

*Lukasz Truściński**

„Ty niegodzien być między nami w cechu, boś ty zabił sukę”.
Osiemnastowieczni drohobyccy rzeźnicy wobec tabu zabijania psów**

You are unworthy to remain among us in the guild, for you have killed a bitch’.
The eighteenth-century butchers of Drohobych and the taboo
surrounding the killing of dogs

Abstrakt: Artykuł poświęcono wyobrażeniom związanym z tabu zabijania psów w społeczności Drohobycza w pierwszej połowie XVIII w., a także próbą ustalenia praktyki społecznej przestrzegania tego zakazu. Do realizacji wytyczonego celu zastosowałem metodę mikrohistoryczną, analizując dwie sprawy sądowe z lat trzydziestych XVIII stulecia. W pierwszej z nich członka cechu rzeźniczego podejrzewano o zabicie psa, w drugiej innego rzeźnika oskarżano o kontakt z narzędziami rakarskimi. W obu sytuacjach groziła im utrata czci, a zatem wykluczenie z cechowej społeczności. Jak pokazała praktyka, samo przekroczenie tabu nie było jedynym warunkiem ściągnięcia na kogoś złej sławy. Konieczne było też pojawienie się w odpowiednich okolicznościach publicznego zarzutu, którego społeczność nie mogła zignorować.

Słowa kluczowe: rzemieślnicy, tabu, psy, Drohobycz, XVIII w.

Abstract: The article examines perceptions associated with the taboo surrounding the killing of dogs within the community of Drohobych during the first half of the eighteenth century. It also seeks to determine how this prohibition functioned in social practice. To this aim, I employed a microhistorical approach, analysing two court cases from the 1730s. In the first, a member of the butchers’ guild was suspected of having killed a dog; in the second, another butcher was accused of contact with a knacker’s tools. In both instances, the accused faced the loss of honour and, consequently, exclusion from the guild community. As the cases demonstrate, however, the mere transgression of the taboo was not in itself sufficient to bring an individual into disrepute. It was also necessary for a public accusation to emerge under circumstances that the community could not ignore.

Keywords: artisans, taboo, dogs, Drohobycz, 18th c.

* dr Łukasz Truściński, badacz niezależny

ltruscinski@gmail.com;  <https://orcid.org/0000-0001-5342-4198>

** Artykuł powstał jako część projektu grantowego Narodowego Centrum Nauki nr 2015/17/B/HS3/02850 „Zelman Wolfowicz i jego rządy w starostwie drohobyckim w połowie XVIII w.”

- I. Wstęp. II. Dwa konflikty w cechu rzeźników. III. Pies — zwierzę nieczyste?
 IV. Geneza, wyobrażenia i praktyki związane z tabu zabijania psów
 V. Kontakt z nieczystością jako przyczyna wykluczenia z *communitas*. VI. Wnioski

I. Wstęp

W niniejszym tekście podejmuję temat opracowany przez Ewę Wólkiewicz w artykule *Wielka masakra psów. Strach przed utratą czci w nowożytnych miastach Europy Środkowej*¹. Jego autorka jako pierwsza wśród polskich historyczek i historyków, dokonała pogłębionej analizy zjawiska tabu² zabijania psów na terenie Rzeczypospolitej w okresie nowożytnym³.

Postanowiłem wrócić do zagadnienia podjętego przez badaczkę z kilku względów: (1) interesują mnie inne jego aspekty; (2) pogłębiłem analizę niektórych wątków ujętych w jej tekście, których część inaczej interpretuję; a przede wszystkim (3) zastosowałem inną metodologię. Choć E. Wólkiewicz nawiązuje w tytule swojego tekstu do klasycznego artykułu Roberta Darntona *Pracownicy podnoszą bunt: wielka masakra kotów przy ulicy Saint-Severin*⁴, jednak jej analiza nie jest mikrohistoryczna. W przypadku zaś badań nad antropologiczną kategorią tabu zastosowanie metody mikrohistorycznej, wywodzącej się z Geertzowskiego „gęstego opisu” (odnoszącego się do jednego czasu i miejsca pogłębionego studium przypadku)⁵, przynosi wiele korzyści badawczych. Wśród nich można wymienić konieczność osadzania fenomenu w konkretnym kontekście społecznym, przez co unika się zbyt dużej dowolności interpretacyjnej, czy też unaocznienie różnic między deklarowanymi normami kulturowymi a praktyką społeczną. Znajdujące się w jednej z drohobyckich ksiąg miejskich dwie szeroko opisane sprawy tego typu z pierwszej połowy osiemnastego wieku uznałem za odpowiedni materiał źródłowy, do którego można zastosować zasygnalizowaną w tytule artykułu badaczki sugestię metodologiczną.

Autorka *Wielkiej masakry psów* wnikliwie i szeroko omawia funkcjonowanie tabu zabijania psów w społeczeństwie staropolskim. Jak zadeklarowała, celem jej badania było przeanalizowanie dwóch wątków tematycznych. Pierwszy to „samo istnienie przekonania o charakterze tabu, wedle którego poprzez zabicie psa człowiek traci cześć”, drugi zaś „historia wszelkich działań służących zwalczaniu tego przesądu”⁶. W niniejszym artykule zajmuję się pierwszym z nich. Umieszczenie badanych przypadków w sieci kontekstów kulturowych, społecznych i historycznych oraz na tle podobnych spraw i zjawisk (a zatem działanie właściwe dla mikrohistorycznej strategii badawczej), daje szansę lepiej zrozumieć źródła jego silnego społecznego oddziaływania, związane z nim wyobrażenia i praktyki oraz dużą, obejmującą setki

¹ Wólkiewicz E. 2015.

² Tabu to „zakaz podejmowania pewnych czynności wobec obiektów czy stanów rzeczy, co do których istnieje przekonanie o ich sakralności lub nieczystości; złamanie [tabu] prowadzi do «skażenia» osoby, przez co zostaje ona narażona na sankcje o charakterze światopoglądowym i społecznym oraz sama staje się niebezpieczna dla otoczenia”, Słownik. 1987, s. 344.

³ E. Wólkiewicz omawia pokrótce literaturę przedmiotu na gruncie polskim (Wólkiewicz E. 2015, s. 700). Od momentu ogłoszenia jej artykułu, nie były publikowane żadne istotne badania dotyczącego tego zagadnienia.

⁴ Darnton R. 2012.

⁵ Domańska E. 2011.

⁶ Wólkiewicz E. 2015, s. 700.

lat, trwałość. Nie podejmuję natomiast zagadnienia walki z omawianym fenomenem, gdyż w badanym przeze mnie materiale taki wątek się nie pojawia. Wiele wskazuje na to, że władze Drohobycza podzielały światopogląd rzemieślników i nie widziały powodu, aby przekonanie o ściągającym hańbę charakterze zabijania psów umieszczać w sferze przesądów.

Kluczowe zagadnienia omawiane w niniejszym artykule to rekonstrukcja kompleksu wyobrażeń oraz norm i praktyk związanych z tabu zabijania psów, jego genezy, określenie kulturowej roli psów w społeczności staropolskiej oraz omówienie tabu żywieniowego związanego z mięsem psów, kotów i koni (a także z padliną). Równie ważna jest także próba określenia przyczyn wykluczania z cechów rzemieślników skalanych przekroczeniem badanego tabu.

II. Dwa konflikty w cechu rzeźników

W latach trzydziestych XVIII w. w Drohobyczu doszło do dwóch rozpraw sądowych związanych z tabu zabijania psów. Pierwsza dotyczyła uśmiercenia zwierzęcia, druga wykonania czynności rakarskich bądź zetknięcia się z narzędziami hyclowskimi. W obu przypadkach mężczyznom pomawianym o te czyny groziła utrata honoru, co miałyby dla nich przykre konsekwencje. Nie jest tylko zwykłym zrządzeniem losu, że stronami sporu w tych procesach byli rzemieślnicy, gdyż to właśnie w tej grupie zawodowej symboliczny zakaz uśmiercania psów był szczególnie silny.

3 lipca 1736 r. przeprowadzone zostały wybory w cechu rzeźników „jatkowych” (zajmujących się ubojem bydła rogatego)⁷. Niedługo później, 10 lipca, do sądu miejskiego radzieckiego wniesiona została następująca skarga: „Uskarżał się sławetny P[an] Piotr Piechowicz, cechmistrz rzemiosła jatkowego, przeciwko Marcinowi Baściakowi i jego synowi Stanisławowi, iż podczas elekcji naszej cechmistrzowskiej przyszliśmy do cechu położonego naszego i posłaliśmy po cychę do przeszłych pp. cechmistrzów, żeby odebrali nowi cechmistrze. W tym przychodzi Marcin Baściak [ze] Stanisławem synem swoim. Zaraz począł hałas czynić w cechu, że «Ty, p[anie] cechmistrzu, niegodzienes być na cechmistrzostwie i nie będziemy cię słuchać». Pozwany P[an] Marcin Baściak odpowiedział na skargie aktora: «Jako onegdaj[i] powiedziałem, że ty niegodzienes być cechmistrzem, tak i teraz powiem przed sądem, żeby starszy zawżdy poczynać i nie będę cię miał za cechmistrza». Którego i syn pozwanego pos[t]ponował”⁸. Świadek Jan Kuzyk, członek cechu szewskiego, przybliżył, skąd wzięła się plama na honorze niepozwalająca pełnić Piechowiczowi zaszczytnej funkcji: „Ja będąc przed elekcją na kilka niedziel w jatce dla kupienia skór u Michała Bundzia, po tym mnie zawołał Marcin Baściak, żebym u niego kupił, i nie wiem z czego mieli swarękę między sobą z Piotrem Piechowiczem. Słyszałem, że Marcin Baściak mówił Piotrowi Piechowiczowi, «Żeś ty niegodzien być między nami w cechu, boś ty zabił sukę i w bajorek wrzucił». A Piotr nic nie mówił. Jam odezwał się do Marcina Baściaka: «Dajcie takowym rzeczom pokój, bo nie wiem, czy dokażecie tego». A on obezwał się: «Z tym co powiedział, to mu dokażę»”⁹.

W chwili pojawiania się w zeznaniach konkretnej przyczyny mającej być powodem utraty czci przez Piotra Piechowicza, zmieniała się kategoria czynu jego prześladowcy. Nie była to już bezpodstawną obelgą, lecz pomówienie, co wedle prawa miejskiego oznaczało, że to Piechowicz

⁷ Zapisy z przebiegu procesu sądowego znajdują się w *Księdze radzieckiej Drohobycza z lat 1735–1744* (CDIAUL fond 29/1, vol. 9, s. 60–70).

⁸ CDIAUL, F. 29/1, op. 9, s. 60.

⁹ CDIAUL, F. 29/1, op. 9, s. 64.

musiał wykazać, iż nie dopuścił się tego, o co był oskarżany. Zarówno dla sędziów, członków cechu, a przede wszystkim dla pozwanych, najistotniejsze stawało się ustalenie, czy cechmistrz faktycznie nie zasługiwał na pełnienie swojej nowej funkcji. Jeśli oskarżenie o plamę na honorze okazałoby się zasadne, Baściakowie wyszliby z procesu obronną ręką, bo publicznie oskarżając świeżo obranego drugiego cechmistrza, nie kłamali. W kłopoty natomiast wpadłby sam Piechowicz, który być może musiałby się zrzec funkcji, a nawet liczyć z dalszymi konsekwencjami utraty czci. Od tego momentu cały ciężar procesu został przeniesiony ze skargi o pomówienie na próbę udowodnienia, że było ono bezzasadne. Przed sędziami stanęło zupełnie nowe zadanie: musieli dociec, czy Piechowicz faktycznie zabił psa. A zdarzenie to mogło mieć miejsce na długo przed wyborami w cechu. Konieczne było wezwanie kolejnych świadków.

Na szczęście dla Piechowicza jego oponenti nie byli w stanie przedstawić nikogo, kto poświadczyłby popełnienie przez niego zarzucanego czynu. Baściakowie zostali więc skazani na karę jednego dnia aresztu w więzieniu ratuszowym, przeproszenie Piechowicza w obecności wszystkich braci cechowych, złożenie kamienia wosku do oświetlania ołtarza św. Antoniego w kościele farnym oraz zapłacenia po 14 grzywien na rzecz ratusza i zamku. Na tym nie koniec. Każdemu, kto śmiałby w przyszłości ponawiać podobne zarzuty wobec Piechowicza, groziły następujące konsekwencje: „[...] powinien będzie dać grzywien na urząd obopólny 50, *similiter* na zwierzchność zamkową i wosku do kościoła farnego, do świętego Bartłomieja kamień, jako i do wielebnych o[]jców] karmelitów, *similiter* do Świętej Trójcy rytu *grecii*, więzienia ratusznego kontynuować ćwierć roku”¹⁰. Baściakowie nie pogodzili się z wyrokiem i zapowiedzieli apelację do sądu zamkowego. Niestety nie zachowały się akta drohobyckiego sądu starościńskiego z tego okresu, nie wiemy więc, czy to faktycznie zrobili. Z dalszych zapisów drohobyckich ksiąg miejskich nie wynika, żeby tak się stało.

Wydawać by się mogło, że Piotr Piechowicz będzie miał już spokój. Zaledwie cztery dni później musiał jednak znowu stawać w obronie swojego honoru i wniósł do sądu radzieckiego nową skargę. Tym razem o zabicie psa oskarżyła go publicznie żona Józefa Bundzia, wtórego cechmistrza poprzedniej kadencji. Przedstawicielem kobiety przed sądem był jej mąż, dlatego też to właśnie jego słowa, skierowane do Piechowicza, zanotował pisarz miejski: „Ja nie zadawał tobie tego i nie interesowałem się do sądu, kiedyś się z ojczymem moim sądził, lubo swarzysz się z bracią i nie masz nikogo ni za nic, to ci to dowiodę inkwizycją, co ci moja żona zadawała”¹¹. Dlaczego Józef Bundzio nie uważał za wskazane wesprzeć swojego ojczyma (czyli Marcina Baściaka) w pierwszym procesie i zrobił to dopiero później? Tego nie wiadomo. Być może Bundziowie uznali, że będą mieli więcej szczęścia i ponawiając zarzuty zwiększą swoje szanse na przejęcie władzy w cechu. Taka okazja mogła się więcej już nie powtórzyć.

Prawdopodobnie bowiem nie bez znaczenia jest fakt, że o złą famę Piechowicza dbała inna rodzina mogąca konkurować o przewodzenie cechowi. Zwycięstwo Michała Bundzia i Piotra Piechowicza w wyborach władz cechu rzeźniczego nie było dla nikogo zaskoczeniem¹². Reprezentowali oni rodziny, których przedstawiciele przez dziesiątki lat pełnili tę

¹⁰ CDIAUL, F. 29/1, op. 9, s. 64.

¹¹ CDIAUL, F. 29/1, op. 9, s. 66.

