Sowa: między biologią a symbolem w świetle Ghosts of the Night Chrisa Sperringa

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje dychotomię między sową jako realnym organizmem biologicznym z rzędu Strigiformes a jej rolą jako konstruktu kulturowego. Autor wskazuje, że specyficzne adaptacje ewolucyjne ptaków – takie jak wyspecjalizowany wzrok i słuch – stały się fundamentem dla różnorodnych interpretacji metafizycznych: od symbolu mądrości po zwiastuna śmierci. Wykorzystując koncepcję Umwelt Jakoba von Uexkülla, tekst wyjaśnia różnice w postrzeganiu środowiska przez człowieka i sowę. Całość łączy dane z zakresu neuroteologii i genomiki z perspektywą antropologiczną, dowodząc, że ludzkie wyobrażenia o tych ptakach wynikają ze zderzenia naszych ograniczeń percepcyjnych z rzeczywistymi zachowaniami nocnych drapieżników.

The article analyzes the dichotomy between the owl as a real biological organism of the order Strigiformes and its role as a cultural construct. The author indicates that specific evolutionary adaptations of these birds—such as specialized sight and hearing—became the foundation for diverse metaphysical interpretations: from the symbol of wisdom to the harbinger of death. Using Jakob von Uexküll's concept of Umwelt, the text explains the differences in how humans and owls perceive their environment. The work combines data from neurotheology and genomics with an anthropological perspective, proving that human perceptions of these birds result from the clash between our perceptual limitations and the actual behaviors of nocturnal predators.

Artykuł stanowi interdyscyplinarną analizę sowy jako bytu zawieszonego między obiektywną rzeczywistością biologiczną a subiektywnym konstruktem kulturowym. Autor stawia tezę, że utrwalone w ludzkiej świadomości archetypy sowy – od symbolu

mądrości po zwiastuna śmierci – nie wynikają z immanentnych cech psychicznych ptaka, lecz są efektem antropocentrycznych projekcji. To właśnie specyficzne przystosowania ewolucyjne sowy do nocnego drapieżnictwa (taki jak frontalne ustawienie oczu czy niemal bezgłośny lot) stały się dla człowieka tworzywem do budowania mitów, wypełniających luki w naszej własnej percepcji ciemności. Wykorzystując perspektywę biologii, psychologii poznawczej oraz antropologii, tekst pokazuje, jak biologiczny sygnał przekształca się w symbol metafizyczny. Analiza ta czyni z sowy idealny obiekt do badania granicy między wiedzą empiryczną a wyobraźnią symboliczną, dowodząc, że to, co uznajemy za „tajemnicę" natury, jest często jedynie odbiciem naszych własnych ograniczeń sensorycznych i poznawczych.

SŁOWA KLUCZOWE

Strigiformes | Umwelt | HADD | liminalność | das Unheimliche | antropomorfizacja | semiotyka znaków | dobór pozytywny w genomach | przetwarzanie predykcyjne | asymetria informacyjna | sowa Minerwy | ekologia konserwatorska | neuroetologia | mechanizmy percepcyjne | konstrukt kulturowy

Sowa jako biologiczny organizm i kulturowy konstrukt

SOWA – PTAK, SYMBOL I TAJEMNICA NOCY Biologia ewolucyjna, ekologia drapieżnictwa, antropologia wierzeń oraz kulturowe dzieje ludzkiego poznania przyrody

Historia relacji człowieka z sowami stanowi interesujący przykład przenikania się procesów biologicznych, mechanizmów poznawczych i społecznych praktyk nadawania znaczeń. Niewiele grup zwierząt zajęło w ludzkiej wyobraźni tak wyrazistą, a jednocześnie wewnętrznie sprzeczną pozycję symboliczną. Sowy przedstawiano jako strażniczki mądrości i boskiej wiedzy, zwiastunki śmierci, opiekunki wojowników czy towarzyszki czarowników – mieszkańców zaświatów, obdarzonych zdolnością dostrzegania rzeczywistości niedostępnej człowiekowi. W kulturach oddzielonych ogromnymi dystansami geograficznymi, odmiennymi systemami religijnymi i nieporównywalnymi doświadczeniami historycznymi, podobne właściwości zoologiczne stawały się tworzywem odmiennych interpretacji metafizycznych. Nie oznacza to jednak istnienia jednego, uniwersalnego mitu sowy.

