁰ *Disenchantment*. Reż. W. Archer, P. Avanzino, B. Sheesley. Netflix, USA 2018–2019.

Bibliografia

- Barszczewski, Jan. "Powieść trzynasta. Czarownik od natury i kot Wargin." In *Szlachcic Zawalnia czyli Białoruś w fantastycznych opowiadaniach*, 34–51. Vol. 4. Petersburg: Drukarnia Eduarda Pratza, 1846.
- Biczkowska, Paulina. "Kot z Cheshire Andrzeja Sapkowskiego." In *Kot*, 44–48. Gdańsk: Interdyscyplinarne Koło Naukowe Doktorantów FSD Uniwersytetu Gdańskiego, 2011. Accessed January 30, 2020. http://www.ikndok.ug.edu.pl/upload/files/13/kot_publicacja.pdf.
- Bobis, Laurence. *Kot. Historia i legendy*. Translated by Anna Ślubowska and Justyna Magdalena Zych, Kraków: Avalon, 2008.
- Buĥakow, Michaił. *Mistrz i Małgorzata*. Translated by Irena Lewandowska and Witold Dąbrowski. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1990.
- Charmed*, directed by Kevin Inch and Janice Cooke et al. USA: The WB Television Network, 1998–2006.
- Chilling Adventures of Sabrina*, directed by Rob Seidenglanz and Maggie Kiley et al. USA: Warner Bros Television, 2018–2020.
- Cooper, Jean C. "Kot." In *Zwierzęta symboliczne i mityczne*. Translated by Anna Kozłowska-Ryś and Leszek Ryś, 117–120. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1998.
- Descartes, René. "Medytacja druga. O naturze duszy ludzkiej i że łatwiej ją poznać niż ciało." In *Medytacje o filozofii pierwszej*. Translated by Jan Hartman, 39–47. Kraków: Aureus, 2002.
- Disenchantment*, directed by Wes Archer, Peter Avanzino and Brian Sheesley. USA: Netflix, 2018–2019.
- Drawicz, Andrzej. Introduction to *Mistrz i Małgorzata* by Michaił Buĥakow. Translated by Irena Lewandowska and Witold Dąbrowski, V–LXXXIV. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1990.
- Eliot, Thomas Stearns. *Koty*. Translated by Stanisław Barańczak. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Faust*. Translated by Feliks Konopka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1968.
- Gribbin, John. *W poszukiwaniu kota Schrödingera. Realizm w fizyce kwantowej*. Translated by Jacek Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka, 1997.
- Jabłoński, Witold. 2010. *Kotik*. In *Jedenaście pazurów*, edited by Danuta Górka and Mirosław Kowalski, 215–258. Warszawa: SuperNowa, 2010.
- Joyce, James. *Kot i diabeł*. Translated by Michał Ronikier. Poznań: Media Rodzina, 2008.
- Kopaliński, Władysław. "Kot." In *Słownik symboli*, 162–164. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm, 2012.
- Levack, Brian P. *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1991.
- Lewandowski, Konrad. "Rydwan bogini Freyi." In *Trzyście kotów*, edited by Danuta Górka and Mirosław Kowalski, 153–177. Warszawa: SuperNowa, 1998.
- Nalewajk, Żaneta. "Makabra i makabreska Poego (Recepcja: Baudelaire, Balmont, Leśmian)." In *Edgar Allan Poe. Niedoceniony nowator*, edited by Edward Kasperski

- and Żaneta Nalewajk, 145–172. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut–Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2010.
- Oliver, Harry. *Czarne koty i prima aprilis. Skąd się wzięły przesady w naszym życiu?* Translated by Jakub Góralczyk. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2011.
- Patykiewicz, Piotr. “Kociarka.” In *Jedenaście pazurów*, edited by Danuta Górską and Mirosław Kowalski, 130–177. Warszawa: SuperNowa, 2010.
- Poe, Edgar Allan. “Czarny kot.” Translated by Bolesław Leśmian, 122–132. In *Opowieści niesamowite*. Translated by Bolesław Leśmian and Stanisław Wyrzykowski. Kraków–Wrocław: Wydawnictwo Literackie, 1984.
- Pratchett, Terry. *Trzy wiedźmy*. Translated by Piotr W. Cholewa. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1998.
- Pratchett, Terry. *Wyprawa czarownic*. Translated by Piotr W. Cholewa. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2001.
- Pratchett, Terry. *Panowie i damy*. Translated by Piotr W. Cholewa. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2002.
- Rożek, Michał. *Diabeł w kulturze polskiej. Szkice z dziejów motywu i postaci*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993.
- Rutkowski, Paweł. *Kot czarownicy. Demon osobisty w Anglii wczesnonowożytnej*. Kraków: Universitas, 2012.
- Rydzewska, Jaga: “Kot Szrekingera.” In *Jedenaście pazurów*, edited by Danuta Górską and Mirosław Kowalski. Warszawa: SuperNowa, 2010.
- Sapkowski, Andrzej. “Złote popołudnie.” In *Trzydzieści kotów*, edited by Danuta Górską and Mirosław Kowalski, 74–105. Warszawa: SuperNowa, 1998.
- Tokarska-Bakir, Joanna. *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*. Introduction by Maria Janion. Sejny: Pogranicze, 2004.
- Wnuk, Agnieszka. “Bez miłosierdzia i przebaczenia. Estetyka i poetyka zbrodni w opowiadaniach Poego.” In *Edgar Allan Poe. Klasyk grozy i perwersji – i nie tylko... W dwusetną rocznicę urodzin pisarza i sto sześćdziesiątą rocznicę śmierci*, edited by Edward Kasperski and Żaneta Nalewajk, 209–235. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2009.
- Żerdziński, Maciej. “Żrenice.” In *Trzydzieści kotów*, edited by Danuta Górską and Mirosław Kowalski, 186–208. Warszawa: SuperNowa, 1998.

Anna Goworek – magister, doktorantka na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Aktualnie przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą problemom grozy w baśniach i w ich rekontekstualizacjach. Wykonawczyni projektu badawczego „Konstruowanie wizerunku uchodźców w polskim dyskursie publicznym”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki. W kręgu jej zainteresowań badawczych znajdują się: literatura dla dzieci i młodzieży, literatura *fantasy*, problemy współczesnych adaptacji, retellingów i rewrtingów.


Anna Goworek – MA, PhD candidate at the Faculty of the Humanities at the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw. She is currently preparing a doctoral disserta-

Anna Goworek

tion devoted to the notion of terror in fables and their recontextualizations. Contractor of the research project “Construction of the image of refugees in the Polish public discourse”, financed by the National Science Centre in Poland. Her research interests include literature for children and teenagers, fantasy books, problems of contemporary adaptations, and ways of retelling and rewriting.



DOROTA MILLER

 <http://orcid.org/0000-0002-4581-7159>

Uniwersytet Rzeszowski

Katedra Lingwistyki Stosowanej

„Opisywać trzeba tak, jakby się widziało pierwszy raz w życiu” Językowe środki opisu zwierząt oraz relacji człowiek–zwierzę według Michała Książka

«Вы должны описывать это так, как будто вы видели это впервые в своей жизни».

Лингвистические средства описания животных и взаимоотношений между человеком и животными в творчестве Михала Ксенжека

Абстракт

Основная цель статьи – охарактеризовать языковые средства описания животных и взаимоотношений между человеком и животными. Анализ опирается на две книги, т. е. *Droga 816* [Дорога 816] (2015) и *Północny wschód* [Северо-восток] (2017) Михала Ксенжека, свидетельствующие о растущем интересе к этой теме. Обе книги представляют собой так называемую «литературу о природе» (*nature writing*): устоявшуюся литературную традицию в англо-американской литературе, малоизвестную в польской литературе.

Ключевые слова: литература о природе, Михал Ксенжек, экокритика, метафоры, синестезия

“You Should Describe Things as if You’ve Seen Them for the First Time.”

Michał Książek’s Linguistic Expressions of Animals and Human-Animal Relations

Abstract

The main objective of this paper is to pinpoint the possible linguistic expressions of animals and human-animal relations. The analysis is based on two publications documenting the growing interest of literature in environmental issues: Michał Książek’s *Droga 816* [Road 816] (2015) and *Północny wschód* [North-East] (2017). They represent the so-called ‘nature writing’: a well-established literary tradition in Anglo-American literature, little-known in the Polish literary landscape.

Keywords: nature writing, Michał Książek, ecocriticism, metaphors, synaesthesia

Wprowadzenie

Na polskim rynku wydawniczym obserwujemy ostatnio wzrost zainteresowania publikacjami dotyczącymi relacji człowieka z przyrodą. Są to zarówno książki polskich autorów (Adam Robiński, Stanisław Łubieński, Simona Kossak i in.), jak i tłumaczenia zagranicznych pozycji (np. *Jak jastrząb* Helen Macdonald, *Szlaki. Opowieści o wędrówkach* oraz *Góry. Stan umysłu* Roberta Macfarlane'a, *Sekretne życie drzew*, *Nieznane więzi natury* oraz *Duchowe życie zwierząt* Petera Wohllebena). O rosnącym zainteresowaniu tematyką przyrodniczą świadczą także nowe serie wydawnicze, np. „Eko” (Wydawnictwo Marginesy) oraz „Menażeria” (Wydawnictwo Czarne), prezentujące „spojrzenie oczami ludzi na świat, którego ludzie są tylko częścią. Książki z tej serii [...] przybliżają czytelnikom życie zwierząt oraz życie ludzi, dla których przyroda to niezbędna część codzienności”¹.

Głównym celem niniejszego artykułu jest omówienie środków językowych służących do wyrażenia subiektywnego doświadczenia relacji człowiek–przyroda, a w szczególności człowiek–zwierzę. Jak podkreśla Joanna Durczak², taki język „musi przekroczyć liczne ograniczenia – antropocentrycznej nieuwagi, naukowej hermetyczności i zdawkowości, powierzchowności kategorii, nie wspominając o światopoglądowych uprzedzeniach w nim zakodowanych”. Właśnie sposób posługiwania się językiem, zabiegi językowe służące artykulacji własnego doświadczenia natury znajdują się w centrum zainteresowania niniejszej pracy. Podstawowe pytanie brzmi przy tym następująco: jak przekonująco i umiejętnie opisać osobiste doświadczenie natury i relację człowiek–natura?

Analiza opiera się na dwóch publikacjach świadczących o rosnącym zainteresowaniu literatury zagadnieniami związanymi ze środowiskiem naturalnym – są to *Droga 816* (2015) oraz *Północny wschód* (2017) Michała Książka. Reprezentują one tzw. przyrodopisarstwo³, tj. tradycję literacką o ugruntowanej pozycji w literaturze angloamerykańskiej, stosunkowo mało znaną w polskim krajobrazie literackim, stanowiącą połączenie uważnego obserwowania i emocjonalnego przeżywania przyrody z refleksją filozoficzną i obserwacją psychologiczną.

¹ Zob. „Menażeria”, <https://czarne.com.pl/katalog/serie/menazeria> [dostęp: 4.10.2018].

² J. Durczak: *Rozmowy z ziemią. Tradycja przyrodopisarska w literaturze amerykańskiej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2010, s. 265.

³ Ibidem, s. 7.

„Opisywać trzeba tak, jakby się widziało pierwszy raz w życiu”...

Zwrot ekologiczny i przyrodopisarstwo

Szeroko pojęta humanistyka ekologiczna lub (eko)postumanistyka, polegająca na włączeniu myśli ekologicznej do zakresu badań humanistyki i porzuceniu perspektywy antropocentrycznej na rzecz przemawiania w imieniu całej „biotycznej wspólnoty”⁴, to pokłosie tzw. zwrotu ekologicznego (*ecological* lub *environmental turn*) w humanistyce dokonującego się m.in. na płaszczyźnie filozoficznej oraz literaturoznawczej. Mnogość ujęć, gałęzi i związanych z nimi pojęć funkcjonujących w badawczym obiegu (znanych polskiemu odbiorcy nierzadko jedynie w anglojęzycznej wersji)⁵ uniemożliwia wyczerpującą charakterystykę nie tylko z braku miejsca, lecz również, a może przede wszystkim z powodu nieostrych granic pomiędzy nimi.

Jedną z gałęzi, których podstawowym tematem jest artykułowana i kreowana w tekstach kultury interakcja człowieka z przyrodą i innymi stworzeniami jest tzw. przyrodopisarstwo (*nature writing*). Cieszy się ono dużą popularnością od późnych lat osiemdziesiątych XX wieku w kontekście wspomnianego zwrotu ekologicznego wynikającego z przewartościowania postrzegania środowiska naturalnego i miejsca, jakie zajmuje w nim człowiek, a także rozwijającej się prężnie, szczególnie w krajach angielskiego obszaru językowego *ekokrytyki* zajmującej się, jak sugeruje krótka i nader pojemna definicja zaproponowana przez Cheryll Glotfelty⁶, badaniem relacji między literaturą a przyrodą. Ekokrytyka obejmuje m.in. następujące pytania: W jaki sposób natura/przyroda są reprezentowane w literaturze? Jak użycie języka wpływa na relację człowieka wobec środowiska naturalnego? Jak koncepcja przyrody/natury zmienia się w czasie? Jakie są powiązania między literaturą/literaturoznawstwem a dyskursem ekologicznym?⁷

W odpowiedzi na te pytania w ramach poszczególnych ekokrytycznych faz lub fal dostrzegamy nieco odmiennie rozłożone akcenty. Pierwsza fala postrzega środowisko naturalne jako pozostające poza sferą działalności człowieka. W ramach drugiej fali dokonuje się przejście od pojęcia *nature* do *environment* i wynikające z niego otwarcie na wytwory poczynione ręką człowieka. Przedstawiciele trzeciej fali postulują zmianę świadomości ekologicznej, wycho-

⁴ L. Buell: *The Future of Environmental Criticism. Environmental Crisis and Literary Imagination*. Blackwell, Malden, MA 2005, s. 136; A. Ubertowska: „Mówić w imieniu biotycznej wspólnoty”. *Anatomie i teorie tekstu środowiskowego/ekologicznego*. „Teksty Drugie” 2018, nr 2, s. 17–40.

⁵ Zob. *animal studies, green (cultural) studies, green writing, ecocriticism, ecological criticism, environmental (literary) criticism, literary ecology, eco-poetics*.

⁶ Ch. Glotfelty: *Literary Studies in an Age of Environmental Crisis*. W: *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*. The University of Georgia Press, Athens–London 1996, s. xviii.

⁷ *Ibidem*, s. xix.

dząc przy tym z założenia, że człowiek jest nieuchronnie częścią ekosystemu⁸, elementem wspólnoty, która – jak słusznie dowodzi Andrzej Marzec⁹ – nigdy nie przestała istnieć, jedynie ludzie na chwilę stracili ją z oczu. Ten na nowo odkryty fakt pociąga za sobą konieczność otwarcia granic między tym, co ludzkie, a tym, co poza- lub nie-ludzkie jako równouprawnionymi elementami szeroko rozumianego środowiska.

Jedną z podstawowych przesłanek ekokrytyki w jej najnowszej odsłonie jest ponadto dostrzeżenie wzajemnych powiązań między naturą a kulturą: kultura wytworzona przez człowieka jest połączona ze światem fizycznym, oddziałuje na niego, a równocześnie podlega jego wpływom¹⁰. Jak zauważa Justyna Tabaszewska, „człowiek jako gatunek, i wszystko, co zostało przez niego wytworzone, z kulturą włącznie, jest elementem ekosystemu, a przez to zawsze będzie podlegać jego prawom”¹¹. Podobny pogląd reprezentuje Michał Książek, autor analizowanych poniżej tekstów: „Warto chronić krajobraz także z tego powodu, że bywa kulturotwórczy, kryją się w nim inspiracje. Kultura nie jest w sprzeczności z przyrodą i naturą, raczej stanowi z nią pewną całość”¹².

Takie całościowe ujęcie symbolizuje ukuty przez Donnę Haraway¹³ termin *natureculture* łączący dychotomicznie pojmowane pojęcia *natury* i *kultury*, poszerzający tym samym spektrum zainteresowania współczesnej ekokrytyki o wytwory działalności człowieka, w tym m.in. obszary (wielko)miejskie, stworzone, a niekiedy również zdewastowane przez człowieka¹⁴. Szczególnie ważne w tym kontekście jest poszukiwanie języka, którym tę współzależność można skutecznie opisać – „języka mówienia o rzeczach, zjawiskach i doświadczeniach, które są częścią i ludzkiego, i pozaludzkiego środowiska, a które splatają nas – różne, lecz od siebie zależne podmioty – w jedną całość”¹⁵. Język ten, „oprócz tego, że ma być komunikatywny i oddawać sprawiedliwość tym, w imieniu których mówi, powinien być jeszcze sprawczy”¹⁶. Sedno ekokrytyki polega więc na umiejętnym połączeniu opisu zastanej sytuacji z postulatem wynikającej zeń zmiany.

⁸ A. Ubertowska: „Mówić w imieniu biotycznej wspólnoty”..., s. 23.

⁹ A. Marzec: „Jesteśmy połączonym z sobą światem” – Timothy Morton i widmo innej wspólnoty. „Teksty Drugie” 2018, nr 2, s. 98.

¹⁰ Ch. Glotfelty: *Literary Studies in an Age of Environmental Crisis...*, s. xix.

¹¹ J. Tabaszewska: *Ekokrytyczna (samo)świadomość*. „Teksty Drugie” 2018, nr 2, s. 10.

¹² M. Książek: *O ptakach, puszczy i przyrodzie*. „Dziki Życie” 2019, nr 4/298. <https://dzikiezycie.pl/archiwum/2019/kwiecien-2019/o-ptakach-puszczy-i-przyrodzie-rozmowa-z-michalem-ksiazkiem> [dostęp: 19.05.2020].

¹³ D. Haraway: *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Chicago University Press, 2003.

¹⁴ L. Buell: *The Future of Environmental Criticism...*, s. 22.

¹⁵ J. Tabaszewska: *Ekokrytyczna (samo)świadomość...*, s. 11.

¹⁶ Ibidem.

„Opisywać trzeba tak, jakby się widziało pierwszy raz w życiu”...

Warto w tym miejscu odnotować odmienny status polskiej i angloamerykańskiej ekokrytyki. Na niewzglądanie treści ekologicznych przez polskich pisarzy, niedobór analiz ekokrytycznych oraz zdecydowanie uboższy materiał badawczy niż w przypadku literatury angloamerykańskiej zwraca uwagę m.in. Anna Barcz¹⁷. Ekokrytyka w Polsce jest jej zdaniem obecna zaledwie „w pojedynczych interpretacjach, bez systematycznej refleksji nad samym tym narzędziem”¹⁸, co wynika częściowo z odmiennych tradycji romantycznych¹⁹.

Zainteresowanie problematyką ekologiczną, dekonstruowanie granicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, teksty „w których człowiek nie dominuje, ale współdzieli świat z innymi, przyrodniczymi stworzeniami”²⁰ to ciągle *novum* w polskim krajobrazie literackim i polskiej myśli humanistycznej. Sygnałem rosnącego – choć nieco spóźnionego – zainteresowania tematyką ekologiczną na gruncie polskim są m.in. publikacje takie jak: *Rozmowy z ziemią. Tradycja przyrodopisarska w literaturze amerykańskiej* (2010), *Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze* (2014), *Geopoetyka. Związki literatury i środowiska* (2015), *Po humanizmie. Od technokrytyki do animal studies* (2015), *Realizm ekologiczny. Od ekokrytyki do zookrytyki w literaturze polskiej* (2016), *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki* (2015), *Literatura i jej natury* (2017), *Ekokrytyka* (2018). Stanowią one próby przeniesienia na grunt polski tradycji angloamerykańskich, a także zawierają ekokrytyczne odczytania klasycznych i mniej znanych tekstów kultury. Dwa dyskutowane w nich pojęcia – realizm ekologiczny oraz geopoetyka – zasługują na szczególną uwagę w odniesieniu do analizowanych poniżej tekstów Książka.

Realizm ekologiczny jako narzędzie ekokrytycznej praktyki interpretacyjnej to według Barcz „przyglądanie się takiemu modelowi świata, który odwzorowuje pewien wspólny, współdzielony, czy nawet spleciony obszar egzystencji ludzi, zwierząt, przyrody i pozwala wymknąć się antropocentryzacji”²¹. Szczególnie ważne jest zatem przesunięcie perspektywy z czysto ludzkiej (uznającej człowieka za jedyne lub przynajmniej centralne źródło doświadczenia) na poza-ludzka, odstąpienie miejsca nie-ludzkim aktorom w procesie wytwarzania wiedzy²². Osłabienie pozycji podmiotu lub, jak pisze Barcz, „wyciszenie jego/jej głosu na rzecz wydobywania głosu zwierząt”²³, umożliwi wyeksponowanie aktorów poza-ludzkich. Taki zabieg ma miejsce w przypadku omawianych w niniejszej pracy

¹⁷ A. Barcz: *Realizm ekologiczny. Od ekokrytyki do zookrytyki w literaturze polskiej*. Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2016, s. 69.

¹⁸ Ibidem, s. 334.

¹⁹ Przyroda funkcjonuje w literaturze angloamerykańskiej jako temat samodzielny, nierzadko dominujący. W polskim romantyzmie jest natomiast zazwyczaj sprzężona z tożsamością narodową i walką narodowyzwoleńczą. Zob. ibidem, s. 49, 52 i n.

²⁰ Ibidem, s. 14.

²¹ Ibidem, s. 11.

²² Ibidem.

²³ Ibidem, s. 321.

tekstów Książka, które cechuje otwartość na spotkanie z przedstawicielami innych gatunków, ich podmiotowe oraz zindywidualizowane potraktowanie. Wszystko to stanowi bezpośrednie nawiązanie do (eko)posthumanizmu jako perspektywy badawczej, która w centrum zainteresowania stawia nie człowieka, lecz inne, pozaludzkie formy życia.

Wraz z rosnącym zainteresowaniem problemami środowiska naturalnego oraz upodmiotowieniem innych gatunków pojawia się pytanie o adekwatność środków językowych użytych do wyrażenia tej poza-ludzkiej perspektywy. Postulowana przez Barcz²⁴ „narracja postantropocentryczna” ma za zadanie dekonstruować utarte ludzkie porządki wiedzy i wynikającą z nich organizację rzeczywistości. Dyskutowany przez nią realizm ekologiczny nie polega zatem na „klasycznym naśladowaniu natury, raczej na odkrywaniu zakrytych kulturowo więzów, splotów i zależności między człowiekiem a organicznym, przyrodniczym otoczeniem”²⁵.

Geopoetyka będąca słowem kluczem w pracy Anny Kronenberg²⁶ kładzie natomiast specjalny nacisk na konkretne miejsca geograficzne i relację człowieka wobec nich, charakterystyczna jest więc dla niej nie tyle perspektywa antro- lub biocentryczna, ile geocentryczna²⁷. Na szczególną uwagę zasługuje opisany przez autorkę, a pojawiający się już w rozważaniach Kennetha White’a tzw. zmysł świata (podkreślający wagę wrażeń zmysłowych tak istotnych u Książka) oraz pojęcie pomiotu nomadycznego²⁸.

Geopoetyckie odczytanie *Drogi 816* oraz wierszy z tomu *Północny wschód* przebiegające w ślad za zaproponowanymi przez Kronenberg kategoriami odsłania w ich autorze wiele cech intelektualnego nomady: człowieka w drodze, dysponującego rozległą wiedzą na temat gatunków roślin, zwierząt i procesów geologicznych, skoncentrowanego na wrażeniach zmysłowych, reprezentującego uważne bycie i świadome zakorzenienie w świecie (por. rozdziały 4–5). Szczegółowo opisane wyznaczniki tematyczne, formalne oraz światopoglądowe tekstu literackiego charakterystyczne dla geopoetyki²⁹, jak choćby powolne, uważne wędrowanie mające na celu wytworzenie relacji z miejscem, nie zaś pokonanie założonego dystansu, świadome i skoncentrowane bycie w konkretnej przestrzeni geograficznej, znajomość miejsca oraz charakterystycznej dla niego flory i fauny³⁰ w wielu miejscach znajdują swe odzwierciedlenie w tekstach Książka, o czym będzie jeszcze mowa.

²⁴ Ibidem, s. 332.

²⁵ Ibidem, s. 90.

²⁶ A. Kronenberg: *Geopoetyka. Związki literatury i środowiska*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2015.

²⁷ Ibidem, s. 45.

²⁸ Ibidem, s. 89 i n.

²⁹ Ibidem, s. 84–85.

³⁰ Ibidem, s. 120.

„Opisywać trzeba tak, jakby się widziało pierwszy raz w życiu”...

Nature writing, czyli przyrodopisarstwo jest zjawiskiem na wskroś amerykańskim³¹ i w literaturze angloamerykańskiej uprawiane jest od ponad 150 lat³². Jako jego pionierzy postrzegani są m.in. Gilbert White, Henry David Thoreau, Aldo Leopold oraz John Alec Baker, a współcześnie publikujący anglojęzyczni autorzy zaliczani do tego nurtu to m.in. Roger Deakin, Richard Mabey, Robert Macfarlane, Helen Macdonald, James Rebanks, Adam Nicolson oraz Kathleen Dean Moore. Mimo długiej tradycji, a może właśnie ze względu na nią, w przypadku *nature writing* mamy do czynienia z dużą nieostrością znaczeniową tego pojęcia oraz rozbieżnościami na temat tego, czy jest to odrębny gatunek literacki, czy raczej rodzaj tradycji w literaturze angloamerykańskiej³³. Mimo tych niejasności w ramach tzw. przyrodopisarstwa dają się wyróżnić pewne elementy charakterystyczne: są to fakt przyrodniczy oraz refleksja psychologiczna, filozoficzna, teologiczna, estetyczna, etyczna, lingwistyczna czy antropologiczna, którą ten fakt wyzwala³⁴. Celem nadrzędnym przyrodopisarstwa nie jest więc sama prezentacja wiedzy botanicznej, zoologicznej czy geologicznej; nie chodzi w nim o obiektywny opis zjawisk przyrodniczych, lecz o zapis subiektywnego, emocjonalnego odbioru tych zjawisk.

Obok daleko idącego subiektywizmu utwory zaliczane do nurtu zwanego przyrodopisarstwem od tekstów popularnonaukowych odróżniają także ambicje literackie ich autorów. Względy literackie, spójność kompozycyjno-stylistyczna oraz wartość artystyczna dominują nad wartością informacyjno-popularyzatorską³⁵, a najlepsze teksty przyrodopisarские cechuje „intensywność emocjonalna i intelektualna porównywalna z intensywnością powieści czy poezji”³⁶.

Kolejna cecha, charakterystyczna szczególnie dla anglojęzycznego przyrodopisarstwa, to sprzeciw wobec antropocentryzmu i związany z tym biocentryzm, tj. „uznanie ontologicznego i aksjologicznego prymatu przyrody nad człowiekiem”³⁷. Tak więc przyrodopisarstwo lub funkcjonujące równolegle, lecz nieco mniej popularne *landscape writing*³⁸ oraz *environmental writing*³⁹ łączą podejście naukowe z osobistym doświadczeniem przyrody, podając przy tym w wątpliwość humanistyczną koncepcję człowieka jako jedyne myślącego gatunku predestynowanego do intencjonalnego działania i kontrolowania in-

³¹ Ibidem, s. 259.

³² Zob. m.in. wydany w 1845 roku *Walden, czyli życie w lesie* Henry’ego Davida Thoreau, będący modelowym przykładem przyrodopisarstwa.

³³ J. Durczak: *Rozmowy z ziemią...*, s. 18–19.

³⁴ Ibidem, s. 21.

³⁵ Ibidem, s. 21.

³⁶ Ibidem, s. 9.

³⁷ Ibidem, s. 23.

³⁸ R. Macfarlane: *Only connect*. “The Guardian”, 26.03.2005. <https://www.theguardian.com/books/2005/mar/26/featuresreviews.guardianreview33> [dostęp: 4.10.2018].