¹² Godność cechmistrza i jego zastępcy we wszystkich drohobyckich korporacjach w 1736 r. otrzymały następujące osoby: 1. cech bednarski: Szymon Cicierski, Franciszek Gajewicz, 2. kowalski: Semion Czerniga, Szymon Dzikowicz, 3. garncarski: Antoni Pachowski, Tomasz Jemiłowicz, 4. tkacki: Józef Hidzyk, Paweł Cieliński, 5. szewski: Sebastian Kikiewicz, Jacub Lachowicz, 6. rzeźniczy (bydlęcy): Michał Bundzio, Piotr Piechowicz, 7. krawiecki: Stefan Lewicki, Aleksander Mak, 8. kuśnierski: Jan Strunczakiewicz, Hreorri Wiecko, 9. rzeźniczy (wieprzowy): Jan Szepanowicz, Idzi Kłosowicz (CDIAUL, F. 29/1, op. 9, s. 57–59).

funkcję. Oprócz nich w walce o władzę liczyła się jeszcze tylko rodzina Baściaków, jednakże Piechowicze zdecydowanie dominowali nad pozostałymi. W latach 1735–1750 Piotr Piechowicz zwyciężał wybory pięciokrotnie (1738, 1742, 1743, 1745, 1750), raz został wybrany zastępcą cechmistrza. W ciągu tych 15 lat osmiokrotnie cechmistrem zostawał ktoś z rodziny Piechowiczów¹³. Funkcja cechmistrza miała znaczenie i prestiż, zarówno wewnątrz samej organizacji, jak i w całej społeczności miejskiej¹⁴. Pełnić urząd starszego cechowego musiała osoba ciesząca się szacunkiem wśród członków bractwa¹⁵. Po pierwsze dlatego, aby mogła liczyć na posłuch, po drugie, aby odpowiednio reprezentować ich przed innymi mieszkańcami miasta¹⁶.

Dlaczego Baściakom lub Bundziom tak bardzo zależało na podkopaniu pozycji Piechowicza? Czy władza w jednym z cechów w niedużym mieście¹⁷ była naprawdę warta takich zabiegów? Dla jego członków mogło to być bardzo atrakcyjne, ponieważ w hierarchii miejskiej niewiele wyżej mogli już się znaleźć¹⁸. Jeszcze mniej prawdopodobny byłby dla nich awans społeczny

¹³ Później ta dominacja jeszcze bardziej się umocniła. W latach 1751–1760 cechmistrem był cały czas Wojciech Piechowicz, funkcję drugiego starszego pełnili natomiast: Marcin Baściak, Stanisław Baściak, Józef Bundzio i Wawrzyniec Baściak; CDIAUL, F. 29/1, op. 11, k. 65v, k. 85r, k. 98r, k. 131r, k. 150v, k. 169v–170r, k. 183r–183v, k. 199r–199v, k. 223r–223v, k. 237v–238r.

¹⁴ Zadania i znaczenie władz cechowych dokładnie opisał Bartłomiej Groicki w *Porządku sądów i spraw miejskich prawa majdeburskiego w Koronie Polskiej*: „[Rzemieślnicy] Powinni też w swych cechach schadzki miewać a starsze mistrze między sobą obierać, którzy by mieli moc występne karać i innych mistrzów z swego cechu doglądać, aby fałsz a oszukanie w niczym nie było, aby między wszystkimi sprawiedliwa robota i pobożne przedawanie było”; Groicki B. 1953, s. 51.

¹⁵ „A jeśli by który rozkazaniu swych starszych się przeciwiał a bardzo spornym i nie ukarnym się okazał, takiego starszy mają radzie opowiedzieć, którego potem rajce wedle zasługi powinni karać i za wielkości występku z rzemienia zrzucić”; Groicki B. 1953, s. 51.

¹⁶ Podawana przez Groickiego rota przysięgi starszych cechowych określa ich zadania i obowiązki: „My N.N. przysięgamy Bogu wszechmogącemu i Panu naszemu N., P. rajcom i wszystkiemu współstwu miasta tego, iżże cech nasz wiernie a sprawiedliwie rządzić chcemy, rzemienia nasze sprawnie robić i innych mistrzów cechu naszego w robotach pilnie a wiernie doglądać, aby wszystkim pospolicie, jako bogatemu tako ubogiemu, jednako a pobożnie robiono i przedawano; żadną nową ustawą nikogo nie uciążając, cudzołóstwo karać, rozterkom zabiegać i innych wszelakich występków a zbytków zabraniać. Panom rajcom posłusznym być zawždy w dnie i w nocy, we wszystkich potrzebach, które by się ku pożytkowi miejskiemu ściągały, nieposłuszne a nieukarane im opowiadać. A co nam z strony Rzeczypospolitej będzie poruczono, pilnie o tym radzić i na to przyzwalać, co wyższe głowy uchwałą. Tak nam Panie Boże pomagaj etc.”; Groicki B. 1953, s. 52.

¹⁷ W 1755 r. w księdze rady miejskiej podana została dosyć rzadko spotykana w tego typu źródłach informacja: liczba mieszkańców. Według zapiski miało ich być 800 (CDIAUL, fond 29/1, vol. 11, k. 139r.). Dotyczy to zapewne tylko dorosłych mężczyzn i kobiet zamieszkujących na terenie ścisłego ośrodka miejskiego skupionego wokół rynku i otoczonego umocnieniami obronnymi. Poza tym obszarem znajdowało się sześć przedmieść: Zawieźne, Liszniańskie, Zadworne, Łan Żydowski, Wójtowska Góra i Jurowsczyzna (Polaczkówna H. 1936, s. XXV–XXIX). W omawianym okresie Drohobycz zamieszkiwała ludność wyznania katolickiego, unicka i żydowska. Do Drohobycza przenosili się głównie okoliczni chłopci, ale też drobniejsza szlachta, do pracy przy żupach u starosty; Polaczkówna H. 1936, s. LXIV–LXVIII.

¹⁸ Pouczające jest w tym kontekście porównanie list rajców i cechmistrzów cechowych z lat 1734–1760. Bardzo rzadko mistrzowie rzemieślnicy stawali się członkami rady miejskiej. Tym bardziej musi robić wrażenie błyskotliwa kariera, jaką zrobił jeden z rzeźników, zresztą pochodzący z rodu Piechowiczów — Sebastian. W latach 1744–1758 był wybierany trzynastokrotnie do rady miasta, a jedenaście razy był burmistrzem. Był jednym z dwóch rzeźników bydłęcych w radzie miasta między 1734 a 1760 r. Drugi to Marcin Baściak — raz, w 1734 r. Wiele wskazuje na to, że Sebastian Piechowicz swoją pozycję zawdzięczał poparciu Zelmiana Wolfowicza, wpływowej figury w życiu Drohobycza w I połowie XVIII w. Szczegółowego opracowania dotyczącego tej postaci dokonał Tomasz Wiślicz; Wiślicz T. 2020, zob. także: Harasymchuk M. 2021, Truściński Ł. 2021.

poza Drohobyczem. Walczyli zacięcie o to, co było w ich zasięgu¹⁹. Istnieje zatem duże prawdopodobieństwo, że podejrzenie o przekroczenie tabu zostało wykorzystane do walki o władzę, co w efekcie mogło przełożyć się na podniesienie statusu pomawiających. Nie oznacza to, że Baściakowie i Bundziowie do wysuniętego przez siebie zarzutu podchodzili cynicznie, nie wierząc w fatalne dla czystości honoru konsekwencje zabicia psa²⁰. Zakaz symboliczny traktowano poważnie, a jego ewentualne przekroczenie owiane było grozą, czego nie podważała żadna ze stron sporu ani sędziowie. Przy takim założeniu Baściakowie i Bundziowie byłiby w pełni przekonani, że Piechowicz na funkcję cechmistrza się w takich okolicznościach nie nadaje. Ich ewentualna korzyść osobista byłaby pochodną, a nie przyczyną podjętych przeciw niemu działań. Była to dla nich dobra okazja do załatwienia osobistych porachunków²¹.

Rozpoczął się nowy proces. Rajcy wezwali świadków na 24 lipca 1736 r. Pierwszy z nich, Hreory Stalieczkow ze wsi Gajów, zeznał: „Ja w Drohobyczu lat temu dwa albo mniej przyszedłem do jatki dla kupienia mięsa i widziałem, że Piotr Piechowicz jałowicę trzymał czarnej maści, po tym toporem też jałowicę między rogi uderzył raz i drugi, za trzecim razem chciał jałowicę uderzyć, w tym *kotiucha*²² nadeszła. Co chciał uderzyć jałowicę, tedy mimo topór poszedł do jałowicy i uderzył *kotiuchę* aż się wywróciła, alem nie widział, żeby zdechła”²³.

Hreory Stalieczkow, podkreślał, że rzeźnik nie działał celowo, jego intencją, gdy podnosił topór, nie było uderzenie psa, którego nawet nie widział, tylko jałowki. Sędziowie nie chcieli zająć twardego stanowiska w tej sprawie. Uważali, że nie wiadomo, czy Piechowicz zamierzał umyślnie uderzyć psa, czy był to tylko przypadek. Ostatecznie, gdyby *kotiucha* nie przeżyła, nie miałyby to znaczenia. Z perspektywy rzemieślników niezależnie od tego, czy działanie było umyślne czy nie, zabicie psa ściągało hańbę na głowę osoby, która dopuściła się tego czynu. Sędziowie w innych miastach niejednokrotnie nie widzieli winy w przypadkowych sprawcach psiej śmierci, jednak nie spotykało się to ze zrozumieniem braci cechowych²⁴. Nie wiemy, jaki wyrok wydałby sąd drohobycki, gdyby okazało się, że Piechowicz faktycznie dokonał zarzucanego mu czynu. Na szczęście dla drohobyckich władz nie miały okazji się z tym problemem zmierzyć.

Kolejne zeznania złożył Kazimierz Trybuch, mieszczanin drohobycki, niegdyś rajca, także rzeźnik. Podał kilka dodatkowych szczegółów: „Ja będąc bratem w cechu rzeźnickim jatkowym, gdzie Piotr Piechowicz zarznął jałowice w jatce swojej, gdzie Piotr zarznąwszy jałowicę uderzył raz jałowicę między rogi w głowę, w tym przychodzi *kotiucha*, poczęła się brać do posoki z bydłęcia, i co miał uderzyć jałowicę między rogi w głowę, a *kotiucha* nadeszła i uderzył ją, i aż [w]znak spadła, gdzie ja obaczywszy to zmierzilem sobie to rzemiosło i poszedłem”²⁵. Wypowiedź ta świadczy o tym, jak silne było odium wynikające z przekroczenia tabu.

¹⁹ Można tu mówić o zjawisku przeciw-dominacji. Stosowanie makiawelicznych strategii społecznych, aby przeciwdziałać monopolizacji władzy w grupie, prawdopodobnie leży w naturze człowieka; Żywiczyński P., Waciewicz S. 2015, s. 229–230.

²⁰ Por. Stuart K. 1999, s. 194.

²¹ Por. Wólkiewicz E. 2015, s. 719.

²² *Kotiucha* — w gwarze Bojków, którzy zamieszkiwali stosunkowo niedalekie od Drohobycza rejony jeszcze na początku XX wieku, psy nazywano właśnie „*kotiuchami*”. Wyraz pochodzi zapewne od węgierskiego *kutya*, czyli pies; Bułgar-Nowakowski L. P. 2006, s. 4.

²³ CDIAUL, F. 29/1, op. 9, s. 67.

²⁴ Wólkiewicz E. 2015, s. 721, 726.

²⁵ CDIAUL, F. 29/1, op. 9, s. 68.

Pośród następnych świadków jedynie Marianna Ziemska wniosła nowe fakty. Ziemska oświadczyła, że „mieszkając w sąsiedztwie z Piotrem Piechowiczem, gdzie tedy napadli krewni Piotra na dom, poczęli hałas czynić, gdzie wielka kontrowersja stała się z tego, ale ja nie słyszałam, żeby jakie akcje złe zadawali przeciwko Piotrowi Piechowiczowi”²⁶. Ta pozornie niezwiązana z wcześniej opisywanymi wydarzeniami historia mogła mieć o tyle znaczenie, że napadający na dom Piechowicza krewni przy tej okazji na pewno wypomnieliby mu tak niegodny występ jak zabicie psa. A jednak tego nie zrobili, choć można sobie wyobrazić, że w czasie napaści nie szczędzili mu obelg. W ten sposób awantura ta mogła stać się jednym z dowodów niewinności rzeźnika (choć trudno powiedzieć, czy Ziemska miała zamiar oczyszczenia go z zarzutów).

Ponownie sąd, tym razem obopólny, czyli złożony z rajców i ławników, oczyścił Piotra Piechowicza i skazał kolejną osobę za niesłuszne pomówienia. Kara była bardzo surowa: 60 grzywien na rzecz sądu, tyleż samo na zamek oraz pół roku więzienia. Konieczne było też publiczne odwołanie przez kobietę oskarżeń („*publice* w dzień poniedziałkowy *in congressu* ludu”). Odwołanie musiało odbyć się publicznie, gdyż i pomawianie miało taki charakter, żona Józefa Bundzia „*dyffamowała* po gospodach”. Wyrok miał tym razem zagwarantować oczyszczenie z wszelkich grożących honorowi Piechowicza zarzutów: „Uczciwość zaś [ma] być w całym cechu przez pozwanego aktorowi przywrócona”²⁷. Tym razem już nikt więcej nie ważył się podnosić tematu, Piechowicz ostatecznie uwolnił się od hańbiących go pomówień. Wydaje się zresztą, że faktycznie powszechnie uznano jego niewinność i brak plamy na honorze, gdyż już dwa lata później, w 1738 r., został wybrany pierwszym cechmistrzem rzeźników²⁸. Potem pełnił tę funkcję jeszcze czterokrotnie.

Piechowicz, podczas swojej pierwszej kadencji cechmistrzowskiej zmierzył się z sytuacją, która musiała żywo przypominać mu jego własne przejścia sprzed kilku lat. 14 lutego 1739 r. do sądu burmistrzowskiego wniósł skargę na cały swój cech i jego cechmistrzów nie kto inny, niż znany już nam rzeźnik Stanisław Baściak, syn Marcina²⁹. Oskarżył swoich braci cechowych o zamknięcie bez jego zgody warsztatu i jatki należących do niego³⁰. Cechmistrzowie Piotr Piechowicz i Józef Bundzio³¹ podali powód swojego postępowania — ktoś oskarżył Stanisława Baściaka o niegodne rzemieślnika zachowanie: „Powiedźcie P[anowie] bracia i cechmistrze, co macie za brata w cechu swoim, że dnia dzisiejszego brat wasz spuścił psa [ze] stryczka?”³². A zatem znowu do pozbawienia czci miał się przyczynić pies. Co interesujące, tym razem ofiarą pomówienia był człowiek, który zaledwie kilka lat wcześniej sam postawił taki zarzut obecnemu cechmistrzowi Piotrowi Piechowiczowi. Nie ma żadnych twardych dowodów na to, że mamy tu do czynienia z jakąś intrygą będącą aktem zemsty Piechowicza na swoim dawnym oskarżycielu czy też kolejną odsłoną rywalizacji pomiędzy najważniejszymi rodami rzeźnickimi. Taki argument nie pojawia się ani razu ze strony Baściaka, a z dużą dozą

²⁶ CDIAUL, F. 29/1, op. 9, s. 68.

²⁷ CDIAUL, F. 29/1, op. 9, s. 70.

²⁸ CDIAUL, F. 29/1, op. 9, s. 150.

²⁹ Nazywany też z jakiegoś powodu Sobolskim: „Stanisław Baściak *seu* Sobolski”; CDIAUL, F. 29/1, op. 11, k. 33v.

³⁰ CDIAUL, F. 29/1, op. 9, s. 183.

³¹ Prawdopodobnie to ten sam Józef Bundzio, który zaledwie kilka lat wcześniej zarzucał przed sądem Piotrowi Piechowiczowi niehonorowość. Świadczy to o dużej skuteczności sądu miejskiego w przywracaniu ładu społecznego, choć oczywiście nie wiadomo, co rzemieślnicy w duchu myśleli o sobie nawzajem.

³² CDIAUL, F. 29/1, op. 9, s. 183.

prawdopodobieństwa, gdyby miał jakieś podejrzenia w tej kwestii, to nie omieszkałby użyć go w swojej obronie.

