




ANNA FILIPOWICZ

 <https://orcid.org/0000-0002-6779-6643>

Uniwersytet Gdański

Wydział Filologiczny

## Zwierzęcy cmentarz z *Pana Tadeusza* Mickiewiczowska zootanatologia w świetle wiedzy indygeniczej

Tradycyjne ludowe „etologie”, mające swoje empiryczne podłoże i poparcie w terenowej obserwacji, zwykle zdradzały przekonanie o łączącym człowieka i zwierzę istnieniowym podobieństwie. Brało się ono z nieznanego jeszcze ontologicznych podziałów uczestniczącego podejścia do świata, które charakteryzowało dawne lokalne społeczności funkcjonujące w bliskich relacjach z własnym przyrodniczym otoczeniem. Wiedza o zwierzętach jako krewnych i przodkach człowieka rodziła się tutaj z potrzeby przyjęcia nie-ludzkiego punktu widzenia w trakcie procesu udomawiania i podczas polowania, z czasem dotycząc również wszystkich związanych z animalnymi bytami wierzeń. Zwierzęta żyły w nich i umierały jak ludzie, ich zachowania zaś, w tym te tanatyczne, przejawiały intencjonalny, sprawczy, podmiotowy i osobowy charakter. Do dziś taką perspektywę można odnaleźć jeszcze w światopoglądach rdzennych ludów łowiecko-zbierackich, a zwłaszcza w ich ludowych podaniach, które coraz częściej odczytuje się nie tyle na prawach mitycznej fikcji, ile jako ekspresję kultury indygeniczej<sup>1</sup>. Ślady myślenia o zwierzętach jako o nie-ludzkich osobach zachowały się również w niektórych peryferyjnych rodzimych narracjach, bliskich pradawnym wierzeniom animistycznym i panpsychistycznym. Uwidaczniają one alternatywną wobec zachodniej koncepcję rzeczywistości jako wspólnoty zbieżnych ze sobą w we wszystkich aspektach różnogatunkowych istnień.

---

<sup>1</sup> Zob. E. BINZYCKA: *Animist realism. Współczesne mitoznawstwo a komparatystyka literacka*. „Rocznik Komparatystyczny” 2016, nr 7, s. 103–115.

W Panatadeuszowym opisie matecznika (Księga IV: *Dyplomatyka i łowy*), a zwłaszcza znajdującego się w nim zwierzęcego cmentarza, także można odnaleźć owo wywiedzione z lokalnych przekazów podejście do przyrodniczego uniwersum. Zwierzęta podlegają tu analogicznym do ludzi behawioralnym regułom i – w przeczuciu śmierci – odchodzą ku leśnym ostępom, by umrzeć w nich w spokoju, na własnych warunkach. Poetycka myśl o niedostępności animalnych szczątków, powtórzona też w odautorskich *Objaśnieniach*, pozwala częściowo uchylić baśniową konwencję fragmentu oraz rozważyć go również w niefikcyjnym etno-etologicznym porządku. Tym bardziej że motyw dostępnego także nie-ludziom podejścia do własnego końca Mickiewicz czerpie z zakorzenionych w bezpośrednim doświadczeniu słowiańskich wierzeń, dopełnianych ponadto własnymi i cudzymi „terenowymi obserwacjami”. Stwarza to okazję do ponownego przyjrzenia się romantycznemu ustępowi – jako czerpiącej z wiedzy indygenicznej opowieści o możliwej w świecie zwierząt „sztuce umierania” oraz jako antycypacji współczesnych rozpoznań o „duchowym życiu zwierząt”, które coraz częściej staje się przedmiotem zainteresowań nauk przyrodniczych.

## I

Mickiewiczowski matecznik w przeszłości nie raz i nie dwa intrygował literaturoznawców, zwracających uwagę na jego nazewniczy i mitotwórczy fenomen. Do historii przeszła zwłaszcza interpretacja Marka Bieńczyka, współautora kanonicznego eseju-tryptyku *Tajemnice zwierząt* (napisanego wraz z Aleksandrem Nawareckim i Dorotą Siwicką)<sup>2</sup>, którego przedmiotem była między innymi animalna *ars moriendi* z *Pana Tadeusza*. Bieńczyk zwracał uwagę na etologiczne prawdopodobieństwo poematu, w tym na wierność opisów tanatycznych zwierzęcych zwyczajów, nieunieważnianą nawet przez miejscami baśniową, miejscami zaś sielankową konwencję wywodu. Poszukując przyczyn wyboru takiej poetyckiej strategii, badacz wskazywał na wpływ zaprzyjaźnionych z Mickiewiczem miłośników przyrody (głównie malarza, Józefa Oleszkiewicza), by następnie zestawiać ich wiedzę z argumentami znanych już sobie zoopsychologicznych autorytetów (na czele z Konradem Lorenzem i Karlem von Frischem<sup>3</sup>). Nieznalezienie dowodów na istnienie zwierzęcych cmentarzy szybko skłoniło jednak Bieńczyka do zarzucenia podobnych odczytań oraz interpretacji

<sup>2</sup> Zob. A. NAWARECKI, M. BIEŃCZYK, D. SIWICKA: *Tajemnice zwierząt. Tryptyk*. W: *Tajemnice Mickiewicza*. Red. M. ZIELIŃSKA. Warszawa 1998.

<sup>3</sup> Marek Bieńczyk powołuje się tu na głośną pracę etologa o architekturze zwierząt (tytuł oryginalny: *Tiere Als Baumeister* [1974]).

utworu wyłącznie w porządku historii idei. W *Tajemnicach zwierząt* matecznik stawał się przede wszystkim świadectwem dokonującej się w epoce Mickiewicza świadomościowej przemiany, na skutek której człowiek utracił możliwość bezpośredniego kontaktu ze światem przyrody, a co za tym idzie – także sposobność jego rozumienia. W opinii krytyka zwierzęcy cmentarz miał więc stanowić znak zerwanej więzi między kulturą a naturą, pomnik bliskiej kiedyś ludziom animalnej rzeczywistości, artefakt nostalgii za minioną już bezpowrotnie ludzko-nie-ludzką wspólnotą. Uobecniał ponadto dokonanie się kulturowo-społecznych procesów, których rezultatem było „zamilknięcie zwierząt”, arbitralnie pozbawianych zdolności odczuwania, komunikowania się, myślenia, a przez to także marginalizowanych i wykluczanych. Mogły one odtąd oznajmiać jedynie o samym człowieku; służyć jego myśleniu o świecie, sprzyjać złożonym mentalnym projekcjom, stanowić pretekst dla ustanawiania symbolicznych sensów i powoływania bytowych hierarchii<sup>4</sup>:

Zwierzęta analizowane dają tylko odpowiedzi, które się od nich żąda i w ten sposób odsyłają ostatecznie człowieka do zamkniętych kodów jego języka, za którymi to milczenia zwierząt analizuje człowieka. Bo cóż też szczególnego przekazują baśń i pieśń gminna, które towarzyszą kościom? Wypełnione są językiem zwierząt, są świadectwem z pogranicza tajemnicy: z prachwili, gdy mowa zwierząt była jeszcze uchwytana i nie zdążyła osiąść czy rozpląnąć się w milczeniu, gdy zwierzęta, dodajmy, umierały jeszcze w inny sposób<sup>5</sup>.