³⁹ T. Clark: *The Cambridge Introduction to Literature and Environment*. Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 6.

nych, poza-ludzkich gatunków⁴⁰. Zważywszy na fakt, że nie ma możliwości całkowitego wykluczenia człowieka jako punktu odniesienia w procesie percepcji, postrzeganie otaczającego nas środowiska z perspektywy zupełnie nieantropocentrycznej zdaje się jednak skazane na niepowodzenie. Zamiast tego mamy do czynienia z „osłabionym”⁴¹ lub „inkluzyjnym” antropocentryzmem⁴² jako próbą przemawiania nie tylko w imieniu ludzi, lecz także podmiotów poza-ludzkich. Antropomorfizacja, będąca jednak rodzajem uzurpacji, przyczynia się jednocześnie do wytworzenia relacji bliskości, ułatwia postrzeganie człowieka jako części wspólnoty międzygatunkowej:

[...] jest w tym geście antropomorfizacji ryzyko, patrzmy bowiem na [...] zwierzę poprzez ludzkie kategorie, co może powodować upraszczanie zawilej, nieodgadnionej natury istot niebędących ludźmi, ale inne kategorie nie są nam dostępne. Możemy posługiwać się tylko ludzkimi wyobrażeniami, trudno uprawiać tu fantastykę. Myślę też cały czas o empatii, że ten gest antropomorfizowania pozwala ją wytworzyć, więc to bezsprzecznie przynosi korzyść⁴³.

Biorąc pod uwagę liczne analogie między ludźmi a innymi gatunkami (potwierdzone i opisane przez etologów) antropomorfizm jawi się więc jako rodzaj pragmatycznego skrótu ułatwiającego zrozumienie świata zwierząt⁴⁴.

Reasumując, można stwierdzić, że przyrodopisarstwo to połączenie uważnego obserwowania i emocjonalnego przeżywania przyrody z refleksją filozoficzną i (lub) obserwacją psychologiczną. Należy przy tym zauważyć, że współczesne brytyjskie przyrodopisarstwo stara się unikać idealizowania natury charakterystycznego dla epoki romantyzmu. Zamiast tego pojawia się potrzeba eksponowania także ciemniejszych stron przyrody oraz tendencja do „podkreślenia obcości przyrody i jej niedostępności dla ludzkiego umysłu i języka”⁴⁵. W ramach tzw. *new nature writing* mamy również do czynienia z redefinicją pojęć natury (*nature*) i dzikości/dziczey (*wildnes/wilderness*)⁴⁶. Autorzy zaliczani do tzw. nowego przyrodopisarstwa są świadomi tego, że nie ma już naturalnych krajobrazów i ekosystemów nienaznaczonych obecnością człowieka. W tym kontekście dokonuje się „zwrot ku przyrodzie, która trwa w bezpośrednim

⁴⁰ S. Oppermann: *Introduction. New International Voices in Ecocriticism*. W: *New International Voices in Ecocriticism*. Red. idem. Lexington Books, Lanham, MD 2015, s. 4.

⁴¹ T. Clark: *The Cambridge Introduction...*, s. 3.

⁴² T. Dalasiński: „Człowiek-po-człowieku”. *Zasada współrzędności i antropocentryzm inkluzyjny w „Ósmym wierszu ekozoficznym” Jacka Podsiadły*. W: *Ekokrytyka*. Red. K. Wojciechowski. Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2018, s. 103.

⁴³ A. Byrska, P. Jemiolo: *Mówiłem do was jak do zwierząt*. „Fragile” 2016, nr 2 (32), s. 78.

⁴⁴ T. Clark: *The Cambridge Introduction...*, s. 193–194.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 42.

⁴⁶ D. Lilley: *New British Nature Writing*, <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935338.001.0001/oxfordhb-9780199935338-e-155?print=pdf> [dostęp: 5.10.2018].

„Opisywać trzeba tak, jakby się widziało pierwszy raz w życiu”...

ludzkim otoczeniu – miejskiej i parkowej, nieistniejącej dotąd w świadomości pisarzy-przyrodników [...], przyrodzie poboczy dróg, zarośniętych śródmiejskich parceli, dachów, rachitycznych skwerów i bocznic kolejowych⁴⁷.

Robert Macfarlane, uznawany za jednego z czołowych przedstawicieli tzw. *nowego przyrodopisarstwa* (*new nature writing*), preferuje pojęcie *landscape writing* w odniesieniu do nowej fascynacji przyrodą, czy wręcz renesansu przyrodopisarstwa, i podkreśla, że jego właściwym tematem jest nie krajobraz jako taki, lecz przewartościowanie relacji człowiek–natura, stanowiące jedno z najpilniejszych i najbardziej godnych uwagi zagadnień współczesnej literatury⁴⁸. W tym kontekście szczególnie istotne jest przesunięcie perspektywy z antropocentrycznej na bio- lub ekocentryczną, holistyczne postrzeganie naturalnego środowiska, bez uprzywilejowywania konkretnych gatunków, w tym człowieka⁴⁹.

W Polsce *nature writing* to zjawisko do niedawna właściwie nieznanne. Jak słusznie zauważa Justyna Sierakowska⁵⁰, to „nieopisany i nieuprawiany u nas gatunek literacki”, ale także mało popularny sposób myślenia o świecie przyrody w ogóle. Również Durczak zwraca uwagę na fakt, że o relacji człowiek–przyroda po polsku pisze się stosunkowo niewiele, często przy tym popełniany jest błąd „bezrefleksyjnego posługiwania się językiem, który nagminnie, odruchowo, ucłowiecza rzeczywistość pozaludzką”⁵¹.

Do polskich prób przyrodopisarских można zaliczyć utwory m.in. takich autorów jak Adam Wajrak, Adam Robiński, Michał Książek, Simona Kossak, Robert Pucek, Stanisław Łubieński, Mariusz Wilk oraz Wojciech Giełżyński. Jak zauważa Durczak⁵², w porównaniu z angloamerykańskim przyrodopisarstwem teksty te cechuje:

- „wymikowe”, anegdotyczne, encyklopedyczne potraktowanie zjawisk przyrodniczych zamiast obudowanie ich „szerokim przyrodniczym kontekstem”⁵³;
- zepchnięcie na dalszy plan wątków autobiograficznych oraz opisów emocjonalnego przeżywania natury;
- skłonność do antropocentryzmu, który za Jackiem Kolbuszewskim⁵⁴ można zdefiniować jako pogląd, „wedle którego człowiek jest ośrodkiem i «celem» świata, wszystko zaś w przyrodzie dzieje się ze względu na niego, co pociąga za sobą interpretację świata wyłącznie z punktu widzenia doświadczenia ludzkiego”.

⁴⁷ J. Durczak: *Rozmowy z ziemią...*, s. 41.

⁴⁸ R. Macfarlane: *Only connect...*

⁴⁹ T. Clark: *The Cambridge Introduction...*, s. 3.

⁵⁰ J. Sierakowska: *Literatura i przyroda. Zmiana perspektywy?* „Przegląd Kulturoznawczy” 2011, nr 2 (10), s. 143.

⁵¹ J. Durczak: *Rozmowy z ziemią...*, s. 251.

⁵² Ibidem, s. 255–257.

⁵³ Ibidem, s. 255.

⁵⁴ *Literatura i przyroda. Antologia ekologiczna*. Wybór i oprac. J. Kolbuszewski. Wydawnictwo Książnica, Katowice 2000, s. 7–8.

Reasumując, należy podkreślić, że *nature writing* łączy się wprawdzie ściśle z literaturą (anglo)amerykańską, jednak poruszane w jego obrębie problemy dotyczące relacji człowiek–przyroda mają charakter uniwersalny. Motywy przyrodnicze są w literaturze polskiej obecne od stuleci, czego dowodem jest choćby *Literatura i przyroda. Antologia ekologiczna* (2000) Kolbuszewskiego, zwracająca szczególną uwagę na charakterystyczny dla literatury polskiej moment narodowego pojmowania i interpretowania przyrody. Jednak przyrodopisarstwo jako „proza niefikcyjna, gatunkowo hybrydyczna, z pogranicza autobiografii, esystryki i popularyzatorstwa przyrodniczego, którą wyróżnia przedmiot zainteresowania: doświadczenie przyrody przefiltrowane przez wrażliwość, wyobraźnię i intelekt pojedynczego człowieka”⁵⁵ jest w literaturze polskiej zjawiskiem stosunkowo nowym. Jest to twórczość o charakterze filozoficznym i etycznym⁵⁶, „która w najlepszym swoim wydaniu jest intelektualnie prowokująca, artystycznie ambitna i dojrzała”⁵⁷. W centrum swoich dociekań stawia pytanie, „czym jest przyroda i czym, lub kim, jest człowiek w przyrodzie, jakie zajmuje w niej miejsce, jak powinien z niej korzystać, czy ma wobec niej obowiązki, co do niej wnosi i co ona mu oferuje”⁵⁸.

Doświadczenie przyrody oraz refleksja nad miejscem człowieka w przyrodzie łączą się ściśle z pytaniem, „jak wyrazić rzeczywistość znacznie bardziej skomplikowaną i finezyjną niż ta postrzegana przez pryzmat języka używanego na co dzień, jak wyjść poza ograniczenia jego struktur gramatycznych, niedostatecznie precyzyjnych rozróżnień semantycznych, obiegowych wyrażen i zautomatyzowanych metafor”⁵⁹. Język jako przestrzeń, w której natura może i powinna się uwidocznic, proces uwrażliwiania na zjawiska naturalne i odkrywania za pomocą języka tego, co widzialne, ale często nie dostrzegane, rodzaje użytych metafor, zabiegi językowe służące artykulacji własnego doświadczenia natury znajdują się w centrum zainteresowania niniejszej pracy.

Materiał badawczy

Droga 816, za którą Michał Książek został nagrodzony Nagrodą Literacką Gdynia 2016 w kategorii esej, to zapis podróży autora – kulturoznawcy, poety, reportażysty, ornitologa i leśnika w jednej osobie⁶⁰ – drogą wojewódzką

⁵⁵ J. Durczak: *Rozmowy z ziemią...*, s. 9.

⁵⁶ J. Sierakowska: *Literatura i przyroda...*, s. 142.

⁵⁷ J. Durczak: *Rozmowy z ziemią...*, s. 12.

⁵⁸ Ibidem, s. 9.

⁵⁹ Ibidem, s. 12.

⁶⁰ Zob. *Michał Książek*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Michał_Książek [dostęp: 10.09.2019].

„Opisywać trzeba tak, jakby się widziało pierwszy raz w życiu”...

nr 816 z Hrubieszowa do Terespoła i Hajnówki. Tytułowa Nadbużanka, biegnąca wzdłuż granicy polsko-białoruskiej i polsko-ukraińskiej, jest „Granicą, Przedmurzem, Płotem oddzielającym Unię Europejską od nie-Unii, katolicyzm od prawosławia, «nasze» od «ich», «tam» od «tu», barbarzyństwo od cywilizacji»⁶¹. Swoje impresje zbiera Książek w krótkich rozdziałach, migawkach z podróży, w których, dzięki wrodzonej wrażliwości i uważności połączonej z profesjonalną wiedzą przyrodniczą, wydobywa na światło dzienne i celebrytuje pozornie banalne momenty. Historię i współczesność terenów nadgranicznych ukazuje przy tym z perspektywy świata zwierząt i roślin, przechodząc płynnie od obserwacji przyrodniczych, dotyczących niekiedy detali, do refleksji na temat charakterystycznego dla pogranicza nakładania się na siebie kultur, wyznań i ludzkich życiorysów.

Książek podróżuje piechotą, obserwując przy tym przyrodę i szukając w niej odwzorowania granicy i kategorii graniczności, szukając odpowiedzi na pytania, co krajobraz, konkretnie krajobraz nadbużański, łączy z człowiekiem, co granica w sensie społecznym, kulturowym, politycznym i wyznaniowym ma wspólnego z przyrodą. Jedną z możliwych konkluzji brzmi według Książki następująco: „[...] pogranicze gromadzi wszelkie osobliwości. I ludzi, i ptaków, roślin i owadów»⁶².

Nagrodzony Orfeuszem Mazurskim tomik wierszy *Północny wschód* tego samego autora to „efekt podróży pieszych po miejscach ujętych w prawym górnym rogu mapy. Po Ostatnim Lesie, który postanowiono wyciąć. W poszukiwaniu ptaków, roślin, owadów, którym coś zagraża»⁶³. Głównym bohaterem wierszy są zwierzęta, przede wszystkim ptaki (dzika gęś, sówka, sikora, dzięcioł białogrzbiety, kos, kania, pełzacz ogrodowy, derkacz, kowalik, łabędź niemy, perkoz dwuczuby i inne), ale także owady i drzewa. Istotny element książki tworzą charakterystyczne dla angloamerykańskiego przyrodopisarstwa wątki autobiograficzne (dotyczące m.in. wychowania dzieci i bycia ojcem) oraz komentarze o charakterze ekologiczno-ekokrytycznym odnoszące się do (negatywnego) wpływu człowieka na otaczające go środowisko naturalne.

⁶¹ M. Książek: *Droga 816*. Fundacja Sąsiedzi, Białystok 2015, zob. notka reklamowa na obwolucie książki.

⁶² Ibidem, s. 18.

⁶³ Zob. *Północny wschód*, http://sklep.fundacja-sasiedzi.org.pl/poezja/68-polnocny-wschod-9788364505492.html?search_query=ksiazek&results=3 [dostęp: 18.09.2019].

Wyniki analizy

Jako motto obu książek mógłby posłużyć fragment, w którym Książek zestawia fenomenologię z fenologią: „Fenologia zajmuje się kiełkowaniem, kwitnieniem i owocowaniem. Spadaniem liści, wędrówkami ptaków i zapadaniem w sen zimowy. Fenomenologia zaś opisem tego wszystkiego, opisem pozbawionym wszelkich założeń, wiedzy i uprzedzeń”⁶⁴. Obie te dziedziny łączy patrzenie, a konkluzja Książka jest następująca: „Opisywać trzeba tak, jakby się widziało pierwszy raz w życiu”⁶⁵. Stąd też bierze się jego uważność w obserwowaniu krajobrazu: „Patrzyłem, jakby się wszystko zaraz miało skończyć. Jak tuż po urodzeniu czy odzyskaniu wzroku. Jak pierwszy raz. [...] Obejrzałem świat, jak można było najbardziej, najuważniej, najmocniej”⁶⁶. Obserwując lot błotniaka stawowego, stwierdza: „Szkoda było mrugać, żeby nie przerywać patrzenia”⁶⁷. Patrzy więc „uważnie”, „powoli” i „długo”⁶⁸, a jego skupione i docieklive spojrzenie na przyrodę jest podbudowane naukowo (przykłady 1–2). Książek wykazuje się imponującą wiedzą z zakresu ornitologii, botaniki i entomologii; zadziwia łacińskimi nazwami gatunkowymi, potrafi z łatwością oznaczyć, odróżnić i scharakteryzować poszczególne gatunki ptaków, owadów i drzew, ale to zaledwie punkt wyjścia dla dalszych obserwacji.

[1] Szedłem a w uszach *Cuculus canorus*, *Silvia atricapilla* i *Luscinia species*. *Erithacus rubecula*, *Turdus musicus* i *Turdus merula*. *Locustella fluviatilis*, *Locustella luscinioides*, *Crex crex*. *Columba palumbus*, *Fringilla coelebs* i te trzy *Parus species*⁶⁹.

[2] Nad Hniszowem [...] krążył orlik krzykliwy. Nie umiałbym wskazać jednej ważnej cechy ptaka, dzięki której poznałem, że to *Aquila pomarina*. Ani dwu ani trzech pomocniczych. Ujrzałem ptaka i skądś w głowie pojawiła się ta nazwa. Bez wysiłku, automatycznie. [...] To było trochę atawistyczne – tak szybko rozpoznają się zwierzęta. Zatem „orlik krzykliwy” i od razu gwałtowny ciąg informacji, danych, wspomnień [...]⁷⁰.

Podstawową kategorią opisu w *Drodze 816* jest widok, który autor charakteryzuje, odwołując się do wielu zmysłów. Pojawiające się w książce multisensoryczne, synestezyjne metafory, polegające na „współwystępowaniu wrażeń

⁶⁴ M. Książek: *Droga 816...*, s. 148.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem, s. 67–68.

⁶⁷ Ibidem, s. 125.

⁶⁸ Ibidem, s. 140, 145–148.

⁶⁹ Ibidem, s. 129. Jeśli nie podano inaczej, wszystkie wyróżnienia pochodzą z tekstów oryginalnych.

⁷⁰ Ibidem, s. 106.

„Opisywać trzeba tak, jakby się widziało pierwszy raz w życiu”...

zmysłowych” lub „skojarzeniach międzysensorycznych”⁷¹ wynikają najczęściej z połączenia percepcji słuchowej, wzrokowej i dotykowej, rzadziej zapachowej lub smakowej. Zuzanna Kozłowska odróżnia synestezję literacką od potocznych metafor intersensualnych, które „ulegają często leksykalizacji, oswajają się w języku, a leżący u ich podstaw mechanizm synestezji przestaje dziwić, staje się niewyczuwalny, obojętny”⁷². U Książka mamy do czynienia z niebanalnymi, innowacyjnymi połączeniami międzyzmysłowymi. Na pierwszy plan w jego percepcji natury wysuwają się wrażenia dźwiękowe. Nieprzeciętna wrażliwość akustyczna autora wyraża się przede wszystkim w synestetycznych opisach głosów ptaków. Ich brzmieniu towarzyszą najczęściej wrażenia dotykowe (przykłady 3–4) i wizualne (przykład 5):

[3] Pierwsze dźwięki dnia wpadały do ucha celnie, jak strzały. Aż bolało. To były sikory, kowalik i pełzacz leśny⁷³.

[4] Tuzin szczygłów, kolorowa hołota, zjawił się nagle, jakby kto garść ozdób rzucił w koronę lipy. [...] Nasypały mi kłujących dźwięków do uszu i za kołnierz obficie, aż poturlało się to po rowku kręgosłupa w okolice łędźwi⁷⁴.

[5] Głosy ptasie rzucane w przelocie wywoływały w wyobraźni konkretne figury geometryczne i kształty. Być może stąd wzięło się przekonanie, że dźwięk ma formę, która wspaniale jednoczy zmysł wzroku i słuchu. Zatem miękkie *czcz* dzwoniców to nic innego jak równe sekwencje kółek, ostre *czt-czt* makolągwy to permutacje dużych i małych trójkątów, być może grotów strzał. Czeczotki z kolei rysują w głowie poziomy zygzakowaty i przerywany wykres. Można by z tego ułożyć wzór: sekwencja kół, szereg trójkątów i poziomy zygzak na dole. Żaden z dźwięków nie układał się w linię ciągłą, długą jak rzeka czy granica⁷⁵.

Multisensoryczne opisy mijanej rzeczywistości nasycone są kolorami i dźwiękami, oddziałując równocześnie na wiele zmysłów czytelnika:

[6] I wtedy przyleciał dzwonic. Przebił świat na wylot i siadł w pobliżu. Tak nagle, że nie zdążyłem dokończyć spojrzenia. Myślałem formę i słyszałem dźwięk, których treść siedziała na krzaku. Nie byłem pewien, czy jeszcze kiedy leciał, najpierw zobaczyłem ruch czy może barwę. Chyba jednak ruch, trudno było rozstrzygnąć. Podobnie z głosem: co było pierwsze – nuta czy decybel? Zdaje się, że decybel, za nim dopiero muzyczność i wartość rytmiczna. A wszystko to nazywało się *Chloris chloris*, dzwonic⁷⁶.

⁷¹ A. Ginter: *Barwne synestezje Vladimira Nabokova*. W: *Synestezja a sztuka*. Red. A. Rogowska, J. Kaleńska-Rodzaj. Wydawnictwo Aureus, Kraków 2016, s. 98.

⁷² Z. Kozłowska: *Synestezyjna poezja Haliny Poświatowskiej*. W: *Synestezja a sztuka...*, s. 112.

⁷³ M. Książek: *Droga 816...*, s. 95.

⁷⁴ Ibidem, s. 57.

⁷⁵ Ibidem, s. 22.

⁷⁶ Ibidem, s. 39.

Liczne metafory synestezyjne dowodzą nie tylko wrażliwości zmysłowej Książka, lecz także sygnalizują jego dążenie do precyzyjnego wyrażenia własnego doświadczenia przyrody. Podobnemu celowi służą antropomorfizacje (przykłady 7–9) polegające na „przypisywaniu cech ludzkich zwierzętom, roślinom, przedmiotom, zjawiskom lub pojęciom abstrakcyjnym”⁷⁷. Jak wyjaśniają George Lakoff i Mark Johnson⁷⁸, tego typu metafory „pozwalają nam zrozumieć zjawiska w otaczającym świecie w kategoriach ludzkich, które to kategorie możemy pojąć na podstawie naszych własnych motywacji, celów, czynności i właściwości”.

Książek reprezentuje nieantropocentryczne, niestereotypowe podejście do świata zwierząt. Nie udaje mu się jednak do końca uniknąć antropomorfizacji, czyli nadawania przedmiotom lub miejscom ludzkich cech i motywów działania. Centralne założenie takiego rozumienia i opisywania zjawisk natury to przypisanie określonego obiektowi umiejętności świadomego, celowego i intencjonalnego działania⁷⁹. W przytoczonych przez Książka opisach świata zwierząt znajdują się takie właśnie nawiązania do ludzkich zachowań:

[7] Wczesnym rankiem [...] wygwizdały mnie trzy wilgi i jeden kos. Rokitniczka wściekała się po swojemu, słowik szary próbował jej coś tłumaczyć. Pliszki żółte miały się ku sobie na oczach całej biocenozy⁸⁰.

[8] W dolince pomiędzy cerkwią a kościołem, nad strumieniem, modlił się po swojemu drozd śpiewak⁸¹.

[9] W marcu kosy wołają mnie na dwór. / Jak chłopaki z podwórkowej drużyny. Chodź, chodź – wygwizdują. Będziemy znowu grać w zmysły⁸².

Pomimo tego rodzaju analogii pomiędzy światem ludzi i zwierząt, mających służyć skuteczniejszemu wyjaśnieniu omawianych zagadnień, obserwujemy u Książka zatarcie granicy między człowiekiem a zwierzęciem, daleko idące zaprzeczenie antropocentrycznego obrazu świata i wynikającego z niego przekonania o prymacie człowieka nad innymi, nie-ludzkimi istotami (por. przykład 11). W *Drodze 816* i tomiku *Północny wschód* zwierzę traktowane jest na równi z człowiekiem – jako podmiot, a nie przedmiot, czego wymowny dowód stanowią przykłady 10–11. Co więcej, zwierzę jako istota mająca wiedzę, którą człowiek powoli zatracza lub już zatracił, jawi się jako nauczyciel, mentor,

⁷⁷ Zob. *Antropomorfizacja*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/antropomorfizacja;2550250.html> [dostęp: 2.11.2018].

⁷⁸ G. Lakoff, M. Johnson: *Metafory w naszym życiu*. Przeł. T.P. Krzeszowski. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 57.

⁷⁹ G. Keil: *Kritik des Naturalismus*. Walter de Gruyter, Berlin–New York 1993, s. 239.

⁸⁰ M. Książek: *Droga 816...*, s. 114.

⁸¹ Ibidem, s. 145.

⁸² M. Książek: *Północny wschód*. Fundacja Sąsiedzi, Białystok 2017, s. 18.

„Opisywać trzeba tak, jakby się widziało pierwszy raz w życiu”...

mistrz uważności, rozsądku, umiaru, ciekawości świata i otwartości na to, co inne (por. przykład 12).

[10] Na północ leciał *ktoś* z krzykiem i skrzydłem⁸³.

[11] Kiedy patrzyłem, granice / między mną a nimi zcierały się. / Między człowiekiem a ptakami. / Oddzielna biologia, tak jak behavior / czy wygląd nie istniała. / Pożądaliśmy tego samego: / picia, światła i odrobiny jedzenia. / Wspólnie zamknęci w jednym / widoku⁸⁴.

[12] Proszę pokaż mi północ / Bym znał wszystkie cztery przykazania świata / I nie zapomniał o nich przed telewizorem / [...] Proszę pokaż mi północ / Bym nie myślał że nie ma miejsc poza moim / I umiał spodziewać się gości⁸⁵.

Warte odnotowania są predyspozycje poetyckie Książka, przede wszystkim jego niekonwencjonalne, brawurowe metafory stanowiące niekiedy spore wyzwanie interpretacyjne dla odbiorcy (por. przykłady 14–15).

[13] Kapela kumaków nizinnych różnęła wesoło, a chrabąszcze przeszkadzały im zawzięcie. Od guniaków czerwczyków głośniejsze były chrabąszcze majowe. [...] Zięby swoim *śrrrrr* ostrzegały przed deszczem. Ich zawołanie brzmiało trochę jak jęk harmoszki, na której ktoś przysiadł. Czajki fałszowały głośno i bez skrępowania. Zielonka podrzucała pojedyncze nuty. A za tym wszystkim, już znad rzeki, słychać było słowiki⁸⁶.

[14] Wbrew liniom lotu / ma tu gdzieś kropkę. Miejsce w tym oddziale tekstu leśnego. / Niech zdarzy się lot oznajmujący⁸⁷.

[15] Trawy pały się w słońcu / I żurawie rozlegały wraz z zielenią / Na szerokość polany i długość holocenu⁸⁸.

W przykładzie 14, opisującym lot dzięcioła białogrzbietego, las jawi się jako tekst, a dzięcioł jako jeden z jego elementów: zdanie, wypowiedź, znak interpunkcyjny? Przykład 15 bazuje zaś na zestawieniu pozornie niekompatybilnych podmiotów i orzeczeń, prowadzącym do personifikacji trawy oraz synestezyjnego połączenia wrażeń wzrokowych (zielen, żurawie) i słuchowych (rozleganie się). Jak podkreśla Teresa Dobrzyńska, metafora „przewycięża ograniczenia pojęciowe kodu, służy «wyrażaniu niewyrażalnego»”⁸⁹ i dalej: „[...] wypowiedzi

⁸³ Ibidem, s. 15. Wyróżnienie – D.M.

⁸⁴ Ibidem, s. 29.

⁸⁵ Ibidem, s. 6–8.

⁸⁶ M. Książek: *Droga 816...*, s. 112.

⁸⁷ M. Książek: *Północny wschód...*, s. 13.

⁸⁸ Ibidem, s. 15.

⁸⁹ T. Dobrzyńska: *Mówiąc przenośnie... Studia o metaforze*. Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 1994, s. 79. Wyróżnienie – D.M.

metaforyczne są obrazowe w najszerszym tego słowa znaczeniu: przywołują wyobrażenia wzrokowe, słuchowe, dotykowe, smakowe i węchowe związane z integralną recepcją przedmiotu⁹⁰.

Na uwagę zasługują również demetaforyzacje polegające na dosłownym rozumieniu wyrażeń metaforycznych (por. przykład 16). Mamy tu do czynienia z grą znaczenia dosłownego (łabędź niemy) i przenośnego (niemy znak zapytania) lub według Anny Lusińskiej⁹¹ z tzw. udosłownieniem: szczególnym przypadkiem tzw. defrazeologizacji polegającym na „dosłownym użyciu składników związku frazeologicznego, które mają w nim znaczenie przenośne, albo na dosłownym użyciu związku frazeologicznego, w którym suma znaczeń wyrazów ma znaczenie przenośne”.

[16] Spojrzałem na Hańczę, a tam / znak zapytania: łabędź. Niemy. / W odpowiedzi perkoz dwuczuby daje młodemu / rybę⁹².

Opisywana przez Książka współzależność człowieka i natury przejawia się w licznych zestawieniach, a niekiedy jawnych przeciwstawieniach natury i przyrody z kulturą, cywilizacją i techniką (por. przykłady 17–20).

[17] Gniazda ptaków cieszą nie mniej niż drewniane domy ludzi. To ewidentnie ten sam nurt w architekturze. Fakt, że człowiek korzysta z roślin drzewiastych, a ptaki z zielnych, nie wydaje się istotną różnicą⁹³.

[18] Chłopcy w modnych ciuchach tokowali przed dojrzałymi dziewczętami, niektórzy gardłowali w męskich grupkach. Wszyscy przypominali stado jakichś pstrych ptaków na nocnym tokowisku. Najwybitniejsi z samców mieli być dopuszczeni do tajemnicy życia w dziuplach samochodów bądź zaciszu okolicznych mieszkań. Z ciemnych okien jednego, nieopodal dyskoteki, dobiegały dzikawe jęki niekontrolowanego zachwytu. Przypominały klangor żurawi i świadczyły o tym, że się nie myliłem⁹⁴.

[19] [...] to nie łabędź synku / to folia / to nie księżyc synku / to lampa uliczna / to nie stumilowy las / to drzewostan rębny / to nie biedronka / to dyskont spożywczy⁹⁵.

[20] Mieszkam na skraju lasu, w którym pracuje harwester. / Chodźcie, mówię do przyjaciół, powstrzymamy go. / [...] Harwester jest z metalu i huku.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ A. Lusińska: *Reklama a frazeologia. Teksty reklamowe jako źródło nowych frazeologizmów*. Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007, s. 32.