Jeśli nawet Stanisław Baściak stał się ofiarą zemsty ze strony Piechowicza, to był w każdym razie łatwym celem i nietrudno było znaleźć przeciw niemu zarzuty. Rzeźnik wdawał się regularnie w zatargi z kolegami cechowymi i nie tylko z nimi. Oprócz wyżej omówionego sporu z Piotrem Piechowiczem można wymienić inne przykłady świadczące o jego awanturniczej naturze. W połowie 1737 r., tuż po wyborach cechmistrzowskich, Baściak nie stanął się na zebraniu bractwa, aby pogratulować nowo obranym starszym. Miało to wynikać z rzekomo ważnych zajęć, ale faktem było też, że Baściak miał z jednym z nich zadawniony spór³³. Ostatecznie do domu cechowego przyszedł, ale doprowadził do awantury, w efekcie której wszyscy bracia złożyli na niego skargę do sądu radzieckiego. Skończyło się na wyroku skazującym, ale ze względu na jego młody wiek orzeczono mu stosunkowo łagodną karę³⁴.

Zdarzenie, które miało miejsce wiele lat później, także wskazuje na to, że Stanisław Baściak należał do osób niezwykle impulsywnych. 14 marca 1749 r. przebywał w domu Jana Lewkowicza, w którym prowadzono wyszynk. Baściak był już bardzo pijany, gdy pojawił się tam Lejba Moszkiewicz, szkolnik drohobycki. Mężczyźni już wcześniej mieli między sobą jakiś zatarg. Żyd zaczął grozić Baściakowi złożeniem na niego skargi do sądu zamkowego. Rzeźnik miał wówczas odpowiedzieć: „Całuj mnie w zadek z zamkiem”³⁵. Przez następne kilka dni Baściak ukrywał się w obawie przed karą ze strony starosty. Ostatecznie przeprosił Moszkiewicza i zapłacił odszkodowanie oraz zwrot kosztów sądowych. Za znieważenie starosty musiał zaś, między innymi, leżeć krzyżem i stać ze świecą³⁶.

Przytoczone epizody z życia Stanisława Baściaka kreślą jego portret jako osoby wybuchowej i niepokornej. Nie znaczy to jednak, że mógł pozwolić na podważanie jego dobrego imienia, gdy zostało zagrożone pomówieniem o wykonywanie czynności rakarskich. Sąd radziecki, aby wyjaśnić sprawę o ewentualną utratę czci przez Baściaka, wezwał sześciu świadków, po trzech dla każdej strony. Zeznania były spójne: 12 lutego, w czwartek, w jatkach rzeźniczych sługa miejski, ceklarz, a zatem odpowiednik z jednej strony stróża nocnego, z drugiej rakarza czy pomocnika kata³⁷, schwycił na „stryczek” psa. Zaprowadził go następnie do miejskiego przęgierza i do niego uwiązał. Zwierzę czekała niewątpliwie śmierć.

Na szczęście dla czworonoga całą sytuację widział Stanisław Baściak. Rzeźnik wyszedł ze swojej jatki, ruszył do ceklarza i zwrócił się do niego: „Ten pies u twego majstra wykupiony jest, i ja jeszcze [dam] tobie groszy trzy, abyś go spuścił”³⁸. Rakarz odpowiedział: „Panie, pójdźcie do mego majstra, aby kazał spuścić”³⁹. Wydaje się, że mimo tego zastrzeżenia pieniądze wziął od razu. Wówczas inny rzeźnik Stanisław Wilkowicz ostrzegł Baściaka: „Stanisławie, bracie, nie adwersujcie się do takowych rzeczy”⁴⁰. Baściak jednak nie posłuchał dobrej rady. Poszedł z ceklarzem do ratusza, gdzie przełożony hycła polecił wypuścić zwierzę.

³³ Ponownie byli to przedstawiciele rodu Piechowiczów (Józef) i Bundziów (także Józef).

³⁴ Baściak musiał przekazać sześć funtów wosku na rzecz kościoła farnego, klęczeć ze świecą podczas porannej mszy, spędzić tydzień w więzieniu na ratuszu, zapłacić po 5 grzywien władzom miasta i staroście oraz przeprosić cechmistrzów i kolegów z cechu; CDIAUL, F. 29/1, op. 9, s. 124–125.

³⁵ CDIAUL, F. 29/1, op. 11, k. 33v–34v.

³⁶ CDIAUL, F. 29/1, op. 11, k. 33v–34v.

³⁷ Gloger Z. 1989, s. 226 (hasło „ceklarz”).

³⁸ CDIAUL, F. 29/1, op. 9, s. 183.

³⁹ CDIAUL, F. 29/1, op. 9, s. 184.

⁴⁰ CDIAUL, F. 29/1, op. 9, s. 184.

Wszystkie zeznania świadków odnośnie tej części wydarzeń brzmią niemal identycznie: „[...] którego psa nie mógł spuścić ceglarz [!], bo mu w oczy skakał, i okaleczył ceglarza. Aż Stanisław Baściak począł psa głaskać i przez połą wziął psa, a ceglarz spuścił psa. Ale nie tykał się do instrumentów ceglarskich Stanisław Baściak”⁴¹. Inni świadkowie także bardzo mocno podkreślali brak kontaktu Baściaka z „instrumentami ceklarskimi”.

Następnego dnia, w piątek 13 lutego, pomocnik ceklarza znowu przyszedł do jatek „i począł mówić te słowa do mnie cechmistrza starszego, na imię Piotra Piechowicza, że «Macie takiego brata w cechu swoim, że odbiera rzemiosło moje ode mnie. Ja mu położę swoje rzeczy»”⁴². Reakcja Piechowicza była natychmiastowa: „W tym ja usłyszawszy te słowa od niego począłem go prosić, aby tego nie czynił bratu naszemu, i puściłem cychę w tym do rady P[anów] braci, i kazałem z swego urzędu cechowego jatkie zapieczętować, i mu zaprzec”⁴³.

Wydaje się, że wszyscy bohaterowie opisywanych wydarzeń podzielali to samo wyobrażenie na temat właściwości „złej sławy”. Wiedzieli, że ktoś, kto wykona czynność rakarską zyskuje status rakarza. Była to obawa wykraczająca daleko poza granice Drohobycza i ramy XVIII w. Jak podkreśla E. Wólkiewicz: „Wkroczenie w sferę rakarskiego monopolu skutkowało tym, że taka osoba w oczach innych stawała się równie nieczysta, jak rakarz”⁴⁴. Dlatego właśnie drohobycki ceklarz chciał Baściakowi „położyć swoje rzeczy” — oddać swoje narzędzia pracy. Trudno powiedzieć, co motywowało rakarza do oskarżeń wobec rzeźnika. Co by to nie było, miał okazję wykorzystać swój ambiwalentny status społeczny — niski, ale też groźny — którego był w pełni świadomy. Zagrał nim tak, aby w ten sposób pokazać swoistą władzę, jaką w tej sytuacji niespodziewanie zyskał nie tylko nad rzeźnikiem, ale nad całym cechem. Był to rzadki moment, kiedy osoba tak nisko społecznie postawiona, do tego otoczona złą sławą, mogła poczuć satysfakcję z posiadanego przez siebie statusu symbolicznego. Gwałtowna reakcja cechmistrza Piechowicza wynikała między innymi z faktu, że miał doskonale w pamięci swój własny proces w obronie honoru. Przede wszystkim jednak ujma na honorze jednego z braci położyłaby się cieniem na całym cechu. Nowożytni rzemieślnicy byli bardzo wrażliwi na wszystko, co mogło zagrozić ich dobremu imieniu⁴⁵.

Stanisław Baściak uznał, że działania braci cechowych wymierzone w niego są rażąco niesprawiedliwe i już następnego dnia wniósł skargę do sądu radzieckiego. Na podstawie usłyszanych zeznań sąd burmistrzowski wydał wyrok: „Stanisław Baściak nie referował się do zdejmowania stryczka ze psa, jako cechowi bracia onemu zadawali, jakoby słyszeli od ludzi obcych i warsztat onemu byli za to zawarli, więc wyżej wyrażony Stanisław Baściak wywiódł się inkwizycją, że tylko połą swoją zakrył paszczkę psu swemu⁴⁶, którego wykupił od ceglarza, stryczka z niego nie zdejmował, więc sąd nasz burmistrzowski radzieczy uwalnia onego od impetycji i wszelkie godność jako przed tym miał, tak i na po tym mieć powinien”⁴⁷. Cech

⁴¹ CDIAUL, F. 29/1, op. 9, s. 183.

⁴² CDIAUL, F. 29/1, op. 9, s. 182.

⁴³ CDIAUL, F. 29/1, op. 9, s. 182.

⁴⁴ Wólkiewicz E. 2015, s. 709.

⁴⁵ Wólkiewicz E. 2015, s. 708–710.

⁴⁶ Użycie zaimka zwrotnego być może wskazuje, że pies należał już wcześniej, przed całym zajściem, do Baściaka. Niewykluczone jednak też, że sędziowie podkreślili w ten sposób, iż zwierzę stało się własnością rzeźnika, gdy ten je wykupił od ceklarza. Na podstawie przedstawionych w aktach sprawy informacji bardzo trudno jest tę kwestię rozstrzygnąć. W pierwszym przypadku wskazywałoby to na przywiązanie Stanisława Baściaka do swego psa. Jeśli tak nie było, byłoby to świadectwo empatii wobec obcego zwierzęcia.

⁴⁷ CDIAUL, F. 29/1, op. 9, s. 185.

planował odwołać się do sądu starościńskiego, ale czy faktycznie to zrobił — nie wiadomo. W każdym razie Baściak nie został z bractwa trwale usunięty. Jakiś czas później, w 1743 r., wybrano go drugim cechmistrzem i pełnił tę funkcję przez szereg lat. Uwolnienie go przez sąd od podejrzenia o złamanie tabu było skuteczne.

III. Pies — zwierzę nieczyste?

W obu analizowanych sprawach źródłem hańby były psy, a dokładniej — martwe psy. Antropolożka Mary Douglas badając *Stary Testament* zauważyła, że w kulturze żydowskiej zwierzęta takie jak wielbłądy, osły, psy czy koty były źródłem nieczystości wyłącznie po śmierci⁴⁸. Wynikało to stąd, że status symboliczny zwierzęcia za jego życia nie przekłada się na kwestię nieczystości jego szczątków. Warto zweryfikować powyższą tezę analizując ambiwalentny stosunek do psów w okresie staropolskim.

W XVI w. jurysta Bartłomiej Groicki, wymieniając pozytywne cechy psów, podkreślał przede wszystkim walory czysto utylitarne, dopiero w drugiej kolejności wspominał o ewentualnej więzi emocjonalnej właściciela z jego pupilem⁴⁹. Dobrze o psach wyrażali się też dwaj autorzy charakterystycznych dla wczesnego i późnego okresu staropolskiego kompendiów wiedzy: Stefan Falimirz oraz Benedykt Chmielowski. Pierwszy charakterystykę psa podał w swoim dziele z 1534 r. pt. *O ziołach y o mocy ich, o paleniu wodek z zioł, o olejках przyprawianiu, o rzeczach zamorskich*: „Psów rodzaj czworaki jest: jedni zwierzęta leśne śledzą i ujmują, drudzy ptaki tylko, drudzy bydła a trzody bronią, a drudzy domu strzegą, a panu pochlebują. [...] Nad insze zwierzęta pies jest najbaczniejszy, bo tylko sam miono swoje zna i pamięta, pana swego broni i dobrowolnie dla niego umiera. A posłuszeństwie niejakiem czeka, aże mu znamię dadzą, gdy czo czynić ma. Nieprzyjaciela swego przez długi czas pamięta i między inszymi poznawa, a gdzie może rad się mści krzywdy swojej. Wszystkie zwierzęta trzema rzeczami przechodzi: w rozeznaniu, w miłowaniu i w usługiwaniu”⁵⁰.

Definicja Chmielowskiego, podana w *Nowych Atenach* wydanych ponad dwieście lat później, w 1745 r., jest zbliżona w wymowie: „Pies z wielu cnót swoich *notandus* [...] Jest pies *Symbolum* wierności i wdzięczności, który do Pana przywiązany, zawsze *gressum comitatur herilem*”⁵¹. W XVIII w. psy jako zwierzęta towarzyszące wśród elit występowały już dosyć powszechnie. Biskup Kajetan Sołtyk w 1782 r. oburzył się, gdy w katedrze wawelskiej dostrzegł: „psa, pudelka, jego [t.j. księdza Józefa Gorzeńskiego, kanclerza księstwa siewierskiego, kanonika krakowskiego], faworyta i asystenta onemuż do Mszy Św., bo tenże Jego-mość ksiądz Gorzeński, z zgorzeniem publicznym nie raz celebrował, a pies mu asystował na gradusach leżący”⁵². Rasowy pies był pupilkiem księdza Gorzeńskiego, co w ostatnich

⁴⁸ Baumgarten A. I. 2020, s. 33.

⁴⁹ Postawę tę w pełni wyraża wypowiedź, w której rozważa on kwestię wysokości odszkodowania za zabite zwierzę: „Aleby kto spytał: Jakaż ma być nagroda za psa? Powiedziałeś, iż jeśli kto zabije psa, a przysięże, iż to w obronieniu swojej szkody uczynił, tedy ma być wolen. A kiedy to umyślnie zabije psa, jakoż ma być karan? Bo sobie drugi waży psa jako konia i szacuje go sobie barzo drogo, dla pożytków i kunsztów jego: gdy mu domu strzeże, złodzieja od domu odszczeka, przepiórkę ugoni, kaczki dopłynie, śladem pana najdzie, kalety, suknie ruszyć nie da i inne krotofile czyni, dla których go pan z sobą za stół sadza i też mu potrawy z talerza dawa, którą sam jada — więc tego nie karać, kto go zabije ze złości, a on na niego ani zaszczeknie?”; Groicki B. 1954, s. 205.

⁵⁰ Falimirz S. 1534, k. 6v.

⁵¹ Chmielowski B. 1754, s. 484.

⁵² AGAD, AR., dz. II, sygn. 3142, s. 1.

dekadach XVIII stulecia nie było niczym zaskakującym. Za przesadę uznano dopiero jego obecność w kościele podczas mszy.