Na marginesie *Tajemnic zwierząt* warto jednak dodać, że nie wszystkie te kulturowe strategie były zawsze w pełni intencjonalne czy uświadomione – antropocentryczne schematy przechowywał zazwyczaj każdy zorientowany sublimacyjnie humanistyczny dyskurs. Paradoksalnie, pewnych supremacyjnych uwikłań nie udało się również uniknąć samemu Bieńczykowi, pomimo niewątpliwego empatycznego zaangażowania i etycznego przesłania jego wywodu. Pod piórem krytyka sposób istnienia zwierzęcego cmentarza niezamierzenie zaświadczał bowiem o stabilności antropologicznej różnicy – przez nieprzekraczalny rozdział ludzkich i nie-ludzkich modusów umierania. Człowieka, podobnie jak w filozofii Martina Heideggera, miało w tym względzie wyróżniać twórcze, aktywne podejście do śmierci, zwierzę zaś – zwykłe ginięcie, wyczerpujące się „po prostu” życie<sup>6</sup>. Zapewne dlatego uznany za radykalnie inny niż ludzki animalny koniec stawał się w eseju przedmiotem metaforycznych przetworzeń, reprezentując uwzniośloną, dającą się estetycznie kontemplować tajemnicę; znak niemal metafizycznych wartości:

<sup>4</sup> Zob. C. LEVI-STRAUSS: *Mysł nieoswojona*. Przeł. A. ZAJĄCZKOWSKI. Warszawa 1969, s. 61.

<sup>5</sup> A. NAWARECKI, M. BIEŃCZYK, D. SIWICKA: *Tajemnice zwierząt...*, s. 204.

<sup>6</sup> Zob. P. MOŚCICKI: *Zwierzę, które umieram*. Heidegger, Derrida, Agamben. „Konteksty” 2009, nr 4, s. 67.

Śmierć zwierzęcia tym się różni od ludzkiej, mówi Céline, że zdaje się rozgrywać poza wszelkim teatrem, poza sceną. Jest przede wszystkim osobna, sama w sobie, nie krzykliwa – i w tym sensie piękna i godna. Pojęcie śmierci naturalnej nabiera przewrotnej dosłowności, jest to naturalna śmierć naturalna, która wytwarza – w każdym sensie – jak najmniej śladów<sup>7</sup>.

## II

Co by się jednak stało, gdyby, inaczej niż Bieńczyk, podążyć za sugestiami Mickiewiczowskich przyjaciół i nie porzucać całkowicie etologicznej recepcji matecznika? Tym bardziej że przyrodoznawcze prawdopodobieństwo poematu zdaje się mieć swą genezę również w osobistym doświadczeniu poety, znającego z autopsji realia życia na wsi<sup>8</sup>. Jak przekonuje w *Wolnym myśliwym* Marta Piwińska, Mickiewicz mógł bowiem zetknąć się ze zwyczajami dzikich zwierząt, wędrując wraz z myśliwymi po leśnych ostępach Litwy, wciąż w dużej mierze nieprzetworzonych przez człowieka<sup>9</sup>. Owo raczej bierne niż czynne uczestnictwo w polowaniach (zdaniem Piwińskiej, „nikt nie wspomina, by [Mickiewicz – A.F.] coś ustrzelił”<sup>10</sup>) sprzyjało poznaniu animalnych zachowań i przejawianych wobec nich ludzkich postaw – znajomości lokalnego, oddolnego pojmowania

<sup>7</sup> A. NAWARECKI, M. BIEŃCZYK, D. SIWICKA: *Tajemnice zwierząt...*, s. 201–212.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 192.

<sup>9</sup> Jak pisze Józef Rostafiński: „W zachodniej Europie dawno już obdarto ziemię z jej leśnego płaszcza. Palono od średnich wieków całe lasy, żeby na ich zgłiszczach prowadzić gospodarstwo na łąkach. Rąbano bory na budulec. W początkach XIX wieku ziemia została tam ujarzmiona pod pług, lasy i bory były tylko bujnemi wyspami zieloności, wznoszącymi się tu i ówdzie ponad łanami zboża i winnic. Całkiem inaczej było w owym czasie na Litwie. Ten kraj był przeważnie lesisty, ziemię rodzicielkę człowieka i bezleśne obszary otaczała zewsząd na widnokręgu smuga lasu lub siny zwał boru. Jednostajna ruń zielonych lasów lub sinych borów, wgłębiane w nią ostrowy szachownic pól i gołych pustaci, tu i ówdzie blade szyby jezior, lśniące w słońcu jak drogie kamienie, wszystko tu i ówdzie posypane – niby piaskiem – narzutowemi głazami, oto widok przyrody Litwy z lotu ptaka w początkach XIX wieku. Tło ziemi rodzinnej poety to nie rola, a leśne przestworze”. IDEM: *Las, bór, puszcza, matecznik jako natura i baśń w poezji Mickiewicza*. Kraków 1921, s. 3. Wtóruje mu także Marta Piwińska w opisie wynikających z tego obyczajów: „Myśliwy wie, co ma robić, bo mówi do niego natura, bo mówi do niego samo życie. Były to niebezpieczne drogi myślowe, prowadziły do apologii siły, barbarzyństwa, jasnowłosej bestii... Mickiewicz tych dróg się nie bał. Ale Słowianie dziką drogą barbarzyńców nie chadzali – mówił później w prelekcjach paryskich – bo ziemia tu żyzna, natura hojna i życzliwa ludziom od wieków, dostatek zaś sprawia, że ten lud szczęśliwy i wesoły staje się łatwym łupem dla kolejnych najeźdźców i wciąż popada w niewolę. Tylko na Litwie pozostało trochę dawnej północnej dzikości, Litwa od wieków była terenem polowań”. EADEM: *Wolny myśliwy. Osiem prób czytania Mickiewicza*. Gdańsk 2003, s. 133.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 135.

przyrody. Nieistniejący już niemal w Europie jakościowo-konkretny stosunek do zwierząt w anachronicznym rodzimym krajobrazie wciąż był jeszcze możliwy do wychwycenia, a przynajmniej żywo obecny w większości dostępnych poecie gminnych przekazów<sup>11</sup>. Mickiewiczowi dane więc było natrafiać na pozostałości dawnego podejścia człowieka do swego leśnego otoczenia, słyszeć o ludzko-nie-ludzkich zależnościach, spotykać się z przekonaniem o łączących oba światy bytowych analogiach. Las nie stanowił z tej perspektywy czyjejkolwiek własności, lecz należąca wyłącznie do siebie autonomiczną przestrzeń, którą zamieszkiwała wielogatunkowa zwierzęca (i roślinna) zbiorowość, nieróżniąca się istotowo od ludzkiej. Od rozumienia zachodzących między poszczególnymi stworzeniami relacji zależała cała myśliwska wiedza o polowaniu, którą pozyskiwano na drodze bezpośredniego doświadczenia przyrodniczej rzeczywistości. Przekładało się ono na umiejętność obserwacji i odsłuchu, na nawiązywanie bliskiego kontaktu z tym, co animalne, a nawet na próby odnajdywania się „po nie-ludzkiej stronie” życia; w zwierzęcym położeniu. Chodziło tu zwłaszcza o przyswojenie sobie nawyków tropionego stworzenia, przyjęcie jego sposobu pojmowania świata, a nawet performatywnego odtwarzania zwierzęcej tożsamości<sup>12</sup>, w której istnienie skuteczny myśliwy nigdy nie mógł wątpić. Piwińska określa tę świadomość mianem znajomości języka ziemi<sup>13</sup>, w twórczości poety „wszechobecnej, uwewnętrznionej, podanej jako jedna z prawd odwiecznych i znanych powszechnie”<sup>14</sup>.