Bardziej uzasadniona naukowo wydaje się hipoteza, według której określone właściwości percepcyjne człowieka w zderzeniu z rzeczywistymi zachowaniami nocnych drapieżników tworzą powtarzalne schematy interpretacyjne. Ich ostateczne znaczenie zależy jednak od lokalnego porządku kulturowego, doświadczeń zbiorowości oraz obowiązujących w niej systemów wartości. W takim ujęciu sowa staje się przedmiotem badań wykraczających poza tradycyjną ornitologię; jej obecność w kulturze pozwala bowiem rekonstruować dzieje ludzkiego rozumienia natury, sposoby społecznego oswajania niepewności oraz historycznie zmienne granice między wiedzą empiryczną a wyobrażeniem symbolicznym.

Punktem wyjścia dla interdyscyplinarnej analizy tego zagadnienia powinno być odróżnienie sowy jako organizmu biologicznego od sowy jako obiektu ludzkich przedstawień. Ta pierwsza istnieje niezależnie od człowieka: uczestniczy w procesach ewolucyjnych, zajmuje określone nisze ekologiczne, podlega doborowi naturalnemu, zdobywa pożywienie, rozmnaża się i umiera. Ta druga funkcjonuje w świecie społecznie konstruowanych znaczeń, które często pozostają jedynie w luźnym związku z rzeczywistymi właściwościami zwierzęcia. Rozróżnienie to wynika z faktu, że poznający podmiot nie ma bezpośredniego dostępu do rzeczywistości całkowicie wolnej od własnych kategorii percepcyjnych, językowych i interpretacyjnych.

Człowiek dostrzega zwierzę, lecz jego spostrzeżenie zostaje niemal natychmiast włączone w szerszą strukturę znaczeń – obejmującą pamięć, utrwalone wyobrażenia, przekazy kulturowe oraz oczekiwania wobec obserwowanego organizmu. W konsekwencji ten sam ptak może być dla ornitologa przedstawicielem rzędu Strigiformes, dla rolnika sprzymierzeńcem w walce z gryzoniami, dla uczestnika rytuału istotą pośredniczącą między światem żywych a duchami przodków, a dla historyka sztuki atrybutem starożytnej bogini.

Rozmaitość tych interpretacji nie znosi biologicznej jedności obiektu, lecz ujawnia wielość ludzkich sposobów porządkowania doświadczenia. W filozofii biologii szczególnie użyteczną perspektywę zaproponował Jakob von Uexküll, wprowadzając pojęcie Umwelt – świata otoczenia wyznaczanego przez swoiste możliwości percepcyjne i behawioralne organizmu. Każdy gatunek funkcjonuje w środowisku, którego istotne cechy ujawniają się za pośrednictwem dostępnych mu zmysłów i możliwości działania. Ta sama przestrzeń fizyczna stanowi zatem odmienne środowisko funkcjonalne dla człowieka, sowy, gryzonia czy nocnego owada.

Dla człowieka poruszającego się bez sztucznego oświetlenia mrok może oznaczać utratę orientacji wzrokowej i wzrost niepewności. Dla płomykówki, której aparat sensoryczny jest przystosowany do lokalizowania ofiar przy minimalnym świetle, podobne warunki stanowią naturalne środowisko łowieckie.

Należy przy tym odróżnić filozoficzną kategorię świata przeżywanego od możliwości bezpośredniego odtworzenia subiektywnych doznań ptaka. Współczesna neuroetologia pozwala badać mechanizmy przetwarzania bodźców i skuteczność lokalizacji zdobyczy, ale nie daje podstaw do prostego utożsamiania ludzkich doświadczeń ciemności z doświadczeniami innych gatunków.