Stosunek do psów szlachty (a zwłaszcza jej elit) i mieszczan, przynajmniej tych z mniejszych ośrodków, nieco się różnił. Gdy Andrzej Komoniecki, wójt żywiecki, w prowadzonej przez siebie kronice rodzinnego miasta wspominał pod rokiem 1713 r. o psie właściciela Żywca, opisał go z pewnym zmieszaniem: „pies, Spada nazwany, zbytecznie wielki, na kształt charta będący i u państwa kochany”⁵³. Przedstawiciel elity mieszczańskiej z cech, jakie sam przypisywał zwierzęciu, dostrzegał to, co najwyżej neutralne oraz to, co z jego perspektywy było dziwaczne, zbędne, świadczące o dziwnej fanaberii państwa: według Komonieckiego pies był przede wszystkim „zbytecznie wielki”. Żywiecki wójt nie chciał otwarcie krytykować kogoś stojącego wyżej w hierarchii społecznej, natomiast nie do końca chyba rozumiał przywiązanie do zwierzęcia. Uznawał jednak najwyraźniej, że państwo mieli prawo do takiego kaprysu. Dla ludzi o ich pozycji społecznej była to sytuacja zwyczajna i dopuszczalna. Inny niż Komoniecki, znacznie cieplejszy stosunek do psów miało zamożne mieszczaństwo w bogatych metropoliach. Liczne ogłoszenia o zaginionych zwierzętach publikowane w osiemnastowiecznej prasie wydawanej w dużych miastach wspierają te przypuszczenia⁵⁴. Przykłady takich anonsów można znaleźć choćby w licznych numerach „Gazety Warszawskiej” z lat 90. XVIII w.⁵⁵

Wiele więc wskazuje na to, że głębsze więzi emocjonalne z domowym pupilem były częstsze wśród elit, czy to szlacheckich, czy mieszczańskich, niż w niższych warstwach społecznych, dla których powinna liczyć się przede wszystkim użyteczność zwierząt. Pod koniec lat trzydziestych XVIII w. w Paryżu przy ulicy Saint-Severin doszło do „wielkiej masakry kotów”. Pracownicy drukarni potraktowali z wielkim okrucieństwem kotkę, ulubienicę żony właściciela drukarni. Urządzili także parodię procesu sądowego, w której skazanymi na wymyślną śmierć „podsądnymi” stały się okoliczne dachowce. Radość, jaką im sprawiło te okrucieństwo, była równie wielka, jak oburzenie nim żony właściciela drukarni. Jak to ujął Darnton: „Trzymanie zwierząt w domu było równie obce robotnikom, jak ich torturowanie burżuazji”⁵⁶. Nie można z całą pewnością stwierdzić, czy w przytoczonej sprawie Stanisława Baściaka uratowany przez niego pies był jego własnością. Nie wiemy, czy rzemieślnik czuł z nim jakąś więź, czy też może ulitował się nad losem obcego zwierzęcia. Jakkolwiek było, troska jaką przejawiał, gdy wybawiał psa od śmierci z rąk rakarza nakazuje ostrożność w formowaniu zdecydowanych i kategorycznych sądów na temat właściwych dla danej klasy społecznej wyobrażeń w tym obszarze⁵⁷.

Psy w okresie nowożytnym bywały postrzegane pozytywnie, jednak nie była to jedyna postawa wobec tych zwierząt. W *Tytułach prawa majdeburskiego* Groicki przedstawia opinię,

⁵³ Komoniecki A. 1987, s. 418.

⁵⁴ Wólkiewicz E. 2019.

⁵⁵ Np. *Gazeta*. 1795, 5, s. 54; 48, s. 530; *Gazeta*. 1796, 18, s. 224; 27, s. 342; *Gazeta*. 1797, 2, s. 31; 96, s. 1498; *Gazeta*. 1799, 30, s. 454. Więcej źródłowych przykładów z „*Gazety Warszawskiej*” znaleźć można w: Kozak Ł. 2014.

⁵⁶ Darnton R. 2012, s. 120.

⁵⁷ Nie jest to zresztą jedyny przykład wstawienia się przez rzemieślnika za psem pochwyconym przez hycła. Zbliżona sytuacja miała miejsce ok. 1589 r. we Wrocławiu: „Należący do jednego z karczmarzy pies został schwytyany przez rakarza, który zażądał za jego uwolnienie zwyczajowej zapłaty. Poszkodowany Jakob Jeute nie chciał jej uiścić uznając, że pies został złapany bezprawnie, i odciął sznur, na którym został uwiązany. Ten czyn został przez jego towarzyszy uznany za quasi-rakarcki i skutkowało usunięciem Jeutego z cechu”; Wólkiewicz E. 2015, s. 709.

że pies jest niczym więcej niż obdarzonym zmysłami przedmiotem, którego nie można stawiać w tym samym szeregu co człowieka, gdyż „do człowieczej ważności żadnego przyrównania nie ma, oprócz cielesnych zmysłów, iż także widzi, słyszy, czuje”⁵⁸. Przedmiotowe traktowanie psów przez Groickiego najpełniej objawia się, gdy jurysta przytacza anegdotę mającą w jego zamyśle ukazać, jak niesprawiedliwe jest nadmierne karanie rzemieślników, którym przydarzyło się zabić psa. Konkluduje, „iż pies bestyja nigdy tego nie godzien, aby człowiek w takiej wzgardzie a odrzuceniu dla niego być miał”⁵⁹.

Groicki, przedstawiciel elity intelektualnej, próbował walczyć z przesądami, które według niego krzywdziły ludzi niewspółmiernie surowo w stosunku do popełnionego przez nich czynu. Nie rozumiał, albo nie chciał rozumieć, dlaczego rzemieślnicy z taką zawziętością karali za błahe, z jego punktu widzenia, przewinienie, podczas gdy „mężobójca, cudzołożnik, pijanica, gracz, łupieżca, gdy jedno za swój zły uczynek pieniędzmi jaką nagrodę uczyni, a drugi też żadnej nie uczyni, łatwie sobie u nich winę przejedna, już między nimi będzie tak dobry jako i pierwej”⁶⁰. Porównując refleksje Groickiego i przypadek opisany przez Roberta Darntona w *Wielkiej masakrze kotów*, widzimy przeciwstawne postawy. Reprezentant klasy wyższej szesnastowiecznego Krakowa wydaje się być nieczuły na krzywdzenie zwierząt towarzyszących. Tymczasem dla należących do osiemnastowiecznej paryskiej burżuazji właściciela drukarni i jego żony tego rodzaju okrucieństwo było szokujące i niedopuszczalne⁶¹. Jest zatem różnica, co zresztą nie powinno dziwić, w podejściu do pupili domowych przedstawicieli klas wyższych, których dzieliło tysiące kilometrów i setki lat.

Ta odmienność ocen może w jakiejś mierze wynikać z osobistych przekonań Groickiego. Gdy zastanawiał się nad genezą tabuizacji zabijania psów, napisał: „Musiał to ten pierwej wymyślić, który sobie psie kunsty za osobliwą krotofilę miał, a psa więcej niż człowieka szanował”⁶². Najwyraźniej znał ludzi wysoko ceniących sobie psy jako zwierzęta towarzyszące, jednak nie podzielał ich zapatrywania. Z kolei, jak twierdzi Darnton, przedstawiciele paryskiej burżuazji empatii miewali więcej dla swoich kotów, niż pracowników. Wbrew pozorom postawy te nie są jednak skrajnie różne. Choć wydaje się, że Groicki solidaryzuje się z rzemieślnikami, to równocześnie wyraźnie się od nich dystansuje. W jego przypadku dystynkcją klasową jest odrzucenie poglądów na zabijanie psów, uznaje je za irracjonalny zabobon. Tym zaś, co wyraźnie różniło zamożnego paryskiego drukarza od jego szeregowych pracowników, było przywiązanie do pupila możliwe dzięki posiadaniu środków pozwalających na taką fanaberię. W obu przypadkach w budowaniu dystansu społecznego główną rolę pełniły zwierzęta, choć w różny sposób.

⁵⁸ Groicki B. 1954, s. 206. W interesujący sposób wpisuje się te stwierdzenie w historię wyobrażeń na temat funkcjonowania ciała zwierzęcego i ludzkiego oraz naukowych odkryć z nim związanych. W 1628 r. William Harvey wydał dzieło medyczne *De motu cordis*, gdzie po raz pierwszy określono serce jako swego rodzaju pompę wprawiającą krew w ruch w organizmie: „ciało stało się wielką maszyną pompującą życie” (Sennett R. 2015, s. 309). Kartezjusz rozwinął tę koncepcję i w uprzedmiotowianiu zwierząt poszedł znacznie dalej, niż Groicki. Według niego zwierzęta, jako pozbawione duszy, były swego rodzaju maszynami, nie miały więc uczuć, ani wrażeń takich jak ludzie. Jeden z najważniejszych uczniów Kartezjusza, Nicolas Malebranche stwierdzał nawet, że „zasada życia psa niewiele różni się, jeśli w ogóle, od zasady ruchu zegarka” (cytat za: Stuart T. 2011, s. 194). Metaforę ciała jako maszyny przedstawił Kartezjusz w wydanym pośmiertnie dziele *Człowiek*, a jej atrakcyjność potwierdza fakt, że cieszyła się zainteresowaniem co najmniej do XX w.; Wiślicz T. 2012a, s. 133.

⁵⁹ Groicki B. 1954, s. 207.

⁶⁰ Groicki B. 1954, s. 207.

⁶¹ Darnton R. 2012, s. 120.

⁶² Groicki B. 1954, s. 207.

Analizując stosunek mieszkańców Rzeczypospolitej do psów, nie można pominąć kulturotwórczego znaczenia *Pisma Świętego*. Psy nie są najczęściej wspominanymi w *Biblii* zwierzętami. Jednakże, gdy się już pojawiają na jej kartach, przedstawione są niemal wyłącznie w nieprzychylnym świetle⁶³. Ze względu na swoje pożywienie i zwyczaje postrzegane były jako zwierzęta nieczyste⁶⁴. Nic więc dziwnego, że w czasach biblijnych nazwanie kogoś psem uznawano za wielką obelgę⁶⁵. Co najmniej równie ważnym kontekstem jak *Pismo Święte*, była kultura ludowa. Zwierzęta te nieodłącznie były w niej wiązane z siłami nieczystymi (diabłem⁶⁶, wilkiem⁶⁷, wilkołakiem⁶⁸) oraz ze śmiercią. W przysłowia i klątwach psy rozwlekają kości zmarłych zakłócając ich wieczny spoczynek. W pewnych okolicznościach drohobyczan mogło niepokoić w nocy psie wycie, w wierzeniach ludowych zwiastujące śmierć⁶⁹. Relacja pomiędzy statusem psa i zmarłego jest tyleż niejasna, co pewna: patrząc szerzej na słowiańską kulturę ludową, zauważamy, że pies był uznawany za mitycznego sprawcę utraty przez ludzi nieśmiertelności. Przykłady tych negatywnych skojarzeń można by mnożyć, wszystkie prowadzą do wniosku, że w kulturze ludowej psy to byty wcielające negatywne *sacrum*⁷⁰.

Zapewne to właśnie *Biblia* i kultura ludowa sprawiały, że w okresie staropolskim powszechnie używano obelg takich jak „zabić jak psa”, „łgać jak pies” (co odnosi się do sądowej formuły odszczekiwania⁷¹) czy wprost nazywając kogoś psem. Na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej przerażenie wywoływała groźba zbezczeszczenia zwłok poprzez rzucenie ich psom. Władysław chełmski Teodozy w 1565 r. groził: „Kazałbym go na sztuki porąbać i psom dać!”⁷². Z kolei Poleszok Demyd Szczenijewski w 1605 r. „pastwiąc się nad ciałem zabitego nieboszczyka [...], śród dworu porzuciwszy, psom krew lizać kazał”. Popularna była też pogroźka „Tam się waszej krwi psi najedzą”⁷³. Rola psa w języku była jednoznaczna.

Powyższe konteksty w mniejszym lub większym stopniu wpływały na świat wyobrażeń osiemnastowiecznych drohobyczan. W codziennym, prozaicznym doświadczeniu psy służyły jednak przede wszystkim jako pożyteczne zwierzęta domowe. Ambiwalentny, czy też nawet negatywny stosunek do psów, nie ma jednak znaczenia w odniesieniu do tabu ich zabijania bądź kontaktu ze zwłokami. Konie, które nie wzbudzały podobnych kontrowersji

⁶³ Według *Starego Testamentu* psy żywią się padliną i resztkami (Wyjścia 22:30), nie pogardzają też ludzkimi szczątkami (1 Królewska 14:11; 16:4). Czasem zbijają się w watahy groźne dla człowieka (Psalmów 22:17). W *Starym Testamencie* jedyna pozytywna wzmianka dotycząca tych zwierząt mówi, że są doskonałymi pomocnikami pasterzy (Hiob 30:1). Jest to specyficzna pochwała, dostrzegająca w psie jedynie jego walor czysto użytkowy. *Nowy Testament* jest, ogólnie rzecz biorąc, dla psów nieco łagodniejszy. Jezus wypowiada się o nich zaledwie raz (Mateusz 15:26; Marek 7:27): „Daj się pierwszej najeść synom; bo nie dobra jest brać chleb synom, a miotać psom”; *Biblia*. 1599. Centralna w chrześcijaństwie postać wyraźnie wskazuje podrzędność psów, co parafrazował także Bartłomiej Groicki w cytowanym już fragmencie *Tytułów*.

⁶⁴ Dictionary. 1970 (hasło: dog).

⁶⁵ 1 Samuela 17:43, 2 Królewska 8:13.

⁶⁶ Jakowenko N. 2010, s. 162.

⁶⁷ Według Świętego Augustyna wilk jest symbolem diabła; Rożek M. 1993, s. 93.

⁶⁸ Słupecki L.P. 1987, s. 73–87.

⁶⁹ Engelking A. 2010, s. 267–268, przyp. 80.

⁷⁰ Niezależnie od tego, jaką genezę mają te wyobrażenia, indoeuropejską czy tylko ściśle słowiańską; Engelking A. 2010, s. 267–268, przypis 80.

⁷¹ Maisel W. 1982, s. 121.

⁷² Jakowenko N. 2010, s. 163.

⁷³ Wydaje się, że to także jest motyw zaczerpnięty z *Pisma Świętego*. Psy posądzano o zamiłowanie do rozlanej, ludzkiej krwi (1 Królewska 22:38; 2 Królewska 9:35–36).

i były zwierzętami cenionymi, choćby tylko ze względu na wysokie kwoty potrzebne do ich zakupu, po śmierci czekał taki sam los — nośnika nieczystości.

IV. Geneza, wyobrażenia i praktyki związane z tabu zabijania psów

Na terenie Niemiec, Skandynawii i Europy Środkowo-Wschodniej w późnym średniowieczu i okresie nowożytnym istniało silne tabu: zakaz zabijania psów⁷⁴. Jego pierwotnej genezy można szukać w *Piśmie Świętym*: zabijanie psów było obrzydliwe Bogu (Izajasza 66, 3–4)⁷⁵. Nie wyjaśnia to jednak, dlaczego utraty czci w wyniku przekroczenia tego zakazu obawiali się przede wszystkim mieszkańcy miast, ze szczególnym wskazaniem na członków cechów rzemieślniczych⁷⁶.

W nowożytnej Rzeczypospolitej akt pozbawienia życia psa był jednym z elementów zespołu zakazów symbolicznych. Odium ściągało też zabicie kota lub konia, kontakt z padliną (różnych gatunków zwierząt), ciałem osoby skazanej na haniebną śmierć, a także z katem, rakerzem czy nawet tylko, jak już wiemy, z ich narzędziami pracy. Zabicie psa naruszało honor osoby, która dopuściła się takiego postępkę, jako czynność zastrzeżona do wykonywania wyłącznie dla przedstawicieli wymienionych profesji. Początków funkcjonowania tabu zabijania psów wśród rzemieślników należy szukać w trzynasto- i czternastowiecznych miastach Europy Środkowo-Wschodniej, kiedy kształtowały się w nich gildie kupieckie i cechy rzemieślnicze. Jak zauważyła E. Wólkiewicz, „powstające wspólnoty szukały elementów konstytutywnych, wzmacniających ich identyfikację, co skutkowało silnymi tendencjami do odgraniczania się od innych, zwłaszcza tych uznawanych za mniej szlachetne”⁷⁷. Taki stan rzeczy utrzymywał się przez cały okres przedrozbiorowy, niezmiennie dotycząc przede wszystkim dosyć wąskiej grupy społecznej — członków cechów rzemieślniczych i czeladników⁷⁸.

Przedstawiciele miejskich niższych warstw społecznych, ludzie bez obywatelstwa, tacy jak pracownicy dniówkowi, ludzie luźni czy służba, byli na opisywane tabu mniej wrażliwi. Nikt nie oczekiwał od nich nieskazitelnego honoru, nie tworzyli też zamkniętych grup, w których obowiązywał określony etos, jak to było w przypadku rzemieślników⁷⁹. Z drugiej strony,

⁷⁴ Wólkiewicz E. 2015, s. 701. Należy podkreślić, że zakaz ten nie był nigdy skodyfikowany, należał do zwyczaju. E. Wólkiewicz przypomina za M. Douglas, że „pojęcie skalania pojawia się często w sytuacji, gdy prawo nie reguluje pewnych niepożądanych społecznie zachowań. Idea nieczystości służy w takich wypadkach jako zastępczy sposób dyscyplinowania” (Wólkiewicz E. 2015, s. 713).