Można tym samym zaryzykować twierdzenie, że Mickiewiczowska filozofia przyrody wywodziła się nie tylko z koncepcji Spinozy, Swedenborga i Schellinga czy znamiennego dla epoki namysłu nad sentymentalnymi „powrotami do natury”. W nie mniejszym stopniu poeta czerpał także z zakorzenionych w empirii „terenowych rozpoznań”, zwłaszcza zaś z lokalnych ludowych zwyczajów, w których życie w relacji ze zwierzętami było jeszcze założoną z góry oczywistością. Przechowywały one w sobie archaiczne wzory myślenia o człowieku i świecie, oparte na przynależności, jedności, wspólności, gdzie ludzie i nie-ludzie funkcjonowali jako niepomniejszone względem siebie habitaty. Z tego poetyckiego łączenia nowych i dawnych perspektyw – optyki dystansowania się wobec przyrody oraz braku owego dystansu – wynikał również poznawczy horyzont przyrodniczych fragmentów *Pana Tadeusza*.

---

<sup>11</sup> Bezpośrednią inspiracją dla opisu matecznika był dla Mickiewicza utwór Stefana Witwickiego, oparty na białoruskich legendach i przesłaniach wierzeniowych. Pewien wpływ na poetę mogły mieć w tym względzie również teksty Aleksandra Połujańskiego i Jana Czeczota. Zob. J. ROSTAFIŃSKI: *Las, bór, puszcza, matecznik...*, s. 20–29.

<sup>12</sup> Zob. np. R. PIEROTTI, D. WILDCAT: *Traditional Ecological Knowledge*. „Ecological Applications” 2000, vol. 10, nr 5; R. WILLERSLEV: *Soul Hunters. Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley 2007.

<sup>13</sup> M. PIWIŃSKA: *Wolny myśliwy...*, s. 124.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

Tęsknota Mickiewicza za niemożliwym już własnym „powrotem do przeszłości” szła bowiem w parze z twórczym rejestrowaniem cudzej z nią zażyłości; z ujmowaniem pradawnej więzi wsi z lasem, którą poeta rozumiał i podzielał<sup>15</sup>. Skutkowało to jego światopoglądowym pozostawianiem „w pół drogi”, widocznym zwłaszcza w stosunku do rodzimej umysłowości – z uobecnianiem zarówno żywionej wobec tradycji nostalgii, jak i utrwalonych przez ową tradycję postaw wobec przyrodniczej rzeczywistości.

### III

U Mickiewicza można zatem rozpoznać odziedziczoną z przeszłości uważność na animalne istnienie jako takie, o którym wiedzę czerpie się z przeświadczenia, że od znajomości zwierzęcych zachowań zależy także ludzka egzystencja. Istotny staje się tutaj punkt widzenia reprezentantów lokalnej wspólnoty, który w przypadku litewskich myśliwych zachowywał pewną zbieżność z mentalnością społeczności minionych, zwłaszcza tych bardziej lub mniej odciętych od przemian zachodniego sposobu myślenia<sup>16</sup>. Łączyło je podobne podejście do przyrodniczej rzeczywistości, zakładające, że pewne cechy ludzkie są zarazem własnością nie-ludzi – zwierzęcych bądź roślinnych bytów. Wszystkie stworzenia mogły dysponować dzięki temu zbliżonym ontologicznym statusem, który, choć dostrzegany zwykle w kontekście polowania, dawał znać o sobie także w innych niezwiązanych z nim sytuacjach.

Zdaniem współczesnych etnologów, przekonanie o zależność między ludźmi i zwierzętami było dla społeczności minionych nie tyle kwestią religijnego zwyczaju, ile wyrazem praktycznej postawy wobec rzeczywistości. Wierzenia animistyczne czy panpsychistyczne pociągały za sobą konkretny model zamieszkiwania świata, w którym człowiek pozostawał w szeregu relacji względem swego bliższego i dalszego przyrodniczego otoczenia. Szedł za tym szacunek dla własnego nie-ludzkiego sąsiedztwa, reagowanie na zachodzące w nim zmiany, a także bycie w stałym dialogu z zamieszkującymi tę przestrzeń bytami – uobecnianiem przenikających wszystko, co żyje, sił witalnych. Według antropologa Tima Ingolda, w dawnych typach percepcji „istnienia nie uznawano za objawienie wcześniej określonych form, ale za proces, podczas którego te formy

<sup>15</sup> Zob. Z. STEFANOWSKA: *Próba zdrowego rozumu. Studia o Mickiewiczu*. Warszawa 1976, s. 19.

<sup>16</sup> Na takie inspiracje Mickiewicz wskazuje wprost na przykład w II części *Dziadów*, mówiąc o obrzędach wspólnych dla „wszystkich ludów pogańskich, w dawnej Grecji za czasów home-rycznych, w Skandynawii, na Wschodzie i dotąd po wyspach Nowego Świata”. A. MICKIEWICZ: *Dzieła*. T. III: *Dramaty*. Oprac. Z. STEFANOWSKA. Warszawa 1999, s. 13.



powstają<sup>17</sup>, każde żywe stworzenie zaś funkcjonowało tu „jako niepodzielne centrum świadomości i sprawczości – jako dysponent, w danym splocie zdarzeń, dynamicznego potencjału wszystkich możliwych relacji”. Podmiotowość nie była zatem zwierzętom przydawana arbitralnie, stanowiła raczej oczywistą konsekwencję samej ich egzystencji – dla społeczności minionych każda nie-ludzka istota faktycznie była osobą, nie zaś traktowanym niczym osoba bytem, zawsze mogącym utracić ową pozycję. Podobny sposób myślenia przekładał się na istnieniową paralelność ludzi i nie-ludzi, gdzie żadne nie było dla tego drugiego punktem odniesienia, lecz dzieliło z nim podobny życiowy status. Zarówno człowieka, jak i zwierzę łączyły tym samym analogiczne „przygody ciała” oraz podmiotowe właściwości – umiejętność myślenia i porozumiewania się, intencjonalność, emocjonalność, duchowość. Owa wspólnota była dla myśliwych podstawą udanej mentalnej projekcji, która umożliwiała skuteczne polowanie – podczas tropienia wyobrażali oni sobie siebie jako dane stworzenie w oparciu o zbliżone dyspozycje ciała<sup>18</sup>: podobne odczuwanie, doznawanie, przeżywanie, doświadczanie i uleganie afektom.

Dokonywane na gruncie empirii rozpoznania służyły jednak również refleksji nad swoim i cudzym umiejscowieniem w świecie, które nie znało jeszcze kategorycznych rozróżnień na naturalne i kulturowe. Każdy gatunek mógł posiadać wszelkie społeczne atrybuty osoby – własny system pokrewieństw, zwierzchności i norm zachowań, własne zwyczaje i obrzędy, własne siedziby i domostwa, wreszcie zaś własne dobra i artefakty<sup>19</sup>. Zwierzętom przypisywano dzięki temu zdolność tworzenia złożonych relacyjnych układów, których kształt zależał od cielesnego usytuowania danej klasy stworzeń – ich związki ze światem pozostawały od siebie odmienne tak, jak odmienne pozostawały ich ciała. Była to jednak zawsze odmienność „człowieka w zwierzęcym ciele”, gdyż za pierwotną formę bytu uważano tę ludzką, przejawiającą się w różnych, również nie-

<sup>17</sup> Ten cytat i następny: T. INGOLD: *Preface to the paperback edition*. W: *What is an Animal?*. Red. EADEM. London–New York 1994, s. XXIV.