Biologiczne adaptacje jako fundament ludzkich projekcji

Budowa ciała sów stanowi wyrazisty przykład ewolucyjnego dostosowania do konkretnych warunków ekologicznych. Duże oczy, znaczna powierzchnia struktur odbierających światło, wyspecjalizowany słuch, charakterystyczna szlara oraz specyficzne upierzenie tworzą aparat umożliwiający skuteczne polowanie w ograniczonej widoczności. Zdolności te nie są pojedynczym, cudowny wynalazek ewolucji, lecz rezultatem różnicowania wielu zależnych od siebie cech morfologicznych, fizjologicznych i behawioralnych. Badania genomiczne z 2020 roku opublikowane w „Genome Biology and Evolution", obejmujące porównanie dwudziestu genomów ptaków (w tym jedenastu gatunków sów), wykazały sygnały doboru pozytywnego w genach odpowiedzialnych za percepcję wzrokową oraz przyspieszoną ewolucję genów związanych ze słuchem, rytmami dobowymi i strukturą piór. Wyniki te potwierdzają obraz sowy jako organizmu, którego specjalizacja objęła równoległe przemiany wielu układów funkcjonalnych, choć nie dowodzą one, że wszystkie gatunki prowadzą wyłącznie nocny tryb życia lub posiadają te adaptacje w jednakowym stopniu.

Właśnie ta wielowymiarowość przystosowań sprawia, że sowa jest interesującym obiektem zarówno dla przyrodników, jak i badaczy antropomorfizacji. Kolista szlara, oczy skierowane ku przodowi oraz sylwetka głowy nadają jej wygląd, w którym człowiek łatwo dostrzega cechy przypominające ludzką twarz.

Nie jest to jednak podobieństwo wynikające ze wspólnej funkcji komunikowania emocji. U człowieka mimika, spojrzenie czy konfiguracja brwi i ust służą bogatej sygnalizacji społecznej. U sowy elementy wyglądu, odbierane przez obserwatora analogicznie, pełnią zupełnie inne zadania biologiczne: szlara optymalizuje odbiór dźwięku, a frontalne ustawienie oczu zwiększa widzenie obuoczne. Obserwator może jednak odczytywać to podobieństwo morfologiczne jako psychiczne, przypisując ptakowi skupienie, powagę, niezadowolenie czy inteligencję. Powstaje w ten sposób klasyczne przesunięcie interpretacyjne, w którym funkcjonalna struktura biologiczna zostaje uznana za wyraz właściwości umysłowych. Biologiczny mechanizm przystosowania do drapieżnictwa staje się tworzywem antropologicznej projekcji.

Psychologia poznawcza pozwala wyjaśnić te transformacje bez sprowadzania ich do nieracjonalności typowej dla społeczeństw przednaukowych. Ludzie nieustannie interpretują otoczenie poprzez rozpoznawanie wzorców, kategoryzację obiektów i przypisywanie zdarzeniom przyczyn. Procesy te są niezbędne w świecie niepełnych informacji, gdzie błędne rozpoznanie zagrożenia niesie za sobą wysokie koszty biologiczne i społeczne. Z perspektywy teorii detekcji sygnałów kluczowym problemem nie jest samo rozróżnienie prawdziwego od fałszywego alarmu, lecz ustalenie progu reagowania w sytuacji asymetrycznych konsekwencji pomyłek. W pewnych okolicznościach błędne uznanie obecności drapieżnika jest mniej kosztowne niż przeoczenie realnego zagrożenia. Nie oznacza to jednak, że lęk przed ciemnością czy wiara w nadprzyrodzone istoty są produktem jednej, konkretnej adaptacji ewolucyjnej. Takie rozumowanie byłoby nieuprawnionym redukcjonizmem, pomijającym rolę uczenia społecznego, języka i historycznych uwarunkowań przekazywania wierzeń.