⁷⁵ Wólkiewicz E. 2015, s. 713, przyp. 60.

⁷⁶ Wólkiewicz E. 2015, s. 702.

⁷⁷ Wólkiewicz E. 2015, s. 710.

⁷⁸ E. Wólkiewicz wskazuje na zanikanie tabu zabijania psów w pierwszej połowie XVIII w. (Wólkiewicz E. 2015, s. 729), lecz wydaje się, że należy w przypadku Rzeczypospolitej przesunąć termin jego występowania co najmniej do końca XVIII stulecia. Jego istnienie w tym okresie poświadcza np. król Stanisław August Poniatowski w swoim *Diariuszu* (o czym szerzej niżej), a także dwa przypadki z Grodziska Wielkopolskiego: z 1778 r. (BO, sygn. 1524/II, s. 505–506) oraz z 1780 r. (BO, sygn. 1525/II, k. 164v). Tabu związane z zabijaniem psów mocno rezonowało społecznie zapewne tak długo, dopóki istniało jego ówczesne źródło, jakim była specyficzna, kulturowa rola kata i hycła w miastach na prawie niemieckim. Z drugiej strony zaś póki odczuwana była przez rzemieślników potrzeba dystynkcji. Zaczęło ostatecznie zanikać zapewne wraz z upadkiem Rzeczypospolitej, w związku ze zmianami systemu prawnego i praktyk wokół wykonywania kary śmierci oraz wraz z upadkiem znaczenia cechów rzemieślniczych. Należałoby przeprowadzić badania potwierdzające bądź fałsyfikujące powyższą hipotezę.

⁷⁹ Stuart K. 1999, s. 50. Z podobnych względów na hańbę wynikającą z kontaktu z katem czy padliną mniej narażone były kobiety; Stuart K. 1999, s. 189.

przynajmniej w większych miastach, elity majątkowe czy osoby lepiej wykształcone także nie podzielały przekonania rękodzielników w tej kwestii, widząc w nich niezrozumiały zabobon⁸⁰.

B. Groicki, członek elity intelektualnej i majątkowej szesnastowiecznego Krakowa, w *Tytułach prawa magdeburgskiego* (1567 r.) oburzał się: „[...] tego który w obronieniu swojej szkody psa abo kotkę zabije, karzą niepobożnie: rzemięsło mu odejmą i nie będą go między sobą cierpieć jakoby jakiego bezecnego człowieka. A mężobójca, cudzołożnik, pijanica, gracz, łupieżca, gdy jedno za swój zły uczynek pieniądźmi jaką nagrodę uczyni [...] już między nimi będzie tako dobry jako i pierwej. Wielkie w tym niebaczenie między rzemieślniki, które nie wiedzieć skąd się między nie tak barzo wkorzeniło, iż człowieka o bestyją haniebniej na dobrej sławie, na żywności karzą niż o te występki, o które Pan Bóg nie tylko na żywności, ale i na gardle karać kazał”⁸¹. W podobnym tonie o tabu zabijania psów wypowiadał się też Jan Dzwonowski, sowizdrzalski poeta żyjący na przełomie XVI i XVII w. Urodził się na wsi, wykształcenie zdobył w Krakowie, aby następnie żyć, między innymi, z gry na organach i osiągnąć status w miarę zamożnego mieszczańca w Brzostku⁸². W parodiujących kodeksy prawne *Statutach* szydził ze zwyczajów rzemieślników: „Gdy też kto psa przy domu/Zabił jakkolwiek komu:/Powinien zań pięć lat szczekać./Abo więc z garłem uciekać./Bo i w cechu o tym radzą,/Rzemiesła robić nie dadzą./A kiedy chłopa zabije,/Jak drugi cnotliwie żyje./Pewnie mu nic nie zaszkodzi./Między cnotliwemi chodzi [...]”⁸³.

Niezrozumienie elit dla właściwej niższym klasom społecznym obawy przed omawianym tabu trwało co najmniej od XVI⁸⁴ do końca XVIII w. Stanisław August Poniatowski uważał to za przesadę właściwą, jak sam określił, „ludowi”. Monarcha w *Diariuszu* relacjonuje, że w czasie insurekcji kościuszkowskiej „uprzątlenie koni zabitych, których znalazło się przeszło 600, idzie powolniej, z powodu powszechnego w ludzie przesądu, iż do ciała nieżywego zwierzęcia nikt prócz kata dotykać się nie powinien; ponieważ zaś kilku katowskich pachołków podczas walki zginęło, ten więc rodzaj służby napotyka na opóźnienie”⁸⁵. Lud, który król obserwował na ulicach Warszawy, jawił mu się jako jednolita masa o spójnych przekonaniach, jednak przytoczony przykład z twórczości Dzwonowskiego pokazuje, że przeczulenie związane z ewentualnym naruszeniem honoru z powodu kontaktu z symboliczną nieczystością było cechą wybranych grup społecznych.

Konsekwencją naruszenia tabu była utrata dobrego imienia. W opisanych przeze mnie wyżej sprawach Piechowicza i Baściaka nie pojawia się wyjaśnienie, dlaczego zabijanie psów uważano za hańbiące. Znajdowane czasem w źródłach wytłumaczenie wskazuje jedynie, że uznawano to za zajęcie godne tylko hycła bądź kata⁸⁶. W wyjaśnieniach z epoki brak

⁸⁰ Postawy te były bardzo zróżnicowane. W szeroko opisanym przez E. Wólkiewicz procesie szewca Wincentego Barabasa, mającym miejsce w 1599 r., rajcy Starej Warszawy nie kwestionowali zasadności ewentualnego pozbawienia czci w wyniku zabicia psa; Wólkiewicz E. 2015, s. 714–717).

⁸¹ Groicki B. 1954, s. 204–205. Trzeba podkreślić, że ten fragment to osobiste refleksje autora związane z praktyką prawniczą sądów miejskich i znajomością zwyczajów mieszczań w XVI wieku, a nie tłumaczenia paragrafów ze źródeł prawa magdeburgskiego czy cesarskiego, odnoszących się do realiów innych czasów i kraju. Porównując przekład przepisów prawa magdeburgskiego Groickiego z przekładem Pawła Szczerbica można dostrzec, że ten drugi, choć poświęca kwestii zranienia czy zabicia psa kilka stron, nie wspomina nawet o innych konsekwencjach, niż konieczność zapłaty odszkodowania (patrz: Szczerbic P. 2011, s. 261–263).

⁸² Stanaszek B. 2022, s. 158–168.

⁸³ Pisma. 1910, s. 66.

⁸⁴ Wólkiewicz E. 2015, s. 701.

⁸⁵ Diariusz. 1867, s. 284.

⁸⁶ Funkcja kata była na różne sposoby związana z profesją rakarza. Bardzo często rakarze byli pomocnikami kata, bądź też on sam spełniał zadania w innych okolicznościach im zlecane (Zaremska H. 1986, s. 22, 26–28). Zawody te miały zbliżony status, a w większości dużych polskich miast odrębna funkcja hycła nigdy nie

odpowiedzi na pytanie, jaka była geneza złej sławy tych profesji. Kathy Stuart, badaczka symbolicznej nieczystości i honoru w nowożytnych Niemczech, uważa, że dawni rzemieślnicy odczuliby zakłopotanie, gdyby zapytać ich o przyczyny braku honoru kata⁸⁷. Ustalenie zatem na podstawie źródeł z epoki z jakiego powodu zabijanie psów uznawano za hańbiące nie jest możliwe. Uzasadnienie prezentowane przez mieszczan nowożytnych, twierdzących, że psów zabijać nie można, bo to zajęcie godne rakarza bądź kata, możemy postrzegać jako etnoeksplikację, czyli wtórną próbę „zracjonalizowania” od dawna istniejącego tabu⁸⁸.

Historycy przedstawili szereg propozycji, jak wyjaśnić, skąd brała się infamia katów i rakarzy⁸⁹. E. Wólkiewicz uznała za pierwotne źródła badanego zjawiska tabu krwi i kontaktu z martwym ciałem⁹⁰. Krew to jeden z kluczowych symboli kulturowych. Zawsze była (i jest do dziś) silnie tabuizowana⁹¹. W okresie staropolskim kontakt z nią nie stygmatyzował jednak tak mocno, jak zetknięcie z nieczystymi ciałami. Przemawia za tym fakt, że osoby wykonujące zawody wymagające obcowania z krwią (balwierze, chirurdzy, rzeźnicy) nie były wykluczane społecznie tak stanowczo, jak kaci i hycle. Także kontakt z martwym ciałem jako takim nie był decydujący w kwestii skalania.

Ciało zmarłego, zanim złożono je do grobu, obmywano, ubierano w najlepsze odzienie, a następnie na jakiś czas wystawiano na widoku, aby mogła pożegnać się z nim rodzina i sąsiedzi. Do zwyczaju należało całowanie nieboszczyka w dłoń⁹². Istnienie licznych zwyczajów wymagających fizycznego kontaktu ze zmarłym jednoznacznie wskazuje, że martwe ciało ludzkie nie było objęte tabu dotykowym. Podobnie było z martwymi zwierzętami hodowlanymi (o ile nie były padliną). Świadczy o tym stosunek do rzeźników, który był w okresie przedrozbiorowym ambiwalentny, ale głównym powodem nie było przelewanie przez nich krwi czy kontakt z zabitymi krowami bądź świniami. To, co stereotypowo zarzucano masarzom, to sprzedawanie zepsutego mięsa⁹³. Zatem znowu mamy tu do czynienia z tabu pokarmowym. Trzeba zresztą pamiętać, że lista profesji uznawanych w epoce przedindustrialnej za podejrzane jest bardzo długa, mało którego zawodu na niej brakowało⁹⁴. Żaden z nich nie był jednak obciążony tak dużą niesławą, jak w przypadku katów i rakarzy.

Biorąc pod uwagę powyższe fakty, nie szukałbym źródeł badanego fenomenu w tabu krwi i kontaktu z martwymi ciałami. Olbrzymią rolę odgrywało natomiast z pewnością tabu pokarmowe, nawet jeśli nie była to pierwotna przyczyna symbolicznego zakazu zabijania psów. E. Wólkiewicz, odwołując się do M. Douglas, słusznie zauważa, że „infamia rakarza byłaby zabiegiem rozszerzającym sferę tabu celem odstraszenia od jakiegokolwiek kontaktu z zakazanym

powstała — jego obowiązki wykonywał kat (Jeziorski P. 2009, s. 204–205, 209, 214–219, 222–225; Wólkiewicz E. 2015, s. 710–711, Zaremska H. 1986, s. 22, 26–27). Podobnie więc jak inni badacze wątek infamii obu profesji rozpatruje wspólnie.

⁸⁷ Stuart K. 1999, s. 257.

⁸⁸ Wasilewski J. 2010, s. 134.

⁸⁹ Jeziorski P. 2009, s. 166. Paweł A. Jeziorski przedstawia przegląd czynników mogących być przyczyną niskiego statusu społecznego katów; Jeziorski P. 2009, s. 166–178.

⁹⁰ Wólkiewicz E. 2015, s. 703, Jeziorski P. 2009, s. 168.

⁹¹ Wasilewski J. 2010, s. 263–265. Szeroko o kulturowej roli krwi: Roux J. P. 1994.

⁹² Bystron J. 1976, s. 99–100.

⁹³ Ma to swoje odbicie u Groickiego przestrzegającego rzeźników „aby wrzedliwego albo skłótego i którymkolwiek innym obyczajem niezdrowego bydlą nie bili i nie przedawali pod winą wedle pospolitej uchwały ułożoną”; Porządek. 1953, s. 51.

⁹⁴ Rzepkowski K. 2015, s. 117–118.

pokarmem”⁹⁵. Tabu obejmujące rakarza było więc pochodną tabu pokarmowego związanego z mięsem psów, kotów i koni⁹⁶. W podobnej sytuacji znajdowali się także kaci, którzy stykali się z objętymi tabu martwymi ciałami, choć ludzkimi: zwłokami skazańców zgładzonych w haniebny sposób oraz samobójcami⁹⁷. A niejednokrotnie zresztą, w ramach swoich obowiązków, także z padliną oraz z martwymi psami, kotami i koźmi.

Sprawa Baściaka wskazuje, jak dużą rolę odgrywało zetknięcie z nieczystością. Ceklarz pytał złośliwie: „Powiedźcie P[anowie] bracia i cechmistrze, co macie za brata w cechu swoim, że dnia dzisiejszego brat wasz spuścił psa [ze] stryczka?”⁹⁸, wskazując w ten sposób, że rzeźnik zarówno wykonał czynność hyclowską, jak i dotknął skażonego narzędzia. W wyroku sędziowie podkreślali: „Stanisław Baściak nie referował się do zdejmowania stryczka ze psa”⁹⁹. Także wszyscy świadkowie zeznawali że Baściak nie miał fizycznego kontaktu z narzędziami pracy ceklarza („nie tykał się ich”). Rzeźnik przytrzymał psa, i tylko z nim miał fizyczny kontakt (co jak już wiemy nie przynosiło ujmę, gdyż czworonóg był żywy), bo ten się na hycła rzucał. Ale to ceklarz uwolnił zwierzę ze „stryczka”, co wiązać się musiało z jego dotykiem.

Odwołując się do koncepcji metafory strukturalnej, która ułatwia konkretne wyobrażenie abstrakcyjnych pojęć¹⁰⁰, warto zauważyć, że symboliczną nieczystość niektórych zwłok postrzegano w dawnej Rzeczypospolitej jako nośnik skażenia. Kaci i hycle, stykając się z nim, przenosili je dalej. To samo dotyczyło narzędzi ich pracy¹⁰¹. Łatwość w rozprzestrzenianiu się symbolicznej zmazy wynikała stąd, iż kalający dotyk jest kategorią o szczególnie dużym znaczeniu w kanonie wyobrażeń symbolicznych¹⁰². Kat czy rakarz, który stykał się na co dzień ze skażeniem, w efekcie sam zostawał osobą stanowiącą tabu, „wykluczoną zarówno z dostępu do sanktuarium¹⁰³, jak i z kontaktu z innymi ludźmi, jednak jej działanie lub stan kojarzone są w pewien sposób z ponad naturalnymi zagrożeniami”¹⁰⁴. Nieustanny kontakt fizyczny wywołujący skalanie mógł być jednym z głównych czynników wpływających na niski status społeczny katów i hycli. Z kolei niestawa związana z tymi profesjami wzmacniała zakaz zabijania psów. Występowało tu zatem silne

⁹⁵ Wólkiewicz E. 2015, s. 713.

⁹⁶ Wólkiewicz E. 2015, s. 712–713.

⁹⁷ O zbliżonym statusie tego rodzaju martwych ciał świadczy choćby to, że osoby skazane na haniebną śmierć oraz samobójcy bywali grzebani w tym samym miejscu: pod szubienicą. Tam też zakopywano padlinę (Duma P. 2010, s. 66–68, 113). W dalszej części tekstu wskazują na pewne podobieństwa w postrzeganiu ciał zwierzęcych objętych tabu pokarmowym oraz zwłok ludzkich.

⁹⁸ CDIAUL, F. 29/1, op. 9, s. 182.

⁹⁹ CDIAUL, F. 29/1, op. 9, s. 185.

¹⁰⁰ Lakoff G., Johnson M. 2010.