<sup>18</sup> Do urzeczywistniania nie-ludzkiego punktu widzenia doprowadzała najczęściej mimetyczna empatia dokonywana na poziomie ciała, które odczuwa, doznaje, przeżywa, doświadcza, ulega afektom i dopuszcza do głosu inny poziom istnienia. Jak zauważa Rane Willerslev, badacz ginących kultur autochtonicznych, które zachowały jeszcze część prastarych obyczajów, nie oznaczała ona zwykłej reprezentacji, ale miała zupełnie fizyczną podstawę: „[...] nie mogę wiedzieć na pewno, jaki jest świat z punktu widzenia innej istoty. Jednak poprzez empatyczne naśladowanie zachowania cielesnego, zmysłów, uczuć mogę przyjąć jakość perspektywy drugiej osoby, gdyż doświadczenia, które dzielę się z innymi poprzez praktykowanie mimetycznej empatii, nawet gdy są wyobrażane jako współdzielone, nie są fikcyjne. Rozumiem przez to, że nie są one czystymi fantazjami, ale zyskują wymiar ‘rzeczywistości’ poprzez ich połączenie z moim żywym ciałem”. Zob. R. WILLERSLEV: *Soul Hunters...*, s. 106. Przeł. – A.F.

<sup>19</sup> E. VIVEIROS DE CASTRO: *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*. „Journal of the Royal Anthropological Institute” 1998, vol. 4, nr 3, s. 469–488. Zob. też: K. ŚWIERK: *Perspektywizm, miłość i cykady. Uczucia, transformacje i etos w opowieści Jerinti z folkloru Indian Matsigenka*. „Indigena” 2013, nr 1, s. 36.

-ludzkich, postaciach istnienia<sup>20</sup>. Szerzej pisze o tym Eduardo Viveiros de Castro, przyjmując tezę o „multinaturalizmie” społeczności minionych<sup>21</sup> – zakłada ona obecność tej samej dla wszystkich stworzeń kultury oraz wielu odrębnych natur:

Punkt widzenia jest w ciele [...] ale jest tylko jeden punkt widzenia, punkt widzenia ludzkości. [...] Różnica między gatunkami [...] jest nie tyle zasadą rozróżnienia, ile zasadą relacji. Po pierwsze, różnica między gatunkami nie jest anatomiczna ani fizjologiczna, lecz behawioralna lub etologiczna (to, co odróżnia dany gatunek, znacznie wykracza poza jego etogram – tego, co je, gdzie żyje, czy żyje w grupie czy nie itd. – niż jego morfologia)<sup>22</sup>.

Zbieżny ontologicznie status wszystkich bytów (jako osób) nie stał więc wcale w sprzeczności z możliwością doświadczania rzeczywistości z rozmaitych cielesnych perspektyw – jej odrębnego widzenia, słyszenia, smakowania, poruszania się w niej i działania. Blisko stąd było do uznawania ludzkich i nie-ludzkich istnień za szereg subiektywnych uniwersów, znanych z koncepcji Jakoba von Uexküll'a wokółświatów – *umweltów*<sup>23</sup>, które determinują percepcję otoczenia i wpływają na jego rozumienie. Według biologa żywe istoty podlegają bowiem tym samym zewnętrznym wpływom oraz paralelnie nań reagują, czynią to jednak zawsze w specyficzny, sobie tylko właściwy sposób. Pozostaje on w pełni zależny od dyspozycji ich ciała, tych postrzeżeńowych (zmysłowych) oraz tych relacyjnych (afektywnych)<sup>24</sup>.

W społecznościach minionych różnorodność punktów widzenia nie określała przy tym na stałe charakteru społecznych relacji, w jakie wchodziły ze sobą poszczególne klasy bytów. Każde z powiązań miało dynamiczny charakter i było otwarte na ciągle wartościowanie różnic między istnieniami, co nie pozostawało bez wpływu na ruchomość podziałów na „swoich” i „obcych”. Kontakty człowieka z traktowanymi personalnie zwierzętami mogły się opierać tak na wzajemności pozytywnej, jak też negatywnej<sup>25</sup>: na zawiązywaniu sojuszów, wy-

<sup>20</sup> Jak podkreśla religioznawca Graham Harvey, „animistami są ludzie, którzy dostrzegają, że świat jest pełen osób, z których tylko niektóre są ludzkie”. Zob. G. HARVEY: *Animism. Respecting the Living World*. New York 2006, s. xxi.

<sup>21</sup> Według Ewy Domańskiej, dla autochtonicznych wyobraźni zwierzęta okazują się byłymi ludźmi, odwrotnie niż w zachodnim sposobie myślenia, gdzie ludzie to dawne zwierzęta, które na skutek cywilizacyjnych procesów zdołały przekroczyć same siebie. Zob. E. DOMAŃSKA: *Retroactive Ancestral Constitution, New Animism and Alter-Native Modernities*. „Storia Della Storiografia” 2014, vol. 65, nr 1, s. 69.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Zob. T. INGOLD: *Kultura i postrzeganie środowiska*. W: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Red. M. KEMPNY, E. NOWICKA. Warszawa 2003.

<sup>24</sup> Zob. A. POBOJEWSKA: *Nowa biologia Jakoba von Uexküll'a*. „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2001, nr 2–3(31).

<sup>25</sup> Zob. T. BULIŃSKI: *Ludzie, zwierzęta i inne byty w świecie Indian Amazonii. Wstęp do perspektywizmu*. W: *Ludzie i Nie-Ludzie. Perspektywa socjologiczno-antropologiczna*. Red. A. MICA, P. ŁUCZECZKO. Pszczółki 2011, s. 99.



mianie korzyści, uwodzeniu albo na konkurowaniu ze sobą, wrogości czy drapieżności<sup>26</sup>. Warto przy tym zaznaczyć, że wszystkim rodzajom styczości zawsze towarzyszyło ryzyko przejścia na „drugą stronę”; metamorfozy w inną- niż- dotychczasowa- osobę, często bez żadnego udziału woli. Zbyt bliska relacja z danym zwierzęciem wiązała się dla człowieka z groźbą utraty własnej kondycji oraz złączonej z nią perspektywy, czemu sprzyjała szczególnie wykorzystywana na polowaniu mimikra (praktyka naśladowania danego zwierzęcia, by zwabić przedstawiciela jego gatunku<sup>27</sup>). Nawet najbardziej wtajemniczeni myśliwi nie mogli mieć zatem długotrwałego wglądu w animalny punkt widzenia – przez ontologiczną zbieżność całego istnienia każde nadmierne zbliżenie się do nie-ludzkiego świata skutkowało przejściem na jego stronę, a co za tym idzie z własną społeczną śmiercią (dehumanizacją i alienacją)<sup>28</sup>.

Nic więc dziwnego, że umocowana w przyrodniczym konkretnie świadomość zakładała nie tylko wspólne ze zwierzętami zamieszkiwanie danej przestrzeni, lecz także konieczności wytyczania w niej reguł, które respektowałyby w jakimś stopniu i ludzkie, i nie-ludzkie uniwersa. Był to również punkt wyjścia dla wierzeń w możliwość tworzenia różnoimiennych układów między różnymi klasami bytów – i tych konkurencyjnych, i tych opartych na niewchodzeniu sobie w drogę, i tych zakładających rozmaite formy współdziałania. Personalny status zwierząt zobowiązywał człowieka do ograniczania wymierzonych w nie-ludzi aktów przemocy, których w sytuacjach konfrontacji odmiennych od siebie perspektyw nie zawsze dawało się uniknąć<sup>29</sup>. W przypadku polowania owo ograniczanie przekładało się na zabijanie głównie dla celów gospodarczych bądź też dla ochrony przed niebezpieczeństwem, z założeniem braku wyznaczonych odgórnie ról uśmiercającego i ofiary. W ludzko-zwierzęcych relacjach wszystko mogło się zdarzyć, a każdemu z podmiotów niespodziewanie przypaść w udziale mniej lub też bardziej dominująca pozycja<sup>30</sup>.