⁹² M. Książek: *Północny wschód...*, s. 24.

⁹³ M. Książek: *Droga 816...*, s. 47.

⁹⁴ Ibidem, s. 143.

⁹⁵ M. Książek: *Północny wschód...*, s. 50.

„Opisywać trzeba tak, jakby się widziało pierwszy raz w życiu”...

Operator mówi: wypierdalaj stąd / dziwaku. / [...] Szyja białoszyjej. Grzbiet białogrzbieta. Sen sóweczki. Nigdzie stąd nie pójdziemy⁹⁶.

W przykładzie 20 pojawia się harwester jako symbol niszczycielskiego wpływu cywilizacji na środowisko naturalne, tu: las i jego mieszkańców. Tego lasu ze wszystkimi jego kolorami, cieniami, dźwiękami i zapachami należy bronić przed cywilizacją. Taki jest wydźwięk ostatniego wiersza w tomiku *Północny wschód*.

W kontekście kontrastu natura–kultura częste są również nawiązania do religii chrześcijańskiej jako części kultury europejskiej:

[21] Pierwszą pełną frazą tego dnia było beztroskie *fiu-bździu* skowronka polnego *Alauda arvensis*. [...] *Fiu-bździu* brzmiało jak jedenaste przykazania, coś jakby: „nie będziesz martwił się nadaremno”, i tak je zapamiętałem⁹⁷.

[22] Na zakręcie do Hniszowa samotny Chrystus cierpiał za nasze grzechy, a sześć kasztanowców z powodu larw małego motyla – szrotówka kasztanowcowiaczka. Syn Boży poczerniał, kasztany usychały⁹⁸.

[23] Chrząszcze i larwy zżerały bezczelnie zapewnienia o Niebie i obietnice życia wiecznego. A pustoszą, owad rodem z apokalipsy, siał pustkę w tekście świętych pism. Te chodniki, nadżerki, te owadzie korytarze wyglądały jak sama treść zacnych ksiąg. Co z nami będzie? Ano *Liposcelis terricolis*, *Anobium punctatum*, *Anobium pertinax*. I *Ptinus fur*⁹⁹.

W warstwie językowej warta odnotowania jest także zabawa dźwiękiem, wynikająca zapewne z niebagatelnej roli wrażeń akustycznych w percepcji natury w ogóle i w relacji człowiek–zwierzę w szczególności. Pojawiające się w wierszach Książka rymy końcowe: „Okiem mnie kos. [...] Kosem mnie los”¹⁰⁰ oraz częste aliteracje: „Proszę pokaż mi północ”¹⁰¹, „Szuka ruchu larwy w Starym Lesie. Szczuje ją językiem jak suczką”¹⁰², „Co i rusz coś się ruszało w pochewkach / Żdźbeł bździło noga o odnóże [...]”¹⁰³ powodują przełamanie rutyny, przykucie uwagi odbiorcy, a co za tym idzie, odświeżenie przekazu.

Podobnemu celowi podporządkowane są – jak się zdaje – innowacje wyrazowe (por. przykłady 24–25) oraz frazeologiczne (por. przykłady 26–28)¹⁰⁴,

⁹⁶ Ibidem, zob. okładka.

⁹⁷ M. Książek: *Droga 816...*, s. 87.

⁹⁸ Ibidem, s. 48.

⁹⁹ Ibidem, s. 67.

¹⁰⁰ M. Książek: *Północny wschód...*, s. 10.

¹⁰¹ Ibidem, s. 6–8.

¹⁰² Ibidem, s. 13.

¹⁰³ Ibidem, s. 15.

¹⁰⁴ Zob. klasyfikacje innowacji językowych zaproponowane przez Stanisława Grabiasa, Stanisława Bąbę i Gabrielę Dziamską-Lenart. Zob. S. Grabias: *O ekspresywności języka. Ekspresja*

charakterystyczne szczególnie dla wierszy z tomiku *Północny wschód*. Zamiast sięgać po utarte schematy, Książek decyduje się na tworzenie nowej jakości z dostępnego materiału językowego:

[24] Sikora nie wie co robić z własną *spostrzeżonością*¹⁰⁵.

[25] W niebieskim piórku na skrzydle / sójki kryje się cała tajemnica tego ptaka – *sójczość*¹⁰⁶.

Oprócz innowacji słowotwórczych Książek stosuje również liczne gry słowne bazujące na intertekstualnych nawiązaniach do obiegowych frazeologizmów: *szukać igły w stogu siana / szukać dziury w całym* (przykład 26), *podawać coś z ust do ust* (przykład 27), *przekazać sobie znak pokoju* (przykład 28), w wyniku których powstają zaskakujące innowacje frazeologiczne:

[26] Szuka dziupli. W całym drzewie. Igłą języka w stogu włókien¹⁰⁷.

[27] Tak, lisy, borsuki i jenoty Nadbuża wiedziały już o mnie na pewno. [...] Pewnie podawały sobie wiadomość, z pyska do pyska, z mordy do mordy¹⁰⁸.

[28] Zanim zabiorą grądom dziuple / I nawieszają w borach budek / Przekażcie sobie znak niepokoju: Niepokój nam wszystkim¹⁰⁹.

Co ciekawe, sam Książek podkreśla ograniczenia kodu językowego i wynikający z tego, powszechny wśród przyrodopisarzy problem niemożności precyzyjnego wyrażenia za pomocą języka doświadczeń związanych z kontaktem człowieka z naturą (przykład 29). Zwraca przy tym m.in. uwagę na stopniowe popadanie w niepamięć słów służących np. lokalnym społecznościom do określania zjawisk natury (przykład 30). Oprócz ograniczeń wskazuje jednak także na siłę kodu językowego i jego sprawczą moc (przykład 31).

[29] Proszę, nie rozśmieszaj grubodziobów, które przybyły tu / w poszukiwaniu nasion. Możemy jedynie patrzeć, jak to się dzieje. / A przygotowując spojrzanie, uwzględnić miejsce, z którego pada światło¹¹⁰.

a słowotwórstwo. Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1981; S. Bąba: *Innowacje frazeologiczne współczesnej polszczyzny*. Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1989; G. Dziamska-Lenart: *Innowacje frazeologiczne w powojennej felietonistyce polskiej*. Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań 2004.

¹⁰⁵ M. Książek: *Północny wschód...*, s. 12. Wyróżnienie – D.M.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 30. Wyróżnienie – D.M.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 13.

¹⁰⁸ M. Książek: *Droga 816...*, s. 74.

¹⁰⁹ M. Książek: *Północny wschód...*, s. 20.

¹¹⁰ Ibidem, s. 22.

„Opisywać trzeba tak, jakby się widziało pierwszy raz w życiu”...

[30] Od rana wiał wiatr którego nikt już nie nazywał [...] / Nikt we wsi nie znał lokalnej nazwy kowalika¹¹¹.

[31] Powiedziałem: pełzacz ogrodowy / i było, jakbym nazwał pierwszy raz¹¹².

Wnioski

W jaki sposób zrelacjonować osobiste, emocjonalne, często ulotne doświadczenie przyrody? W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie autor *Drogi 816* i wierszy z tomiku *Północny wschód* stosuje m.in. następujące rozwiązania:

- Nawiązanie do zmysłowego postrzegania świata, jakie cechuje dzieci: „Jak wtedy, kiedy wszystko było / takie bardzo duże. I wierzyłeś mocno, / że kosy też mogą mówić”¹¹³ i wynikające z tego równoczesne zaangażowanie wielu zmysłów.
- Duża obfitość metafor, w tym także metafor synestezyjnych, w których autor przekracza granice pojedynczych zmysłów i twórczo kojarzy poszczególne kanały sensoryczne stanowiące podstawę domeny źródłowej i docelowej. Takie fuzje wizualnych, akustycznych, dotykowych i zapachowych wrażeń zmysłowych są szczególnie charakterystyczne dla *Drogi 816*. Stanowią one bezpośrednią konsekwencję zmysłowego, bezpośredniego doświadczenia przyrody.
- Pojawiające się niekiedy antropomorfizujące opisy zjawisk naturalnych polegające na projekcji cech typowo ludzkich (w tym przede wszystkim kategorii intencjonalności) na domeny niezwiązane ze światem ludzi i służące wyjaśnieniu tego, co nieznanne za pomocą tego, co znane.
- Nawiązanie do przyrodopisarskiego archetypu dziczy jako odludzia, miejsca nieskalanego ludzką obecnością. U Książka dzikość odnajdujemy ostatecznie w miejscach zupełnie prozaicznych, w mikroskali: na poboczu drogi, na przystanku autobusowym, na podwórku za domem, w wiejskich zaroślach.
- Daleko idąca powściągliwość w eksponowaniu własnej osoby: Nieliczne wątki autobiograficzne obecne w tomiku *Północny wschód* dotyczą rodziny, dzieci, roli ojca.

Innowacyjne metafory, demetaforyzacje, zaskakujące porównania świata natury i techniki, twórcze synestezje: krótko mówiąc, przełamanie myślowego i językowego automatyzmu poprzez kreatywne użycie języka skłaniają czytelnika do refleksji nad własnymi wyobrażeniami dotyczącymi świata przyrody i relacji

¹¹¹ Ibidem, s. 23.

¹¹² Ibidem, s. 29.

¹¹³ Ibidem, s. 18.

człowiek–zwierzę. Decydujące są przy tym walory literacko-artystyczne, ponieważ Książek posługuje się często językiem poetyckim – liczne fragmenty *Drogi 816* po rozpisaniu na wersy przypominają wiersz, a nie prozatorską narrację:

Gniazda ptasie.
Porozrzucane po krzakach i drzewach
efemeryczne miejsca,
strzępy przytulności¹¹⁴.

Podsumowując, warto zwrócić uwagę na kwestię (nie)przetłumaczalności zjawisk natury na język ludzki. Według Durczak¹¹⁵, język przyrody jest człowiekowi zasadniczo niedostępny, a ciągle ponawiana próba opisanie przyrody, uchwycenia i wyrażenia w słowach, na czym polega jej tajemnica, skazana jest nierzadko na niepowodzenie. To nie język, lecz sama konstrukcja ludzkiego umysłu i ograniczenia ludzkich zmysłów wydają się powodować pewną izolację od otaczającej nas rzeczywistości i stanowią ciągłe wyzwanie dla ludzkiego umysłu, serca oraz języka¹¹⁶. Być może świadomość istnienia tajemnicy, niepoznanej, niezmierzonej, nie do końca opisaną jest nam potrzebna?

Bibliografia

Teksty źródłowe

Książek, Michał. *Droga 816*. Białystok: Fundacja Sąsiedzi, 2015.

Książek, Michał. *Północny wschód*. Białystok: Fundacja Sąsiedzi, 2017.

Literatura uzupełniająca

“Antropomorfizacja.” Accessed November 2, 2018. <https://sjp.pwn.pl/sjp/antropomorfizacja;2550250.html>.

Barcz, Anna. *Realizm ekologiczny. Od ekokrytyki do zookrytyki w literaturze polskiej*. Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk,” 2016.

Bąba, Stanisław. *Innowacje frazeologiczne współczesnej polszczyzny*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1989.

Buell, Lawrence. *The Future of Environmental Criticism. Environmental Crisis and Literary Imagination*. Malden, MA: Blackwell, 2005.

Byrska, Aleksandra, and Piotr Jemioło. “Mówiłem do was jak do zwierząt.” *Fragile*, no. 2 (32) (2016): 74–79.

Clark, Timothy. *The Cambridge Introduction to Literature and Environment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

¹¹⁴ M. Książek: *Droga 816...*, s. 47.

¹¹⁵ J. Durczak: *Rozmowy z ziemią...*, s. 78.

¹¹⁶ Ibidem, s. 211.

„Opisywać trzeba tak, jakby się widziało pierwszy raz w życiu”...

- Czapliński Przemysław, Joanna B. Bednarek, and Dawid Gostyński. *Literatura i jej natury*. Poznań: Wydawnictwo Rys, 2017.
- Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze*, edited by Justyna Tymieniecka-Suchanek. Vol. 1, 2. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2014.
- Dalasiński, Tomasz. “Człowiek-po-człowieku.’ Zasada współrzędności i antropocentryzm inkluzyjny w ‘Ósmym wierszu ekozoficznym’ Jacka Podsiadły.” In *Ekokrytyka*, edited by Krzysztof Wojciechowski, 92–104. Poznań: Wydawnictwo WBPiCAK, 2018.
- Dobrzyńska, Teresa. *Mówiąc przenośnie... Studia o metaforze*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 1994.
- Durczak, Joanna. *Rozmowy z ziemią. Tradycja przyrodopisarska w literaturze amerykańskiej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2010.
- Dziamka-Lenart, Gabriela. *Innowacje frazeologiczne w powojennej felietonistyce polskiej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie Studia Polonistyczne, 2004.
- The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*, edited by Cheryll Glotfelty and Harold Fromm. Athens–London: The University of Georgia Press, 1996.
- Ekokrytyka*, edited by Krzysztof Wojciechowski, 92–104. Poznań: Wydawnictwo WBPiCAK, 2018.
- Fiedorczuk, Julia. *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra, 2015.
- Ginter, Anna. “Barwne synestezje Vladimira Nabokova.” In *Synestezja a sztuka*, edited by Aleksandra Rogowska and Julia Kaleńska-Rodzaj, 97–108. Kraków: Wydawnictwo Aureus, 2016.
- Glotfelty, Cheryll. “Literary Studies in an Age of Environmental Crisis.” W: *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*, edited by Cheryll Glotfelty and Harold Fromm, xv–xxxvii. Athens–London: The University of Georgia Press, 1996.
- Grabias, Stanisław. *O ekspresywności języka. Ekspresja a słowotwórstwo*. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie, 1981.
- Haraway, Donna. *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Chicago University Press, 2003.
- Information und Menschenbild*, edited by Michael Bölker, Mathias Gutmann and Wolfgang Hesse. Berlin–Heidelberg: Springer, 2010.
- Keil, Geert. *Kritik des Naturalismus*. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1993.
- Keil, Geert. 2010. “Naturalismuskritik und Metaphorologie.” In *Information und Menschenbild*, edited by Michael Bölker, Mathias Gutmann and Wolfgang Hesse, 155–171. Berlin–Heidelberg: Springer, 2010.
- Kozłowska, Zuzanna. “Synestezyjna poezja Haliny Poświatowskiej.” In *Synestezja a sztuka*, edited by Aleksandra Rogowska and Julia Kaleńska-Rodzaj, 109–128. Kraków: Wydawnictwo Aureus, 2016.
- Kronenberg, Anna. *Geopoetyka. Związki literatury i środowiska*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2015.
- Książek, Michał. “O ptakach, puszczy i przyrodzie.” *Dzikie Życie*, no. 4/298 (2019). Accessed May 5, 2020. <https://dzikiezycie.pl/archiwum/2019/kwiecien-2019/o-ptakach-puszczy-i-przyrodzie-rozmowa-z-michalem-ksiazkiem>.
- Lakoff, George, and Mark Johnson. *Metafory w naszym życiu*. Translated by Tomasz P. Krzeszowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1988.

- Lilley, Deborah. "New British Nature Writing." Accessed October 5, 2018. <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935338.001.0001/oxfordhb-9780199935338-e-155?print=pdf>.
- Literatura i przyroda. Antologia ekologiczna*, edited by Jacek Kobuszewski. Katowice: Wydawnictwo Książnica, 2000.
- Lusińska, Anna. *Reklama a frazeologia. Teksty reklamowe jako źródło nowych frazeologizmów*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2007.
- Macfarlane, Robert. "Only connect." *The Guardian*, March 26 (2005). Accessed October 4, 2018. <https://www.theguardian.com/books/2005/mar/26/featuresreviews.guardianreview33>.
- Marzec, Andrzej. "Jesteśmy połączonym z sobą światem' – Timothy Morton i widmo innej wspólnoty." *Teksty Drugie*, no. 2 (2018): 88–101.
- "Menażeria." Accessed October 4, 2018. <https://czarne.com.pl/katalog/serie/menazeria>.
- "Michał Książek." Accessed September 10, 2019. https://pl.wikipedia.org/wiki/Michał_Książek.
- New International Voices in Ecocriticism*, edited by Serpil Oppermann. Lanham, MD: Lexington Books, 2015.
- Oppermann, Serpil. "Introduction. New International Voices in Ecocriticism." In *New International Voices in Ecocriticism*, edited by Serpil Oppermann. Lanham, MD: Lexington Books, 2015.
- Po humanizmie. Od technokrytyki do animal studies*, edited by Ładyga Zuzanna and Włodarczyk Justyna. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra, 2015.
- "Północny wschód." Accessed September 18, 2019. http://sklep.fundacja-sasiedzi.org.pl/po-ezja/68-polnocny-wschod-9788364505492.html?search_query=ksiazek&results=3.
- Sierakowska, Justyna. "Literatura i przyroda. Zmiana perspektywy?" *Przegląd Kulturoznawczy*, no. 2 (10) (2011): 142–145.
- Synestezja a sztuka*, edited by Aleksandra Rogowska and Julia Kaleńska-Rodzaj. Kraków: Wydawnictwo Aureus, 2016.
- Tabaszewska, Justyna. "Ekokrytyczna (samo)świadomość." *Teksty Drugie*, no. 2 (2018): 7–16.
- Ubertowska, Aleksandra. "'Mówić w imieniu biotycznej wspólnoty.' Anatomie i teorie tekstu środowiskowego/ekologicznego." *Teksty Drugie*, no. 2 (2018): 17–40.

Dorota Miller – doktor, adiunkt w Katedrze Lingwistyki Stosowanej Uniwersytetu Rzeszowskiego, z wykształcenia germanistka i anglistka, stypendystka DAAD (Niemiecka Centrala Wymiany Akademickiej). Autorka publikacji z dziedziny lingwistyki tekstu i dyskursu, współzałożycielka Ośrodka Badawczo-Dydaktycznego Tekst – Dyskurs – Komunikacja działającego na Uniwersytecie Rzeszowskim.

Dorota Miller – PhD, Assistant Professor at the Institute of Applied Linguistics at the University of Rzeszów, graduate of both German and English Studies, and DAAD scholarship holder (German Academic Exchange Service). Author of the publications dealing with text and discourse linguistics, co-founder of the Centre for Research and Teaching "Text – Discourse – Communication" operating at the University of Rzeszów.



AGNIESZKA GASZ

<http://orcid.org/0000-0003-0413-0016>

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Humanistyczny

Żresz jak świnia! Jedz jak człowiek! – czyli o niektórych stereotypach językowych dotyczących jedzenia

Жрешь как свинья! Ешь как люди! –
о некоторых языковых стереотипах,
касающихся акта приема пищи

Абстракт

Питание – это жизненный процесс, присущий как людям, так и животным. Оно определяет тем самым некое общее пространство, соединяющее две разные научные перспективы междисциплинарных исследований, называемых соответственно: *food studies* и *animal studies*. Настоящая статья имеет целью охарактеризовать важнейшие языковые стереотипы, касающиеся приема пищи. На основе анализа самых частотных в польском языке фразеологизмов, содержащих в своей структуре глагольные компоненты *jeść* и *żreć*, предпринимается попытка выявить главные коннотативные компоненты их значения, а также реконструировать, отраженный в них образ акта еды. В ходе анализа собранного языкового материала используются отобранные методы, выработанные в рамках культурной семантики (когнитивная дефиниция, понятийная метафора, зоометафора).

Ключевые слова: человек, животное, еда, стереотип, язык

You gobble like a hog! Eat like a human!
On Some Linguistic Stereotypes
Related to Food

Abstract

Eating (consumption) is a life activity characteristic of both humans and animals. Therefore, it determines a certain common area combining two different perspectives of interdisciplinary research, which are respectively referred to as food studies and animal studies. The article focuses on the discussion of the most common linguistic stereotypes related to eating. On the basis of the analysis of the most frequently used Polish phraseologisms, including verbs ‘eat’ and ‘gobble’, an attempt will be made to detect the basic connotative components of their meaning, and at the same time, to reconstruct the emerging linguistic image of food stemming from them. In the course of the analysis of the investigated language sample, the author uses selected research procedures formulated in the area of culture semantics (elements of cognitive definition, notational metaphor, animalisation).

Keywords: a human, animal, food, stereotype, language

Wprowadzenie

Jako że czasopismo „Zoophilologica” otwiera przestrzeń do wymiany poglądów dla przedstawicieli wielu różnych specjalności w obrębie nauk humanistycznych¹, wydaje się, że myślą przewodnią tego artykułu można by uczynić fragment powieści Wiktora Pielewina *Empire V. Opowieść o prawdziwym nadczołowieku*:

- Wiesz, co to jest łańcuch troficzny? Albo, jak go niekiedy nazywają, łańcuch pokarmowy?
- W rodzaju McDonald’sa?
- Niezupełnie. McDonald’s to *fast food chain*, „sieć barów szybkiej obsługi”. A *food chain*, czyli po prostu „łańcuch pokarmowy”, to rośliny i zwierzęta, związane ze sobą nawzajem relacją „pokarm–konsument pokarmu”. Jak królik i wąż boa, jak żuk kowal i żaba...
Uśmiechnął się i mrugnął do mnie.
- ...albo jak żaba i Francuz. No, albo jak Francuz i mogilny robak. Uważa się, że ludzie stanowią wierzchołek piramidy, ponieważ mogą jeść wszystko, co chcą, kiedy chcą, jak chcą i w jakich chcą ilościach. Na tym opiera się ludzkie wysokie mniemanie o sobie².

Nie ulega wątpliwości, że jedzenie (odżywianie się) to czynność (życiowa) właściwa zarówno ludziom, jak i zwierzętom. Wyznacza więc ono pewien wspól-

¹ Refleksja nad zwierzętami nie jest również obca językoznawcom. Pojawia się ona zarówno w starszych, jak i najnowszych opracowaniach lingwistycznych oraz badaniach prowadzonych w świetle różnych metodologii, a także z wykorzystaniem rozmaitych narzędzi opisu języka. Lingwiści podejmowali się m.in. próby określenia językowego statusu zwierząt, przeglądu mechanizmów dotyczących nazywania zwierząt, opisu relacji człowiek–zwierzę w języku, analizy metafor odzwierzęcych i licznych stereotypów utrwalonych w materiale frazeologicznym (frazologia animalistyczna). Zob. przykładowo: M. Chmielowiec: *Czasowniki zwierzęce (przyczynek do obrazowości języka)*. „Język Polski” 1931, nr 3, s. 87–90; A. Wierzbicka: *Semantyka zdań o zwierzętach*. „Pamiętnik Literacki” 1970, nr 1, s. 199–218; W. Decyk: *Motywacyjność zoonimów*. „Poradnik Językowy” 1996, nr 9, s. 52–56; Z. Zaron: *Czy zwierzę to ktoś? Językowe dowody podmiotowości zwierząt*. „Prace Filologiczne” 1998, nr 43, s. 507–515; A. Grybosiowa: *Jak historyk języka polskiego rozumie opozycję „homo” – „animal”? W: Opozycja „homo” – „animal” w języku i kulturze*. „Język a Kultura”. T. 15. Red. A. Dąbrowska. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003, s. 9–15; B. Rodziewicz: *Frazemy komparatywne z komponentem zoonimicznym w języku polskim, rosyjskim i niemieckim*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2007; A. Czapiga: *Antroponimiczne metafory odzwierzęce w języku polskim, rosyjskim i angielskim*. Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008; K. Kwapisz-Osadnik: *„Jak pies z kotem”, czyli o stereotypach w języku*. W: *Zwierzęta i ludzie*. Red. J. Kurek, K. Maliszewski. Miejski Dom Kultury „Batory”, Chorzów 2011, s. 31–38; M. Walczak: *Czy owad to zwierzę?* „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” 2016, nr 1, s. 271–277.

² W. Pielewin: *Empire V. Opowieść o prawdziwym nadczołowieku*. Przeł. E. Rojewska-Olejarczuk. Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2008, s. 54.

Żresz jak świnia! Jedz jak człowiek! – czyli o niektórych stereotypach językowych...

ny obszar³ łączący dwie różne perspektywy interdyscyplinarnych badań, określanych odpowiednio mianem – *food studies* (studia nad jedzeniem)⁴ i *animal studies* (studia nad zwierzętami)⁵. W tym miejscu chciałabym podjąć refleksję nad jedzeniem, prowadzoną z językowego punktu widzenia, odwołując się do wybranych metod badawczych wypracowanych w obrębie semantyki lingwistycznej, zwłaszcza w jej odmianie kulturowej.

Jak już wcześniej podkreślano, jeść (odżywiać się) muszą tak ludzie, jak i zwierzęta. Zdolność posługiwania się językiem (czyli mówienie) przysługuje natomiast wyłącznie ludziom, którzy odnośnie czynności natury pozajęzykowej nazywają (werbalizują) i interpretują (w języku własnie). Jak wobec tego mówimy o tym, jak jedzą ludzie i zwierzęta? W podstawowym schemacie opisującym czynność jedzenia – *ktoś je coś* – istotne są dwa elementy: „kto je” (istota żywa: człowiek lub zwierzę), a także „co je” (pokarm, pożywienie). Nie mniej ważna wydaje się też informacja o sposobie jedzenia (czyli to, „jak się je”), którą (oprócz przyłączanych określeń typu: *szybko, powoli, dużo, mało* itp.) wyraża niekiedy również sam czasownik jedzenia, por. *przejadać się, obżerać się, niedojadać* itd.

Biorąc pod uwagę lewostronną pozycję walencyjną (kto je), część czasowników oznaczających jedzenie może być orzekana zarówno o ludziach, jak i o zwierzętach, np.

Francuzi jedzą żaby.

Bociany jedzą żaby.

³ Jedzenie to akt biologiczny i kulturowy. Z punktu widzenia antropologii kultury relacje między ludźmi i zwierzętami wiążą się ściśle z konsumpcją i tabu pokarmowym. W koncepcji Bronisława Malinowskiego kultura (oparta na mechanizmie zaspokojenia potrzeb pierwotnych (podstawowych)) stanowi system zestandaryzowanych działań służących adaptacji do warunków przyrodniczych. Postawę człowieka wobec zwierząt (i roślin) jako przedmiotów jedzenia określa się mianem zoolatrii, z którą łączą się zasady i zakazy dotyczące zjadania określonych gatunków. Według tego porządku jedzenie ludzi przez nie-ludzi narusza antropogenetyczną granicę wynikającą z dominacji człowieka względem zwierząt (uzyskanie przez ludzi szczytowej pozycji w łańcuchu pokarmowym). Zob. B. Malinowski: *Szkice z teorii kultury*. Przeł. H. Buczyńska. Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 58–59; M. Bakke: *Między nami zwierzętami. O emocjonalnych związkach między ludźmi i innymi zwierzętami*. „Teksty Drugie” 2007, nr 1–2, s. 230–231; R. Chymkowski: *Zwierzęta i antropologia kultury*. „Przegląd Humanistyczny” 2014, nr 1, s. 36–37.

⁴ Zob. przykładowo: R.E. Hryciuk, J. Mroczkowska: *Co wy tam gotujecie? O antropologicznych badaniach nad jedzeniem*. „Op. Cit.” 2012, nr 43, s. 5.

⁵ Studia nad relacjami ludzko-zwierzęcymi (*human-animal studies*) lub w skrócie: studia nad zwierzętami (*animal studies*) obejmują różne dziedziny badań – filozofię, antropologię, psychologię, kulturoznawstwo, geografę, socjologię, historię, prawo, literaturoznawstwo i inne, w których refleksja dotycząca relacji ludzi i zwierząt pojawiała się już wcześniej, lecz obecnie coraz bardziej traci swój antropocentryczny charakter. Zob. M. Bakke: *Studia nad zwierzętami: od aktywizmu do akademii i z powrotem?* „Teksty Drugie” 2011, nr 3, s. 193.

Agnieszka Gasz

*Konie żarły owies. (USJP)⁶**Szeptali tylko, pili i żarli golonki. (NKJP)⁷*

Część czasowników jedzenia może się z kolei odnosić albo tylko do ludzi, albo tylko do zwierząt, np.

*Goście ucztowali przy suto zastawionych stołach. (USJP)***Zwierzęta ucztowały przy suto zastawionych stołach.**Wiele zwierząt żeruje nocą. (USJP)***Ludzie żerują nocą.*

Wreszcie pewna część czasowników nazywających czynność jedzenia dotyczy tylko i wyłącznie zwierząt⁸, ale przenośnie może być również orzekana o ludziach, np.