¹⁰¹ Hańbą obłożone były szubienice (Maisel W. 1982, s. 113–114; Jeziorski P. A. 2009, s. 417–426), pręgierze (Maisel W. 192, s. 130), dom kata (Jeziorski P. A. 2009, s. 235–236) i generalnie wszystkie przedmioty związane z wykonywaną przez niego profesją, a nawet tylko do niego należące czy posiadające z nim styczność; Jeziorski P. A. 2009, s. 252–253.

¹⁰² Wasilewski J. 2010, s. 266–272; por. Stuart K. 1999, s. 195–196. Rozprzestrzenianie się mocy, dobroczynnej bądź złowróżebnej, odbywało się poprzez kontakt fizyczny. Poprzez dotyk można było pozyskać moc błogosławieństwa rezydującą w relikwiach; Gélis J. 2015, s. 72–75.

¹⁰³ Por. Jeziorski P. 2009, s. 166–167. W okresie przedrozbiorowym kat mógł wchodzić do kościoła, a nawet korzystać z sakramentów, jednak obowiązywały go pewne ograniczenia; Zaremska H. 1986, s. 92–93.

¹⁰⁴ “In these cases the person under taboo is not regarded as holy, for he is separated from approach to the sanctuary as well as from contact with men; but his act or condition is somehow associated with supernatural dangers [...]”; Smith W. 1894, s. 153 (tłumaczenie cytatu za: Douglas M. 2007, s. 54).

sprzężenie zwrotne zaciemniające obraz, w zasadzie uniemożliwiając ostateczne ustalenie, co było pierwotną przyczyną badanego fenomenu.

Zwyczajowy zakaz zabijania dotyczył nie tylko psów, ale też kotów i koni¹⁰⁵. Jak zauważyła E. Wólkiewicz¹⁰⁶, a co analizowałem bardziej szczegółowo wyżej, dla wyjaśnienia tego tabu nie ma większego znaczenia ich status symboliczny za życia. Kluczowa jest natomiast kwestia symbolicznej roli zwłok tych gatunków zwierząt — w wyobrażeniu ówczesnych ludzi należały bowiem do tej samej kategorii, co padlina¹⁰⁷. Były różne od czystych symbolicznie martwych ciał zwierząt, takich jak krowy czy świnie, które stawały się groźne tylko w wyjątkowych okolicznościach.

Skąd brał się ten wyjątkowy status martwych psów, kotów i koni? Najklarowniejsza jest geneza tabu pokarmowego wierzchowców. W świecie chrześcijańskim jego początków należy dopatrywać się w *Biblii*¹⁰⁸, jednakże jeszcze większe znaczenie miało potępienie spożywania koniny przez papieża Grzegorza III (w 732 r.). Celem zakazu była walka z germańskimi, pogańskimi rytuałami płodności, w których zabijanie i jedzenie koni odgrywało ważną rolę¹⁰⁹. Tabuizacja mięsa psiego¹¹⁰ i kocięgo¹¹¹ nie ma tak łatwej do ustalenia genezy, wynikała prawdopodobnie z zakazu biblijnego. W *Księdze Kapłańskiej* (11, 27) czytamy o nieczystości pewnej kategorii czworonożnych zwierząt¹¹². We współczesnych tłumaczeniach biblijnych kontekst wskazujący, że może tu chodzić o psy i koty bywa zatarty, jednak choćby w przekładzie Jakuba Wujka jest wyraźnie widoczny: „Co chodzi na **łapach** [podkreślenie Ł.T.] ze wszystkich zwierząt, które chodzą na czterech

¹⁰⁵ Wólkiewicz E. 2015, s. 702.

¹⁰⁶ Wólkiewicz E. 2015, s. 713.

¹⁰⁷ Padlina (czyli rozkładające się ciało padłego zwierzęcia) z zasady jest obłożona tabu, jest nieczysta. Wyjaśnianie przyczyn zakazu spożywania padliny byłoby próbą dociekania „pierwotnych” jego źródeł, co według Jerzego Wasilewskiego jest bezcelowe: „Nie ma sensu orzekanie o «pierwotnych» źródłach instytucji tabu, bo w takim poszukiwaniu należałoby wkroczyć wręcz w przedludzkie formy zachowań. Wypada tylko przypomnieć o procesie historycznego nawarstwiania się skojarzeń, zmieniania się racji i motywacji stojących za tym zjawiskiem w każdej z jego form historycznych” (Wasilewski J. 2010, s. 349). Z konstatacją tą trudno jednak się w pełni zgodzić. Dociekanie pierwotnych źródeł zachowań ludzkich, ich socjobiologicznego i ewolucyjnego podłoża, jest zadaniem nie tylko interesującym, ale też naukowo ważnym, choć niekoniecznie dla badacza historii kulturowej.

¹⁰⁸ Wasilewski J. 2010, s. 94.

¹⁰⁹ Bourns T. 2018, s. 70. O tym, że w średniowieczu i czasach nowożytnych na terenach polskich konina faktycznie nie była spożywana świadczą badania archeologiczne (Lasota-Moskalewska A. 2005, s. 179, 187–188). Przed przyjęciem chrześcijaństwa Słowianie nie czuli oporów przed jedzeniem koni; Simoons F.J. 1994, s. 183.

¹¹⁰ Szczątki psów na terenach Polski w okresie przedrozbiorowym także nie trafiały do warstw kulturowych związanych z konsumpcją lub przygotowaniem żywności, co potwierdza, że nie były jadane; Lasota-Moskalewska A. 2005, s. 207.

¹¹¹ Przesłanką do uznania kocięgo mięsa za objęte tabu żywieniowym w okresie staropolskim jest hasło „kot” w zielniku *O ziołach i o mocy ich...* autorstwa lekarza i botanika Stefana Falimirza (Falimirz S. 1534, k. 7r). Wśród lekarstw i specyfików leczniczych wymienione jest tam też kocię mięso: „Mięso kotów jest ciepłe i suche, pomaga na boleści nerek i grzbietu, i też na czerwoną niemoc, która bywa z męskiego członku”. Stosowanie w medycynie tradycyjnej substancji uznawanych za niejadalne, czyli w ten czy inny sposób zwyczajowo zakazanych do codziennego spożywania, wynika z przekonania o ambiwalentnych właściwościach tabu. Moc, jaką posiadają, może być zarówno groźna, jak też przynosić pozytywne efekty (Eliade M., 2009, s. 24–28). Na tej samej zasadzie stosowano w celach leczniczych psi tłuszcz, do którego pozyskiwania bywali zobowiązani kaci; Wólkiewicz E. 2015, s. 711.

¹¹² „Kaźde zwierzę czworonożne, które chodzi, opierając się na stopach, będzie nieczyste dla was. Kaźdy, kto dotknie się jego padliny, będzie nieczysty aż do wieczora”; por. Smith C. 1998, s. 878.

nogach, nieczyste będzie: kto się dotknie ścierwu ich, będzie zmazany aż do wieczora”¹¹³. Wskazana cecha — posiadanie łap — świadczy o drapieżności. Mięso zwierząt mięsożer-nych było obłożone tabu pokarmowym jako niefigurujące w pierwotnym planie stworzenia (w raj u nie było drapieżników)¹¹⁴.

Wytłumaczenia wskazujące na konkretne źródła zakazu nie wyjaśniają jednak wszystkiego. Ziarna musiały upaść na podatny społeczny grunt, aby mogły z nich wykiełkować faktycznie znaczące zwyczaje. Robert Darnton przypomniał za Claudem Levi-Straussem, że niektóre gatunki zwierząt są szczególnie predestynowane do pełnienia ważnych ról kulturowych („nadają się do myślenia”). Przyczyn tej prawidłowości upatrywał w ich „niejednoznacznej pozycji ontologicznej [...] w połowie drogi pomiędzy kategoriami pojęciowymi”¹¹⁵. Koty, którym poświęcił swój głośny artykuł *Wielka masakra kotów*, w kulturze ludowej przedindustrialnej Francji łączyły w sobie cechy zwierzęce i ludzkie, przez co nie mieściły się do końca w żadnej z tych kategorii. To właśnie nadawało im magiczną moc związaną z tabu¹¹⁶. Darnton w swoim wywodzie odwołuje się do koncepcji symbolicznej nieczystości zaproponowanej przez M. Douglas. Antropolożka w *Czystości i zmacie* podała jej następującą lakoniczną definicję: „to coś, co jest nie na swoim miejscu”¹¹⁷. Następnie stwierdziła, że, aby wyjaśnić przyczyny tabuizacji konieczne jest przedstawienie systemu symbolicznego danej społeczności. Nie można zadowolić się jednostkowym wyjaśnieniem nieczystości tego czy innego zwierzęcia, konieczne jest znalezienie jej wspólnego mianownika w danej kategorii, umiejscowienie w systemie zakazów.

Analiza tabu pokarmowego w *Księdze Kapłańskiej* dokonana przez M. Douglas była niejednokrotnie poddana krytyce¹¹⁸. Także sama badaczka z czasem z większą rezerwą zaczęła patrzeć na swoje tezy, uznając je za uproszczone i nie tak uniwersalne, jak jej się początkowo wydawało. Nie przekreśla to jednak jej propozycji systemowego, opartego na swoistej (właściwej dla danej kultury) racjonalności, ujmowania źródeł nieczystości symbolicznej¹¹⁹. Użyteczność tego modelu badawczego, nawet jeśli weźmie się pod uwagę wszelkie wysuwane wobec niego zastrzeżenia, pozostaje w swej istocie aktualna. Częściowo może wyjaśnić też, dlaczego w okresie nowożytnym konina oraz psie i kocie mięso podlegały silnej tabuizacji pokarmowej¹²⁰.

¹¹³ Biblia. 1599. Psie mięso i konina bywały objęte tabu pokarmowym także w kulturach, które nie mogły przejść tego zakazu ze świata judeo-chrześcijańskiego. Psie mięso uważano za nieczyste, a przez to niejadalne, w dawnych Indiach (Simoons F.J. 1994, s. 211–218), w starożytnym Egipcie (Simoons F.J. 1994, s. 223–227) i Grecji (Simoons F.J. 1994, s. 234). Podobnie było, i jest, w świecie islamu, choć Koran nie zabrania wprost jego jedzenia (Simoons F.J. 1994, s. 249). W tradycji muzułmańskiej nie mieści się też, co do zasady, jedzenie koniny (Simoons F.J. 1994, s. 179). Nie spożywali jej także starożytni Rzymianie (Simoons F.J. 1994, s. 187).

¹¹⁴ Wasilewski J. 2010, s. 91–94.

¹¹⁵ Darnton R. 2012, s. 108.

¹¹⁶ Jak starałem się udowodnić status symboliczny zwierzęcia za jego życia nie wpływa na status jego ciała po śmierci. W przykładzie zaczerpniętym z artykułu Darntona pragnę jedynie ukazać mechanizm przesuwania tego czy innego przedmiotu do przestrzeni liminalnej, przez co zyskuje on duże rytualne znaczenie jako symbol, kulturowy punkt odniesienia.

¹¹⁷ Douglas M. 2007, s. 81.

¹¹⁸ Dyskusję pokrótce omawia Baumgarten A. I. 2020, s. 37–40.

¹¹⁹ Baumgarten A. I. 2020, s. 32–37.

¹²⁰ E. Wólkiewicz zauważyła: „[...] ich mięso należało do najtrwalszych tabu pokarmowych w średniowiecznej Europie. Zjedzenie psa czy konia dopuszczano tylko w sytuacjach ekstremalnych, przy czym i wówczas nie obywano się bez społecznych represji”; Wólkiewicz E. 2015, s. 712.

Najsilniejszym możliwym tabu pokarmowym jest zakaz jedzenia ludzkiego mięsa¹²¹. Natomiast tym, co w przedrozbiorowej Rzeczypospolitej łączyło konia, kota i psa jako będące „nie na swoim miejscu” był fakt, że to zwierzęta udomowione, trzymane w obejściu, ale w przeciwieństwie do reszty żywego inwentarza objęte tabu pokarmowym. Ich status pośmiertny wyłączał je ze świata zwierząt i zbliżał do człowieka. W efekcie martwe ciała koni, psów i kotów pozostawały w kulturowym zawieszaniu, „w połowie drogi pomiędzy kategoriami pojęciowymi”. Były to zwłoki zwierzęce, a jednak do pewnego stopnia trzeba je było traktować jak zwłoki ludzkie — zakazane było ich spożywanie. W przypadku analizowanych przez M. Douglas reguł dotyczących zwierząt zakazanych do spożywania w Starym Testamencie była to „dokonana *a posteriori* generalizacja izraelskich zwyczajów”¹²². O podobnej generalizacji *a posteriori* można mówić także w przypadku stosunku do mięsa psów, kotów i koni w okresie staropolskim. Następowła wtórna tabuizacja, wzmocnienie zakazu, który funkcjonował już od wieków.

Uznanie wyjątkowości psów, kotów i koni w kategorii zwierząt gospodarskich potwierdza niekonsekwencja drohobyczan, gdy dochodziło do zabicia któregoś z nich. Wymowny jest tu przykład rzeźnika, którego praca polegała na zabijaniu zwierząt, a jednak, póki uśmiercał bydło i nierogaciznę, nie sprowadzało to na niego infamii. Nie wynikały w związku z wykonywaniem tego zawodu ograniczenia w społecznym funkcjonowaniu¹²³. Uznawano, że zabijanie krów czy świń, nawet jeśli być może nieco podejrzane ze względu na kontakt z krwią, to jednak nie jest hańbiące.

Społeczność odżywiająca się mięsem bydła i nierogacizny nie mogła go uznawać za nieczyste. Wydaje się to oczywiste z przyczyn czysto praktycznych, jednak wymaga pewnego komentarza. Kluczowe znaczenie ma tu zauważona przez Louisa-Vincenta Thomasa ludzka skłonność do arbitralności w ocenianiu różnego typu martwych ciał: „nie odżywiamy się trupem, lecz zjadamy mięso”¹²⁴. W związku z tym w odniesieniu do martwych ciał, które służą ludziom do jedzenia, używa się szeregu eufemizmów: cynaderki, mózdzek, wątróbka, szynka, golonka czy flaczki to tylko kilka przykładów. Z tego samego powodu zabita i oprawiona krowa czy wieprz to tusza bądź mięso, nie zaś trup. Stosunek do martwych zwierząt jest zmienny w zależności od kręgu kulturowego, transformacjom podlega także na przestrzeni dziejów, zależy od gatunku zwierzęcia oraz szeregu innych czynników. Nawet tylko w obrębie jednego, stosunkowo niewielkiego miasteczka jakim był nowożytny Drohobycz, funkcjonowały społeczności chrześcijańska i żydowska, które kwestię czystości i nieczystości (a zatem jadalności) danego rodzaju mięsa postrzegały bardzo różnie.

Istniały też okoliczności sprawiające, że nawet zdalna do spożycia wołowina stawała się symbolicznie niebezpieczna. Krowa padła w wyniku zarazy nie była już jadalnym mięsem, lecz zagrożeniem, które należało unicestwić poprzez spalenie lub zakopanie w miejscu przeznaczonym na nieczystości (czyli zazwyczaj pod szubienicą¹²⁵). Wynikało to w dużej mierze

¹²¹ „Spożywanie ludzkiego mięsa, zwięzłe mówiąc, naznacza jednostkę bądź grupę jako nieludzką w podstawowym znaczeniu. W wielu kulturach ludzkie ciało stanowi potencjalnie najświętszy z symboli, toteż akt zjedzenia ludzkiego mięsa staje się największą z profanacji, o ile nie dokonuje się w kontekście wydarzeń niosących ze sobą duży ciężar symboliczny”; Arens W. 2010, s. 190.