Mechanizmy poznawcze kształtują interpretację dźwięków

W ramach kognitywnego religioznawstwa rozwijano hipotezę nadmiernie aktywnego mechanizmu wykrywania sprawców, znanego pod angielskim skrótem HADD (Hyperactive Agency Detection Device). W jej klasycznym ujęciu ludzki umysł wykazuje tendencję do interpretowania niejednoznacznych bodźców jako przejawów działania istot posiadających intencje. Trzask gałęzi, nagły szelest, ruch w ciemności czy głos dochodzący z miejsca niedostępnego dla wzroku mogą zostać odczytane jako oznaki obecności ukrytego sprawcy. Koncepcja ta ma kluczowe znaczenie dla analizy przypadku sów – ich aktywność często pozostaje poza bezpośrednim polem widzenia, podczas gdy odgłosy niosą się na znaczne odległości.

Współczesne badania nie pozwalają jednak uznać wszystkich założeń tej hipotezy za rozstrzygnięte. Piotr Szymanek, Jana Nenadalová i Neil Van Leeuwen przeprowadzili prerejestrowane badanie eksperymentalne z udziałem 199 osób poruszających się w środowisku wirtualnego lasu, w którym manipulowano oczekiwaniami dotyczącymi neutralnych lub wrogich istot. Nie potwierdzono przewidywania, że sama antycypacja zagrożenia powoduje częstsze fałszywe wykrywanie sprawców. Wynik ten podważa uproszczony model, w którym strach automatycznie generuje poczucie obecności ukrytej istoty, i skłania do większej ostrożności przy wyjaśnianiu genezy wierzeń nadprzyrodzonych wyłącznie przez mechanizmy ewolucyjnie ukształtowanej czujności. Konkurencyjną perspektywę oferują modele przetwarzania predykcyjnego. Zgodnie z nimi percepcja nie jest jedynie biernym odbieraniem informacji sensorycznych, lecz rezultatem

dynamicznej integracji sygnałów z uprzednimi oczekiwaniami dotyczącymi świata. Mózg wykorzystuje posiadane reprezentacje rzeczywistości do przewidywania napływających bodźców, a następnie koryguje swoje oszacowania pod wpływem różnic między oczekiwaniem a faktyczną informacją.

Oznacza to, że doświadczenie tajemniczego odgłosu zależy nie tylko od jego fizycznych właściwości, lecz również od kulturowo przyswojonej wiedzy o możliwym źródle dźwięku. Człowiek wychowany w środowisku, w którym nocne głosy sów interpretuje się jako naturalny element życia lasu, zareaguje inaczej niż osoba przekonana, że pojawienie się określonego ptaka zapowiada śmierć lub działanie złowrogich sił. Nie oznacza to jednak dowolności percepcji. Dźwięk pozostaje rzeczywistym zjawiskiem akustycznym, natomiast interpretacja jego znaczenia jest współkształtowana przez procesy poznawcze oraz społeczne. Właśnie w tym punkcie spotykają się neurobiologia, psychologia kulturowa i antropologia religii, co pozwala wyjaśnić mechanizm powstawania wierzeń bez sprowadzania całej ich treści do biologii człowieka.

Biologiczny sygnał staje się symbolem metafizycznym

Szczególnej uwagi wymaga akustyczny wymiar obecności sów w krajobrazie. W przeciwieństwie do wielu ptaków śpiewających, których aktywność kojarzy się z porankiem i światłem, wiele gatunków sów wydaje charakterystyczne nawoływania o zmierzchu lub w nocy. Głosy te służą obronie terytorium, komunikacji między partnerami, zachowaniom rozrodczym czy sygnalizowaniu potrzeb przez młode. Ich znaczenie jest ściśle biologiczne i wynika z historii naturalnej gatunków, a nie z intencji przekazania informacji człowiekowi. Ludzkie doświadczenie jest jednak inne: dźwięk rozlegający się w ciemności budzi silne emocje właśnie dlatego, że jego źródło pozostaje niewidoczne, a określenie kierunku czy odległości emisji bywa utrudnione.