*Kury dziobały ziarno. (USJP)**Dziobnęła trochę sernika. (USJP)**Gęsi pasły się zbożem. (USJP)**Dzieci pasły się słodyczami. (USJP)*

Biorąc z kolei pod uwagę wypełnienie prawostronnego kontekstu przy czasownikach jedzenia, który precyzuje obiekt jedzenia (a więc: „to, co się je”), odrębnej refleksji domaga się z pewnością także kwestia „zjadania zwierząt”⁹.

Wracając tymczasem do fragmentu powieści Pielewina, w wyniku wstępnej analizy w perspektywie tekstologicznej możemy wskazać bezpośrednio lub wyprowadzić z kontekstu co najmniej dwa stereotypowe sądy. Pierwszy z nich nawiązuje do utrwalonego w niektórych językach stereotypu narodowościowego głoszącego, że Francuzi jedzą żaby. Ma on swój wykładnik leksykalny na gruncie potocznej polszczyzny w postaci wyrażenia *żabojad* pot. pogard. a. lekcew. ‘o Francuzie’ (USJP). Jeśli chodzi o ścisłość – Francuzi w zasadzie jedzą żabie udka¹⁰. Obserwujemy więc w tym wypadku metonimię *totum pro parte* (całość

⁶ USJP – *Uniwersalny słownik języka polskiego PWN. Wersja 3.0.* Red. S. Dubisz. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

⁷ NKJP – *Narodowy Korpus Języka Polskiego*, <http://nkjp.pl/> [dostęp: 28.10.2019].

⁸ Problem lingwistycznej interpretacji różnorodnych sposobów jedzenia charakterystycznych dla zwierząt będą jeszcze na łamach czasopisma „Zoophilologica” próbowała podnieść.

⁹ Zob. J.S. Foer: *Zjadanie zwierząt*. Przeł. D. Dymińska. Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2019. Są to zagadnienie trudne i dyskusyjne (zwłaszcza z filozoficznego i etycznego punktu widzenia), gdzie ścierają się dwa skrajne stanowiska, a każda ze stron tego sporu ma przy tym swoje (uzasadnione) racje. Pewne światło na daną problematykę pozwala także rzucić analiza faktów oraz danych językowych.

¹⁰ We Francji żabie udka (*cuisse de grenouille*) tradycyjnie podaje się smażone na maśle z dodatkiem szalotki i pietruszki. Zob. M. Millon, K. Millon: *Francja. Przewodnik kulinarny*.

Żesz jak świnia! Jedz jak człowiek! – czyli o niektórych stereotypach językowych...

zamiast części). Drugi z rozpatrywanych sądów ma natomiast wymiar bardziej uniwersalny, ponieważ dotyczy ludzi jako gatunku (uogólnienie gatunkowe). Przywołane tu zdanie ogólne: „ludzie stanowią wierzchołek piramidy, ponieważ mogą jeść wszystko, co chcą, kiedy chcą, jak chcą i w jakich chcą ilościach”, można uznać za zgodne z prawdą w odniesieniu do sytych społeczeństw Europy Zachodniej czy Ameryki Północnej. Według stanu współczesnej wiedzy nie wszędzie na świecie ludzie mogą jednak jeść, co chcą, kiedy chcą, jak chcą i ile chcą. Potwierdzają to tzw. mapy głodu opracowane na podstawie danych FAO (Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Wyżywienia i Rolnictwa), zgodnie z którymi największy problem występuje w Afryce Środkowej, Wschodniej i Subsaharyjskiej, gdzie ludzie wegetują na granicy śmierci głodowej¹¹. Cytowany wcześniej urywek należy zatem potraktować jako znamienne przykłady niewłaściwego uogólnienia (generalizacji) w stereotypie. Zabieg ten jest charakterystyczny dla antropocentrycznych stylów języka, w szczególności zaś dla stylu potocznego i artystycznego.

Jak podaje *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, pojęcie stereotypu (od gr. *stereos* ‘twardy’) wywodzi się z języka drukarzy, w którym oznaczało ono kopię pierwotnej formy drukarskiej do druku wypukłego. Zrobiło ono zawrotną karierę w socjologii jako schematyczny i jednostronny „obraz w głowie ludzkiej” jakiegoś zjawiska, człowieka, rzeczy, a zarazem opinię o nim przyswojoną z otoczenia jeszcze przed poznaniem samego obiektu. Walter Lippmann przypisywał stereotypom funkcję ekonomizującą wysiłek poznawczy człowieka oraz przystosowującą jednostkę do otoczenia społecznego¹². Hilary Putnam natomiast określił stereotyp jako wyidealizowaną mentalną reprezentację zwykłego przypadku, która nie musi dokładnie odpowiadać rzeczywistości, np. stereotypowe tygrysy mają przegowane ubarwienie, pomimo

Przeł. J.K. Milencki, J. Milencki. Wydawnictwo Wiedza i Życie, Warszawa 1998, s. 44. Co ciekawe, obecnie wbrew rozpowszechnionym stereotypom koneserami żabich udek są nie tylko Francuzi, ale też Belgowie i Luksemburczycy, a także mieszkańcy Indonezji, Chin, Tajlandii, Wietnamu oraz obu Ameryk. Historia spożywania żabich udek we Francji sięga XII wieku, kiedy to władze kościoła nakazały mnichom ograniczenie spożycia mięsa ze względu na postępującą wśród nich otyłość. Żaby zapobiegliwie zakwalifikowano jako rodzaj ryb i chętnie spożywano od tego czasu w klasztorach. Następnie zwyczaj ten rozpowszechnił się wśród francuskiego ludu. Masowa konsumpcja żab należy już jednak do przeszłości ze względu na to, że są one gatunkiem zagrożonym. W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku francuskie władze wprowadziły zakaz ich zbierania w celach komercyjno-konsumpcyjnych. Zob. J. Henley: *Why we shouldn't eat frogs' legs*, <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2009/aug/07/frogs-legs-extinction> [dostęp: 24.10.2019].

¹¹ Zob. *Geografia głodu*, <http://www.hungergeneration.com/geografia-glodu/> [dostęp: 25.10.2019].

¹² Zob. J. Bartmiński, J. Panasiuk: *Stereotypy językowe*. W: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*. T. 2. Red. J. Bartmiński. Wiedza o Kulturze, Wrocław 1993, s. 364 i n.

występowania na świecie tygrysów bez pręg¹³. Stereotyp obejmuje zatem obiegowe (typowe: wzorcowe i normalne) cechy pewnego przedmiotu, które wcale jednak nie muszą korespondować z własnościami, jakie przewiduje dla niego teoria naukowa. Ta elementarna wiedza przeciętnego użytkownika języka o świecie (potoczna i uproszczona, zwykle daleka od wyczerpującej naukowej charakterystyki) umożliwi ludziom w obrębie pewnej społeczności względnie sprawną komunikację¹⁴. Termin ten okazał się więc istotny dla nauk zajmujących się procesami poznania oraz komunikacją społeczną – psychologii, filozofii, literaturoznawstwa i językoznawstwa. Rzecz jasna, każda z wymienionych dyscyplin nieco inaczej definiuje stereotyp. Nieodłączna od istoty języka naturalnego stereotypizacja opiera się na podmiotowej kategoryzacji zjawisk oraz na konwencji i powtarzaniu. Nie ogranicza się ona przy tym do ludzi, do grup etnicznych czy zawodowych, lecz obejmuje różnorakie sytuacje społeczne, postawy i zachowania, a także elementy najbliższego otoczenia człowieka, w tym rośliny i zwierzęta, a więc wszystko to, co człowiek poznaje i oswaja na własny użytek, konstruuując sobie pewien model świata. Model ten nie jest wiernym odbiciem rzeczywistości, lecz jej interpretacją i projekcją (zawiera bowiem zarówno treści opisowe, jak też afektywne oraz aksjologiczne) i jest dostępny poprzez znaczenia słów. Zawartą w języku interpretację rzeczywistości w literaturze przedmiotu określa się pojęciem językowego obrazu świata¹⁵. JOS wydobywa się z metafor pojęciowych, stereotypów językowych i konotacji, czyli dodatkowych treści kojarzonych z wyrazem przez użytkowników danego języka. Stereotypy językowe tkwią w utrwalonych w języku zbitkach słownych i frazeologicznych. W opinii Renaty Grzegorzczkowskiej z punktu widzenia językoznawstwa „termin stereotyp powinien być zarezerwowany dla zbioru społecznie ustabilizowanych konotacji, a więc przekonań i wyobrażeń związanych z danym zjawiskiem (pojęciem), utrwalonym językowo w postaci derywatów, frazeologizmów, połączeń wyrazowych”¹⁶.

¹³ Zob. G. Lakoff: *Cechy, stereotypy i standardy*. W: Idem: *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne*. Przeł. M. Buchtą, A. Kotarba, A. Skucińska. Universitas, Kraków 2011, s. 113–114.

¹⁴ Zob. T. Nowak: *Język w świetle odkryć nauki*. Petrus, Kraków 2011, s. 76–77.

¹⁵ Jak podkreśla Jerzy Bartmiński, teoria językowego obrazu świata ma wymiar semantyczny i antropologiczno-kulturowy. U jej podstaw legło założenie, że w języku jest zakodowana pewna społecznie uzgodniona wiedza o świecie, którą można zrekonstruować i zwerbalizować w postaci zespołu sądów. Jest ona wynikiem subiektywnej percepcji i konceptualizacji rzeczywistości przez umysł człowieka. Wiedza o świecie wbrew restrykcyjnemu stanowisku strukturalistów należy do płaszczyzny semantycznej języka, ponieważ jest ona utrwalona w jego materii (głównie w znaczeniach słów, ale także w gramatyce). Zob. J. Bartmiński: *Podstawy językowego obrazu świata*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006, s. 229.

¹⁶ R. Grzegorzczkowska: *O rozumieniu prototypu i stereotypu we współczesnych teoriach semantycznych*. W: *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki: teoria, metodologia, analizy empiryczne*. „Język a Kultura”. T. 12. Red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 114.

Żresz jak świnia! Jedz jak człowiek! – czyli o niektórych stereotypach językowych...

Stereotypy językowe wykrywa się w drodze analizy jednostek języka (wyrazów i frazeologizmów) oraz jednostek tekstu (przysłów) należących do pól semantycznych odpowiadających badanemu wycinkowi rzeczywistości. Nośnikami sądów zakreślonych w języku nie są na ogół elementy należące do desygnacyjnej warstwy wyrazów, ale ich konotacje, które nie służą do identyfikacji i odróżniania znaczeń wyrazów, lecz dają obraz językowej interpretacji rzeczywistości. Opis stereotypu językowego sprowadza się w związku z tym do badania konotacyjnych składników znaczenia wyrazów wyodrębnionych w trakcie analizy składnikowej¹⁷.

Semantyczny opis wyrazu (definicja otwarta) powinien w związku z powyższym uwzględniać nie tylko elementy obiektywnie istniejące, utrwalone przez tradycję, wiedzę społeczną czy system wartości użytkowników danego języka (element desygnacyjny znaczenia, cechy dystynktywne), ale też cechy konotacyjne, elementy drugiego planu, cechy fakultatywne, które są jednak na tyle wyraziste w świadomości przeciętnego użytkownika języka, że można je ujawniać za pomocą procedur odwołujących się do systemu językowego¹⁸. Przykładowo, w wypadku leksemu *świnia* można za Ryszardem Tokarskim wyróżnić składnik desygnacyjny znaczenia: [zwierzę hodowlane, przeznaczone na mięso i tłuszcz, które chrząka i kwiczy], a także następujące składniki konotacyjne:

1. [skóra świni jest różowa],
2. [skóra świni jest pokryta jasną szczecina],
3. [świnia jest brudna],
4. [świnia jest bezmyślna, głupia],
5. [świnia żre dużo i/lub łapczywie i/lub niechlujnie],
6. [świnia żre małowartościowe odpadki]¹⁹.

Jak można zauważyć, dwa ostatnie składniki odnoszą się do preferencji konsumpcyjnych świni, do czego będę się jeszcze odwoływać w trakcie omawiania przykładów. Przechodząc do części materiałowej, przedstawię w niej propozycję opisu konotacyjnych składników znaczenia czasowników *jeść* i *żreć* w postaci szkicowego schematu²⁰. Zestaw cech konotacyjnych opracowałam na podsta-

¹⁷ Zob. K. Mosiołek-Kłosińska: *Stereotypy konia przekazywane przez język polski i francuski*. W: *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki...*, s. 266.

¹⁸ Zob. R. Tokarski: *Konotacja a problemy kategoryzacji*. W: *Tom jubileuszowy. „Język a Kultura”*. T. 20. Red. A. Dąbrowska. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008, s. 151.

¹⁹ Zob. idem: *Konotacja jako składnik treści słowa*. W: *Konotacja*. Red. J. Bartmiński. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1988, s. 45–46.

²⁰ Ograniczę tu swoje rozważania do materiału języka polskiego. Dodam tylko, że zbiór składników konotacyjnych wyznaczonych dla rosyjskich czasowników *есть* i *жрать* w ogólnym zarysie jest zbliżony z ich polskimi odpowiednikami. Różnice natomiast dotyczą pewnych detali w rekonstruowanym obrazie jedzenia. Poszczególne języki nieco inaczej odwzorowują bowiem elementy otaczającej nas rzeczywistości, o czym szerzej piszę w książce oraz w artykułach. Zob.

wie najczęściej używanych w polszczyźnie frazeologizmów, utartych porównań i przysłów zawierających w swej strukturze komponenty *jeść* i *żreć*. Materiał badawczy został wybrany głównie ze źródeł słownikowych²¹. Mając na uwadze problematykę poruszaną na łamach czasopisma „Zoophilologica”, nie sposób nie zauważyć, że konotacje znaczeniowe związane z czasownikami nazywającymi jedzenie w znakomitej większości odwołują się do świata zwierząt. Tematyka zwierzęca zaś cieszy się obecnie dużym zainteresowaniem wśród badaczy (dla porządku dodajmy: nie tylko językoznawców) zarówno w kraju, jak i za granicą, o czym świadczy rosnąca liczba publikacji²².

Próbka analizy materiałowej

Sytuację jedzenia w języku polskim można opisać za pomocą następującej definicji ogólnej: ‘jeśli ktoś coś je, to gryzie to, żuje i połyka’. Na potrzeby analizy czasowników oznaczających czynność jedzenia można w związku z tym przyjąć, że desygnacyjna warstwa ich struktury znaczeniowej obejmuje wspólny komponent (archisem) – [jeść]. Między wyrazami *jeść* i *żreć* ujawnia się relacja synonimii. Różnią się one nacechowaniem, a więc zestawem semów potencjalnych. Pierwszy z nich jest wyrazem neutralnym i może być orzekany zarówno o ludziach, jak i o zwierzętach. Drugi natomiast w odniesieniu do zwierząt kwalifikuje się jako wyraz potoczny, a w stosunku do ludzi – jako pospolity²³.

A. Gasz: *Polskie i rosyjskie czasowniki jedzenia. Studium leksykalno-semantyczne*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2019; eadem: *Русские и польские устойчивые сравнения, характеризующие человека по манере есть*. W: *Славянская фразеология и фольклор*. Red. X. Вальтер, В.М. Мокиенко. Institut für Slawistik der Ernst Moritz Arndt Universität Greifswald, Грайфсвальд–Санкт-Петербург 2018, s. 130–139; eadem: *„Ното edens” в русских и польских фразеологизмах с анималистическим компонентом*. W: *Анималистическая фразеология в славянских языках (Лингвистические и лингвокультурологические аспекты)*. Коллективная монография. Red. X. Вальтер, В.М. Мокиенко. Institut für Slawistik der Ernst Moritz Arndt Universität Greifswald, Грайфсвальд–Санкт-Петербург 2019, s. 143–150.

²¹ Źródła materiału: J. Krzyżanowski: *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*. T. 1–3. Red. S. Świrko. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1969–1972; *Uniwersalny słownik języka polskiego PWN...*; M. Bańko: *Słownik porównań*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004. Starałam się również potwierdzać konteksty użycia badanych wyrażeń, przeszukując zasoby Narodowego Korpusu Języka Polskiego.

²² Na odnotowanie zasługują najnowsze pozycje z zakresu językoznawstwa: A. Piasecka: *Językowe portrety zwierząt hodowlanych w przestrzeni semantyczno-kulturowej polszczyzny i ruszczyzny (na materiale frazeologii)*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2018; *Анималистическая фразеология в славянских языках...*

²³ Warto nadmienić, że psł. *žerti ‘jeść’ było używane głównie w stosunku do zwierząt. Od niego pochodzi rzeczownik odczasownikowy *žirъ oznaczający ‘czynność jedzenia u zwie-

Przegląd zgromadzonego materiału frazeologicznego pod kątem zawartych w nich stereotypów dotyczących zwierząt daje podstawy do wyróżnienia podstawowych składników konotacyjnych przysługujących rozpatrywanym czasownikom²⁴. Otóż centralny w polu czasowników jedzenia leksem *jeść* konotuje: [niekulturalnie], [dużo] i [mało], a jego ekspresywny synonim *żreć* – [niekulturalnie] oraz [dużo]. Ukazują to sporządzone niżej rekonstrukcje:

jeść

Archisem:

[*jeść*]

Semy specyficzne:

[-]

Semy konotacyjne:

kwalifikator: [-]

[*jeść* to obrabiać i wprowadzać pokarm do ust w określony sposób, dlatego o kimś, kto je brzydko, niechlujnie, nieestetycznie, mówimy, że *je jak prosię*, *je jak świnia*]

[*jeść* to dogadzać swemu ciału, dlatego o kimś, kto je dużo, łapczywie i z apetytem, mówimy, że *je jak smok*, *je jak wilk*]

[*jeść* to zaspokajać swoje potrzeby pokarmowe, dlatego o kimś, kto ogranicza je do niezbędnego minimum, jedząc mało, niechętnie i bez apetytu, mówimy, że *je jak ptaszek*, *je jak kurczę* (*kurczak*), *je jak wróbelek*, *je jak kanarek*]

żreć

Archisem:

[*jeść*]

Semy specyficzne:

[zwierzęcy]

Semy konotacyjne:

kwalifikator: [potoczne] [pospolite]

[jeśli człowiek *żre*, to je coś niechlujnie, łapczywie (zwykle dużo i do przesytu), dlatego mówimy: *żreć jak pies*, *żreć jak świnia*, *żreć jak wilk*, *żreć jak wół*]

Komentarz lingwistyczny

W przywołanych utartych porównaniach zostały utrwalone stereotypowe wizerunki niektórych zwierząt. Jeśli chodzi o pierwszą wyróżnioną konotację

rząt, żarcie, pożeranie' oraz 'pożywienie zwierząt, zwłaszcza zdobywane przez nie same'. Zob. W. Borys: *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 754.

²⁴ Zob. ich pełny wykaz w ujęciu polsko-rosyjskim: A. Gasz: *Polskie i rosyjskie czasowniki jedzenia...*, s. 333–354.

znaczeniową [niekulturalnie], czynność jedzenia u ludzi podlega określonej konwencji i normom. Kultura jedzenia wyklucza naganne zachowania, do których zalicza się: zachłanność oraz łapczywość, brak estetyki jedzenia i dobrych manier²⁵. W praktyce przejawia się to zazwyczaj w gwałtownym rzucaniu się na jedzenie, nieumiejętnym użyciu przyborów stołowych lub jedzeniu rękami, wydawaniu nieestetycznych odgłosów, wypluwaniu resztek pokarmu i brudzeniu się nim, a także nieuprzejmości wobec współbiesiadników. Negatywną ocenę podobnych manier przy jedzeniu wyrażają porównania *jeść jak prosię* oraz *jeść jak świnia*. Ich binarna struktura *X je jak Y* obejmuje człon określany i określający powiązane relacją podobieństwa²⁶. Według Tomasza Krzeszowskiego, dokonując konceptualizacji i wartościowania rzeczywistości, przejawiamy skłonność do przypisywania wyższych wartości różnym rzeczom znajdującym się na niższych poziomach łańcucha bytu. Ujawnia się to w różnego rodzaju zabiegach kognitywnych, takich jak humanizacja, czyli przypisywanie cech ludzkich bytom znajdującym się poniżej lub powyżej poziomu „człowiek”²⁷. Jest to jednocześnie dość powszechne narzędzie wartościowania. Negatywnemu oraz pozytywnemu wartościowaniu podlegają również zwierzęta. Świnia w wielu kulturach symbolizuje skrajną żarłoczność (nieumiarkowane obżarstwo, opilstwo), otchłań, w którą wszystko wpada²⁸. Do najistotniejszych (stereotypowych) cech kojarzonych z wyglądem i charakterystycznym zachowaniem się świni można zaliczyć: wszystkożerność, chrupkanie oraz tarzanie się w błocie. W procesie metaforyzacji pewne elementy rozważanego stereotypu mogą zostać uwypuklone i przeniesione na poziom człowieka (mówi się wtedy o animalizacji, czyli uwierzyceniu), por.

naświnić pot. posp. ‘narobić gdzieś nieporządku; nabrudzić’ (USJP),
zrobić komuś świństwo pot. ‘czyn nieuczciwy, podły, szkodzący komuś; niegodziwość, łajdactwo, podłość’ (USJP),
ześwinić się pot. posp. ‘stać się człowiekiem podłym, nieuczciwym, niemoralnym’ (USJP).

²⁵ Na przestrzeni dziejów opozycja *ludzkie* (domena kultury) — *zwierzęce* (domena natury) została utrwalona przez tradycję biblijną. W teologii moralnej jednym z czterech sposobów naruszenia zasad odżywiania się (obok jedzenia bez rzeczywistej potrzeby, wyboru wykwinnych potraw w celu rozkoszowania się nimi, a także jedzenia ponad miarę) był prymitywizm (zwierzęcość) w sposobie jedzenia. Zob. A. Zwoliński: *Siedem grzechów głównych. Nieumiarkowanie*. Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2008, s. 5–10.

²⁶ Zob. szerzej: W. Wysoczański: *Językowy obraz świata w porównaniach zleksykalizowanych. Na materiale wybranych języków*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2005.

²⁷ Zob. T. Krzeszowski: *Aksjologiczne aspekty semantyki językoznawczej*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999, s. 36–37.

²⁸ Zob. J.C. Cooper: *Zwierzęta symboliczne i mityczne*. Przeł. A. Kozłowska-Ryś, L. Ryś. Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1998, s. 269; W. Kopaliński: *Słownik symboli*. Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2006, s. 423–424.

Żresz jak świnia! Jedz jak człowiek! – czyli o niektórych stereotypach językowych...

Za szczególny przypadek animalizacji można uznać frazemy komparatywne charakteryzujące człowieka ze względu na sposób jedzenia w porównaniu do zachowań żywieniowych zwierząt. W tym wypadku relacja podobieństwa dotyczy sposobu obróbki pokarmu przy jednoczesnym rozciągnięciu wartości z poziomu zwierzęcego na poziom ludzki. Negatywnie nacechowane zwroty typu: *jeść jak prosię*, *jeść jak świnia* odnoszą się do niechlujnego sposobu jedzenia obserwowanego u człowieka, a porównywanego do instynktownego zachowania się zwierzęcia, które z natury jest takie, a nie inne, i zachowuje się w taki, a nie inny, sposób. Powstały obraz pod pewnymi względami ujawnia zatem opozycję natura vs. kultura. Człowiek przynależy zarówno do świata natury, jak i do świata kultury. Tego typu wyrażenia wskazujące na zwierzęcość w sposobie jedzenia wyraźnie służą przekazaniu dosadnej oceny człowieka. Spostrzeżenia wynikające z obserwacji zachowania się ludzi i zwierząt utrwalone w języku wyrażają zarazem nasz stosunek do nich. Dominujący w językowym obrazie świata antropocentryzm i wiążący się z nim subiektywizm sprawia, że na drabnie bytów człowiek jest istotą wyżej wartościowaną od zwierząt. Potwierdzają to fakty językowe. Na gruncie wielu języków istnieje opozycja wyrazów używanych z jednej strony tylko w stosunku do ludzi, a z drugiej – tylko w stosunku do zwierząt (por. *głowa – łeb*, *jeść – żreć*, *umierać – zdychać* itp.)²⁹. Terminy (od)zwierzęce nie podlegają (zazwyczaj) deprecjacji w odniesieniu do swych rzeczywistych nosicieli. Przeniesienie nazw zwierzęcych na ludzi powoduje, że nazwy te (z reguły) stają się pejoratywne i deprecjonujące bądź żartobliwe (por. *ktoś żre jak świnia*, *ktoś obżarł się jak świnia*, *ktoś urznął się jak świnia*). Podobne określenia służą zatem poniżeniu lub ośmieszeniu adresata³⁰. Dopuszczamy w zawiązku z tym zdania w rodzaju:

Ten człowiek je jak świnia.
Tamten klient żre jak świnia.
Olga je jak prosię.

Za nieakceptowalne uznamy natomiast zdania:

**Ta świnia je jak człowiek.*
**Ta świnia żre jak człowiek.*
**To prosię je jak człowiek.*

Rzutowanie cech zwierzęcych na ludzi w celu dyskredytacji pewnych aspektów ich zachowania sankcjonuje nasz język, utrwalając zarazem stereotyp ludzkiej „wyższości” czy – jak to określił Zdzisław Kempf – arystokratyzmu.

²⁹ Zob. Z. Kempf: *Wyrazy „gorsze” dotyczące zwierząt*. „Język Polski” 1985, nr 2–3, s. 125–126.

³⁰ Jest to uwarunkowane kontekstem wypowiedzi i intencją nadawcy.

Dotyczy to nie tylko kultury jedzenia, por. *ktoś zachowuje się jak zwierzę*, czyli nie tak jak przystało na człowieka. Należy jednocześnie zauważyć, że nierzadko posługujemy się także niezawierającym bezpośrednich odniesień do świata zwierząt wyrażeniem:

Mów, zachowuj się, postępuj itp. jak człowiek (jak ludzie) ‘mów, zachowuj się, postępuj itp. zgodnie z przyjętymi normami, jak przystało na człowieka’:
Ubieraj się jak człowiek, bo wyglądasz śmiesznie. (USJP)

albo

Dziecko, jedz jak człowiek!

Tego rodzaju sformułowania skierowane do zwierząt wydają się raczej nietypowe, por.

?Burek, jedz jak człowiek!
?Burek, jadłbyś jak człowiek!

Tym mocno zakorzenionym w naszym myśleniu i języku stereotypom na temat zwyczajów jedzenia wśród zwierząt zdają się przeczyć najnowsze odkrycia nauk przyrodniczych, o których informuje nas fragment filmu dokumentalnego *Małpy* z cyklu „Zakochani są wśród zwierząt”:

Właśnie na Honsiu 40 lat temu naukowcy po raz pierwszy zauważyli makaka, który przed jedzeniem mył ręce w oceanie. W jego ślady poszły następne, co dało początek pojęciu „kultury zwierzęcej”, które u wielu budzi niepokój, bo uświadamia, że człowiek nie ma na nią monopolu³¹.

Kolejne konotacje aktywowane przez czasownik *jeść* dotyczą ilościowego aspektu konsumpcji wyrażającego się w przeciwstawnych kategoriach: [dużo] [mało]. Negatywną ocenę osób jedzących powyżej normy, a zarazem łapczywie (z niepoohamowanym apetytem) zawierają porównania: *jeść jak wilk* oraz *jeść jak smok*³². Wilk jako zwierzę drapieżne i dzikie w wielu kulturach jest po-

³¹ *Zakochani są wśród zwierząt – Odcinek 1: Małpy*, <https://www.telemagazyn.pl/serial/zakochani-sa-wsrod-zwierzat-2430454/odc1/> [dostęp: 12.02.2019].

³² Wyrażenia *jeść/żreć jak smok* nie zostały odnotowane przez *Słownik porównań* Bańki. W słownikach ogólnych, takich jak: *Inny słownik języka polskiego* pod redakcją Bańki, *Uniwersalny słownik języka polskiego* PWN pod redakcją Dubisza oraz *Wielki Słownik Języka Polskiego* PAN, dany komponent występuje jedynie w prawostronnym kontekście czasowników *pić* oraz *palić*. Por. fraz. pot. *pić, palić jak smok* ‘pić dużo i łapczywie, palić dużo’ (USJP). Zasoby Narodowego Korpusu Języka Polskiego poświadczają jednak także jego tekstowe użycia w odniesieniu do sytuacji spożywania pokarmu (przy czasownikach *jeść* i *żreć*), np. *jadłam jak smok*,

Żresz jak świnia! Jedz jak człowiek! – czyli o niektórych stereotypach językowych...

strzegany jako symbol okrucieństwa i nienasycenia, por. wyrażenia: *głodny jak wilk*, *wilczy głód*, *wilczy apetyt*, *wilcza natura*, *wilcza zachłanność*. Skojarzenia z żarłocznością wywołuje również smok – postać mityczna, którą najczęściej wyobrażano sobie jako skrzydlatego potwora z dużymi szponami i ogonem, zięjącego ogniem oraz pożerającego ludzi i zwierzęta³³. Człowiek jedzący mało (poniżej normy, lecz w dostatecznej ilości) jest z kolei porównywany do zwierząt niewielkich rozmiarów. W tym wypadku obserwuje się użycie zdrobniałych nazw ptaków (zarówno rodzajowych, jak i gatunkowych) w funkcji nośnika porównania, por. *ptaszek*, *kurczę* (*kurczak*), *wróbelek*, *kanarek*.