¹²² Douglas M. 2007, s. 93.

¹²³ Zaremska H. 1986, s. 117; Wólkiewicz E. 2015, s. 712; por. Stuart K. 199, s. 196–197.

¹²⁴ Thomas L.-V. 1991, s. 54.

¹²⁵ Duma P. 2010, s. 74–75.

stąd, iż choroby zakaźne miały w okresie staropolskim silne konotacje z siłami nieczystymi¹²⁶, które, jak ich nazwa wskazuje, były nośnikami tyleż zła, co skalania. Czasem nawet mięso pochodzące od zdrowego zwierzęcia mogło być uznane za nieczyste. W 1733 r. w Strzelcach pod Grodziskiem Wielkopolskim parobek Kazimierz dopuścił się aktu zoofilii z krową. Za czyn ten skazano go na ścięcie i spopielenie zwłok, natomiast zwierzę nakazano spalić, nie pozbawiając go wcześniej życia¹²⁷. Grzech parobka sprawił, że nie tylko nie można było już zbezczeszczonej krowy zjeść, ale trzeba było poddać ją oczyszczającemu działaniu ognia. Istniały zatem okoliczności sprawiające, że ciała zwierząt uznawanych za jadalne, czystych symbolicznie, w pewnych sytuacjach mogły tą właściwość stracić.

V. Kontakt z nieczystością jako przyczyna wykluczenia z *communitas*

Efektem przekroczenia symbolicznego zakazu zabijania psów przez nowożytnego rzemieślnika było ściągnięcie na niego hańby, co niosło groźne konsekwencje społeczne i ekonomiczne, z wykluczeniem z cechu włącznie. Do tak poważnych następstw mogło dojść, gdyż akty symboliczne mają dużą zdolność do stwarzania stanów rzeczywistych¹²⁸. Utrata honoru, działanie na poziomie symbolicznym, miała wymiar czysto praktyczny, przewracała całe życie osoby go pozbawionej do góry nogami. Z tego też powodu nie ma potrzeby rozdzielać motywacji środowiska rzemieślniczego na „oparte na numinotycznym lęku o złe następstwa zmy i fatum” oraz „na wynikające ze strachu przed brudem społecznym”¹²⁹. W badanej społeczności oba czynniki były równie realne, a także splecione ze sobą w nierozłączny sposób — odium społeczne wynikało z przekroczenia zakazu symbolicznego.

Zakaz magiczny, czyli taki, z jakim mamy do czynienia w przypadku tabu zabijania psów, czytelny staje się w zestawieniu z mitem. Niekoniecznie musi to być „wielki mit” — opowieść sakralna o świętych początkach odnosząca się do czasów stworzenia ludzkości czy instytucji społecznych. Mitem można nazwać „zespół drobnych przeświadczeń, wierzeń, przesądów, funkcjonujących w kulturze plemiennej czy ludowej”. Jest to wówczas „«mitologia *implicita*», «nadtekst», czy «semiotyczny system modelujący», kształtujący wizję świata (...) skutecznie determinującą zachowania, przynajmniej te z najściślej symboliczno-duchowego obszaru kultury”¹³⁰.

Mit może pełnić różne funkcje społeczne. Jedną z nich jest przedstawianie określonej wizji ludzkiego życia zbiorowego, turnerowskiej wspólnoty — *communitas*¹³¹. Za tak definiowaną *communitas* należy uznać także dawny cech rzemieślniczy, gdyż ma niektóre charakterystyczne dla niej właściwości (choć przede wszystkim w warstwie deklaratywnej,

¹²⁶ Z pomorami łączono zjawisko wampirów-upiorów. Wobec ciał osób zmarłych na chorobę zakaźną stosowano czasem zabiegi antywampiryczne, aby nie mogły powrócić do świata żywych w postaci upiora (Duma P. 2010, s. 80). Trochę inaczej wyjaśniał związek epidemii z wampiryzmem Benedykt Chmielowski w *Nowych Atenach* (1745 r.): „Przez tych to upierów, nie co innego rozumieją, tylko czarowników, albo czarownice z diablem narabiające, którego pomocą biorą trupy ludzi umarłych z grobu, i niemi jako nadgnięmi, smrodliwemi, zarażają to ludzi, to konie, to bydło, to wieprze, gęsi, kury etc.” (Chmielowski B. 1754, s. 247–256). Połączenie tych kwestii było jednak dla niego niewątpliwe.

¹²⁷ AGAD, VAzBB, sygn. 252, k. 81r.

¹²⁸ „Nie wolno ignorować pragmatycznej skuteczności działania symbolicznego, trzeba widzieć w nim akcent towarzyszący konkretnej zmianie społecznej albo ją wręcz powodujący”; Wasilewski J. 2010, s. 178.

¹²⁹ Wólkiewicz E. 2015, s. 731–732.

¹³⁰ Wasilewski J. 2010, s. 173–174.

¹³¹ Wasilewski J. 2010, s. 202; zob. też: Turner V. 2010, s. 115–167.

idealnej)¹³²; równość¹³³ (przy jednoczesnym posłuszeństwie wobec cechmistrza) oraz braterstwo wyrastające ponad więzi rodzinne¹³⁴. Wejście do bractwa cechowego związane było z *rite de passage* rozłożonym na wiele etapów: wyzwoleniem, wykupinami, wędrówką czeladniczą, wykonaniem majstersztyku, przysięgą. Rytuał przejścia jest zaś niezbędnym elementem procesu zdobywania członkostwa w *communitas*¹³⁵. O fenomenie cechu rzemieślniczego (gildii) jako zaprzysiężonego związku (*conjuratio*), znacznie wykraczającym poza ramy organizacji zawodowej i ekonomicznej, pisał Otto Oexle¹³⁶. W gildiach obowiązywała zasada równości i braterstwa członków, a u swych wczesnośredniowiecznych korzeni miały one wyraźnie opozycyjny wobec ogółu społeczeństwa czy wręcz rewolucyjny charakter¹³⁷. Analogia pomiędzy kategoriami *communitas* i *conjuratio* jest więc bardzo wyraźna.

Symboliczna wspólnota z założenia musi być obiektem idealnym¹³⁸, ewentualne naruszanie jej wzorcowości objęte jest więc licznymi zakazami¹³⁹. W przypadku cechu, choć mogło to dotyczyć też innych rodzajów grup społecznych, niezbędną właściwością zachowania jego harmonijnej pełni było utrzymywanie dobrego imienia przez wszystkich jego członków¹⁴⁰. Ściągnięcie na jednego z rzemieślników hańby zaburzało harmonię grupy, było „czynnością symboliczną wyprowadzającą z sytuacji idealnej”¹⁴¹ i w efekcie groziło jej rozpadem¹⁴². Aby zapobiec temu nieszczęściu, należało osobę pozbawioną czci jak najprędzej z *communitas* wyrzucić.

Kathy Stuart, autorka monografii *Defiled Trades and Social Outcasts. Honor and Ritual Pollution in Early Modern Germany*, uważa, że w przypadku nowożytnych niemieckich cechów rzemieślniczych złamanie zakazu kontaktu z symboliczną nieczystością ma wyłącznie indywidualne konsekwencje¹⁴³. Choć dostrzega, że utrata honoru przez jednego z członków cechu może się odbić negatywnie na dobrym imieniu całej korporacji, to jednak twierdzi, że ma to znaczenie wyłącznie „świeckie”, czysto społeczne¹⁴⁴. Dlatego też odmawia uznania, że naruszenie honoru rzemieślnika w wyniku kontaktu z nieczystością symboliczną to przekroczenie tabu. Tworzy w zamian nową kategorię symbolicznego zakazu właściwego dla nowożytnych rzemieślników. Wadą tej propozycji jest zastosowanie przez badaczkę wąskiej definicji pojęcia tabu, w której nacisk położony jest na religijne źródło zakazu (i pochodzące od Boga sankcje za jego przekroczenie). Stuart uznała, że skoro tabu to „prawo usankcjonowane ponadnaturalnie”, więc musi być równoznaczne z zakazem uzasadnionym religijnie¹⁴⁵.

¹³² Turner V. 2010, s. 143–145. Precyzując: bractwo rzemieślnicze było *communitas* normatywną, zorganizowaną w trwały system społeczny, a nie egzystencjalną (nietrwałą) lub ideologiczną (utopijną).

¹³³ Stuart K. 1999, s. 40.

¹³⁴ Turner V. 2010, s. 128.

¹³⁵ Turner V. 2010, s. 115–116; por. Darnton R. 2012, s. 105–106.

¹³⁶ Oexle O.G. 2000.

¹³⁷ Oexle O.G. 2000, s. 75–97.

¹³⁸ Wasilewski J. 2010, s. 154.

¹³⁹ Wasilewski J. 2010, s. 204.

¹⁴⁰ „[...] honor jednostki nierozzerwalnie wiązał się z honorem grupy. Czy była to rodzina, gildia kupiecka, czy bractwo religijne, podważenie honoru jednostki zagrażało nie tylko jej bytowi, ale i pomyślności osób z nią związanych”; Korczak-Siedlecka J. 2018, s. 643.

¹⁴¹ Wasilewski J. 2010, s. 149.

¹⁴² Wasilewski J. 2010, s. 162.

¹⁴³ Stuart K. 1999, s. 199.

¹⁴⁴ Stuart K. 1999, s. 203–207.

¹⁴⁵ Stuart K. 1999, s. 199.

Tymczasem „ponadnaturalne” może oznaczać też magiczne, czy też wynikające z mitu jako zespołu drobnych przeświadczeń i wierzeń (nadtekstu), niekoniecznie z dominującego w danej społeczności systemu religijnego. Jeśli odrzucić zawężoną do zjawiska religijnego definicję tabu, to wówczas niepotrzebne staje się dokonane przez autorkę *Defiled trades* kłopotliwe rozróżnienie na „antropologiczne tabu” i zasadniczo różny, „racjonalny” system przekonań o wrażliwości honoru rzemieślniczego na symboliczne splamienie.

Ściągnięcie hańby na rzemieślników przekraczających zakaz nie następowało w sposób automatyczny. Mimo, że informacja o przekroczeniu przez kogoś normy była znana wielu członkom wspólnoty, nie wyciągano wobec takiej osoby konsekwencji. Dopiero wówczas, gdy pojawił się sygnalista wymuszający na społeczności publiczną reakcję, ta dokonywała radykalnych działań mających ją uratować przed zmasą. W chwili, gdy za pomocą rytuału — rozprawy sądowej — pomówieni zostali wyrokiem oczyszczeni, sytuacja normalizowała się. Równowaga społeczna zostawała przywrócona, *communitas* powracała do swojego właściwego stanu idealnego, czystości symbolicznej. Życie mogło toczyć się dalej swoimi normalnymi torami. Należy podkreślić, że z perspektywy rzemieślników nie istniał żaden rytuał, który umożliwiał zmazanie hańby wynikającej z przekroczenia omawianego tabu¹⁴⁶. Dlatego właśnie w obu omawianych sprawach tak istotnym elementem procesu o pomówienie było ustalenie, czy do złamania zakazu faktycznie doszło. Szczęśliwie dla podejrzanych o to osób, nie można było tego udowodnić.

Istniała zatem pewna tolerancja dla przekraczania norm. Ich granica jest płynna, związana z lokalnymi, społecznymi, kulturowymi, historycznymi, a nawet zupełnie jednostkowymi uwarunkowaniami. Do momentu, kiedy rozdźwięk między sytuacją pożądaną a rzeczywistością nie zostawał nagłośniony i społeczność nie była zmuszona do wyciągania konsekwencji wobec osób naruszających zakaz symboliczny. W praktyce społecznej toleruje się bowiem przekraczanie tabu, o ile zachowana pozostaje dyskrekcja¹⁴⁷. Różnica pomiędzy deklarowanym wzorcem zachowań a realizowaną normą była i jest powszechna. Dotyczy to także zjawiska omawianego w niniejszym artykule.

Na koniec warto zwrócić uwagę na dobrze udokumentowany aspekt społeczny badanego zjawiska opisany przez Ewę Wólkiewicz, którego występowania omawiane przykłady drohobyckie nie ilustrują. Historyczka podkreśla, jak dużą rolę w eskalowaniu emocji wokół osób podejrzanych o przekroczenie zakazu symbolicznego odgrywali czeladnicy. Jako młodzi, nieżonaci mężczyźni byli szczególnie predestynowani do piętnowania niepożądanych zachowań społecznych¹⁴⁸. W analizowanych przeze mnie przypadkach drohobyckich młodzież nie odegrała jednak żadnej roli. Być może wynika to z faktu, że w peryferyjnym, niewielkim mieście cechy rzemieślnicze nie miały wielu członków, czeladników było zatem też niewielu i ich postawa nie miała znaczenia. Na straży honoru bractwa stali sami rzemieślnicy, z cechmistrzami włącznie. E. Wólkiewicz przekonuje także, że starsi cechowi „nie tyle obawiali się złowróznych skutków, które mogła przynieść symboliczna nieczystość jednego z jej członków, co reakcji swojej służby i czeladników”¹⁴⁹. Omawiane w niniejszym artykule przypadki drohobyckie stanowią wyjątek od tej reguły, co wskazywałoby na to, że oprócz motywacji czysto ekonomicznych znaczącą rolę musiały odgrywać także czynniki kulturowe — współdzielenie przez rzemieślników i czeladników wyobrażeń o znaczeniu zakazów kulturowych¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Wólkiewicz E. 2015, s. 724–726.

¹⁴⁷ Wiślicz T. 2012b, s. 238; Stuart K. 1999, s. 218.

¹⁴⁸ Wólkiewicz E. 2015, s. 719.

¹⁴⁹ Wólkiewicz E. 2015, s. 720.

¹⁵⁰ E. Wólkiewicz na początku swojego artykułu przytacza opis przypadku złamania tabu zabijania psów. Zdarzenie miało miejsce w 1624 r. w Strzelinie (Wólkiewicz E. 2015, s. 699–700). Ślusarz Rudolf, który dopuścił

VI. Wnioski

Świat drohobyckich mieszczan wypełniony był symbolicznymi zakazami określającymi oczekiwane normy postępowania. Mimo że nie były osadzone w stanowionym prawie, to ich przekroczenie miało niebagatelne konsekwencje. W omawianych w niniejszym artykule dwóch sprawach sądowych z lat 30. XVIII w. w pierwszym przypadku wybrany na jednego z dwóch starszych cechu rzeźniczego Piotr Piechowicz został oskarżony o zabicie psa. Przedstawiciele rodzin Baściaków i Bundziów uznali, że czyn ten sprowadza hańbę na Piechowicza, co uniemożliwia mu sprawowanie zaszczytnej funkcji. W wyniku dwóch procesów Piechowicz uwolnił się od oskarżeń i pozostał na stanowisku. Sąd potwierdził zakwestionowane dobre imię i już nigdy więcej temat ten nie był podnoszony. W drugiej sprawie Stanisław Baściak, szeregowy członek tego samego cechu, uratował przed niechybną śmiercią psa. Wykupił zwierzę od ceklarzy miejskich, co naraziło go na zarzuty fizycznego kontaktu z narzędziami ich pracy bądź wykonywanie czynności zarezerwowanych dla tej zhańbionej profesji. Ponownie sąd oczyścił z zarzutów pomówionego.