W rezultacie powstaje szczególna asymetria informacyjna: ptak komunikuje się w obrębie własnego świata ekologicznego, podczas gdy człowiek interpretuje to samo zdarzenie jako potencjalną wiadomość dotyczącą własnego losu. Tak oto sygnał biologiczny zostaje przełożony na język wydarzeń moralnych i metafizycznych. Analiza tego zjawiska wymaga odwołania się do semiotyki – nauki o znakach i procesach wytwarzania znaczenia. Charles Sanders Peirce rozróżniał między innymi ikony, indeksy i symbole, wskazując na odmienne relacje znaku do jego przedmiotu. To rozróżnienie pozwala uporządkować interpretacje sowy: wizerunek ptaka na starożytnej monecie pełni funkcję ikoniczną, gdyż zachowuje podobieństwo do zwierzęcia; nocny głos sowy jest naturalnym wskaźnikiem jej obecności, a zatem funkcjonuje jako indeks. Kiedy jednak ta sama

wokalizacja zostaje uznana za zapowiedź śmierci, następuje przejście na poziom symboliczny, którego znaczenie wynika z utrwalonego porządku wierzeń.

Nie istnieje bowiem zoologiczna zależność, według której pojawienie się sowy przy domostwie powodowałoby śmierć jego mieszkańca lub pozwalało wiarygodnie przewidzieć takie wydarzenie. Interpretacja omenotyczna powstaje w wyniku społecznego ustanowienia szczególnej relacji między zjawiskiem przyrodniczym a ludzkim losem. Jej trwałość wzmacnia następnie selektywne zapamiętywanie przypadków zgodnych z oczekiwaniem i pomijanie liczniejszych sytuacji, w których podobnemu doświadczeniu nie towarzyszy żadne nadzwyczajne zdarzenie.

Autor książki przywołuje koncepcję Ernsta Cassirera, który ujmuje człowieka jako istotę symboliczną, której funkcjonowanie nie ogranicza się do bezpośrednich reakcji na bodźce. Człowiek rozwija systemy językowe, mitologiczne, religijne, artystyczne i naukowe, za których pośrednictwem nadaje rzeczywistości trwałą postać znaczeniową. Sowa, będąca w świecie materialnym drapieżnikiem, może równocześnie zajmować miejsce w wielu systemach symbolicznych, których logika nie podlega tym samym kryteriom co wiedza zoologiczna. Z perspektywy antropologii Clifforda Geertza kultura jest siecią znaczeń tworzonych i odtwarzanych przez uczestników życia społecznego. Badanie sowy jako elementu mitu wymaga zatem nie tylko ustalenia, co ludzie o niej opowiadają, ale rozpoznania, w jakich okolicznościach te opowieści są przekazywane, jakie emocje organizują, jakie zachowania uzasadniają i jakie instytucje wspierają. Nie wystarcza wskazanie, że określona społeczność obawiała się sów; istotne jest ustalenie, czy lęk ten regulował praktyki pogrzebowe, organizował rytuały ochronne, wpływał na wychowywanie dzieci, określał zasady postępowania ze zwierzęciem lub uzasadniał działania przeciwko osobom oskarżanym o posługiwanie się niebezpiecznymi mocami. W takim ujęciu sowa staje się istotą zajmującą szczególną pozycję na pograniczu porządków symbolicznych.

Sowa jako symbol liminalności i niesamowitości

Pojęcie liminalności, rozwijane w antropologii od prac Arnolda van Gennepa i Victora Turnera, odnosi się przede wszystkim do stanów przejściowych, w których jednostki lub grupy znajdują się pomiędzy ustalonymi pozycjami społecznymi.

Zastosowanie tej kategorii do przedstawień zwierzęcych wymaga jednak ostrożności metodologicznej, ponieważ sowa nie uczestniczy w ludzkim rytuale przejścia tylko dlatego, że prowadzi nocny tryb życia. Można tu wskazać na kulturową analogię: ptak pojawiający się o zmierzchu, funkcjonujący w przestrzeniach trudno dostępnych i przemieszczający się między obszarami oswojonymi a dzikimi, łatwo zostaje włączony do narracji o przekraczaniu granic. W

tradycjach, w których dzień kojarzy się z ludzkim ładem, a noc z niepewnością lub działaniem sił nadprzyrodzonych, sowa zajmuje miejsce szczególnie podatne na symboliczną interpretację. Związek z liminalnością nie jest więc właściwością organizmu, lecz rezultatem nadawania znaczeń jego zachowaniom przez konkretną wspólnotę.