Najczęstsze skojarzenia, jakie wywołuje czasownik *żreć*, dotyczą niechlujnego, łapczywego sposobu jedzenia czegoś w dużych ilościach. Oprócz omawianych już komponentów *świnia* i *wilk*, w zleksykalizowanych porównaniach z czasownikiem *żreć* notuje się także użycie zoonimów: *pies* oraz *wół*. Pies utrwalił się w tradycji kultury jako symbol padlinożerstwa, wcielenie wielu wad, m.in. właśnie obżarstwa i łapczywości³⁴. Wół – zwierzę hodowlane z racji swych dużych rozmiarów – wywołuje skojarzenia z jedzeniem czegoś w dużych ilościach.

Podsumowanie

Stereotypy zwierzęce odzwierciedlone w języku mają niewątpliwie antropocentryczny charakter. Ujawnia się w nich bowiem określony stosunek człowieka do zwierząt. W świetle przeprowadzonej analizy materiału frazeologicznego nasuwa się wniosek, że w polszczyźnie bardzo wyraźnie utrwaliły się konotacje dotyczące kultury jedzenia oraz charakterystyki ilościowej przyjmowanego pożywienia oparte na zasadzie porównania do świata zwierząt. Animalizację należy zatem uznać za istotny element oceny aktu konsumpcji realizowanego przez człowieka. Na podstawie zebranych frazeologizmów można dokonać próby rekonstrukcji podstawowych cech składających się na językowy portret *homo edens*, czyli człowieka jedzącego niekulturalnie, a także dużo (powyżej normy)

zaczęła jeść jak smok, *żre/nie żre jak smok*. Co ciekawe, pojawiają się one również w kontekstach metaforycznych, np. *paliwo żre jak smok* (NKJP).

³³ Motyw smoka występuje jako składnik wielu mitów, legend, utworów literackich, a także dzieł sztuki (malarstwo, rzeźba, film). W porównaniu z innymi stworzeniami fantastycznymi smoki nie miały ściśle określonego wyglądu. Zazwyczaj ich budowa zewnętrzna obejmowała organy anatomiczne właściwe dla różnych gatunków zwierząt (łapy, szpony, skrzydła, ogon, rogi, łuski). Od zwierząt odróżniała je z kolei znajomość ludzkiej mowy czy posługiwanie się magią. Smok utrwalił się w kulturze jako symbol wiedzy, mądrości i dobrej straży, a także jako uosobienie zła i zniszczenia.

³⁴ Zob. W. Kopaliński: *Słownik symboli...*, s. 317–320.

i mało (poniżej normy). Funkcję nośnika porównania pełnią w tym wypadku nazwy zwierząt domowych oraz dzikich wywołujące określone skojarzenia. Obraz jedzenia niekulturalnego przywołuje przede wszystkim zoonim *świnia*. Ponadto na brak obycia i dobrych manier przy stole może wskazywać nazwa istoty młodej, a mianowicie *prosię*. Znaczenie jedzenia czegoś dużo i ponad miarę wyrażają nazwy zwierząt domowych (*pies*, *wół*), a także zwierząt dzikich oraz mitycznych (*wilk*, *smok*). Znaczenie jedzenia czegoś w małych ilościach realizują natomiast nazwy ptaków o niewielkich rozmiarach (*ptaszek*, *kurczę*, *kurczak*, *wróbelek*, *kanarek*). Pewne charakterystyczne cechy zwierzęce (domena biologiczna) zostały więc w procesie metaforyzacji uwypuklone, a następnie przeniesione na człowieka z odpowiednią waloryzacją (domena kultury). W ramach źródłowej domeny biologicznej można w związku z tym wskazać dostępne obserwacji cechy fizyczne znanych człowiekowi zwierząt (rozmiar ciała, sposób odżywiania, charakterystyczne narządy układu pokarmowego, rodzaj i ilość przyjmowanego pożywienia). W wypadku świni jest to wszystkożerność, duży ryj oraz brzuch, a także odgłosy chrupkania towarzyszące jedzeniu. Wilk jako drapieżnik ma długie ostre i lekko zakrzywione kły służące do chwytania, przytrzymywania i rozszarpywania zdobyczy (podobnie jak mityczny smok). Do mięsożerców z ostrymi kłami zalicza się również pies. Z kolei wół to duże zwierzę roślinożerne (przeżuwacz) o wysokich zębach policzkowych z listewkami na powierzchni miażdżącej³⁵. Reprezentantami gatunków małych ptaków żywiących się głównie nasionami, owadami i ich larwami są z kolei wróbel, kanarek, a także pisklą kury domowej (kurczę). W wyniku rzutowania wiązek odpowiednich cech zwierzęcych, dotyczących odżywiania się, na człowieka zostały one następnie poddane określonej ocenie na zasadzie zestawienia świata natury z wyżej wartościowanym (cywilizowanym) światem ludzkim (kultura stołu i jedzenia). Mechanizm animalizacji, odzwierciedlony w analizowanych wyrażeniach językowych, zasada się zatem na wiedzy potocznej opartej na obserwacji rzeczywistości oraz jej interpretacji z perspektywy antropocentrycznej. Odtworzone tu językowe portrety wybranych zwierząt dzikich i hodowlanych potwierdzają, że ich potoczny (stereotypowy) obraz zachowany w materiale frazeologicznym zdecydowanie różni się od ujęcia naukowego powstałego w obrębie przyrodoznawstwa³⁶. Pomimo poszerzania się stanu współczesnej wiedzy

³⁵ Zob. T. Umiński: *Biologia*. Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1994, s. 200–202.

³⁶ Naturalnie celem niniejszego szkicu nie było przeprowadzanie tego rodzaju analizy. Nawiązanie do dyskursu przyrodoznawczego pozwala jednak wyraźniej dostrzec różnicę między potocznym a naukowym opisem zwierząt (w obu wypadkach prowadzonym przy użyciu języka). Nazwy zwierząt funkcjonują jako wyrażenia językowe oraz jako terminy naukowe. Językowy obraz jakiegoś zwierzęcia zawarty w opisie naukowym i jego obraz utrwalony w języku potocznym dotyczą tego samego, ale nie takiego samego zwierzęcia. Zob. J. Bartmiński, R. Tokarski: *Językowy obraz świata a spójność tekstu*. W: *Teoria tekstu. Zbiór studiów*. Red. T. Dobrzyńska. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1986, s. 72–74.

o życiu różnych gatunków zwierząt, stereotypy na ich temat wciąż są mocno zakorzenione w ludzkim myśleniu i języku³⁷. Zarysowana w tym artykule próba opisu materii językowej pokazuje, że można je odkrywać zarówno poprzez analizę systemu, jak i tekstu. Ciekawą perspektywę dalszych badań w tym zakresie otwiera konfrontacja międzyjęzykowa, dzięki której można ujawniać pewne subtelne różnice w interpretacji rzeczywistości pozajęzykowej „odmalowane” w strukturze rozmaitych języków (słowiańskich i niesłowiańskich).

Bibliografia

- Bakke, Monika. “Między nami zwierzętami. O emocjonalnych związkach między ludźmi i innymi zwierzętami.” *Teksty Drugie*, no. 1 (2) (2007): 230–231.
- Bakke, Monika. “Studia nad zwierzętami: od aktywizmu do akademii i z powrotem?” *Teksty Drugie*, no. 3 (2011): 193–204.
- Bańko, Mirosław. *Słownik porównań*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.
- Bartmiński, Jerzy. *Podstawy językowego obrazu świata*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2006.
- Bartmiński, Jerzy, and Jolanta Panasiuk. “Stereotypy językowe.” In *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, edited by Jerzy Bartmiński, 362–387. Vol. 2. Wrocław: Wiedza o Kulturze, 1993.
- Bartmiński, Jerzy, and Ryszard Tokarski. “Językowy obraz świata a spójność tekstu.” In *Teoria tekstu. Zbiór studiów*, edited by Teresa Dobrzyńska, 65–81. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1986.
- Bestie, żywy inwentarz i bracia mniejsi. *Motywy zwierzęce w mitologiach, sztuce i życiu codziennym*, edited by Piotr Kowalski, Katarzyna Łeńska-Bąk and Magdalena Sztandara. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2007.
- Boryś, Wiesław. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005.
- Czapiga, Artur. *Antroponimiczne metafory odzwierzęce w języku polskim, rosyjskim i angielskim*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2008.
- Chmielowiec, Marian. “Czasowniki zwierzęce (przyczynek do obrazowości języka).” *Język Polski*, no. 3 (1931): 87–90.
- Chymkowski, Roman. “Zwierzęta i antropologia kultury.” *Przegląd Humanistyczny*, no. 1 (2014): 35–44.
- Cooper, Jean C. *Zwierzęta symboliczne i mityczne*. Translated by Anna Kozłowska-Ryś and Leszek Ryś. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1998.
- Decyk, Wanda. “Motywacyjność zoonimów.” *Poradnik Językowy*, no. 9 (1996): 52–56.

³⁷ O tym, że stereotypy zwierzęce są niezwykle żywe w naszej świadomości, a zarazem dość odporne na zmiany, świadczą dane wielu języków. Zob. przykładowo: J. Szerszunowicz: *Obraz człowieka w polskich, angielskich i włoskich leksykalnych i frazeologicznych jednostkach faunicznych*. Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2011.

- Foer, Jonathan S. *Zjadanie zwierząt*. Translated by Dominika Dymińska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2019.
- Gash, Agneshka. "Homo edens' v russkikh i pol'skikh frazeologizmakh s animalisticheskim komponentom." In *Animalisticheskaya frazeologiya v slavyanskikh yazykakh (Lingvisticheskiye i lingvokul'turologicheskiye aspekty)*. *Kollektivnaya monografiya*, edited by Kharri Val'ter and Valeriy Mikhaylovich Mokiyeenko, 143–150. Grayfsvaľ'd–Sankt-Peterburg: Institut für Slawistik der Ernst Moritz Arndt Universität Greifswald, 2019 [Гаш, Агнешка. "Homo edens' в русских и польских фразеологизмах с анималистическим компонентом." В: *Анималистическая фразеология в славянских языках (Лингвистические и лингвокультурологические аспекты)*. *Коллективная монография*, ред. Харри Вальтер и Валерий Михайлович Мокиенко, 143–150. Грайфсвальд–Санкт-Петербург: Institut für Slawistik der Ernst Moritz Arndt Universität Greifswald, 2019].
- Gash, Agneshka. "Russkiye i pol'skiye ustoychivyye sravneniya, kharakterizuyushchiye cheloveka po manere yest'." In *Slavyanskaya frazeologiya i fol'klor*, edited by Kharri Val'ter i Valeriy Mikhaylovich Mokiyeenko, 130–139. Grayfsvaľ'd–Sankt-Peterburg: Institut für Slawistik der Ernst Moritz Arndt Universität Greifswald, 2018 [Гаш, Агнешка. "Русские и польские устойчивые сравнения, характеризующие человека по манере есть." В: *Славянская фразеология и фольклор*, ред. Харри Вальтер и Валерий Михайлович Мокиенко, 130–139. Грайфсвальд–Санкт-Петербург: Institut für Slawistik der Ernst Moritz Arndt Universität Greifswald, 2018].
- Gasz, Agnieszka. *Polskie i rosyjskie czasowniki jedzenia. Studium leksykalno-semantyczne*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2019.
- "Geografia głodu." Accessed October 25, 2019. <http://www.hungergeneration.com/geografia-glodu/>.
- Grybosiova, Antonina. "Jak historyk języka polskiego rozumie opozycję homo – animal?" In *Opozycja "homo" – "animal" w języku i kulturze*, edited by Anna Dąbrowska, 9–15. Series: "Język a Kultura." Vol. 15. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2003.
- Grzegorzczkova, Renata. "O rozumieniu prototypu i stereotypu we współczesnych teoriach semantycznych." In *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki: teoria, metodologia, analizy empiryczne*, edited by Janusz Anusiewicz and Jerzy Bartmiński, 109–115. Series: "Język a Kultura." Vol. 12. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1998.
- Henley, Jon. "Why we shouldn't eat frogs' legs." Accessed October 24, 2019. <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2009/aug/07/frogs-legs-extinction>.
- Hryciuk, Renata E., and Joanna Mroczkowska. "Co wy tam gotujecie? O antropologicznych badaniach nad jedzeniem." *Op. Cit.*, no. 43 (2012): 3–7.
- Inny słownik języka polskiego*, edited by Mirosław Bańko. Vol. 1–2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017.
- Kempf, Zdzisław. "Wyrazy 'gorsze' dotyczące zwierząt." *Język Polski*, no. 2–3 (1985): 125–144.
- Kopaliński, Władysław. *Słownik symboli*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm, 2006.
- Krzyszowski, Tomasz P. *Aksjologiczne aspekty semantyki językoznawczej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1999.

Żresz jak świnia! Jedz jak człowiek! – czyli o niektórych stereotypach językowych...

- Krzyżanowski, Julian. *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, edited by Stanisław Świrko. Vol. 1–3. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1969–1972.
- Kwapisz-Osadnik, Katarzyna. “‘Jak pies z kotem,’ czyli o stereotypach w języku.” In *Zwierzęta i ludzie*, edited by Jacek Kurek and Krzysztof Maliszewski, 31–38. Chorzów: Miejski Dom Kultury “Batory,” 2011.
- Lakoff, George. “Cechy, stereotypy i standardy.” In *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne*, 112–114. Translated by Magdalena Buchta, Agnieszka Kotarba and Anna Skucińska. Kraków: Universitas, 2011.
- Malinowski, Bronisław. *Szkice z teorii kultury*. Translated by Hanna Buczyńska. Warszawa: Książka i Wiedza, 1958.
- Millon Marc, and Kim Millon. *Francja. Przewodnik kulinarny*. Translated by Jan Krzysztof Milencki and Jakub Milencki. Warszawa: Wydawnictwo Wiedza i Życie, 1998.
- Mosiołek-Kłosińska, Katarzyna. „Stereotypy konia przekazywane przez język polski i francuski.” In *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki: teoria, metodologia, analizy empiryczne*, edited by Janusz Anusiewicz and Jerzy Bartmiński, 266–271. Series: “Język a Kultura.” Vol. 12. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1998.
- Nowak, Tomasz. *Język w świetle odkryć nauki*. Kraków: Petrus, 2011.
- Piasecka, Agata. *Językowe portrety zwierząt hodowlanych w przestrzeni semantyczno-kulturowej polszczyzny i ruszczyzny (na materiale frazeologii)*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2018.
- Pielewin, Wiktor. *Empire V. Opowieść o prawdziwym nadczłowieku*. Translated by Ewa Rojewska-Olejarczuk. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2008.
- Rodziewicz, Barbara. *Frazemy komparatywne z komponentem zoonimicznym w języku polskim, rosyjskim i niemieckim*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2007.
- Szerszunowicz, Joanna. *Obraz człowieka w polskich, angielskich i włoskich leksykalnych i frazeologicznych jednostkach faunicznych*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2011.
- Tokarski, Ryszard. “Człowiek w definicji znaczeniowej słowa.” *Przegląd Humanistyczny*, no. 3–4 (1991): 131–140.
- Tokarski, Ryszard. “Językowy obraz świata w metaforach potocznych.” In *Językowy obraz świata*, edited by Jerzy Bartmiński, 65–81. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1999.
- Tokarski, Ryszard. “Konotacja a problemy kategoryzacji.” In *Tom jubileuszowy*, edited by Anna Dąbrowska, 143–161. Series: “Język a Kultura.” Vol. 20. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2008.
- Tokarski, Ryszard. “Konotacja jako składnik treści słowa.” In *Konotacja*, edited by Jerzy Bartmiński, 35–53. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1988.
- Tokarski, Ryszard. *Światy za słowami. Wykłady z semantyki leksykalnej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2013.
- Umiński, Tomasz. *Biologia*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1994.

- Uniwersalny słownik języka polskiego PWN. Wersja 3.0*, edited by Stanisław Dubisz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008.
- Walczak, Maciej. "Czy owad to zwierzę?" *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies*, no. 1 (2016): 271–277.
- Wierzbicka, Anna. "Semantyka zdań o zwierzętach." *Pamiętnik Literacki*, no. 1 (1970): 199–218.
- Wysoczański, Władysław. *Językowy obraz świata w porównaniach zleksykalizowanych. Na materiale wybranych języków*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2005.
- "Zakochani są wśród zwierząt – Odcinek 1: Małpy." Accessed February 12, 2019. <https://www.telemagazyn.pl/serial/zakochani-sa-wsrod-zwierzat-2430454/odc1>.
- Zaron, Zofia. "Czy zwierzę to ktoś? Językowe dowody podmiotowości zwierząt." *Prace Filologiczne*, no. 43 (1998): 507–515.
- Zwoliński, Andrzej. *Siedem grzechów głównych. Nieumiarkowanie*. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2008.

Agnieszka Gasz – doktor habilitowana, adiunkt w Instytucie Językoznawstwa na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Prowadzi badania konfrontatywne w ujęciu polsko-rosyjskim. Jej zainteresowania naukowe dotyczą głównie semantyki językoznawczej, lingwistycznej analizy tekstu oraz problematyki przekładu. Jest autorką monografii *Polskie i rosyjskie czasowniki jedzenia. Studium leksykalno-semantyczne* (Katowice 2019), a także licznych artykułów. Wśród nich znalazło się również opracowanie poświęcone opisowi frazeologicznych wykładników silnie utrwalonej w języku i kulturze opozycji ludzkie-zwierzęce: „*Homo edens*” в *русских и польских фразеологизмах с анималистическим компонентом* (Грайфсвальд-Санкт-Петербург 2019).

Agnieszka Gasz – Doctor of Letters, Assistant Professor at the Institute of Linguistics of the Faculty of the Humanities at the University of Silesia in Katowice. She conducts contrastive linguistic research on the Polish and Russian languages. Her research refers mainly to the field of linguistic semantics, a linguistic analysis of text and aspects of translation. Author of the monograph *Polskie i rosyjskie czasowniki jedzenia. Studium leksykalno-semantyczne* [Polish and Russian Verbs Related to Eating. A Lexical-Semantic Study] (Katowice 2019), as well as numerous articles, including a publication featuring the description of the phrasal indicators of the human-animal distinction, so deeply entrenched in language and culture: “*Homo edens*” в *русских и польских фразеологизмах с анималистическим компонентом* (Грайфсвальд-Санкт-Петербург 2019) [*“Homo edens” in Russian and Polish Phrasal Constructions with an Animal Component*].



AGNIESZKA WIERZBIĆKA

 <http://orcid.org/0000-0002-5291-5785>

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filologiczny

Instytut Filologii Polskiej i Logopedii

Ptasi świat utrwalony w fitonimach

Птичий мир, закрепленный в фитонимах

The Bird World Recorded in Plant Names

Абстракт

Abstract

Фитонимы представляют собой чрезвычайно интересную лексическую категорию и содержат важные семантические свойства польского языка. Пытаясь воссоздать процесс обозначения отдельных видов, мы видим, насколько он зависит от восприятия человека и наблюдения за окружающей действительностью. Значения, закрепленные (записанные?) в разговорных, диалектических и ботанических названиях растений, открывают перед нами чрезвычайно богатый и красочный мир, рассматриваемый с антропоцентрической точки зрения. Подробный семантический анализ таких названий, как *jaskólcze ziele* (чистотел; буквально ласточкина трава), *kaczeniec* (календула; буквально утиные ноготки), *kurzyśląd* (пимпернель; буквально куриный след), *kacze pyski* (буквально утиные клювы), *rdest ptasi* (горец птичий), *ptasie oczko* (вероника дубравная; буквально птичий глаз) и других, приводит к интересным выводам – названия растений часто несут метафорическое содержание, основанное на чувственном восприятии и опыте, а часто и на ассоциациях, связывающих флору

Phytonyms are an extremely interesting category of lexis, and they contain significant semantic properties of the Polish language. Trying to recreate the nomination process of individual species, we see how much it depends on the perception of man and the observation of the surrounding reality. The meanings contained in the colloquial, dialectical and botanical names of plants reveal to us an extremely rich and colorful world seen from an anthropocentric perspective. Detailed semantic analysis of names such as *jaskólcze ziele* (celandine; literally swallow weed), *kaczeniec* (marigold; literally duck marigold), *kurzyśląd* (pimpernel; literally hen's trace), *kacze pyski* (literally duck snouts), *rdest ptasi* (birdweed), *ptasie oczko* (bird's-eye) and others leads to surprising conclusions: plant names often carry metaphorical content based on sensory perception and experience, and often on associations connecting flora with the world of birds. In her article, the author will show that the plant nominating system is largely based on the conceptualization of the world and the categorization of reality.

с миром птиц. В статье автор указывает, что система номинации растений во многом основана на концептуализации мира и категоризации реальности.

Ключевые слова: названия растений, диалектные названия растений, семантика, этимология

Keywords: plant names, dialectical plant names, semantic, etymology

Rośliny są od tysięcy lat towarzyszami ludzi – są źródłem pokarmu, lekarstwem (a niekiedy trucizną), ozdobą. „Jesteśmy całkowicie od roślin zależni”¹ – to dzięki nim oddychamy, z nich pozyskujemy materiały codziennego użytku czy służące do produkcji ubrań. Są one także inspiracją dla ludzkiej twórczości, wyrażanej nie tylko w działach malarskich czy architektonicznych, ale także w znaczeniach słów, którymi posługujemy się na co dzień. Utrwalone w nazwach roślin właściwości semantyczne języka zależne są w głównej mierze od obserwacji przyrody, jej oddziaływania na życie człowieka, łączenia wierzeń i przesądów. System nominacji otaczających nas roślin opiera się w dużej mierze na konceptualizacji świata przez ludzi i kategoryzowaniu najbliższej, znanej człowiekowi rzeczywistości.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że fitonimy są grupą rozbudowaną i niejednorodną – często jedna roślina funkcjonuje pod kilkoma, a nawet kilkunastoma nazwami, np. gatunek *Polygonum aviculare* L. znany jest pod określeniem botanicznym *rdest ptasi*, potocznym *rdest* i ludowymi/gwarowymi nazwami: *derdest*, *dres*, *drest*, *drutowiec*, *dzika wierzba*, *gorszczyca*, *gorzkie ziele*, *grdest*, *krężolek*, *podróznik*, *ptasi rdest*, *ragułka*, *rdes*, *srocza*, *świńska trawa*, *wierzbica*, *wróble języczki*². Nomenklatura botaniczna jest zawsze binominalna: pierwszy człon oznacza rodzaj rośliny, drugi – epitet gatunkowy. Polskie określenia botaniczne rodzajowe dość często są utrwaleniem istniejących od wieków nazw prasłowiańskich – tak dzieje się w wypadku przywołanego gatunku. Nazwa *rdest* (prawdopodobnie pochodząca od psł. **rǫdǫstǫ*), znana jest w prawie wszystkich językach i dialektach słowiańskich i określa dwa gatunki – *rdest ptasi* i *rdestnicę pływającą*: dł. *drest* ‘*rdest*’, gł. *drǫst*/*dróst* ‘*rdest*’, cz. *rdesno* ‘*rdest*’, ukr. *рѣсн* ‘*rdest*’, błr. *іpǫсн* ‘*rdest*’, słoweń. *drist* ‘*rdestnica*’, sch. *rdes* ‘*rdest*’, mac.

¹ D. Chamovitz: *Zmysłowe życie roślin. Co wiedzą rośliny?* Przeł. D. Wójtowicz. Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2012, s. 8.

² Zob. J. Mowszowicz: *Flora jesienna. Przewodnik do oznaczania dziko rosnących jesiennych pospolitych roślin zielnych*. Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1986, s. 190; E. Rogowska-Cybulska: *Gwarowy obraz roślin w świetle aktywności nominacyjnej ich nazw*. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2005, s. 306–307; J. Waniakowa: *Polskie gwarowe nazwy dziko rosnących roślin zielnych na tle słowiańskim*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 91.

drødrec ‘*rdestnica*’³. Znaczenie tego określenia nie jest jasne. Według Aleksandra Brücknera być może pochodzi ono od tego samego rdzenia co ‘*rdza*’⁴ albo łączy się z psł. **rōdēti* ‘stawać się czerwonym, czerwienić się’ i wskazuje na czerwoną lub różową barwę kwiatów *rdestu*⁵. Epitet gatunkowy *ptasi* wskazuje na cechę użytkową – roślina jest ulubionym pokarmem ptactwa domowego. Nazwa potoczna *rdest* powieliła pierwszy człon określenia botanicznego, ale niekiedy w mianownictwie (choć nie w wypadku *rdestu*) może być także przeniesiona z gwary – tak dzieje się np. w przypadku nazwy *modrak/bławatek* w odniesieniu do *chabra bławatka*.

Najciekawszą i najliczniej reprezentowaną grupą fitonimów są nazwy ludowe, gwarowe, związane zwykle z niewielkimi obszarami. To wśród nich można odnaleźć znamienne właściwości semantyczne i cechy kojarzone z danym gatunkiem przez ludzi mieszkających na wsi, a więc najbardziej związanych ze światem przyrody. I tak też dzieje się w wypadku ludowych/gwarowych określeń *rdestu* – charakterystyczne, sztywne łodygi tej rośliny podobne do przedmiotów martwych utrwalone są w nazwach: *drutowiec*, *krężolek*. Podobieństwo do innych roślin oddają określenia *dzika wierzba*, *wierzbica*, a do części anatomicznych zwierząt nazwy *wróble języczki* (liść podobny do języka wróbla), *srocza* (błyszczący kwiat podobny jest do sroki, mającej połyskliwe upierzenie). Właściwości wyczuwane zmysłem smaku odzwierciedlone zostają w określeniach *gorszczyca*, *gorzkie ziele*, a zdolność rozprzestrzeniania się *rdestu* oddaje fitonim *podróźnik*. Są w gwarach także nazwy wskazujące na użyteczność tej rośliny: *ptasi rdest*, *świńska trawa* jako pokarmu dla zwierząt gospodarskich – ptaków czy świń.

W artykule skupię się na ostatniej kategorii – nazwach ludowych i gwarowych zbieranych zarówno przez językoznawców⁶, jak i botaników⁷ czy zielarzy⁸, w które wpisany jest element „ptasi”. Istotny będzie dla mnie sposób konceptualizacji świata przez ludzi mieszkających na wsi i kategoryzowania fitoni-

³ W. Budziszewska: *Słowiańskie słownictwo dotyczące przyrody żywej*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1965, s. 230.

⁴ A. Brückner: *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Wiedza Powszechna, Warszawa 1974, s. 455.

⁵ A. Spólnik: *Nazwy polskich roślin do XVIII wieku*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1990, s. 78.

⁶ A. Wierzbicka: *Świat człowieka odzwierciedlony w fitonimach*. W: *Świat ukryty w znaczeniu, czyli o znaczeniu gramatycznym, leksykalnym i etymologicznym w językach słowiańskich*. Red. I. Generowicz, E. Kaczmarska, I.M. Doliński. Instytut Sławistyki Zachodniej i Południowej Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 415–426.

⁷ J. Mowszowicz: *Flora jesienna...*; idem: *Flora letnia. Przewodnik do oznaczania dziko rosnących letnich pospolitych roślin zielnych*. Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1987; idem: *Flora wiosenna. Przewodnik do oznaczania dziko rosnących wiosennych pospolitych roślin zielnych*. Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1987.