#### IV

Panatadeuszowy matecznik można by zatem poddać zarazem etnologicznej i etologicznej lekturze, przy czym żaden z porządków nie byłby względem tego drugiego sprzeczny. Odczytywane przez pryzmat *gminnej wieści* znaczenia ani-

<sup>26</sup> P. CHYC: *Początek religii? Koncepcja animizmu*. W: *Człowiek, Społeczeństwo, Wiara. Studia interdyscyplinarne*. Red. B. STAWIARSKI, S. RODAK. Wrocław 2008, s. 114–128.

<sup>27</sup> Zob. T. BULIŃSKI: *Ludzie, zwierzęta i inne byty...*, s. 101.

<sup>28</sup> E. VIVEIROS DE CASTRO: *Cosmological Deixis...*, s. 483.

<sup>29</sup> Zob. T. BULIŃSKI: *Ludzie, zwierzęta i inne byty...*, s. 104.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 107–108.

malnego cmentarza okazują się bowiem pokłosiem odziedziczonych z przeszłości ludowych przekonań, które opierają się na realizowanym w praktyce, empirycznym kontakcie z przyrodniczym otoczeniem. Ta bezpośrednia styczność człowieka oraz zwierząt pozwala traktować je nie-fantastycznie, postrzegać w kontekście konkretnych zachowań i interakcji, uznawać za byty na wskroś rzeczywiste – za istnienia same w sobie, a zarazem integralnie powiązane z innymi. Uobecniani w *gminnej wieści* mieszkańcy lasu mogą dysponować w ten sposób podmiotowym statusem i reprezentować charakterystyczne dla swego gatunku motywacje, zdolności przystosowawcze, środowiskowe zależności, zarówno te dotyczące procesów życiowych, jak i te związane ze śmiercią. Być może stąd właśnie bierze się w utworze obraz ukrytego w zakamarkach puszczy nie-ludzkiego państwa rządzącego się własnymi prawami (samorządne *królestwo zwierząt i roślin stolica*), opisywanego jednak przez Mickiewicza z wyraźnie już zewnętrznych wobec lokalnych przekonań perspektyw<sup>31</sup>. A także obraz animalnego cmentarza, który nie zawiera w sobie jeszcze owego „cywilizacyjnego” dystansu i wciąż zachowuje pradawne podejście do behawioralnego szczegółu; do zwierząt jako bytów intencjonalnych i sprawczych:

Mają też i swój cmentarz, kędy bliscy śmierci,  
Ptaki składają pióra, czworonogi sierci.  
Niedźwiedź, gdy zjadłszy zęby, strawy nie przeżuwa,  
Jeleń zgrzybiały, gdy już ledwie nogi suwa,  
Zając sędziwy, gdy mu już krew w żyłach krzepnie,  
Kruk, gdy już posiwieje, sokół, gdy oślepnie,  
Orzeł, gdy mu dziób stary tak się w kabłąk skrzywi,  
Że zamknięty na wieki już gardła nie żywi,  
Idą na cmentarz. Nawet mniejszy zwierz, raniony  
Lub chory, bieży umrzeć w swe ojczyste strony.  
Stąd to w miejscach dostępnych, kędy człowiek gości,  
Nie znajdują się nigdy martwych zwierząt kości<sup>32</sup>.

Zapewne dlatego działanie Mickiewiczowskich stworzeń, które w przeczuciu śmierci udają się do matecznika, ujmuje się w poemacie w etno-etologicznej optyce<sup>33</sup>; widzi się w nich nie-ludzkie osoby decydujące o miejscu własnego zgonu. Ostatnie chwile zwierząt, spędzane w separacji – nie tylko od innych

<sup>31</sup> Zob. S. SKWARCZYŃSKA: *Wstęp do nauki o literaturze*. T. 1. Warszawa 1954, s. 199.

<sup>32</sup> A. MICKIEWICZ: *Dzieła wszystkie*. T. 4: *Pan Tadeusz*. Oprac. K. GÓRSKI. Wrocław 1969. Wszystkie cytaty z *Pana Tadeusza* za tymże wydaniem.

<sup>33</sup> Etno-etologia to obok etnozologii nowe dziedziny wiedzy, które powstały na styku nauk o człowieku i nauk o zwierzętach. Zob. D. LESTEL, F. BRUNOIS, F. GAUNET: *Towards an etho-ethnology and an ethno-ethology*. „Social Sciences Information” 2006, nr 45, s. 155–177; M.A. CRAVALHO: *Shameless creature. An Ethnzoology of the Amazon River Dolphin*. „Ethology” 1999, vol. 38, nr 1, s. 47–58.

przedstawicieli własnego gatunku, lecz także od naturalnych wrogów – mają im jako „ludziom w nie-ludzkiem ciele” zapewnić spokojny i niczym niezakłócony koniec. Przyczyna przychodzenia na cmentarz tkwi w każdym z przypadków w słabości ciała, powodowanej starością, ciężką chorobą, śmiertelnym zranieniem. Wyliczane przez poetę ograniczenia życiowych funkcji zwierząt (anatomicznych niekompletności czy fizjologicznych niedomagań) łączą się z utratą zdolności do samodzielnego przetrwania (niemożliwością zdobycia pożywienia czy ucieczki przed niebezpieczeństwem), które stanowią w ich świecie kluczową kompetencję. Postępujący uwiąd zmysłów (ślepienie) i deficyt sprawności (niedowład kończyn, bezzębność pysków, deformacja dziobów) skutkuje zatem u mięsożerców trudnościami w upolowaniu zdobyczy (*Nieźwiedź, gdy zjadłszy zęby, strawy nie przeżuwa / [...] Kruk, gdy już posiwieje, sokół, gdy oślepie, / Orzeł, gdy mu dziób stary tak się w kabłąk skrzywi / Że zamknięty na wieki już gardła nie żywi*), w przypadku zaś stworzeń roślinożernych – malejącymi szansami ucieczki przed zagrożeniem (*Jeleń zgrzybiały, gdy już ledwie nogi suwa, / Zając sędziwy, gdy mu już krew w żyłach krzepnie*). O etno-etologicznym ukierunkowaniu wyvodu nie przesądza jednak wyłącznie animalna świadomość własnego ciała, która pozwala poszczególnym gatunkom odnosić się do swych doznań. Istotna wydaje się zwłaszcza sama decyzja o wyborze miejsca zgonu – odosobnionej i oddzielnej przestrzeni, gdzie nieniekuszone niczym zwierzę będzie się mogło poddać biegowi umierania. Z animistyczno-behawioralnych perspektyw świadczyłoby to o jego analogicznym względem ludzkiego potencjale: o intencjonalnym tworzeniu/zrywaniu społecznych stosunków, dysponowaniu własnym ciałem, działaniu z udziałem woli, a także o podejściu do śmierci, którą oddziela się od życia i jemu przeciwstawia. Zwierzęcy cmentarz z matecznika stanowi w swej istocie lustrzane odbicie cmentarza człowieka – jest zewnętrznym wobec codzienności miejscem, komunikującym potrzebę odnoszenia się do innej niż dotychczasowa strony istnienia.

Dzięki wpisanemu w Mickiewiczowską opowieść empirycznemu podejściu animalny cmentarz warto odczytać również w kontekście współczesnych nauk o życiu, które zajmują się indukcyjnie mierzalną i weryfikowalną w praktyce stroną rzeczywistości<sup>34</sup>. Tym bardziej że od czasów powstania eseju Bieńczyka znacznie zmodyfikowały one i poszerzyły pole swych badań<sup>35</sup>, w tym również

<sup>34</sup> Na gruncie polskim zwraca na to uwagę szczególnie Ewa Domańska: „warto też podkreślić, że w przeciwieństwie do tego, co zazwyczaj pisze się o animizmie, twierdząc, że stoi on w opozycji do (racjonalnej) wiedzy o tworzonej przez naukę, okazuje się, że wiedze indygeniczne (których rodzajem jest animizm), a zwłaszcza przeświadczenia dotyczące przyrody, zwierząt i roślin, zyskują potwierdzenie w najnowszych badaniach. Nie jest zatem tak, że wiedza indygeniczna i naukowa się wykluczają, lecz raczej, że bardzo często się uzupełniają i dopełniają”. Zob. EADEM: *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*. Warszawa 2017, s. 55.