Zabijanie psów było w oczach nowożytnych mieszczan, a przede wszystkim rzemieślników, przekroczeniem zwyczajowego zakazu. Psy, koty i konie należały do kategorii zwierząt domowych, których w przeciwieństwie do świń, krów czy ptactwa nie było można jednak z różnych względów jeść. Stanowiły więc anomalię na tle reszty żywego inwentarza, co w myśl teorii M. Douglas należy uznać za źródło ich nieczystości. Status symboliczny psów, kotów i koni za ich życia, nawet jeśli czasem obarczony szeregiem negatywnych konotacji, nie decydował o tabuizacji ich mięsa. Dopiero martwe zyskiwały złowrogą moc sprawiającą, że nawet przelotny czy przypadkowy kontakt z nimi czynił nieczystym. Za nieczyste uznać można jednak było także i mięso zwierząt w innym wypadku nie objętych tabu. Działo się tak, gdy zyskiwało status padliny, należało do zwierzęcia chorego bądź tracącego symboliczną czystość w wyniku skalania.

Jako nieczystych postrzegano także rakarzy i katów, co przynajmniej częściowo musiało wynikać stąd, iż mieli oni na co dzień do czynienia z objętymi tabu ciałami. W przekonaniu rzemieślników nieczystość symboliczna wynikała nie tylko z kontaktu fizycznego ze skalanymi zwłokami, ale także z powtarzania czynności właściwych haniebnym profesjom. Nie była też sprawą indywidualną — hańba, która spadła na jednego członka cechu przenosiła się na innych, o ile nie podjęto się szybko odpowiednich kroków zaradczych. Rzemieślniczej *communitas* zagrażało każde naruszenie jej symbolicznej czystości. Hańba wynikająca z przekroczenia tabu przez któregoś z braci cechowych nie powstawała jednak w sposób automatyczny. Dopóki zostawała zachowana zasada dyskrecji, o złamaniu zakazu nie oskarżano publicznie, a co najwyżej plotkowano, sprawa nie miała społecznych konsekwencji.

się objętego zakazem symbolicznym czynu, był według słów autora kroniki Johanna Christopa Brinke, jakoby „światlejszy” niż reszta członków cechu i wniósł skargę na swoją korporację, gdy go z niego z tego powodu usunęto. Relacja o tym wydarzeniu pochodzi ze źródła o ponad sto lat późniejszego, kroniki miejskiej spisanej w latach 30. XVIII w. Strzeleńskim ślusarzom żyjącym na początku XVII stulecia nie mogły być raczej znane idee światłego postępu, motywację taką przypisał Rudolfowi najpewniej dopiero kronikarz, bez wątplenia posiadający pewne ambicje intelektualne (skoro podjął się spisania historii miasta), żyjący w epoce oświecenia. Zwracam uwagę na ten szczegół, aby podkreślić, iż należy zachować dużą ostrożność w przypisywaniu ludziom żyjącym w epoce przedindustrialnej (zwłaszcza pochodzącym z klas nieuprzywilejowanych) racjonalności, w rozumieniu skłonności do odrzucania ponadnaturalnej interpretacji charakteru różnych zdarzeń, jako głównego czynnika przy podejmowaniu decyzji.

Zarówno w sprawie Piechowicza, jak i Baściaka za problematyczne uznawano wykonanie czynności zarezerwowanej dla rakażka bądź fizyczny kontakt z objętymi tabu zwłokami zwierząt. Było to więc zupełnie innego rodzaju obrzydzenie w obliczu krzywdy zwierzęcia niż te, które wyrażała osiemnastowieczna burżuazja paryska znana z głośnego artykułu Roberta Darntona. W Drohobyczu brało się z lęku przed przekroczeniem tabu, a w Paryżu z empatii wobec skrzywdzonych żywych istot. Przyczyny niechęci do ich zabijania były w obu przypadkach różne. Darnton o odruchy empatyczne podejrzewa więc tylko przedstawicieli klas uprzywilejowanych, widząc w takiej postawie dystynkcję klasową. Ten z pozoru jasny i prosty obraz zaburza być może przypadek Stanisława Baściaka — prostego rzemieślnika z peryferyjnego, osiemnastowiecznego miasta — który sporo ryzykował, ratując psa od śmierci z rąk ceklarza. Ani przynależność klasowa, ani prawdopodobnie współdzielone z innymi rzemieślnikami wyobrażenia o nieczystości symbolicznej, nie determinowały w tym przypadku jego postępowania.

Przedstawiona przeze mnie analiza i perspektywa badawcza nie podważają zasadniczych tez artykułu E. Wólkiewicz, lecz je uzupełniają i niuansują, choć z niektórymi wnioskami badaczki dyskutuję. W swoim artykule ukazują przede wszystkim te aspekty zjawiska, które historyczka siłą rzeczy pominęła ze względu na inną podstawę źródłową, oraz różny warsztat i pytania badawcze. W przeciwieństwie do autorki *Wielkiej masakry psów* nie uważam tabu krwi i kontaktu z martwym ciałem za odgrywające kluczową rolę pierwotne źródła badanego fenomenu. Przyczyny powstania symbolicznego zakazu zabijania psów były różnorakie, lecz w okresie nowożytnym podstawowe znaczenie ma, co podkreśla historyczka, rozszerzone tabu pokarmowe, zarówno w wyniku papieskiego interdyktu na jedzenie koniny i biblijnego zakazu spożywania drapieżników, jak też w efekcie wtórnej tabuizacji (psy, koty i konie jako anomalia wśród innych zwierząt gospodarskich).

Prawdopodobnie jako więcej niż ciekawostkę należy potraktować fakt, że w omówionych przeze mnie drohobyckich przypadkach spraw wynikłych z przekroczenia tabu czeladnicy nie odegrali kluczowej roli w eskalacji konfliktu, co E. Wólkiewicz stwierdziła w wielu innych źródłowych przykładach złamania zakazu zabijania psów. Wszyscy członkowie drohobyckiego cechu rzeźników, łącznie ze starszymi cechowymi, byli mocno przekonani, że naruszenie tabu powinno skutkować wykluczeniem z korporacji. Trzeba zgodzić się natomiast z autorką *Wielkiej masakry psów*, że kwestie ekonomiczne odgrywały ważną rolę w przebiegu tego typu konfliktów. W sprawie Piotra Piechowicza podejrzenie o zabicie psa było pretekstem do podważenia jego praw do sprawowania funkcji cechmistrza, co można interpretować jako walkę o władzę, wynikający z niej prestiż i idące za nimi korzyści ekonomiczne. Nie wyklucza to jednak współdzielenia przez wszystkich rzemieślników, a nawet elity miasta przekonania, że hańba będąca następstwem przekroczenia tabu była realna.

BIBLIOGRAFIA

Źródła archiwalne

- AGAD [Archiwum Główne Akt Dawnych], AR [Archiwum Radziwiłłów], dz. II, sygn. 3142.
AGAD [Archiwum Główne Akt Dawnych], VAzBB [Varia archiwalne z Biblioteki Baworowskich], sygn. 252.
CDIAUL [Central'nij deržavnij istoričnij arhiv Ukraïni, m. L'viv], F. 29/1, op. 9, 11.
NBO [Narodowa Biblioteka Ossolineum], sygn. 1524/II, 1525/II.

Źródła i opracowania publikowane

- Arens William. 2010. *Mit ludożercy. Antropologia antropofagia*, tłum. W. Pessel, Warszawa.
- Baumgarten Albert I. 2020. *The Preface to the Hebrew Translation of Purity and Danger*, „Religion and Society”, 11 (1), s. 30–44.
- Biblia. 1599. *Biblia to iest księgi Starego y Nowego Testamentu*, tłum. J. Wujek, Kraków.
- Bourns Timothy. 2018. *Meat and taboo in medieval scandinavian law and literature*, „Viking and Medieval Scandinavia”, 14, 61–80.
- Bułgar-Nowakowski Ludwik Piotr. 2006. *Wspomnienie uczestnika kursu skautowego w Skolem*, „Cracovia Leopoldis”, 4 (48), s. 16–22.
- Bystron Jan. 1976. *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVIII*, 2, Warszawa.
- Chmielowski Benedykt. 1754. *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej scyencyi pełna [...]*, Lwów.
- Darnton Robert. 2012. *Pracownicy podnoszą bunt: wielka masakra kotów przy ulicy Saint-Severin*, [w:] Darnton Robert, *Wielka masakra kotów i inne epizody francuskiej historii kulturowej*, tłum. D. Guzowska, Warszawa, s. 93–126.
- Diariusz. 1867. *Diariusz króla Stanisława Augusta Poniatowskiego podczas powstania w Warszawie 1794 roku*, 1 „Rocznik Towarzystwa Historyczno-Literackiego w Paryżu”, 1866, s. 280–294.
- Dictionary. 1970. *The New Westminster Dictionary of the Bible*, red. H.S. Gehman, Philadelphia.
- Ewa. 2011. *Posłowie. Historia antropologiczna. Mikrohistoria*, [w:] Davis Natalie Z., *Powrót Martina Guerre'a*, Poznań, s. 195–234.
- Douglas Mary. 2007. *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Warszawa.
- Duma Paweł. 2010. *Grób alienata. Pochówki dzieci nieochrzczonych, samobójców i skazańców w średniowieczu i dobie wczesnonowożytnej*, Kraków.
- Eliade Mircea. 2009. *Traktat o historii religii*, tłum. J.W. Kowalski, Warszawa.
- Engelking Anna. 2010. *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Warszawa.
- Falimirz Stefan. 1534. *O ziołach i o mocy ich [...]*, Kraków.
- Gazeta. 1795. „Gazeta Warszawska”, 5 (17 stycznia), 48 (16 czerwca).
- Gazeta. 1796. „Gazeta Warszawska”, 18 (1 marca), 27 (2 kwietnia).
- Gazeta. 1797. „Gazeta Warszawska”, 2 (7 stycznia), 96 (1 grudnia)
- Gazeta. 1799. „Gazeta Warszawska”, 30 (12 kwietnia).
- Gélis Jacques. 2015. *Ciało, Kościół i sacrum*, [w:] *Historia ciała. Od renesansu do oświecenia*, 1, red. G. Vigarello, tłum. T. Stróżyński, Gdańsk, s. 15–95.
- Gloger Zygmunt. 1985. *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, Warszawa.
- Groicki Bartłomiej. 1953. *Porządek sądów i spraw miejskich prawa majdeburckiego w Koronie Polskiej*, wyd. K. Koranyi, Warszawa.
- Groicki Bartłomiej. 1954. *Tytuły prawa majdeburckiego*, wyd. K. Koranyi, Warszawa.
- Harasymchuk Mariia. 2021. *Jews in Drohobycz and the Drohobycz Estate in the First Half of the Eighteen Century*, „Kwartalnik Historii Żydów”, 276, 4, s. 755–769.
- Jakowenko Natalia. 2010. *Druga strona lustra. Z historii wyobrażeń i idei na Ukrainie XVI-XVII wieku*, Warszawa.
- Jeziorski Paweł A. 2009. *Margines społeczny w dużych miastach Prus i Inflant w późnym średniowieczu i wczesnych czasach nowożytnych*, Toruń.
- Komoniecki Andrzej. 1987. *Chronografia albo dziejopis żywiecki*, wyd. I. Dwornicka, S. Grodziski, Żywiec.
- Korczażak-Siedlecka Jaśmina. 2018. *Czy chłop miał honor? Zastosowanie kategorii honoru w badaniach nad społeczeństwem nowożytnym*, „Kwartalnik Historyczny”, 125, 3, s. 643–644, <http://dx.doi.org/10.12775/KH.2018.125.3.02>

- Lakoff George, Johnson Mark. 2010. *Metafory w naszym życiu*, Warszawa.
- Lasota-Moskalewska Alicja. 2005. *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, Warszawa.
- Maisel Witold. 1982. *Archeologia prawna Polski*, Warszawa–Poznań.
- Oexle Otto Gerhard 2000. *Średniowieczne gildie: ich tożsamość oraz wkład w formowanie się struktur społecznych*, [w:] *Spółczesność średniowiecza. Mentalność — grupy społeczne — formy życia*, Toruń.
- Pisma. 1910. *Pisma Jana Dzwonowskiego (1608-1625)*, wyd. K. Badecki, Kraków.
- Polackówna Helena. 1936. *Wstęp*, [w:] *Księga radziecka miasta Drohobycza 1542-1563*, Lwów.
- Smith William Robertson. 1894. *Lectures on The Religion of The Semites*, London.
- Roux Jean-Paul. 1994. *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość*, Kraków.
- Rożek Michał. 1993. *Diabeł w kulturze polskiej. Szkice z dziejów motywu i postaci*, Warszawa–Kraków.
- Rzepakowski Krzysztof. 2015. *Złoty kciuk*, Warszawa–Toruń.
- Sennett Richard. 2015. *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*, Warszawa.
- Simoons Frederick J. 1994. *Eat Not this Flesh: Food Avoidances from Prehistory to the Present*, Madison.
- Słupecki Leszek P. 1987. *Wilkołactwo*, Warszawa.
- Smith Catherine. 1998. *Dogs, cats and horses in the Scottish medieval town*, „Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland”, 128, s. 859–885.
- Słownik. 1987. *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa.
- Stanaszek Bogdan. 2022. *Jan Dzwonowski (Jan z Kijana) - brzościecki organista. Przyczynek do biografii poety z przełomu XVI i XVII wieku*, „Pamiętnik Literacki”, 2, s. 159–168.
- Stuart Kathy. 1999. *Defiled Trades and Social Outcasts. Honor and Ritual Pollution in Early Modern Germany*, Oxford–New York.
- Stuart Tristram. 2011. *Bezkrwawa rewolucja. Historia wegetarianizmu od 1600 roku do współczesności*, tłum. J. Mikos, Warszawa.
- Szczerbic Paweł. 2011. *Ius municipale to jest prawo miejskie majdeburskie, nowo z łacińskiego i z niemieckiego na polski język z pilnością i wiernie przełożone*, wyd. G.M. Kowalski, Kraków.
- Thomas Louis-Vincent. 1991. *Trup. Od biologii do antropologii*, Łódź.
- Turner Victor. 2010. *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, tłum. E. Dżurak, Warszawa.
- Truściński Łukasz. 2020. *Zelman Wolfowicz and the Jewish Community in the System of Power in Drohobycz in the Light of Municipal Records from 1735–1761*, „Kwartalnik Historii Żydów”, 276, 4, s. 769–784.
- Wasilewski Jerzy. 2010. *Tabu*, Warszawa.
- Wiślicz Tomasz. 2012a. *Integralność cielesna jednostki w perspektywie przejścia do nowoczesności — zarys problematyki*, [w:] *Somatotes. Cieleśność w ujęciu historycznym*, red. R. Matuszewski, Warszawa.
- Wiślicz Tomasz. 2012b. *Upodobanie. Małżeństwo i związki nieformalne na wsi polskiej XVII-XVIII wieku. Wymagania społeczne i jednostkowe doświadczenia*, Wrocław.
- Wiślicz Tomasz. 2020. *Zelman Wolfowicz i jego rządy w starostwie drohobyckim w połowie XVIII w.*, Kraków.
- Wólkiewicz Ewa. 2015. *Wielka masakra psów. Strach przed utratą czci w nowożytnych miastach Europy Środkowej*, „Przegląd Historyczny”, 106, s. 699–733.
- Wólkiewicz Ewa. 2019. *Dog thefts in eighteenth-century Wrocław*, „Przegląd Historyczny”, 110, s. 607–636.

Zaremska Hanna. 1986. *Niegodne rzemiosło. Kat w społeczeństwie Polski XIV-XVI w.*, Warszawa.
Żywiczyński Przemysław, Waciewicz Sławomir. 2015. *Ewolucja języka. W stronę hipotez gesturalnych*, Toruń.

Netografia

Kozak Łukasz. 2014. *Zaginione psy osiemnastowiecznej Warszawy*, Polona/Blog. Przegląd Cyfrowej Biblioteki Narodowej, <https://blog.polona.pl/2014/12/zaginione-psy> (dostęp 19.06.2026).