⁸ A. Mazerant-Leszowska: *Mała księga ziół*. Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1990.

mów, miejsce występowania danej nazwy będzie natomiast dla mnie kwestią drugoplanową – niewiele bowiem jest opracowań traktujących tę problematykę szeroko, w kontekście semantycznym i etymologicznym⁹, a większość badaczy skupia się zwykle na określeniach roślin występujących w wybranych gwarach¹⁰ lub przedstawia analizę nazw pojedynczych gatunków¹¹. Określenia gwarowe są nie tylko najliczniejszą grupą wśród fitonimów, ale (co najistotniejsze) niosą w swoich znaczeniach informacje ważne dla mieszkańców wsi – ukazują cechy mocno utrwalone w świadomości (poprzez zmysły wzroku, smaku, dotyku, węchu i słuchu), typowe dla danego gatunku (użyteczność/nieużyteczność, miejsce występowania, zastosowanie, skutek użycia, działania magiczne) czy kojarzone (podobieństwo). Szczególnie ciekawą kategorią nazw w tej perspektywie są te, które zawierają odwołanie do ptasiego świata – łączą bowiem w różny sposób w świadomości mieszkańców wsi świat flory ze światem fauny, pokazując nie zwykle przenikanie się obu tych światów.

Mieszkańcy wsi patrzą na rośliny zupełnie inaczej niż botanik czy laik interesujący się florą. Dzięki ich bliskiemu kontaktowi ze światem roślin i zwierząt nazwy przez nich tworzone uzmysławiają nam te cechy rzeczywistości, których wcześniej nie dostrzegali inni, zwracając uwagę na te właściwości, które nie były większości z nas znane. Niekiedy też w nazwach zapisana jest naiwna interpretacja świata, znacznie uproszczona, łączona ze stereotypowymi cechami przypisywanymi danym roślinom czy zwierzętom. I tak na przykład pospolicie występująca w Polsce roślina *glistnik jaskółcze ziele* (łac. *Chelidonium majus* L.) odkrywa przed nami niezwykle bogaty, barwny świat zaobserwowany przez człowieka i utrwalony przez niego w następujących gwarowych i ludowych nazwach: *cecelia*, *cecelija*, *celidon*, *celidonia*, *cencelija*, *cencylia*, *cencylija*, *cendalia*, *cyndabija*, *cendalija*, *cyncylia*, *cyndaleja*, *cyndalia*, *cyndalija*, *cyndelija*, *cyngalia*, *brodawnik*, *glistewnik*, *glistnik*, *gniazdo*, *jaskółcze ziele*, *niebieski dar*, *ptasie ziele*, *ziele od brodawek*, *złotnik*, *zółtnik*. Roślina ta stosowana jest przez człowieka od wielu wieków i bardzo ceniona (w średniowieczu alchemicy uznawali jej korzeń za kamień mądrości), na co wskazuje jedna z jej

⁹ Zob. W. Budziszewska: *Słowiańskie słownictwo...*; J. Waniakowa: *Polskie gwarowe nazwy...*

¹⁰ Np. S. Dubisz: *Nazwy roślin w gwarach ostródzko-warmińsko-mazurskich*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977; E. Rogowska: *Kaszubskie nazwy roślin uprawnych*. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1998; eadem: *Gwarowy obraz roślin...*

¹¹ Np. E. Belcarzowa: „Czarne jagody”, „borówki” i ich synonimy. „Język Polski” R. 40, 1960, nr 4, s. 281–291; eadem: *Rubus idaeus* L. „Malina właściwa”. „Język Polski” R. 46, 1966, nr 1, s. 45–51; W. Budziszewska: *O pochodzeniu nazwy modrzew „Larix”*. „Rocznik Słowistyczny” R. 35, 1974, nr 1, s. 21–23; eadem: *Wokół nazw lilii wodnych*. „Prace Filologiczne” 1974, t. 25, s. 281–301; eadem: *Wybrane nazwy roślin ze Szczawnicy i okolic*. „Język Polski” R. 65, 1985, nr 1–2, s. 158–162; S. Dubisz: *Nazwy jodły w gwarach ostródzko-warmińsko-mazurskich*. „Poradnik Językowy” 1972, nr 9, s. 526–531; idem: *O nazwach czeremchy (Prunus padus) na Warmii i Mazurach*. „Prace Filologiczne” 1975, t. 25, s. 301–313.

nazw, tj. *niebieski dar*, w znaczeniu ‘dar nieba, boski dar’, z łac. *coeli donum*. W źródłach botanicznych podaje się to łacińskie określenie jako podstawę nazwy rodzajowej *Chelidonium*¹². W polskich gwarach istnieje wiele wariantów fonetycznych łacińskiej nazwy botanicznej: *cecelia*, *cecelija*, *celidon*, *celidonia*, *cencelija*, *cencylia*, *cencylija*, *cendalia*, *cyndabija*, *cendalija*, *cyncylia*, *cyndaleja*, *cyndalia*, *cyndalija*, *cyndelija*, *cyngalia*¹³. Według Jadwigi Waniakowej: „Nazwa polska jest bezpośrednią pożyczką ze śrłac. *celidonia*, wariantu fonetycznego łac. *chelidonia*, który notuje m.in. już Pliniusz [...]. Jest to wariant morfologiczny, łac. *chelidonium*, pochodzącego z gr. *χελιδονιον* (notowanego przez Teofrasta i Dioskorydesa [...])”¹⁴. Ten źródłosłów zdaje się potwierdzać cytat pochodzący z XVI-wiecznego tekstu Marcina z Urzędowa: „Celidonia od jaskółki, iż chelidon znaczy po grecku jaskółkę”¹⁵. Z pewnością obie etymologie łączyć należy ze zbieżnością czasu zakwitania i zamierania glistnika z terminami przylotów i odlotów jaskółek. Owe skojarzenia z ptakami utrwalone są zresztą w innych nazwach *Chelidonium majus* L.: *jaskółcze gniazdo* (ze względu na podobieństwo pokroju rośliny do ptasiego gniazda), *jaskółcze ziele*, *ptasie ziele*. Te dwie ostatnie nazwy używane były na wsiach dlatego, że namaczane w soku *glistnika* ziarna wabiły do pułapek ptaki (ale także ryby). Warto również zwrócić uwagę na pierwszy człon nazwy botanicznej (utworzony od leksemu ‘glista’), który wskazuje na cechę użytkową tej rośliny – gatunek ten służył przez wiele wieków do odrobaczania. Owa cecha tej rośliny utrwalona została także w gwarach, w określeniu *glistewnik*. Pozostałe gwarowe nazwy odnoszą się do właściwości *glistnika*: jako że likwiduje on brodawki i kurzajki, nazywany jest *brodawnikiem* i *zielem od brodawek*, a uzyskany z niego wyciąg stosuje się na stany zapalne dróg żółciowych i choroby wątroby; kojarzony z żółtą barwą kwiatów doprowadził do powstania nazw *złotnik*, *żółtnik*.

Przytoczone szczegółowe analizy semantyczne określeń gwarowych i ludowych prowadzą do ciekawych wniosków – konstruowany przez ludzi żyjących na wsi model pojęciowy dla rośliny uwzględnia cztery główne grupy nazw roślinnych utworzone ze względu na: (I) cechy fizyczne, (II) miejsce występowania (lub pochodzenia), (III) podobieństwo do innych gatunków roślin, zwierząt, przedmiotów itp. oraz (IV) relację do człowieka¹⁶. Czy jednak nazwy roślin

¹² Zob. H.S. Różański: *Chelidonium maius (majus) L. – glistnik jaskółcze ziele*, <http://luskiewnik.strefa.pl/chelidonium.html> [dostęp: 4.08.2020].

¹³ Zob. J. Waniakowa: *Polskie gwarowe nazwy...*, s. 170.

¹⁴ Ibidem, s. 170–171.

¹⁵ Marcin z Urzędowa: *Herbarz Polski to jest o przyrodzeniu ziół i drzew rozmaitych i inszych rzeczy do lekarstw należących księgi dwoje*. Drukarnia Łazarzowa, Kraków 1595, s. 90. Cyt. za: A. Spólnik: *Nazwy polskich roślin...*, s. 87.

¹⁶ Niniejsza klasyfikacja semantyczna została oparta na własnych spostrzeżeniach autorki i opublikowana w artykule *Świat człowieka odzwierciedlony...*, s. 415–426. Odnosi się ona również do podziału dokonanego przez Edwarda Pawłowskiego (zob. idem: *Polskie nazwy roślin (próba klasyfikacji semantycznej)*. W: *Studia indoeuropejskie*. Red. J. Kuryłowicz. Zakład Narodowy

mające „ptasi” komponent zaliczyć można do wszystkich z wymienionych tu kategorii? Zdecydowanie nie – wyekscerpowane na potrzeby tego opracowania fitonimy, w których utrwalone są określenia łączące się z polem semantycznym „ptak”, pokazują pewne tendencje nazewnicze w tej grupie, a ich zestawienie prezentuje tabela 1.

Tabela 1
Zestawienie gwarowych/ludowych fitonimów z komponentem „ptasim”

| Podobieństwo rośliny (przeniesienie nazwy) | | | |
|--|-----------------------------------|---|--|
| do ptaków i części ich ciała | element budowy anatomicznej ptaka | nazwa gwarowa/ludowa rośliny (nazwa botaniczna gatunku) | elementy podobne: roślina (fragment/całość) ↔ ptak (element jego anatomii lub cały ptak) |
| | cały ptak | <i>gąska (grązel żółty, grzybień biały)</i> | „kwiatek w kolorze takim jak gąska młoda” |
| | | <i>gęsiątka (mniszek pospolity)</i> | pełne, pierzaste pąki kwiatowe <i>mniszka</i> stanowią źródło porównania do puszystości upierzenia młodych gęsi” |
| | | <i>bocianek (ostróżeczka polna)</i> | kwiaty, kończące się ostrogą, mogą kojarzyć się z długim, bocianim dziobem” |
| | | <i>kogutek/kogutki (nasturcja wielka)</i> | „kwiaty na płocie jak koguty siedzą” |
| | | <i>srocza (rdest ptasi)</i> | błyszczący kwiat podobny jest do połyskliwego upierzenia sroki |
| | głowa ptaka i jej części | <i>ptasie główki (bluszcz kurdybanek)</i> | kształt liścia przypomina ptasią głowę |
| <i>ptasie języczki (babka lancetowata)</i> | | kształt liścia przypomina ptasi język | |

im. Ossolińskich–Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1974, s. 163–169). Uwzględnione zostały w niej także zmiany zawarte w późniejszych klasyfikacjach, tj. Ludwika Wajdy-Adamczykowej (zob. eadem: *Polskie nazwy drzew*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1989, s. 77–78), Ewy Rogowskiej (zob. eadem: *Kaszubskie nazwy roślin...*, s. 156–181) i Doroty Piekarczyk (eadem: *Kwiaty we współczesnym językowym obrazie świata*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2004, s. 39–44). W podziale nie zostały uwzględnione nazwy obcego pochodzenia oraz określenia niejasne.

| | | | |
|--|------------------|--|--|
| | | <i>wróble języczki (rdest ptasi/rdest plamisty)</i> | kształt liścia przypomina ptasi język |
| | | <i>koguci grzebień (celozja srebrzysta)</i> | kształt kwiatostanu przypomina grzebień koguta |
| | | <i>kacze pyski (knieć błotna)</i> | kształt nasion przypomina kaczy dziób |
| | | <i>bociani dziób (iglica pospolita)</i> | kształt owocu przypomina bociani dziób |
| | | <i>bociani nosek (iglica pospolita, bodziszek łśniący)</i> | kształt owocu przypomina bociani dziób |
| | | <i>bociania marchew (iglica pospolita)</i> | kształt owocu przypomina bociani dziób |
| | | <i>bocianie ziele (bodziszek łśniący)</i> | kształt owocu przypomina bociani dziób |
| | | <i>ptasie oczko/oczka (świetlik łąkowy, przetacznik perski, niezapominajka błotna)</i> | żółta plamka na dolnej części kwiatostanu przypomina ptasie oko |
| | | <i>wronie oko (czworolist pospolity)</i> | ślupkę z wykształconą dużą, czarną kulką przypomina błyszczące, wronie oko; nazwa może także pochodzić od niebieskoczarnych jagód, owoców tej rośliny, które również przypominają wronie oko |
| | ptasie nogi/łapy | <i>wronie nóżki (widłak wroniec)</i> | kształt łodygi przypomina nogi wrony |
| | | <i>srocza nóżka (ostróżeczka polna)</i> | kształt kwiatostanu przypomina nogę sroki |
| | | <i>kaczynóżka (pierwiosnek lekarski)</i> | kształt kwiatostanu zebranego w silnie odgięty baldach przypomina łapę kaczą |
| | | <i>gęsia łapka/gęsie łapki (przywrotnik pasterski)</i> | kształt liścia przypomina łapę gęsi |
| | | <i>gęsia stopa (serdecznik pospolity)</i> | kształt liścia przypomina łapę gęsi |

| | | | |
|--|--|--|--|
| | | <i>kurze ziele (pięciornik kurze ziele)</i> | kształt liścia przypomina łapę kurzą |
| | | <i>wronia noga/stopa (wronóg grzebieniasty)</i> | kształt liścia przypomina łapę wrony |
| | | <i>bociel/bocianie nogi (skrzyp polny)</i> | kształt pędu przypomina nogi bociana |
| | | <i>zapałki bociana (skrzyp polny)</i> | kształt pędu przypomina nogi bociana |
| do zjawisk/ przedmiotów kojarzonych z ptakami | ślady ptasich łap | <i>kurzyślad (pięciornik kurze ziele)</i> | kształt liścia przypomina ślad zostawiany przez kurze łapy |
| | przedmioty martwe | <i>ptasie gniazdo (marchew zwyczajna)</i> | pokrój całej rośliny po przekwitnięciu przypomina kształtem ptasie gniazdo |
| Relacja do człowieka | | | |
| przeznaczenie rośliny | antropocentryczny punkt postrzegania użyteczności rośliny | nazwa gwarowa/ludowa rośliny (nazwa botaniczna gatunku) | elementy kojarzone |
| | roślina użyteczna | <i>kaczyniec/kaczeniec (rzęsa wodna, mniszek lekarski)</i> | stanowi ulubiony pokarm kaczek |
| | | <i>gęsie ziele (pięciornik gęsi)</i> | stanowi ulubiony pokarm z gęsi |
| | | <i>rutka ptasia (dymnica pospolita)</i> | stanowi ulubiony pokarm ptaków domowych |
| | | <i>ptasi rdest (rdest ptasi)</i> | stanowi ulubiony pokarm ptaków domowych |
| | | <i>ptasie ziele (gwiazdnica pospolita, rdest plamisty)</i> | stanowi ulubiony pokarm ptaków domowych |
| | | <i>kurze proso (chwastnica jednostronna)</i> | stanowi ulubiony pokarm kur |
| | | <i>gołębi groch (mniszek pospolity)</i> | jest jednym z ulubionych pokarmów gołębi |
| | | <i>wróble proso (nawrot polny, bodziszek lśniący)</i> | stanowi ulubiony pokarm wróbli |

| | | | |
|--|---------------------------------|---|--|
| | | <i>kacze/ptasie/wronie mydło (połonicznik nagi)</i> | ze względu na zawartość saponin gatunek ten używany jako substytut mydła |
| | | <i>wronie masło/sadło (rozchodnik ostry)</i> | stanowi cenny środek do leczenia egzemy oraz nadciśnienia tętniczego i miażdżycy |
| | pozytywne skutki użycia rośliny | <i>kurzyślep (pięciornik kurze ziele)</i> | rośliną tą leczyło się na wsiach kurzą ślepotę |
| | roślina nieużyteczna | <i>wroni groch (kąkol polny)</i> | roślina trująca, jest siedliskiem diabła ^{****} |

Objaśnienia:

* Eksplicacja uzyskana od informatorki we wsi Ryszewko (nazwa notowana także we wsi Zielonka) podczas badań terenowych prowadzonych przez autorkę w latach 1999–2000 na Kujawach. Nazwa ta popularna jest w różnych rejonach Polski, a nawet innych krajach słowiańskich. Zob. W. Budziszewska: *Słowiańskie słownictwo...*, s. 281–300.

** Cyt. za: J. Waniakowa: *Nazwy zwierząt w nazwach roślin. W: Dialog pokoleń w języku potocznym, w języku wsi i miasta, w literaturze, w publicystyce, w tekstach kultury*. Red. E. Wierzbicka-Piotrowska. Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015, s. 190–191.

*** Cyt. za: eadem: *Polskie gwarowe nazwy...*, s. 81.

**** Eksplicacja uzyskana od informatora we wsi Rakutowo (nazwa notowana także we wsi Rybno) podczas badań terenowych prowadzonych przez autorkę w latach 1999–2000 na Kujawach. Nazwy o podobnej motywacji semantycznej można spotkać w gwarach kaszubskich. Zob. E. Rogowska: *Kaszubskie nazwy roślin...*, s. 105–106.

***** Prawdopodobnie źródłem tych wierzeń i konotacji jest Biblia, w której czytamy: „Kąkołem są synowie Złego. Nieprzyjacielem zaś, który go posiał, jest diabeł” (Mt 13,38–39).

Źródło: opracowanie własne.

Zebrane w tabeli 1 informacje wskazują, że nazwy roślin, w których odnajdujemy powiązane z ptakami elementy, wiążą się ściśle jedynie z dwiema grupami semantycznymi fitonimów, są nimi:

1. **Nazwy wskazujące na podobieństwo rośliny do ptaka** (26 nazw): do konkretnego gatunku (5 nazw), do ptasiej głowy lub jej części (10 nazw) i do ptasich nóg/lap (9 nazw) czy pozostawianych przez ptaki śladów (1 nazwa) oraz przedmiotów kojarzonych z ptakami (1 nazwa). Nazwy te budowane są na drodze asocjacji, prezentują „mechanizm nazywania oparty często nie na istotnych cechach nazywanego przedmiotu, ale na cechach nieistotnych, przypadkowych, natomiast w momencie nazywania dominujących percepcyjnie”¹⁷. Biorąc pod uwagę budowę tych konstrukcji, znaczenie podstawy nie jest ujęte w ich znaczeniu leksykalnym, ale wskazuje na cechę, która jest kojarzona ze

¹⁷ *Gramatyka współczesnego języka polskiego. Morfologia*. Red. R. Grzegorzczkowska, R. Lasowski, H. Wróbel. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 370.

znaczeniem derywatu. Owo skojarzenie staje się tu najistotniejszą podstawą utworzenia danej nazwy, ściśle związaną z podobieństwem, a niekiedy nawet metaforą. Ludzie chętnie posługują się znanymi sobie, bliskimi ich życiu analogiami¹⁸, nie dziwi więc, że mieszkańcy wsi łączą w swoim umyśle kształty spotykane przez nich na co dzień: i te ptasie, i te roślinne. Części ptasiego ciała (głowa, język, grzebień, dziób, oko, noga, łapa) zostają odzwierciedlone w nazwie ze względu na ich podobieństwo do kształtów łodyg, pędów, liści, kwiatostanów i ich części, owoców (czy ich kolorów), a nawet całego pokroju rośliny. To, co jest znane ludziom i kojarzone z obserwacji świata roślinnego, zostaje uwiecznione w nazwie metaforycznej – gatunek *nasturcji wielkiej*, cechującej się wspinaniem po wszelkich podporach, nieprzypadkowo staje się *kogutkiem* (wszak ptak ten lubi siedzieć na płocie). Nieco bardziej skomplikowana jest kwestia przekształceń struktury semantycznej w określeniu *gąska* czy *gęsiątka*. Wyjść tu bowiem trzeba od zmiany o charakterze metaforycznym w dwu płaszczyznach – następuje najpierw podobieństwo dwóch sensów ‘ptaka wodnego’ i ‘rośliny wodnej’, potem pojawia się element wspólny dla samych roślin – środowisko wodne. Taka operacja myślowa „pozwała nam zrozumieć stosunkowo abstrakcyjną lub z natury nieustrukturyzowaną treść w kategoriach treści bardziej konkretnej, lub przynajmniej bardziej ustrukturyzowanej”¹⁹.

2. **Relacja do człowieka danego gatunku rośliny** (12 nazw). W grupie tej podstawą nominacji staje się antropocentryczny punkt widzenia i klasyfikacja użyteczności rośliny zarówno w kontekście bezpośrednich potrzeb ludzkich, jak i potrzeb gospodarskich. Jedną z istotniejszych z perspektywy ludzi mieszkających na wsi cech każdej rośliny jest jej przydatność. Ludzie mieszkający na wsi korzystali bezpośrednio z roślin, jak ma to miejsce w wypadku *kurzyślepu* (*pięciornika kurzego ziela*), który miał leczyć chorobę znaną powszechnie pod nazwą ‘kurzej ślepoty’. Rośliny dziko rosnące stanowiły też cenny pokarm. I choć nie były one spożywane bezpośrednio przez ludzi mieszkających na wsi, to dostrzegali oni ich użyteczność podczas żywienia ptaków hodowlanych (6 nazw: *kaczeniec/kaczyniec*, *gęsie ziele*, *rutka ptasia*, *ptasi rdest*, *ptasie ziele*, *kurze proso*), jak i dzikich (2 nazwy: *gołębi groch*, *wróble proso*). W grupie roślin użytecznych znalazł się także *połonicznik nagi* określany w różnych regionach Polski mianami *kacze/ptasie/wronie mydło*, ponieważ ze względu na zawartość saponin pienił się pod wpływem wody i używany był do mycia. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że atrybut *ptasi*, *kurzy*, *kaczy* czy *gęsi* był wskazówką użyteczności danych roślin, np. *rutka ptasia*, *gęsie ziele* – dzięki nim możliwe było żywienie tych zwierząt. Dziko

¹⁸ Zob. D. Gentner: *Analogy*. W: *A Companion to Cognitive Science*. Red. W. Bechtel, G. Graham. Blackwell, Oxford 1998, s. 107–113.

¹⁹ G. Lakoff: *The Contemporary Theory of Metaphor*. W: *Metaphor and Thought*. Red. A. Ortony. Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 202–251.

rosnące rośliny stanowiły dla mieszkańca wsi cenny, darmowy pokarm dla udomowionego bądź dzikiego, przyjaznego człowiekowi ptactwa. Pokarm ten był łatwo dostępny, rósł bowiem w pobliżu domostwa i nie wymagał specjalnej pielęgnacji oraz nakładów finansowych (np. na zakup ziarna w celu jego uprawy). Jeśli mówimy o gatunkach nieużytecznych, wyłania się niewielka grupa roślin (dotycząca zaledwie dwóch gatunków), których nazwy motywowane są nazwą *wrony*: *wroni groch* i *wronie masło*. W literaturze wskazuje się, że określenia tego rodzaju (obok nazw tworzonych za pomocą określeń *wilczy*, *psi*, *koci*, *świński*, *zajęczy*) zawierają komponent wartościujący ujemnie²⁰. Negatywne konotacje wiązać należy tu z *wroną* (jako ptakiem łączonym w świadomości ludzi mieszkających na wsi z nieszczęściem, diabłem, a nawet śmiercią) i trującymi właściwościami roślin określanymi takim mianem.

Zgromadzone i przedstawione w artykule fitonimy, w których ujęte są kojarzone z ptakami elementy rzeczywistości, są niewątpliwie usystematyzowane – są obrazem pewnego porządku świata doświadczanego przez człowieka zmysłami. Odnaleźć w nich możemy wspólny mianownik dla szeregu dotyczących roślin zjawisk, zdarzeń i obserwacji związanych z gospodarskim życiem na wsi. To, w jaki sposób użytkownicy gwar rekonstruują w fitonimach świat, mówi wiele o tych ludziach – jak postrzegają, jak kategoryzują czy upraszczają otaczającą ich codzienność, jak widzą wzajemne oddziaływanie i przenikanie się świata fauny i flory. Robią to zgodnie z nabytymi w procesie osobniczego rozwoju doświadczeniami własnymi i całej społeczności wiejskiej, w której żyją, dlatego niektóre z fitonimów występują niezależnie w wielu, niekiedy odległych miejscach w Polsce i poza nią (jak choćby wspomniana już nazwa *gąska*). Kształt wyobrażeń tworzących się w umysłach jest wytworem zbiorowości naznaczonej zwyczajami, normami, przesądami. Nie mniej ważną rolę odgrywają także poprzednie pokolenia, ponieważ wychowujący rodzice, dziadkowie i ich doświadczenia formują ujmowanie świata i ułatwiają dekodowanie pojawiających się w formie słów informacji, objaśniając świat – nazwy takie jak *wronie oko*, *gołębi groch*, *gęsie łapki*, *wróble jęczyczki*, *bocianie ziele*, *kurzyślep* nie są tylko świadectwem jednostkowej gwary, a ich korzenie sięgają niejednokrotnie do doświadczenia wcześniejszych pokoleń i staropolszczyzny²¹. Dla nas, współcześnie żyjących, niemających najczęściej nic wspólnego z życiem na wsi i światem przyrody, nazwy te stanowią dziś niemalą zagadkę. Warto więc mieć w pamięci, że ukryty w fitonimach świat roślin i ptaków odkrywa przed nami nowy (choć coraz bardziej zapomniany) świat znaczeń.

²⁰ Podkreśla to m.in. Wanda Stec (zob. eadem: *Metafora w nazewnictwie roślinnym: polskie i rosyjskie nazwy roślin leczniczych motywowane nazwami ze świata zwierząt*. „Acta Polono-Ruthenica” 2016, t. 21, s. 109) czy Václav Machek w odniesieniu do czeskich i słowackich nazw roślin (zob. idem: *Česká a slovenská jména rostlin*. Nakladatelství Československé Akademie, Praha 1954, s. 178).

²¹ Zob. A. Spólnik: *Nazwy polskich roślin...*, s. 11, 15, 27, 32, 41.

Bibliografia

- Belcarzowa, Elżbieta. "Czarne jagody, borówki i ich synonimy." *Język Polski*, vol. 40, no. 4 (1960): 281–291.
- Belcarzowa, Elżbieta. "Rubus idaeus L. 'Malina właściwa'." *Język Polski*, vol. 46, no. 1 (1966): 45–51.
- Brückner, Aleksander. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1974.
- Budziszewska, Wanda. "O pochodzeniu nazwy modrzew *Larix*." *Rocznik Sławistyczny*, vol. 35, no. 1 (1974): 21–23.
- Budziszewska, Wanda. "Wokół nazw lilii wodnych." *Prace Filologiczne*, vol. 25 (1974): 281–301.
- Budziszewska, Wanda. "Wybrane nazwy roślin ze Szczawnicy i okolic." *Język Polski*, vol. 65, no. 1–2 (1985): 158–162.
- Chamovitz, Daniel. *Zmysłowe życie roślin. Co wiedzą rośliny?* Translated by Dariusz Wójtowicz. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2012.
- Dubisz, Stanisław. "Nazwy jodły w gwarach ostródzko-warminsko-mazurskich." *Poradnik Językowy*, no. 9 (1972): 526–531.
- Dubisz, Stanisław. "O nazwach czeremchy (*Prunus padus*) na Warmii i Mazurach." *Prace Filologiczne*, vol. 25 (1975): 301–313.
- Dubisz, Stanisław. *Nazwy roślin w gwarach ostródzko-warminsko-mazurskich*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1977.
- Gentner, Dedre. "Analogy." In *A Companion to Cognitive Science*, edited by William Bechtel and George Graham, 107–113. Oxford: Blackwell, 1998.
- Gramatyka współczesnego języka polskiego. Morfologia*, edited by Renata Grzegorzczkova, Roman Laskowski and Henryk Wróbel. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.
- Lakoff, George. "The Contemporary Theory of Metaphor." In *Metaphor and Thought*, edited by Andrew Ortony, 202–251. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Machek, Václav. *Česká a slovenská jména rostlin*. Praha: Nakladatelství Československé Akademie, 1954.
- Marcin z Urzędowa. *Herbarz Polski to jest o przyrodzeniu ziół i drzew rozmaitych i in-szych rzeczy do lekarstw należących księgi dwoje*. Kraków: Drukarnia Łazarzowa, 1595.
- Mazerant-Leszkowska, Anna. *Mała księga ziół*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, 1990.
- Mowszowicz, Jakub. *Flora jesienna. Przewodnik do oznaczania dziko rosnących jesiennych pospolitych roślin zielnych*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1986.
- Mowszowicz, Jakub. *Flora letnia. Przewodnik do oznaczania dziko rosnących letnich pospolitych roślin zielnych*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1987.
- Mowszowicz, Jakub. *Flora wiosenna. Przewodnik do oznaczania dziko rosnących wiosennych pospolitych roślin zielnych*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1987.