Obserwacja ta prowadzi do kolejnej koncepcji antropologicznej – doświadczenia niesamowitości, określanego w literaturze anglojęzycznej terminem the uncanny, a w tradycji niemieckiej słowem das Unheimliche. Nie chodzi tu wyłącznie o spotkanie z czymś obcym, lecz o stan, w którym element pozornie znajomy uzyskuje niepokojącą, trudną do oswojenia postać. Sowa może wywoływać podobną ambiwalencję ze względu na wygląd przypominający ludzką twarz, ruchy głowy odbierane jako celowe spojrzenie oraz zdolność pojawiania się i znikania w warunkach ograniczonej widoczności.

W opublikowanym w 2021 roku na łamach „Anthropos" artykule pt. Uncanny Creatures of the Dark: Exploring the Role of Owls across Human Societies, Pelayo Benavides i José Tomás Ibarra wykorzystali właśnie kategorię niesamowitości do interpretacji etnograficznych przekazów dotyczących sów, odwołując się m.in. do materiałów z południowego Chile. Autorzy zwrócili uwagę, że wyjątkowe znaczenie tych ptaków nie musi wynikać jedynie ze strachu przed nocą, lecz z napięcia między rozpoznawalnością ich cech a poczuciem obcości wywoływanym przez sposób zachowania. W analizie Benavidesa i Ibarry symboliczne właściwości sów stają się również problemem ochrony przyrody, gdyż kulturowe postawy wobec zwierząt mogą bezpośrednio wpływać na skuteczność działań konserwatorskich.

Antropologia porównawcza powinna jednak opierać się pokusie traktowania podobieństw między kulturami jako dowodu wspólnego pochodzenia wszystkich wierzeń. Dwie społeczności mogą przypisywać sowie zbliżone właściwości symboliczne bez bezpośredniego kontaktu historycznego, ponieważ analogiczne obserwacje biologiczne pozwalają na niezależne wypracowanie podobnych interpretacji. Równie możliwe są jednak procesy dyfuzji kulturowej: zapożyczanie motywów religijnych, migracje ludności, oddziaływanie tradycji piśmiennych czy świadome przekształcanie wcześniejszych mitów. Każda z tych ścieżek wymaga od badacza zastosowania innych metod.

Sowa jako kulturowy konstrukt między mądrością a złowrogim znakiem

Historyk może rekonstruować ciągłość przekazów na podstawie źródeł pisanych i ikonografii, archeolog analizować materialne świadectwa przedstawień zwierzęcych, lingwista historyczny

badać przemiany nazw i metafor, a antropolog interpretować współczesne praktyki religijne w ich kontekście społecznym. Podobieństwo znaczeń nie stanowi samo w sobie dowodu pokrewieństwa tradycji, podobnie jak zbieżność zachowań nie musi oznaczać identyczności mechanizmów biologicznych. Zasada ta pozwala uniknąć dwóch symetrycznych błędów: redukowania całej historii symboliki sów do jednego rzekomo pierwotnego mitu oraz traktowania każdej tradycji jako całkowicie niezależnej od procesów historycznego kontaktu.

Wyrazistym przykładem utrwalenia pozytywnego znaczenia sowy pozostaje kultura starożytnych Aten. Szczególną pozycję zajmowała w niej pójdźka (Athene noctua) – niewielki przedstawiciel rodziny puszczykowatych, którego wizerunek powiązano z Ateną, patronką polis, boginią mądrości, roztropności, kunsztu i strategicznej wojny.