<sup>35</sup> Metodologiczną ewolucję w naukach przyrodniczych trafnie streszcza Éric Baratay: „[...] w psychologii szkoła behawioralna, ukonstytuowana na początku XX wieku, odrzuca objaśnianie zachowań poprzez jakieś wyższe zdolności (idee, uczucia), analizuje je jako sen-

o sferę zwierzęcej tanatologii. Animalne umieranie, które w wywodzie krytyka funkcjonowało niemal wyłącznie w etnologicznym przekazie i było przypisywane do tradycyjnie rozumianych ludowych wierzeń, dziś coraz częściej bywa przedmiotem poważnej refleksji zoopsychologicznej oraz zookognitywistycznej. Przy założeniu, że niemożliwe jest pełne rozumienie jakiegokolwiek innego niż człowiek gatunku, a już zwłaszcza w tak specyficznym obszarze, jak umieranie, nauki przyrodnicze dopuszczają istnienie pewnych zbieżności w ludzkich i nie-ludzkich mortalnych zachowaniach. Widać je choćby w samym stosunku do kresu życia – w dysponowaniu świadomością śmierci, przejawianiu symbolicznych aktywności, w wyczuwaniu sensu niezwiązanego bezpośrednio z otaczającymi ich przedmiotami czy przestrzeniami<sup>36</sup>. Szczególnie wyraźnie dotyczy to stworzeń społecznych, które w różnym stopniu i na różne sposoby zdają się zdradzać elementarny lęk przed końcem, tęsknotę za bliskimi zmarłymi, żałobę<sup>37</sup>, a niekiedy nawet (prymaty) osobne nastawienie do martwego

---

soryczne reakcje na bodźce pochodzące ze środowiska [...] Klasyczna, Lorenzowska etologia mówi – przeciwnie – o zachowaniach stereotypowych, determinowanych genetycznie, choć później złagodzi ten punkt widzenia, poświęcając więcej miejsca uczeniu się i jednostkowości każdego gatunku. Psychologia kognitywna, obecna od początku lat sześćdziesiątych, zakłada, że bodźce z otoczenia odbierane są przez zwierzęcy system poznawczy, a organizmy traktuje jak przetwarzające informacje neuronalne maszyny. Etologia posługuje się tą koncepcją od lat siedemdziesiątych w badaniach mechanizmów adaptacji do otoczenia; w każdym razie obydwie szkoły utrzymują, że procesy wyboru, decyzji są jedynie złudzeniami i nie wskazują na świadomość podmiotu, który determinowany jest wyłącznie przez genetykę i uczenia się. Pogląd ten kwestionuje etologia kognitywna, której zdaniem procesy poznawcze są rzeczywiste, a mówienie o świadomości, uczuciu, intencji jest uprawnione. Takie ujęcie podziela wielu etologów pracujących w terenie, którzy obserwują w faunie złożone i spontaniczne zachowania, jak również etologia konstruktywistyczna, kładąca nacisk na zwierzę jako podmiot”. Zob. IDEM: *Zwierzęcy punkt widzenia. Inna wersja historii*. Przeł. P. TARASEWICZ. Gdańsk 2014, s. 45–47.

<sup>36</sup> Zob. R. OPULSKI: *Doświadczenia religijne zwierząt: prawda czy fikcja*. W: *Człowiek – zwierzę, człowiek – maszyna*. Red. A. CELIŃSKA, K. FIDLER. Kraków 2005.

<sup>37</sup> Zwierzęcą żałobę i kult zmarłych uwyraźniają choćby dobrze udokumentowane zwyczaje słoni. Jak pisze Karsten Brensing: „Można na przykład zaobserwować, że przykrywają one swych zmarłych krzakami i gałęziami, i w ten sposób w dosłownym tego słowa znaczeniu dokonują one ich pochówku. Słonie potrafią też zatrzymać się na chwilę przy starych szkieletach znanych osobników. Muszą zatem rozumieć, że ta góra kości to martwy słoń, a jeśli uwzględnić przy tym pozostałe zdolności poznawcze słoni, to można chyba przyjąć, że zwierzęta te mają jakieś wyobrażenie o śmierci i dokładnie wiedzą, przed czymися szczątkami stoją. Niemal niewiarygodna historia wydarzyła się podczas pewnego projektu badawczego i dzięki temu mogła zostać bardzo dobrze udokumentowana. Chodzi o śmierć dominującej samicy. Dane sugerują, że »opłakiwali« ją przez kilka dni nie tylko członkowie jej klanu, lecz również inne zwierzęta, które przybyły nawet z bardzo oddalonych terenów, aby się z nią »pożegnać«.

Należałoby przy tej okazji wspomnieć, że słonie w takich chwilach autentycznie płaczą. Ciekawa jest też obserwacja, że po śmierci bliskiego im osobnika zachodzi duża zmiana w komunikacji między zwierzętami. Wszystko to jednoznacznie wskazuje, że słonie świadomie odczuwają smutek przez określony czas”. Zob. K. BRENSING: *Misterium życia zwierząt*. Przeł. E. WALEWSKA-WILK, R. SARNA. Warszawa 2018, s. 208–209.

ciała<sup>38</sup>. Coraz lepiej są znane przykłady zwierząt upewniających się co do zgonu swych pobratymców (wzmozona czujność, wachanie, trącanie), czuwających przy zmarłym potomstwie, doznających dotkliwej emocjonalnej straty po zmarłych krewnych bądź towarzyszach, wreszcie umierających w otoczeniu członków własnego stada. Animalne podejście do śmierci ujawnia również samodzielny wybór jej miejsca, które pozostaje zazwyczaj wyraźnie oddzielone od sfer życia; w przypadku zaś zwierząt mających styczność z człowiekiem – także dalekie od ludzkich siedzib. Można to poznać choćby po ułożeniu ciała martwego stworzenia, które, jeśli odchodzi w spokoju, układa się jakby spało w najdogodniejszej dla siebie pozycji, jeśli zaś w cierpieniu – w nienaturalnym napięciu mięśni i z rozrzuconymi kończynami. O ile rzecz jasna w ogóle jest dane zobaczyć szczątki zwierzęcia, nim posłużą one innym za pokarm<sup>39</sup>.

## V

Kategorię podobieństwa ludzkiego i nie-ludzkiego światów, organizującą również kształt zwierzęcego cmentarza, zdaje się potwierdzać sam białoruski źródło-

<sup>38</sup> Jak pisze Karstern Brensing: „Już przed 50 laty zaobserwowano, że szympansy zachowują się bardzo osobliwie wobec zmarłych przedstawicieli swojego gatunku. Szczególnie podczas kilku godzin bezpośrednio po śmierci zmarłe młode zwierzę jest poddawane intensywnemu badaniu przez zmarłych członków grupy, a zwłaszcza przez matkę. Niektóre matki nosiły swoje zmarłe i zmumifikowane dzieci nawet przez całe tygodnie lub miesiące, co było dla nich absurdalnie dużym obciążeniem. W takim wypadku nie ma wątpliwości, że zwierzęta naprawdę były pogrążone w żałobie. [...] Szympansy nie są jedynymi zwierzętami, które noszą ze sobą zmarłe młode. Zaobserwowano to również u przynajmniej dwóch różnych gatunków delfinów”. Ibidem, s. 200–211. Warto tu również przywołać towarzyszące takim zachowaniom doświadczenia protoeschatologiczne, mające jednak wymiar bardziej mistyczny niż religijny. Zob. R. OPULSKI: *Doświadczenia religijne zwierząt...*

<sup>39</sup> W *Duchowym życiu zwierząt* Peter Wohlleben podkreśla, że: „Obserwacje w naturze są bardzo skąpe, bo cierpiące na demencję zwierzęta stają się łatwym łupem mięsożerców. Oddzielają się od stada, a przez to sygnalizują swą bezbronność. Kto już nie jest sprawny umysłowo, ten zostaje bezlitośnie wyeliminowany. Drapieżców też to naturalnie spotyka, bo nawet jeśli nie padną ofiarą innego zwierzęcia, to będą musieli umrzeć z głodu.