- Pawłowski, Edward. "Polskie nazwy roślin (próba klasyfikacji semantycznej)." In *Studia indoeuropejskie*, edited by Jerzy Kuryłowicz, 163–169. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1974.
- Piekarczyk, Dorota. *Kwiaty we współczesnym językowym obrazie świata*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2004.
- Rogowska, Ewa. *Kaszubskie nazwy roślin uprawnych*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 1998.
- Rogowska-Cybulska, Ewa. *Gwarowy obraz roślin w świetle aktywności nominacyjnej ich nazw*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2005.
- Różański, Henryk Stanisław. "Chelidonium maius (majus) L. – glistnik jaskółcze ziele." Accessed August 8, 2020. <http://luskiewnik.strefa.pl/chelidonium.html>.
- Spólnik, Anna. *Nazwy polskich roślin do XVIII wieku*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1990.
- Stec, Wanda. "Metafora w nazewnictwie roślinnym: polskie i rosyjskie nazwy roślin leczniczych motywowane nazwami ze świata zwierząt." *Acta Polono-Ruthenica*, vol. 21 (2016): 99–115.
- Wajda-Adamczykowa, Ludwika. *Polskie nazwy drzew*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1989.
- Waniakowa, Jadwiga. *Polskie gwarowe nazwy dziko rosnących roślin zielnych na tle słowiańskim*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012.
- Waniakowa, Jadwiga. "Nazwy zwierząt w nazwach roślin." In *Dialog pokoleń w języku potocznym, w języku wsi i miasta, w literaturze, w publicystyce, w tekstach kultury*, edited by Elżbieta Wierzbicka-Piotrowska, 187–194. Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2015.
- Wierzbicka, Agnieszka. "Świat człowieka odzwierciedlony w fitonimach." In *Świat ukryty w znaczeniu, czyli o znaczeniu gramatycznym, leksykalnym i etymologicznym w językach słowiańskich*, edited by Ilona Generowicz, Elżbieta Kaczmarek and Ignacy M. Doliński, 415–426. Warszawa: Instytut Sławistyki Zachodniej i Południowej Uniwersytetu Warszawskiego, 2009.

Agnieszka Wierzbicka – doktor habilitowana, profesor Uniwersytetu Łódzkiego, ukończyła studia na Wydziale Filologicznym UŁ, otrzymując w 1997 roku tytuł magistra filologii polskiej. W tym samym roku rozpoczęła dzienne studia doktoranckie w Katedrze Dialektologii Polskiej pod opieką dra hab. Stanisława Gogolewskiego, prof. UŁ. W trakcie ich trwania (1997–2002) brała udział w badaniach naukowych, m.in. w międzynarodowym grancie Uniwersytetu Łódzkiego i Uniwersytetu w Lancasterze *Practical Applications in Language Corpora* (PALP), kierowanym przez prof. dr hab. Barbarę Lewandowską-Tomaszczyk, oraz zbieraniu materiałów do *Atlasu Gwar Polskich* pod kierunkiem prof. dra hab. Karola Dejny. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie językoznawstwa polskiego uzyskała w 2002 roku za pracę *Nazwy roślin w gwarach kujawskich*. W latach 2002–2007 była zatrudniona jako adiunkt w Instytucie

Filologii Polskiej w Katedrze Językoznawstwa Akademii Podlaskiej w Siedlcach (obecnie Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach). Od października 2006 roku pracuje na Uniwersytecie Łódzkim – pierwszy rok w Międzywydziałowym Zakładzie Nowych Mediów i Nauczania na Odległość, a obecnie w Zakładzie Współczesnego Języka Polskiego. Zainteresowania naukowe: współczesny język polski, kultura języka, semantyka, komunikacja medialna oraz kształcenie zdalne (e-learning).


Agnieszka Wierzbicka – Doctor of Letters, Associate Professor at the University of Łódź, graduate of the Faculty of Letters at the University of Łódź, where she was awarded MA in Polish Studies in 1997. It was also in the same year that she embarked on her doctoral research at the Institute of Polish Dialectology under the supervision of Prof. Stanisław Gogolewski, PhD DLitt. During her doctoral studies (1997–2002) she took part in various research projects, including an international grant programme *Practical Applications in Language Corpora* (PALP), co-developed by the University of Łódź and Lancaster University, and directed by Prof. Barbara Lewandowska-Tomaszczyk. She was also involved in collecting the data for the Atlas of Polish Dialects, under the supervision of Prof. Karol Dejna. She received her doctoral degree in the humanities in 2002, having written a dissertation entitled *Names of Plants in Kuyavian Dialects*. Between 2002 and 2007 she held the position of Assistant Professor at the Institute of Polish Studies, Department of Linguistics, at the Podlasie Academy in Siedlce (currently Siedlce University of Natural Sciences and Humanities). Since October 2006 she has worked at the University of Łódź, first at the Interdepartmental Unit of New Media and Remote Learning and currently at the Institute of Contemporary Polish Language. Her research interests include contemporary Polish language, cultural linguistics, semantics, media communications and remote learning (e-learning).



Recenzje



KRZYSZTOF MAŁEK

 <http://orcid.org/0000-0001-5480-0255>

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Humanistyczny

Bóg daje, człowiek wykorzystuje...
[Recenzja monografii *Zwierzę – człowiek – Bóg*.
Red. Grażyna Stanek-Czerny, Anna Piliszewska.
Wydawnictwo WAM, Kraków 2017]

W 1994 roku na rynku brytyjskim pojawiła się znacząca dla współczesnej teologii chrześcijańskiej publikacja *Teologia zwierząt* autorstwa Andrew Linzey, która w Polsce ukazała się dopiero w 2010 roku¹. Od tego czasu teolodzy oraz inni badacze, m.in. Jadwiga Sebesta², Alina Mitek-Dziemba³ czy ksiądz Alfred Wierzbicki⁴, wielokrotnie podejmowali tematykę zwierzęcą lub ekologiczną w ogóle w odniesieniu do religii chrześcijańskiej. Pierwszą monografią wieloautorską z zakresu zooteologii jest natomiast książka *Zwierzę – człowiek – Bóg* pod redakcją naukową Grażyny Stanek-Czerny i Anny Piliszewskiej. Od opublikowania tej pracy upłynęło już kilka lat, ale warto przypomnieć tak pionierską inicjatywę naukową. Na tę pierwszą w Polsce interdyscyplinarną monografię wpisującą się w niszowy nurt zooteologiczny złożyły się artykuły kilku autorów, których rozważania sytuują się w jasno wyznaczonym schemacie koncepcyjnym uwzględniającym zwierzę, człowieka i Absolut.

¹ Zob. A. Linzey: *Teologia zwierząt*. Przeł. W. Kostrzewski. Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.

² Zob. J. Sebesta: *Pryncypia i wyzwania zoologii teologicznej w kontekście krytyki antropocentryzmu*. W: *Zwierzęta i ludzie*. Red. J. Kurek, K. Maliszewski. Wydawnictwo Miejski Dom Kultury „Batory” w Chorzowie, Chorzów 2011, s. 39–54.

³ Zob. A. Mitek-Dziemba: *Bóg-człowiek, bóg-zwierzę. Zwierzęce twarze religii*. „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” 2015, nr 1, s. 29–36.

⁴ Zob. A. Wierzbicki: *Etyka postępowania wobec zwierząt fenomenem ludzkim*. „Ethos” 2013, nr 2, s. 5–10.

Monografia *Zwierzę – człowiek – Bóg* to zbiór siedmiu artykułów, które prezentują różne warianty tytułowej relacji. Jak podkreślają we *Wstępie* redaktorki tomu, najważniejszym celem, jaki przyświecał autorom, było „ukazanie i wyrażenie tak w perspektywie kulturowej, jak i w świadomości ekologicznej, upodmiotowionej relacji pomiędzy stworzeniem a Stworzycielem. Relacji, która konstytuuje się i przejawia najpełniej nie tylko w miłości do Boga, do bliźniego, ale również w miłości do wszelkich istot przez Niego stworzonych”⁵. Książka, będąca swojego rodzaju wprowadzeniem do tematyki religijnej dotyczącej triady podmiotu zwierzęcego, ludzkiego i Absolutu, opiera się przede wszystkim na trzech głównych źródłach, tj. poezji, Piśmie Świętym i teologii. Prócz tej ostatniej monografia nawiązuje również do innych dziedzin, m.in. prawa, socjologii i psychologii. Redaktorki zaznaczają, że praca nie stanowi wyczerpującego kompendium, a jedynie prolegomena do dalszych badań i ważny sygnał, że takie publikacje w naszym kraju są potrzebne (s. 7–8).

W pierwszym artykule – *Gifts from the Magi: a Catholic theological exploration of the animal-human-God relationships* – autorstwa Debory M. Jones odnaleźć można katolicką interpretację biblijną perykopy o narodzeniu Jezusa przez pryzmat będących świadkami tego wydarzenia zwierząt oraz analizę konsekwencji dla lektury Biblii w związku z tak uzyskanymi danymi. W pracy zaprezentowane zostały również kategorie praw w porządku stworzenia. Nie pominięto idei, które wynikają z obrazu Bożego dla stworzenia. Zreinterpretowana została także postać Jezusa Pasterza, która w powszechnej świadomości teologicznej odnosi się do ludzi⁶. Ponadto w artykule pojawiają się odniesienia do osób nie-ludzkich w kontekście tradycji kościelnej poprzez odwołanie się do ojców i doktorów Kościoła. Koncepcje te, choć mogące uchodzić za nowe, potwierdzone zostały autorytetem starożytnych twórców chrześcijańskich.

W drugim artykule – *Jezus i zwierzęta. Interpretacja Mk 1,13* – książd Roman Batorski analizuje perykopę, nawiązując do obrazu dzikich zwierząt w kulturach oraz tradycjach religijnych ludów sąsiednich ówczesnego Izraela. W związku z tym w pracy przywołano idee podziału zwierząt ze względu na pochodzenie oraz różne znaczenie duchowe w chrześcijaństwie. Autor przybliża również apokryficznych bohaterów zwierzęcych, którzy zostali poddani procesowi podobnemu do antropomorfizacji. Dzięki temu zabiegowi zwierzęta przemawiają, głoszą prawdę Bożą. Jednak w odróżnieniu od osób nie-ludzkich z kanonicznych ksiąg Biblii wyrażają oni swoją myśl, nie mówi przez nich Bóg. Można zatem zasugerować, że zdaniem autora artykułu w pierwszych wiekach

⁵ *Zwierzę – człowiek – Bóg*. Red. G. Stanek-Czerny, A. Piliszewska. Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie–Wydawnictwo WAM, Kraków 2017, s. 7. Dalej cytuję według tego wydania, w nawiasie podaję numery stron.

⁶ Zob. B. Urbanek: *Jezus – Pasterz*. W: eadem: *Rola głosu Jezusa w dziele Objawienia. Studium z teologii Ewangelii według św. Jana*. Wydawnictwo Księgarni św. Jacka, Katowice 2009, s. 181–187.

chrześcijaństwa obecna była idea równej komunikacji człowieka i zwierząt, które nie były postrzegane tylko jako siły nieczyste bądź tajemniczy przekaziciele woli Bożej.

Trzeci z artykułów – *Literatura piękna zwierciadłem relacji między człowiekiem a światem zwierząt. Afirmacja i apologia stworzenia* – autorstwa Anny Piliszewskiej sięga do literatury pięknej. W pierwszej części pracy badaczka zaznacza podział literatury, uwzględniając stosunek ludzi do zwierząt, co pozwala autorce na wskazanie tekstów uniwersalnych oraz tych, które przejawiają największą wartość odnośnie do kwestii zwierzęcej. Ponadto omawia ona stosunek Boga do osób nie-ludzkich i wynikające z tego problemy dla człowieka niezdolnego do zrozumienia tych relacji. Piliszewska sugeruje możliwość budowania różnych form kontaktu ze zwierzętami, których celem będzie Bóg. Autorka zaznacza, że wrażliwość obejmująca dobrobyt zwierząt nie jest domeną współczesności, powołując się przy tym na twórczość autorów poprzednich epok historyczno-literackich.

Bogdan Nowicki w artykule *Człowiek – zwierzę – roślina jako jestestwa przyłapanie na byciu w prozie Brunona Schulza* prezentuje wyniki badań nad koncepcją transcendencji zwierząt według założeń Schulza. Badacz stara się przede wszystkim zinterpretować innowacyjne podejście do koncepcji platońskich oraz neoplatońskich. Wykazuje nietypowe podejście pisarza do takich pojęć filozoficznych jak *imitatio*, Demiurg czy psychologicznego *Gestalt*. Wszystko zostało przedstawione w kontekście osób nie-ludzkich oraz możliwych relacji, jakie tworzą ze światem. W artykule zwrócono również uwagę na kategorie natury, kobiecości, bytów ziemskich jako tożsamych z pojęciem zwierzę. Nowicki wykazuje także, że Schulz nie pozostawia osób nie-ludzkich bez głosu odnośnie do życia, śmierci, wiary i niewiary ludzi oraz zwierząt.

Kolejny ze współautorów monografii – Dariusz Piechota w artykule *Spotkamy się w Timbaktu. Człowiek i zwierzę wobec praw ostatecznych w powieści Paula Austera* porusza kwestię zwierzęcą na przykładzie psa. Autor podaje w wątpliwość rozróżnienie między określeniami „zwierzę” i „osoba nie-ludzka”. Bada również, jak towarzysz człowieka funkcjonuje w krajobrazie miejskim, a także zastanawia się, w jaki sposób prowadzić narracje i dialogi z punktu widzenia czworonoga. Nie unika przy tym tez filozoficznych dotyczących boskości, natury bytu, śmierci czy godności osoby nie-ludzkiej. Porusza także odmienną od chrześcijańskiej koncepcję wiary opartej na podstawie religii abrahamowych.

Ostatnie dwa artykuły związane są z aspektem prawnym zwierząt. Daniel Smaga w *Roli świętego Franciszka jako fundamentalnego aspektu działalności Fundacji EX LEGE w relacji zwierzę – człowiek – Bóg* omawia problem przedmiotowego traktowania osób nie-ludzkich w odniesieniu do handlu nimi w okresie ważnych uroczystości organizowanych dla ludzi. Rozwija także wątek pracy zwierząt, wykazując podstawy ich praw pracowniczych. Inne kwestie z zakresu prawa porusza Agata Lizak w artykule *Postępowanie ze zwłokami zwierząt*

domowych w świetle prawa i religii. Wybrane zagadnienia. Zaprezentowanie problematyki związanej z truchłami osób nie-ludzkich powiązane zostaje z kwestią praw zwierząt. Ciekawie prezentuje się także próba prawnej reinterpretacji teologicznej kategorii grzechu.

Monografia *Zwierzę – człowiek – Bóg* skierowana jest głównie do czytelników, którzy są zainteresowani problematyką traktowania zwierząt w ujęciu religijnym. Praca ta zachęca do podejmowania badań o charakterze religijnym i – pomimo drobnych potknięć językowych i niedopatrzeń⁷ – stanowi cenny wkład w rozwój polskiej myśli zooteologicznej. Zawarte w niej istotne, a czasem wręcz kontrowersyjne tropy mogą dawać asumpt do polemiki bądź dalszego rozwinięcia konkretnego tematu. Problemy, które podejmowane są w przeważającej części w artykułach literaturoznawczych, niewątpliwie pobudzają do naukowej debaty.

Na uwagę zasługują próby interpretacji zwierzęcej religijności, która – jak dowodzi Dariusz Piechota⁸ – nie musi być związana wyłącznie z człowiekiem. Może bowiem być wyjątkowa także dla innego gatunku⁹. Monografia jest zbiorem bardzo różnych narracyjnie i metodologicznie artykułów. Pokazuje, na jak wiele sposobów można prezentować wyniki badań z zakresu *animal studies*. Zainteresowanie budzi fakt, że są wśród nich z jednej strony teksty nadmierne emocjonalne (np. Anny Piliszewskiej), a z drugiej – wysoce merytoryczne (np. Agaty Lizak), co spowodowane jest zaangażowaniem nie tylko umysłu, ale również empatii u badaczy. „Przedstawione artykuły – konstatują redaktorki monografii – nie wyczerpują bogatego tematu, dotyczącego wzajemnych relacji zwierzęcia, człowieka i Boga, stanowią jednak ważny głos w debacie próbującej zmienić utylitarny i przedmiotowy stosunek człowieka do świata zwierząt, przez co mogą zainspirować środowiska naukowe do dalszych badań” (s. 8). Wydaje się, że jednym z nich jest opublikowana niedawno monografia księdza Jarosława Babińskiego *Ekoteologia*¹⁰.

⁷ W kilku artykułach można zauważyć błędy, takie jak archaizmy (np. „ukrzywdzony”, s. 64) czy powtórzenia (np. „prawo o ochronie praw zwierząt”, s. 103).

⁸ Dariusz Piechota interpretuje dzieło Schulza, pisząc: „Konfrontacja ze śmiercią uświadamia mu jego samotność oraz bezradność w świecie, a także nieunikniony proces przemijania i śmierci. Swoje myśli kieruje do «psiego boga», prosząc o interwencję [...]” (s. 93).

⁹ Zob. K. Rudnicki: *Kiedy człowiek nie jest zwierzęciem*. W: *Człowiek – zwierzę – cywilizacja. Aspekt humanistyczny*. Red. H. Korpikiewicz. Wydawnictwo Prodrak, Poznań 2001, s. 82; R. Opulski: *Doświadczenia religijne zwierząt – fakt czy fikcja?* W: *Człowiek-zwierzę, człowiek-maszyna*. Red. A. Celińska, K. Fidler. Stowarzyszenie Antropologiczne „Archipelagi Kultury”, Kraków 2005, s. 89–97; J. Wojtysiak: *Czy zwierzęta mogą być religijne? O relacji: zwierzęta-człowiek-religia*. W: *W poszukiwaniu osobliwości natury ludzkiej*. Red. A. Gut, Z. Wróblewski. Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 155–178. Zob. również rozdział *Religijność* w: J. Wawrzyniak: *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*. Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2000, s. 142–146.

¹⁰ Zob. J. Babiński: *Ekoteologia*. Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR-Wydawnictwo Instytutu Nauki o Polityce, Warszawa 2020.

W obu książkach pewne wątki się powtarzają (np. zbawienie zwierząt), ale również w wielu kwestiach stają w opozycji (np. w kwestii zwierzęcia jako żywego mechanizmu), co świadczy o konieczności poszukiwania nie tylko konsensusu na płaszczyźnie teologicznych rozważań o zwierzętach, ale również rozwiązań dobrych dla ludzi i zwierząt. Być może zooteologia i ekoteologia jako dziedziny powinny zostać rozdzielone w przypadku chrześcijańskiej nauki o Bogu. Wydaje się bowiem, że zooteologia jest dyscypliną znacznie węższą, dlatego w jej przypadku warto by było rozpatrywać relację zwierząt do roślin i przyrody nieożywionej, co może stanowić przedmiot dalszych badań.

Tekst powstał w wyniku realizacji projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki w ramach konkursu Preludium Bis 2 na podstawie decyzji numer UMO-2020/39/O/HS2/02968.

Bibliografia

- Babiński, Jarosław. *Ekoteologia*. Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR–Wydawnictwo Instytutu Nauki o Polityce. Warszawa 2020.
- Linzey, Andrew. *Teologia zwierząt*. Translated by Wiktor Kostrzewski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010.
- Mitek-Dziemba, Alina. “Bóg-człowiek, bóg-zwierzę. Zwierzęce twarze religii.” *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies*, no. 1 (2015): 29–36.
- Opulski, Rafał. “Doświadczenia religijne zwierząt – fakt czy fikcja?” In *Człowiek-zwierzę, człowiek-maszyna*, edited by Adriana Celińska and Kajetana Fidler, 89–97. Kraków: Stowarzyszenie Antropologiczne “Archipelagi Kultury,” 2005.
- Rudnicki, Konrad. “Kiedy człowiek nie jest zwierzęciem.” In *Człowiek – zwierzę – cywilizacja. Aspekt humanistyczny*, edited by Honorata Korpikiewicz, 82. Poznań: Wydawnictwo Prodruk, 2001.
- Sebesta, Jadwiga. “Pryncypia i wyzwania zoologii teologicznej w kontekście krytyki antropocentryzmu.” In *Zwierzęta i ludzie*, edited by Jacek Kurek and Krzysztof Maliszewski, 39–54. Chorzów: Miejski Dom Kultury “Batory” w Chorzowie, 2011.
- Urbanek, Beata. “Jezus – Pasterz.” In *Rola głosu Jezusa w dziele Objawienia. Studium z teologii Ewangelii według św. Jana*, 181–187. Katowice: Wydawnictwo Księgarni św. Jacka, 2009.
- Wawrzyniak, Jan. *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2000.
- Wierzbiński, Alfred. “Etyka postępowania wobec zwierząt fenomenem ludzkim.” *Ethos*, no. 2 (2013): 5–10.

- Wojtysiak, Jacek. "Czy zwierzęta mogą być religijne? O relacji: zwierzęta–człowiek–religia." In *W poszukiwaniu osobliwości natury ludzkiej*, edited by Arkadiusz Gut, Zbigniew Wróblewski, 155–178. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Zwierzę – człowiek – Bóg*, edited by Grażyna Stanek-Czerny and Alina Piliszewska. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie–Wydawnictwo WAM, 2017.

Krzysztof Małek – magister teologii, doktorant na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Absolwent kilku kierunków studiów: teologii, prowadzonej na Wydziale Teologicznym UŚ (tytuł magistra uzyskał w 2016 roku), turystyki historycznej, prowadzonej na Wydziale Nauk Społecznych UŚ (tytuł licencjata uzyskał w 2017 roku), oraz filologii rosyjskiej, prowadzonej na Wydziale Humanistycznym UŚ (tytuł licencjata uzyskał w 2021 roku). Praca magisterska *Aspekt somatyczny w antropologii Grzegorza z Nyssy na podstawie traktatu „O stworzeniu człowieka”* z zakresu antropologii ciała była pierwszą interdyscyplinarną pracą łączącą analizę teologiczną z historią medycyny i biologii. Interesuje się myślą posthumanistyczną, *animal studies*, ekoteologią, a przede wszystkim zooteologią. Obecnie realizuje grant w ramach projektu „Prawosławna teologia zwierząt w eseistyce Tatiany Goriczewej”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (PRELUDIUM BIS-2, 2020/39/O/HS2/02968), pod kierownictwem dr hab. Justyny Tymienieckiej-Suchanek, prof. UŚ.

Krzysztof Małek – MA, doctoral candidate at the Faculty of the Humanities at the University of Silesia in Katowice. Graduate of several study programmes: Theology at the Faculty of Theology, University of Silesia (MA in 2016), Historical Tourism at the Faculty of Social Sciences, University of Silesia (BA in 2017) and Russian Studies at the Faculty of the Humanities, University of Silesia (BA in 2021). His MA thesis entitled *The Somatic Aspect of Gregory of Nyssa's Anthropology in the Treaty "On the Making of Man"*, concerned with anthropology of the body, was the first interdisciplinary work seeking to combine theological insights with history of medicine and biology. He is interested in posthumanism, animal studies, eco-theology and, most of all, zoo-theology. He is currently working on his doctoral research project *Orthodox Animal Theology in Tatiana Goricheva's Essays*, which is financed by the National Science Centre in Poland (Preludium Bis-2 grant no. 2020/39/O/HS2/02968), under the supervision of Prof. Justyna Tymieniecka-Suchanek, PhD DLitt (University of Silesia).




Sprawozdania





MARGARITA NIKITINA

 <http://orcid.org/0000-0003-3259-9583>
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Sprawozdanie z konferencji naukowej *Ekologia krukowatych w naturalnych i antropogenicznych krajobrazach Eurazji Północnej,* 26–27 września 2019 roku, Kisłowodzk

W dniach 26–27 września 2019 roku na terenie Kisłowodzkiego Parku Narodowego oraz w siedzibie Stacji Młodych Przyrodników w Kisłowodzku odbyła się XII Ogólnorosyjska Konferencja Naukowa *Ekologia krukowatych w naturalnych i antropogenicznych krajobrazach Eurazji Północnej*. Konferencja została zorganizowana przez Rosyjski Państwowy Uniwersytet Rolniczy – Moskiewską Akademię Rolniczą im. Klimenta Timiriaziewa, Kazański Uniwersytet Państwowy, Kisłowodzki Park Narodowy, Wydział Zarządzania Oświatą Miasta Kisłowodzka, Stację Młodych Przyrodników w Kisłowodzku, Grupę roboczą ds. badań krukowatych w Eurazji Północnej, Związek Ochrony Ptaków Rosji oraz Towarzystwo Ornitologiczne „Menzbier” Rosyjskiej Akademii Nauk. Celem konferencji było omówienie aktualnych zagadnień dotyczących znaczenia krukowatych w Eurazji Północnej oraz podsumowanie wyników badań ornitologów krajowych i zagranicznych nad ptakami z rodziny krukowatych.

Spotkanie zgromadziło ponad 50 uczestników z różnych regionów Rosji oraz innych państw, np. Mongolii, Kazachstanu, Uzbekistanu, Białorusi, Ukrainy i in. W konferencji wzięli udział rosyjscy i zagraniczni pracownicy ośrodków naukowo-badawczych, instytucji kultury, rezerwatów przyrody, szkół wyższych, doktoranci, magistranci, dyrektorzy i członkowie organizacji społecznych oraz pozarządowych. Gości powitali przedstawiciele organizatorów – biolog, profesor Kazańskiego Uniwersytetu Państwowego Ilgizar Rachimow, profesor Katedry Zoologii Rosyjskiego Państwowego Uniwersytetu Rolniczego – Moskiewskiej Akademii Rolniczej im. Klimenta Timiriaziewa Lubow Małowiczko, dyrektor

kisłowodzkiej Stacji Młodych Przyrodników Wiktor Tielpow oraz kierownik oddziału ds. nauki w Kisłowodzkim Parku Narodowym Wiktorija Jufieriewa.

Podczas obrad plenarnych badacze m.in. z Moskiewskiego Uniwersytetu Państwowego im. Łomonosowa, Kazańskiego Uniwersytetu Państwowego oraz Mongolskiego Państwowego Uniwersytetu Rolniczego zaprezentowali referaty poświęcone zdolnościom poznawczym krukowatych w porównaniu z papugami i szympanсами, liczebności krukowatych w Republice Tatarstan oraz populacji krukowatych na terenie ajmaku wschodniogobijskiego.

Obrady w sekcjach skupiły się w czterech blokach tematycznych. Pierwszą sekcję, na której przedstawiono 18 referatów i kilka krótkich doniesień, poświęcono rozmieszczeniu i liczebności populacji krukowatych w Eurazji Północnej, np. u ujścia rzeki Kama, na obszarze Płaskowyżu Nadleńskiego w Jakucji, Gór Ałdańskich, w strefie lasów górskich Kaukazu Zachodniego, w północno-zachodniej części obwodu moskiewskiego, w Kraju Stawropolskim, Karaczajo-Czerkiesji i in. Przedmiotem refleksji prelegentów drugiej sekcji, w czasie której wysłuchano ponad 20 wystąpień, była adaptacja krukowatych na terenach zurbanizowanych, którą omówiono m.in. na przykładzie takich miast jak Moskwa, Sankt-Petersburg, Tomsk, Kazań, Kisłowodzk, Wołokołamsk czy Niżny Nowogród. W 10 referatach i 7 doniesieniach zaprezentowanych w sekcji trzeciej skupiono się na morfologii, zachowaniu oraz tzw. plastyczności ekologicznej krukowatych, czyli ich zdolności przystosowania się do zmiennych warunków ekologicznych. Ze wszystkich omawianych gatunków ptaków z rodziny krukowatych szczególną uwagę zwrócono m.in. na orzechówkę zwyczajną, wronę siwą, czarnowrona i gawrona. Głównym zagadnieniem ostatniej, czwartej sekcji był natomiast temat ptaków w programach kształcenia ogólnego i uzupełniającego oraz w edukacji ekologicznej. W swoich wystąpieniach badacze podkreślili znaczenie ornitologii w edukacji i wychowaniu oraz ważną rolę współpracy między szkołami a instytucjami związanymi z ochroną środowiska.

Dwa dni konferencji wypełnione były nie tylko obradami w sekcjach czy wykładami plenarnymi, ale również wydarzeniami towarzyszącymi. Goście mieli okazję podziwiać m.in. wystawę fotograficzną składającą się z ponad 80 zdjęć bardziej lub mniej popularnych ptaków z rodziny krukowatych występujących na terenie Rosji, m.in. wrony siwej, gawrona, kawki, sójki, sroki, orzechówki czy kukułki. Wystawę mogli zobaczyć nie tylko uczestnicy konferencji, ale wszyscy zainteresowani ornitologią, którzy do końca października odwiedzili Galerię Narzan w Kisłowodzkim Parku Narodowym.