Jak jednak wygląda sytuacja, gdy kres się zbliża, a z umysłem wszystko w jak najlepszym porządku? Czy widać wówczas nadchodzący koniec? Nie tak wiele osób, ale bądź co bądź niektóre potrafią przewidzieć własną śmierć. Czy to, powiedzmy, gdy ludzie [...] są starzy i zmęczeni i już po prostu nie chcą żyć dłużej – śmierć nie jest dla nich zaskoczeniem. Z niektórymi zwierzętami dzieje się podobnie. Przykładowo nasze sędziwe kozy odłączały się od stada na krótko przed śmiercią, by w spokoju umrzeć. W momencie odłączenia musiały wiedzieć, że nadszła już ich pora. Znajdowały sobie odległy zakątek pastwiska albo niewielką otwartą zagrodę, która w ciepłe, letnie dni nie jest przynajmniej w ciągu dnia użytkowana przez inne kozy. Tam kładły się na ziemi i umierały w pokoju.

słów matecznika. Zdaniem Józefa Rostafińskiego, jednego z pierwszych badaczy etymologii tej nazwy, poeta odnosi się w niej do wierzeń o „słowiańskim cmentarzu rodowego bractwa”; o miejscu, gdzie zwierzęta odchodzą jak krewniacy człowieka, „bracia” we wspólnym dla wszystkich sposobie istnienia<sup>40</sup>. Zbiega się to jeszcze z „macierzyńskimi” konotacjami matecznika, które, choć słownikowo dotyczą pszczelej królowej matki, psychologicznie nasuwają myśl o nieprzeniknionym, pierwotnym siedlisku, gdzie wszystko, co żyje, ma swój początek i koniec<sup>41</sup>. W swej rozprawie: *Las, bór, puszcza, matecznik, jako natura i baśń w poezji Mickiewicza* Rostafiński wprost sugeruje zakorzenie w przeszłości animistyczne pochodzenie pojęcia, rzutuujące na całą jego semantyczną zawartość. Dla badacza stanowi ono relikwyt autochtonicznej wyobraźni nie tylko zresztą białoruskiej, lecz także karpatoruskiej (najpewniej huculskiej<sup>42</sup>), a nawet pozaeuropejskiej, w której człowieka i zwierzę traktuje się na równi:

Żeby zrozumieć istotę tej baśni trzeba się wżyć w stosunki przedhistorycznego człowieka do zwierząt. Człowiek poluje na zwierzęta. Zwalcza z łatwością mniejsze, łapie je podstępnie w sidła, na lep, w doły. Ale wobec większych bestyj ma respekt. Zatracił np. dlatego indoeuropejską nazwę niedźwiedzia. Przeżywa go różnie – górale mówią dotąd „On”, bo nie śmiały nazywać go po imieniu. Uważa zwierzęta za równorzędne sobie istoty i przeprasza je – w dorocznym obchodzie – na Gody, za tępienie ich. [...]

Uważam tę zwierzęcą białoruską baśń za arcyprywatną, pochodzącą z czasów, kiedy człowiek przypisywał zwierzętom swoje własne uczucia. Wówczas w człowieku [...] każdy sens ma swoje *sepulcrum* i dotąd u południowych słowian cmentarz – tak samo jak paśnik – są wspólną własnością rodowego bractwa. Więc jeżeli zwierzęta są równe ludziom, a nie raz ich przewyższają swą potęgą, to dlaczegoż nie miałyby mieć wspólnej mogiły? Dotychczas afrykańskie ludy wierzą w osobne – niedostępne człowiekowi – cmentarze słońi. Trzeba by zajrzeć do Wiesiołowskiego, czy to tylko białoruskie podanie, czy i wielkoruskie, a może wspólne niegdyś słowiańskie<sup>43</sup>.

---

Skąd mogę o tym wiedzieć? To widać po ułożeniu martwego zwierzęcia. Na przykład nasza ukochana koza [...] położyła się wygodnie na brzuchu i podwinęła pod siebie nogi w dogodnej pozycji. W ten sposób kozy zwykle śpią całkowicie odprężone. Jeśli natomiast zwierzę umiera w męczarniach, ziemia wokół jest zryta od uderzeń wierzgających nóg, a ciało leży na boku. Szyja jest wygięta do tyłu, a język często wystaje z pyska. Po zwierzęciu widać po prostu, że w swoich ostatnich chwilach musiało bardzo cierpieć [...]. Zob. IDEM: *Duchowe życie zwierząt*. Przeł. E. KOCHANOWSKA. Kraków 2017, s. 220–221.

<sup>40</sup> Zob. A. NAWARECKI, M. BIEŃCZYK, D. SIWICKA: *Tajemnice zwierząt...*, s. 200.

<sup>41</sup> Zob. S. DE FANTI: *Kariera Panatadeuszowego „matecznika”*. „Pamiętnik Literacki” 2005, nr 4.

<sup>42</sup> O związkach Huculów z pierwotnym lasem w kontekście ekokrytycznym i postzależnościowym pisała ostatnio Aleksandra Ubertowska. Zob. EADEM: *Pisanie puszczy. Ekonomie dyskursu ekokrytycznego i postkolonialnego*. „Teksty Drugie” 2017, nr 6.

<sup>43</sup> J. ROSTAFIŃSKI: *Las, bór, puszcza, matecznik...*, s. 29.



To *arcypierwotne* ludowe przekonanie o symetrycznym wobec ludzkiego zwierzęcym uniwersum zdaje się w dużym stopniu tłumaczyć brak dostępu człowieka do matecznikowego cmentarza. Jakimkolwiek próbom rozpoznania owej nie-ludzkiej dziedziny stają bowiem w utworze na przekór symbolizowane przez Trud, Strach i Śmierć przeszkody, które – odczytywane z etno-etologicznych perspektyw – odcinają myśliwych od ryzyka przejścia na zwierzęcą stronę. (*Szczęściem człowiek nie zbłądzi do tego ostępu, / Bo Trud i Trwoga i Śmierć bronią mu przystępu*). U Mickiewicza funkcjonują one na prawach swoistej linii demarkacyjnej, chroniącej nie tylko *królestwo zwierząt i roślin stolicę*, z ich samorządnym, respektującym własne reguły ustrojem<sup>44</sup>, lecz także *status quo* samych tropicieli. W przypadku zbyt pochopnego zapuszczenia się w leśne ostępy pozwalają im one na powrót do poprzedniego życia, zabezpieczając przez opisywaną przez najstarsze ludowe podania sytuacją – zamianą tożsamości z ludzkiej na zwierzęcą<sup>45</sup>. Najlepszym tego przykładem okazuje się w poemacie nie tyle los polującego w lesie człowieka, ile zachowanie udomowionych przez niego stworzeń – wykorzystywanych podczas łowów ogarów, które przez przypadek trafiają do matecznika (w wielu ludowych tradycjach psy funkcjonowały jako byty hybrydyczne; na wpół animalne, na wpół ludzkie, co odpowiada również pogranicznej ontologii myśliwego, stale wchodzącego w relacje z tym, co zwierzęce<sup>46</sup>). Ich natychmiastowa ucieczka z nie-ludzkiego *królestwa* oraz długotrwała niemożność znalezienia ukojenia zdają się zaświadczać o niebezpieczeństwie związanym z niezamierzonym „powrotem do swoich” i byciem rozliczanym podług nieprzestrzeganych już przez siebie animalnych zwyczajów. To zresztą rewers przypadku długotrwanie zaangażowanego w zwierzęcy świat myśliwego, zbyt już obcego dla własnej wspólnoty, a przez to narażonego z jej strony na wykluczenie:

Czasem tylko w pogoni zaciekle ogary,  
Wpadłszy niebacznie między bagna, mchy i jary,  
Wnętrznej ich okropności rażone widokiem,  
Uciekają skowycząc, z obłąkanym wzrokiem;

<sup>44</sup> Warto tu wskazać na kolejną animistyczną inklinację utworu, tym razem ze słowiańskim odpowiednikiem Pana Zwierząt (w wierzeniach społeczności minionych władcy danej klasy zwierzęcych bytów). W etnologii białoruskiej jest nim Leszuj, bożek lasów, który żyje właśnie w mateczniku: „A żywiot on w tak nazywajemom matocznikie – eto sriedinapuszczy, sowerszenno niedostupnaja dla obyknowiennago smiertnago. Matocznik okružen nieprochodimym lesom, zapružen massoju waleźnika i swierch tego – jego oblegajut zasasywajuszczyja bołota, kotoryja nie zamierzajut i w samyja surowyja zimy... Wsie krupnyje zwiery tuda idut umirat’: oni tolka znajut tainstwiennyja tropy, kotorymi możnoprobrat’sja w mateczni”. Zob. A.J. BOGDANOWICZ: *Pierieżytki driewniago mirosoziercanija u Bielorusow*. Grodno 1895, s. 78. Cyt. za: S. DE FANTI: *Kariera Panatadeuszowego...*, s. 180.

<sup>45</sup> Zob. R. WILLERSLEV: *Soul Hunters...*, s. 164.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 76.

I długo potem, ręką pana już głaskane,  
Drżą jeszcze u nóg jego, strachem opętane.

Rozumiany jako pradawna enklawa matecznik daje się zatem odczytać nie tylko w sentymentalnym „arkadyjskim” porządku, w którym manifestuje się postawa zwielokrotnionego poetyckiego dystansu. Pozostaje on miejscem pierwszym, założycielskim, źródłowym także w innym, bliskim animizmowi znaczeniu – jako przejaw „energii życia”<sup>47</sup>, która przenika tutaj każde stworzenie bez względu na jego gatunkową przynależność. W mateczniku wyraża się zatem wszystko to, co jest wspólnym warunkiem zarówno ludzkich, jak i nie-ludzkich bytów, a co ma charakter osobowy, relacyjny, społeczny, kulturowy, związany z witalnymi i mortalnymi zachowaniami. Można w nim dostrzec najpełniej ten aspekt archaicznego świadomości, który pozostaje antropocentryczny i anty-antropocentryczny zarazem<sup>48</sup> – do zobrazowanych na wzór państwa człowieka *królestwa zwierząt i roślin stolicy* nie wkrada się bowiem ani supremacyjna pretensja, ani potrzeba tworzenia odgórnych hierarchii, przeciwnie, żyjące i umierające w mateczniku stworzenia zachowują własną odrębność i autonomię. Jak zauważa Viveiros de Castro, „w świecie, gdzie każda rzecz jest ludzka, ludzkość jest całkowicie różną rzeczą”<sup>49</sup>, patrzenie zaś na rzeczywistość w podobny do naszego sposób wcale nie musi wykluczać istnienia niepodobnych do naszego uniwersów<sup>50</sup>.

Nawiązując do omawianego eseju-tryptyku Marka Bieńczyka, można zatem stwierdzić, że tajemnicą Mickiewiczowskiego matecznika pozostawałoby nie tyle zwierzęce milczenie, ile właśnie „mówienie”, wyrażające się w rozumieniu abstrakcyjnych sensów, przejawianiu symbolicznych aktywności, świadomości własnej śmierci. Byłoby to również „mówienie”, które od archaicznych czasów słyszeli pierwsi ludowi „etolodzy” – należący do społeczności minionych zbieracze i tropiciele<sup>51</sup>. Dziś coraz częściej dociera ono do nas już w przyrodoznawczym dyskursie, dzięki naukom o życiu, które pod wieloma względami zdają się potwierdzać i uzupełniać najdawniejsze animistyczne intuicje. Zwierzęcy

<sup>47</sup> Zob. M. PIWIŃSKA: *Wolny myśliwy...*, s. 133.

<sup>48</sup> E. DOMAŃSKA: *Retroactive Ancestral Constitution...*, s. 69.

<sup>49</sup> Chodzi o nieprzekładalną w pełni na język polski grę słów: „In a world where every things is human, humanity is an entirely different thing”. E. VIVEIROS DE CASTRO: *Some Reflections on the Notion of Species in History and Anthropology*. Przeł. F. SANTOS SOARES DE FREITAS, Z. TORTORICI. „BIO/ZOE” 2013, vol. 10, nr 1. Cyt. Za: E. DOMAŃSKA: *Retroactive Ancestral Constitution...*, s. 70.

<sup>50</sup> E. VIVEIROS DE CASTRO: *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*, „Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America” 2004, nr 1, s. 6. Cyt. Za: E. DOMAŃSKA: *Retroactive Ancestral Constitution...*, s. 70.

<sup>51</sup> O etologicznych umiejętnościach myśliwych pisze również Aleksander Nawarecki. Zob. IDEM: *Zoofilologia pod auspicjami augurów*. W: *Zwierzęta i ich ludzie. Zmierzch antropocentrycznego paradygmatu*. Red. A. BARCZ, D. ŁAGODZKA. Warszawa 2015.

cmentarz z matecznika pozwala zatem na powrót przemyśleć problem naszego współistnienia z nie-ludzkimi bytami, i to nie tylko w kontekście śmierci, lecz przede wszystkim życia, wzajemnej relacji naszych uniwersów tak sobie bliskich i tak podobnych.

**Abstract**

An animal cemetery in *Pan Tadeusz*  
Mickiewicz's zootanatology in the light of indigenous knowledge

The article is an attempt to non-anthropological read the fragment of *Pan Tadeusz* about an animal cemetery. In the light of indigenous knowledge, Mickiewicz's "matecznik" seems to be a relic of the animistic imagination, in which human and non-human persons have similar ontological status. Basing on the folk tradition rooted in the direct experience, the poet also anticipates quite modern natural science diagnoses – about the "spiritual life of animals" and their convergent with human mortual customs.

**Keywords:**

indigenous knowledge, ethnoethology, enthozoology, animism, umwelt

**Абстракт**

Кладбище животных из *Пана Тадеуша*  
Зоотанатология Мицкевича в свете народных представлений

Статья представляет собой попытку неантропологического прочтения фрагмента поэмы *Пана Тадеуша* – о кладбище животных. «Матецник» Мицкевича кажется пережитком анимистического воображения, в котором люди и люди, не являющиеся людьми, имеют одинаковый онтологический статус. Основываясь на народных знаниях, основанных на непосредственном опыте, поэт также предвосхищает довольно современные естественнонаучные диагнозы – те, которые касаются «духовной жизни животных» и их сходства с человеческими обычаями, касающимися смерти.

**Ключевые слова:**

народные представления, этноэтология, этнозоология, анимизм, умвелт