Wrześniowe spotkanie naukowe nie mogło odbyć się bez zwiedzania kisłowodzkiej Stacji Młodych Przyrodników, w której kultywuje się tradycyjne formy pracy z młodymi przyrodnikami, oraz Kisłowodzkiego Parku Narodowego, powstałego na terenie jednego z najstarszych parków uzdrowiskowych i położonego w rejonie Kaukaskich Wód Mineralnych. Uczestnicy konferencji zapoznali się m.in. z ekspozycjami interaktywnego muzeum historii i przyrody parku,

w którym nowoczesne technologie multimedialne łączą się z tradycją, dzięki czemu możliwe stało się odtworzenie prawie dwustuletniej historii parku, obcowanie z naturą, wsłuchiwanie się w jej dźwięki...

Podsumowując, konferencja w Kisłowodzkim Parku Narodowym była z jednej strony interesującym wydarzeniem naukowym pełnym merytorycznych treści na temat krukowatych, z drugiej strony sprawiła, że w pamięci uczestników pozostały wyjątkowe krajobrazy, źródła termalne Kaukazu Zachodniego oraz przede wszystkim widok rzadkich okazów żyjących na tych terenach krukowatych, m.in. wrończyka – symbolu XII Ogólnorosyjskiej Konferencji Naukowej *Ekologia krukowatych w naturalnych i antropogenicznych krajobrazach Eurazji Północnej*.

Margarita Nikitina – magister, absolwentka kierunku filologia rosyjska specjalność tłumaczeniowa, prowadzonego na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (tytuł magistra uzyskała w 2021 roku). Ukończyła również studia pierwszego stopnia na kierunku międzynarodowe studia polskie.


Margarita Nikitina – MA, graduate of the Department of Russian Studies (specialization in Translation Studies) at the Faculty of the Humanities at the University of Silesia in Katowice (she earned her master's degree in 2021). She also holds a bachelor degree from the Institute of International Polish Studies at the University of Silesia.

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 a darker shade of green, with soft, irregular edges that blend into the background.

Noty o książkach



EKATERINA NIKITINA

 <http://orcid.org/0000-0003-4326-2468>

ITMO University, Saint Petersburg

Art & Science Center

Katja M. Guenther: *The Lives and Deaths of Shelter Animals*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2020. 295 pp.

In *The Lives and Deaths of Shelter Animals*, the monograph published by Stanford University Press in August 2020, Katja M. Guenther investigates volunteerism at a high-kill shelter in the United States and the social, gender, racial conditionality of this question. As the author argues, one of the key goals of the research is to “attend to those groups—volunteers and animals—whose experiences and voices have rarely, if ever, been included in research on animal sheltering” (p. 26). Approaching the issue, Guenther shares their long experience of working as a volunteer in the Pacific Animal Welfare Center (PAW) which is a part of the multishelter animal control agency of the Southern California Animal Services (SCAS). The structure of SCAS in general and PAW in particular is arranged around anti-animal ideology, which the author calls *anthroparchy*, or “the assertion of human interests” in various fields of everyday life that “can always be easily used to justify and explain away decisions that harm animals” (p. 162).

Already in the beginning of her book, Guenther argues that being either a volunteer or an animal in a high-kill animal shelter means, in a sense, to cross a common marginal line, that is, to be subjected to rigid biopolitical protocols, bureaucracy, state informational systems and inhuman rules of late capitalism. Thereby the very concepts of care, love, and mourning for the dead are marginalized and excluded from the place where animals should be supported and feel safe. The chapter “The Monster’s World,” which opens the book, raises an important question of stereotypes about “breeds for fighting” and indicates how racial stereotypes turn out to be fatal in certain human and non-human socio-

political situations. Guenther shows the complexity of the no-kill status itself which is, as it turns out, driven by the variety of discourses such as race, gender, sex, social status, age, etc.: “Dying in a shelter is not a random-likelihood event for any given animal but rather a risk that increases or decreases depending first and foremost on the animal’s location and then on the animal’s species, breed, coloring, age, health status, behavior, and ability to attract the attention of staff and/or volunteers” (p. 95).

These discourses easily become necropolitical instruments of control not only of animals in shelters, but also of marginal areas of the American society. In this sense, immigrant neighborhoods are remarkable because, as a rule, animal shelters like PAW are found here very often. Social inequality promotes both the rise in number of stray animals and erasure of the difference between the notions of population and life/death/health control of marginalized humans and their companion species.

Guenther’s research problematizes the killable/murderable border between animals and particular groups of people. Telling the stories about animals at PAW, exploring the reasons by which they found themselves there, the author argues that the exclusion policy regarding the marginalized and minoritarian segments of society not only endangers human lives but also victimizes fates of companion animals. Within the thesis the common myth of irresponsible owner—who is always the main reason why animals find themselves in trouble—gets new coverage. According to Guenther, poverty, precarity, and social vulnerability become one of the most substantial causes of stray and unwanted animals. Moreover, frequently, as they note in the chapter “The Myth of the Irresponsible Owner,” the complex questions of successful rehabilitation and socialization spread not only to the marginal levels of human society, but also to animals, with the difference that the failure often ends in death for the latter.

In this book the animal shelter appears to be one of the many correctional, sanitary, and disciplinary social institutions described in the Foucauldian thought. The same idea of the panopticum is put in the core of the pre-empting institutions, normalizing and correctional places where principles of discipline and punishment are extended to animals, or rather to the complex concept of animal life and animality in the modern world. Guenther emphasizes that while, on the one hand, there is very few objective statistical data on animal mortality in shelters, on the other hand, here, like in every disciplinary institution, every step of all relations and decisions is recorded and registered in the system in accordance with clear regulations and protocols for the stuff.

Death, as wells as the process of putting to sleep, are impersonalized and deprived of feelings by protocols. According to the state animal population control policies, every animal life in shelter is a bare life whose death is not worth grieving. Thus, the process of animal normalization—something that the animal protection and animal welfare should avoid ideologically—became the

main element of biopolitical managing the life and death of “unwanted” creatures in relation to their health and behavior. Helping, policing, and killing are connected in one indissoluble tangle. Caring very often turns into death, care is deadly for most pets in such institutions.

Shelter animal is a “vague category of ‘animals’” (p. 126). The very entry into a shelter knocks them out of the classification of animals and raises a large number of ethical questions: what should care for unnecessary/unwanted pet be like? Should all shelter animals, regardless of race, gender, and social level, have a chance for adoption, which they are often deprived of by definition? The sexual question also has an interesting solution in the context of shelter animal life. The author notes that pregnancy often becomes the cause of euthanasia or painful abortion for females, whose mortality is very high (p. 60). Do females who have ended up in a shelter or are still living in a cozy house with humans have the right to motherhood? Is sterilization so safe? These questions are not in the spotlight of the staff.

While the main staff of the shelter benefits from “treating [...] animals’ lives as ungrievable” (p. 128) and adheres to the principle “that no one is responsible for an ungrievable death” (p. 128), eliminating the issue of euthanasia from the moral, ethical, and legal field, the volunteers use mourning and grief to build an alternative community where humans and animals can fight back bureaucratic oversight and control: “Mourning is a way of making connections, of establishing kinship, and of recognizing the vulnerability and finitude of the other. The protocols that refuse to recognize our mourning refuse all sorts of tangible, social intelligibility” (p. 127).

In her analysis, Guenther devotes a lot of attention to gender factors which, in many situations described in the book, contribute to animal protection and care. For example, such unwanted category of stray animals as pregnant females receives, where possible, special support and protection from death by female volunteers who “irrespective of their views around reproductive choice for human women argue that pregnant dogs should be allowed to complete their pregnancies normally” (p. 60). Gender factors point to a common feature of animal shelters—the high number of women among the main volunteers, as care and grief are often feminized. The author adds that “women’s experiences as survivors of violence, including child sexual abuse and domestic violence, seem to make them more connected with animals, whom they connect with as innocent and undeserving victims of mistreatment that no one else will stand up for” (p. 102).

The last chapter entitled “A New Revolution” starts with the utopian idea of social and ethical changes in human community as a result of which domestic and stray animals receive the right to have a voice and a choice. Telling the story on behalf of the Monster, a pit bull, in reality, euthanized in a shelter due to their racial characteristics, Guenther emphasizes the seriousness of the

ethical and legal crisis as well as the immoral attitude towards those who find themselves abroad the concept of “domestic animal.” Unwanted and ungrievable lives, as Judith Butler put it, “cannot be lost, and cannot be destroyed, because they already inhabit a lost and destroyed zone” (p. 126). Anyone who has gone beyond the “home”/“domestic” is already dead, so it does not matter where their biological death occurs. The institutions of power and control have already subjected them to a symbolic death.

Ekaterina Nikitina – doktor nauk humanistycznych na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, kuratorka niezależnej platformy badawczej „Posthuman Studies Lab” w Moskwie, wykładowczyni na Uniwersytecie ITMO w Sankt Petersburgu na studiach magisterskich „Art & Science”, dyrektorka Wydziału Sztuki Współczesnej w Wyższej Szkole „Sreda Obuchenia” w Moskwie.

Ekaterina Nikitina – Ph.D. in literary studies, graduated from the University of Silesia in Katowice, curator at independent research platform “Posthuman Studies Lab” in Moscow, lecturer at “Art & Science” Master’s program at ITMO University, director of the Faculty of Contemporary Art at the “Sreda Obuchenia” Higher School in Moscow.

Noty o autorach

Agnieszka Gasz – doktor habilitowana, adiunkt w Instytucie Językoznawstwa na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Prowadzi badania konfrontatywne w ujęciu polsko-rosyjskim. Jej zainteresowania naukowe dotyczą głównie semantyki językoznawczej, lingwistycznej analizy tekstu oraz problematyki przekładu. Jest autorką monografii *Polskie i rosyjskie czasowniki jedzenia. Studium leksykalno-semantyczne* (Katowice 2019), a także licznych artykułów. Wśród nich znalazło się również opracowanie poświęcone opisowi frazeologicznych wykładników silnie utrwalonej w języku i kulturze opozycji ludzkie–zwierzęce: *„Homo edens” в русских и польских фразеологизмах с анималистическим компонентом* (Грайфсвальд–Санкт-Петербург 2019).

Estera Głuszko-Boczoń – dr, adiunkt w Pracowni Literatury i Kultury Krajów Niemieckojęzycznych w Instytucie Neofilologii Uniwersytetu Rzeszowskiego. Zainteresowania naukowe: współczesna literatura niemieckojęzyczna, analiza zjawisk związanych z relacjami płci i damsko-męskimi konfliktami w literaturze niemieckojęzycznej.

Anna Goworek – magister, doktorantka na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Aktualnie przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą problemom grozy w baśniach i w ich rekontekstualizacjach. Wykonawczyni projektu badawczego „Konstruowanie wizerunku uchodźców w polskim dyskursie publicznym”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki. W kręgu jej zainteresowań badawczych znajdują się: literatura dla dzieci i młodzieży, literatura *fantasy*, problemy współczesnych adaptacji, retellingów i reworkingów.

Krystyna Krawiec-Złotkowska – doktor habilitowana, profesor Akademii Pomorskiej w Słupsku, historyk literatury staropolskiej, zatrudniona na stanowisku profesora. Dyrektor Instytutu Filologii Akademii Pomorskiej w Słupsku. Autorka książek: *Przestrzenie Wacława Potockiego* (Słupsk 2009) i *Na początku był ogród... Wirydarze w polskiej poezji barokowej na tle kultury dawnej Europy* (Słupsk–Wejherowo 2017) oraz 51 artykułów na temat literatury i kultury (w przygotowaniu monografia: *Natura w polskiej poezji barokowej na tle kultury dawnej Europy*). Bada komponenty przestrzenne staropolskiego *orbis terrarum*, analizowanego w kontekście tradycji dawnej Europy. Interesują ją miejsca znane i obce, obszary natury i kultury, *loci amoeni* i *horridi*, sfera *sacrum* i *profanum*. Zajmuje się głównie poezją polskiego baroku, antropologią literatury i poetyką kulturową oraz duchowością chrześcijańską (redakcja książek: *Kalwaria Wejherowska. Żywy pomnik kultury barokowej na Pomorzu*, Wejherowo 2008; *Piotr Skarga SJ w Roku Jubileuszowym*, Słupsk-Koszalin 2014; *E fructu arbor cognoscitur... W sześćsetną rocznicę urodzin Jana Długosza*, Słupsk–Koszalin 2019; *500-lecie reformacji. Historia i perspektywy*, Słupsk–Koszalin 2019). Badaczka Małych Ojczyzn, zwłaszcza kultury Kaszub. Czynna uczestniczka kilkudziesięciu ogólnopolskich i międzynarodowych konferencji naukowych. Współpracuje z Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku. Organizatorka cyklicznych, ogólnopolskich interdyscyplinarnych konferencji „Rzeczpospolita domów” oraz okolicznościowych sympozjów naukowych. Łączy zainteresowania historycznoliterackie z poznawaniem Polski Północnej oraz kultury Ameryki Południowej. Uczestniczka Kongresu *Geographies for Peace* (La Paz, Boliwia, 2017). Wiceprzewodnicząca Rady Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku, Członek Rady Programowej Fundacji PRODIRE oraz Komisji Geografii Politycznej i Historycznej Polskiego Towarzystwa Geograficznego. Animatorka lokalnego życia literackiego – koordynatorka i moderatorka Słupskich Czwartków Literackich.

Katarzyna Kukowska – dr nauk ekonomicznych, adiunkt w Katedrze Socjologii Stosowanej i Zarządzania Zasobami Ludzkimi Politechniki Częstochowskiej. Autorka artykułów naukowych z zakresu przedsiębiorczości jednostki, kapitału społecznego, zachowań organizacyjnych, głównie w perspektywie psychologii ewolucyjnej.

Kornelia Lasota – doktorantka literaturoznawstwa na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Jej zainteresowania naukowe obejmują kulturę i literaturę staroskandynawską, powieść gotycką oraz literaturę fantastyczną. W wolnych chwilach miłośniczka podróży i gier wideo.

Krzysztof Małek – magister teologii, doktorant na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Absolwent kilku kierunków studiów: teologii, prowadzonej na Wydziale Teologicznym UŚ (tytuł magistra uzyskał w 2016

roku), turystyki historycznej, prowadzonej na Wydziale Nauk Społecznych UŚ (tytuł licencjata uzyskał w 2017 roku), oraz filologii rosyjskiej, prowadzonej na Wydziale Humanistycznym UŚ (tytuł licencjata uzyskał w 2021 roku). Praca magisterska *Aspekt somatyczny w antropologii Grzegorza z Nyssy na podstawie traktatu „O stworzeniu człowieka”* z zakresu antropologii ciała była pierwszą interdyscyplinarną pracą łączącą analizę teologiczną z historią medycyny i biologii. Interesuje się myślą posthumanistyczną, animal studies, ekoteologią, a przede wszystkim zooteologią. Obecnie realizuje grant w ramach projektu „Prawosławna teologia zwierząt w eseistyce Tatiany Goriczewej”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (PRELUDIUM BIS-2, 2020/39/O/HS2/02968), pod kierownictwem dr hab. Justyny Tymienieckiej-Suchanek, prof. UŚ.

Dorota Miller – doktor, adiunkt w Katedrze Lingwistyki Stosowanej Uniwersytetu Rzeszowskiego, z wykształcenia germanistka i anglistka, stypendystka DAAD (Niemiecka Centrala Wymiany Akademickiej). Autorka publikacji z dziedziny lingwistyki tekstu i dyskursu, współzałożycielka Ośrodka Badawczo-Dydaktycznego Tekst – Dyskurs – Komunikacja działającego na Uniwersytecie Rzeszowskim.

Ekaterina Nikitina – doktor nauk humanistycznych na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, kuratorka niezależnej platformy badawczej „Posthuman Studies Lab” w Moskwie, wykładowczyni na Uniwersytecie ITMO w Sankt Petersburgu na studiach magisterskich „Art & Science”, dyrektorka Wydziału Sztuki Współczesnej w Wyższej Szkole „Sreda Obuchenia” w Moskwie.

Margarita Nikitina – magister, absolwentka kierunku filologia rosyjska specjalność tłumaczeniowa, prowadzonego na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (tytuł magistra uzyskała w 2021 roku). Ukończyła również studia pierwszego stopnia na kierunku międzynarodowe studia polskie.

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 колеры ў беларускай традыцыйнай духоўнай культуры* (Брэст, 2011); *Арніталагічны код беларускай традыцыйнай духоўнай культуры* (Брэст, 2019), oraz ponad 500 artykułów naukowych. Kierownicza zespołów badawczych oraz wykonawczyni międzynarodowych

projektów naukowych i edukacyjnych. Członkini rad redakcyjnych białoruskich, ukraińskich, rosyjskich i polskich czasopism naukowych.

Sebastian Skolik – dr nauk humanistycznych, socjolog, adiunkt w Katedrze Socjologii Stosowanej i Zarządzania Zasobami Ludzkimi Politechniki Częstochowskiej. Autor artykułów naukowych na temat ewolucji kulturowej w projektach Fundacji Wikimedia, kapitału społecznego, procesów współdziałania w organizacjach oraz w internetowych wspólnotach działań.

Agnieszka Wierzbicka – doktor habilitowana, profesor Uniwersytetu Łódzkiego, ukończyła studia na Wydziale Filologicznym UŁ, otrzymując w 1997 roku tytuł magistra filologii polskiej. W tym samym roku rozpoczęła dzienne studia doktoranckie w Katedrze Dialektologii Polskiej pod opieką dra hab. Stanisława Gogolewskiego, prof. UŁ. W trakcie ich trwania (1997–2002) brała udział w badaniach naukowych, m.in. w międzynarodowym grancie Uniwersytetu Łódzkiego i Uniwersytetu w Lancasterze Practical Applications in Language Corpora (PALP), kierowanym przez prof. dr hab. Barbarę Lewandowską-Tomaszczyk, oraz zbieraniu materiałów do Atlasu Gwar Polskich pod kierunkiem prof. dra hab. Karola Dejny. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie językoznawstwa polskiego uzyskała w 2002 roku za pracę Nazwy roślin w gwarach kujawskich. W latach 2002–2007 była zatrudniona jako adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej w Katedrze Językoznawstwa Akademii Podlaskiej w Siedlcach (obecnie Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach). Od października 2006 roku pracuje na Uniwersytecie Łódzkim – pierwszy rok w Międzywydziałowym Zakładzie Nowych Mediów i Nauczania na Odległość, a obecnie w Zakładzie Współczesnego Języka Polskiego. Zainteresowania naukowe: współczesny język polski, kultura języka, semantyka, komunikacja medialna oraz kształcenie zdalne (e-learning).

Ines Załęska-Olszewska – magister, absolwentka filologii polskiej oraz dziennikarstwa i komunikacji społecznej na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, a także filologii angielskiej na Uniwersytecie Humanistyczno-Przyrodniczym im. Jana Długosza w Częstochowie. Obecnie doktorantka na Wydziale Humanistycznym UJD. Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą motywom zwierzęcym w twórczości XIX-wiecznych pisarzy. Publikowała w takich czasopismach jak „Komunikacja i Konteksty”, „Guliwer. Czasopismo o książce dla dziecka” i „Kultura popularna”. Aktywnie angażuje się w cykliczne wydarzenia kulturalne, m.in. Kominalia PCz & UJD, Frytka OFF-jazd czy Noc Kulturalna. W kręgu jej zainteresowań badawczych znajdują się: literatura XIX wieku oraz kultura popularna. Kształcąc się w zawodzie tłumacza, podejmuje również liczne projekty dotyczące przekładu audiowizualnego.

Agnieszka Gasz – Doctor of Letters, Assistant Professor at the Institute of Linguistics of the Faculty of the Humanities at the University of Silesia in Katowice. She conducts contrastive linguistic research on the Polish and Russian languages. Her research refers mainly to the field of linguistic semantics, a linguistic analysis of text and aspects of translation. Author of the monograph *Polskie i rosyjskie czasowniki jedzenia. Studium leksykalno-semantyczne* [Polish and Russian Verbs Related to Eating. A Lexical-Semantic Study] (Katowice 2019), as well as numerous articles, including a publication featuring the description of the phrasal indicators of the human-animal distinction, so deeply entrenched in language and culture: “*Homo edens*” в русских и польских фразеологизмах с анималистическим компонентом (Грайфсвальд– Санкт-Петербург 2019) [“Homo edens” in Russian and Polish Phrasal Constructions with an Animal Component].

Estera Głuszko-Boczoń – Ph.D., Assistant Professor at the Laboratory of Literature and Culture of German-Speaking Countries at the Department of Modern Languages of the University of Rzeszów. Her area of expertise includes contemporary German-language literature and the analysis of phenomena related to gender relations and male-female conflicts in German-language literature.

Anna Goworek – MA, PhD candidate at the Faculty of the Humanities at the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw. She is currently preparing a doctoral dissertation devoted to the notion of terror in fables and their recontextualizations. Contractor of the research project “Construction of the image of refugees in the Polish public discourse”, financed by the National Science Centre in Poland. Her research interests include literature for children and teenagers, fantasy books, problems of contemporary adaptations, and ways of retelling and rewriting.

Krystyna Krawiec-Złotkowska – Doctor of Letters, Associate Professor at the Pomeranian Academy in Słupsk, historian of Old Polish literature, holding the position of the full professor. Director of the Institute of Letters at the Pomeranian Academy in Słupsk. Author of the books: *Przestrzenie Wacława Potockiego* [Wacław Potocki’s Spaces] (Słupsk 2009) and *Na początku był ogród... Wirydarze w polskiej poezji barokowej na tle kultury dawnej Europy* [In the Beginning There Was a Garden... Cloister Garths in the Polish Baroque Poetry against the Background of Old European Culture] (Słupsk– Wejherowo 2017), as well as 51 articles on literary and cultural topics (coming out soon: a monograph *Natura w polskiej poezji barokowej na tle kultury dawnej Europy* [Nature in the Polish Baroque Poetry against the Background of Old European Culture]). Her

research refers to the spatial components of the Old Polish *orbis terrarum*, which is analysed in the context of old European traditions. She is interested in the well-known and unfamiliar places, the fields of both nature and culture, *loci amoeni* and *loci horridi*, and the spheres of both *sacrum* and *profanum*. She is mostly concerned with the poetry of the Polish Baroque period, literary anthropology, cultural poetics and Christian spirituality (editor of the books: *Kalwaria Wejherowska. Żywy pomnik kultury barokowej na Pomorzu* [The Wejherowo Calvary. A Living Monument of the Baroque Culture in Pomerania], Wejherowo 2008; *Piotr Skarga SJ w Roku Jubileuszowym* [Rev. Piotr Skarga in the Jubilee Year], Słupsk–Koszalin 2014; *E fructu arbor cognoscitur... W sześćsetną rocznicę urodzin Jana Długosza* [On the Six Hundredth Anniversary of Jan Długosz], Słupsk–Koszalin 2019; *500-lecie reformacji. Historia i perspektywy* [The 500th Anniversary of Reformation. History and Perspectives], Słupsk–Koszalin 2019). Researcher of Little Homelands, especially the culture of Kashubia. Active participant of several dozens of national and international scholarly conferences, also cooperating with the Museum of Central Pomerania in Słupsk. Organizer of regular national interdisciplinary conferences entitled „Rzeczpospolita domów” [Dwellings in the First Polish Republic] and occasional scholarly symposia. She combines her interests in literary history with explorations of the north of Poland and South American culture. Participant in the congress *Geographies for Peace* (La Paz, Bolivia, 2017). Deputy Chair of the Board of the Museum of Central Pomerania in Słupsk, member of the Programme Board of the PRODIRE Foundation and Committee of Political and Historical Geography of the Polish Geographical Society. Organizer of local literary events – coordinator and moderator of Słupsk Literary Thursday Meeting.

Katarzyna Kukowska – PhD in economics, Assistant Professor in the Department of Applied Sociology and Human Resource Management of the Częstochowa University of Technology. Author of research articles on the notions of individual entrepreneurship, social capital and corporate behaviour, examined mostly from the perspective of evolutionary psychology.

Kornelia Lasota – a PhD candidate in literary studies at the University of Silesia in Katowice. Her research interests include Old Norse culture and literature, the Gothic novel, and fantasy literature. In her free time, she loves to travel and play video games.

Krzysztof Małek – MA, doctoral candidate at the Faculty of the Humanities at the University of Silesia in Katowice. Graduate of several study programmes: Theology at the Faculty of Theology, University of Silesia (MA in 2016), Historical Tourism at the Faculty of Social Sciences, University of Silesia (BA in 2017) and Russian Studies at the Faculty of the Humanities, University of Silesia

(BA in 2021). His MA thesis entitled *The Somatic Aspect of Gregory of Nyssa's Anthropology in the Treaty "On the Making of Man"*, concerned with anthropology of the body, was the first interdisciplinary work seeking to combine theological insights with history of medicine and biology. He is interested in posthumanism, animal studies, eco-theology and, most of all, zoo-theology. He is currently working on his doctoral research project *Orthodox Animal Theology in Tatiana Goricheva's Essays*, which is financed by the National Science Centre in Poland (Preludium Bis-2 grant no. 2020/39/O/HS2/02968), under the supervision of Prof. Justyna Tymieniecka-Suchanek, PhD DLitt (University of Silesia).

Dorota Miller – PhD, Assistant Professor at the Institute of Applied Linguistics at the University of Rzeszów, graduate of both German and English Studies, and DAAD scholarship holder (German Academic Exchange Service). Author of the publications dealing with text and discourse linguistics, co-founder of the Centre for Research and Teaching “Text – Discourse – Communication” operating at the University of Rzeszów.

Ekaterina Nikitina – Ph.D. in literary studies, graduated from the University of Silesia in Katowice, curator at independent research platform “Posthuman Studies Lab” in Moscow, lecturer at “Art & Science” Master’s program at ITMO University, director of the Faculty of Contemporary Art at the “Sreda Obuchenia” Higher School in Moscow.

Margarita Nikitina – MA, graduate of the Department of Russian Studies (specialization in Translation Studies) at the Faculty of the Humanities at the University of Silesia in Katowice (she earned her master’s degree in 2021). She also holds a bachelor degree from the Institute of International Polish Studies at the University of Silesia.

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.

Sebastian Skolik – PhD in the humanities, sociologist, Assistant Professor in the Department of Applied Sociology and Human Resource Management of the Częstochowa University of Technology. Author of research articles on the notion of cultural evolution in Wikimedia Foundation projects, as well as publications dealing with the social capital, processes of cooperation in organizations and online communities of action.

Agnieszka Wierzbicka – Doctor of Letters, Associate Professor at the University of Łódź, graduate of the Faculty of Letters at the University of Łódź, where she was awarded MA in Polish Studies in 1997. It was also in the same year that she embarked on her doctoral research at the Institute of Polish Dialectology under the supervision of Prof. Stanisław Gogolewski, PhD DLitt. During her doctoral studies (1997–2002) she took part in various research projects, including an international grant programme *Practical Applications in Language Corpora* (PALP), co-developed by the University of Łódź and Lancaster University, and directed by Prof. Barbara Lewandowska-Tomaszczyk. She was also involved in collecting the data for the Atlas of Polish Dialects, under the supervision of Prof. Karol Dejna. She received her doctoral degree in the humanities in 2002, having written a dissertation entitled *Names of Plants in Kuyavian Dialects*. Between 2002 and 2007 she held the position of Assistant Professor at the Institute of Polish Studies, Department of Linguistics, at the Podlasie Academy in Siedlce (currently Siedlce University of Natural Sciences and Humanities). Since October 2006 she has worked at the University of Łódź, first at the Interdepartmental Unit of New Media and Remote Learning and currently at the Institute of Contemporary Polish Language. Her research interests include contemporary Polish language, cultural linguistics, semantics, media communications and remote learning (e-learning).

Ines Załęska-Olszewska – MA, graduate of the Department of Polish Studies and Department of Journalism and Social Communication at the University of Silesia in Katowice, as well as the Department of English Studies at the Jan Długosz University in Częstochowa. Currently a PhD candidate at the Faculty of the Humanities at the Jan Długosz University, she is working on her doctoral dissertation devoted to the study of animal motifs in the works of nineteenth-century writers. She published her papers in various Polish journals, such as *Komunikacja i Konteksty*, *Guliwer*. *Czasopismo o książce dla dziecka* and

Noty o autorach

Kultura popularna. She is actively engaged in the organization of regular cultural events, including, among others, Kominalia PCz & UJD, Frytka OFF-jazd and Noc Kulturalna. Her research interests relate to the fields of nineteenth-century literature and popular culture. She is also training to become a professional translator and has thus taken part in a number of projects connected with audiovisual translation.

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: Gabriela Marszołek

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. 15,5. Ark. wyd. 18,5.



Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2451-3849
9 772451 384107 12

Więcej o książce