Nie był to wyłącznie motyw dekoracyjny. Obecność ptaka w sztuce i mennictwie służyła utrwalaniu rozpoznawalnego systemu przedstawień polityczno-religijnych, za pomocą którego miasto manifestowało swoją tożsamość. Zachowane zabytki pozwalają odtworzyć materialny wymiar tego związku bez konieczności polegania jedynie na późniejszych interpretacjach literackich. Muzeum Akropolu przechowuje między innymi srebrną tetradrachmę z lat około 483–480 p.n.e., przedstawiającą na awersie Atenę w hełmie, a na rewersie sowę z głową zwróconą ku obserwatorowi, gałązką oliwną oraz inskrypcją odnoszącą się do Ateńczyków.

Przedstawienie sowy na monecie stanowiło zarazem znak religijny, polityczny i gospodarczy, gdyż rozpoznawalna ikonografia towarzyszyła obiegowi pieniądza w sieciach wymiany wykraczających daleko poza granice miasta. Z antropologicznego punktu widzenia ateńska pójdźka jest interesująca nie tylko jako symbol mądrości, lecz przede wszystkim ze względu na sposób, w jaki znaczenie religijne splotło się z organizacją życia państwowego. Obieg pieniądza przenosił wizerunek zwierzęcia poza miejsca kultu, czyniąc z niego powtarzalny znak identyfikujący wspólnotę polityczną. Wizerunek sowy funkcjonował w tym przypadku jako element symbolicznego porządku legitymizacji, choć nie należy utożsamiać jego obecności z dowodem określonego poziomu wiedzy zoologicznej ówczesnego społeczeństwa.

Związek sowy z Ateną nie oznaczał, że Ateńczycy posługiwali się naukową teorią jej zdolności sensorycznych. Znaczniejsza była możliwość interpretowania widzenia w ciemności jako metafory poznawczej przenikliwości oraz traktowania ptaka jako atrybutu bóstwa opiekuńczego. Muzeum Akropolu wskazuje również na wierzenia wiążące lot sowy ponad wojownikami z pomyślną wróżbą. W tym przypadku wartość znaku nie wynikała z właściwości anatomicznych zwierzęcia, lecz z jego miejsca w systemie religijnej interpretacji sukcesu militarnego. Materialnym przykładem tej ikonografii jest ateńska tetradrachma ze zbiorów Cleveland Museum of Art, datowana na lata 449–407 p.n.e.

Dla porównania, w części tradycji rzymskiej sowy zyskały znaczenia wyraźnie odmienne, stając się zwiastunami nieszczęść, śmierci oraz zaburzenia porządku społecznego. Pliniusz Starszy w „Historii naturalnej” przekazuje informacje o negatywnych wyobrażeniach związanych z pojawianiem się nocnych ptaków w przestrzeni miejskiej. Zjawisko to należy analizować w kontekście rzymskiego systemu wróżebnego, w którym zachowanie zwierząt interpretowano jako znak istotny dla życia publicznego.

Istotne jest przy tym odróżnienie praktyki religijnej od wiedzy przyrodniczej oraz zachowanie ostrożności wobec historycznej nomenklatury zoologicznej. Łacińskie nazwy ptaków używane przez autorów starożytnych nie zawsze odpowiadają współczesnym jednostkom taksonomicznym, dlatego przypisywanie każdej wzmianki o nocnym ptaku konkretnemu gatunkowi z dzisiejszej ornitologii wymaga odrębnego uzasadnienia filologicznego. Zestawienie tradycji greckiej i rzymskiej ujawnia, że to samo zwierzę mogło zostać wpisane zarówno w system znaków opiekuńczych, jak i omenów nieszczęścia.

Społeczne mechanizmy nadawania znaczeń symbolicznych

Ostateczne znaczenie symbolu zależało od konkretnego kontekstu religijnego i politycznego, a nie od niezmiennych właściwości przypisywanych wszystkim sowom. W badaniach nad społeczną funkcją takich wierzeń użyteczna pozostaje perspektywa Émile'a Durkheima, który wskazywał na rolę religii w tworzeniu i podtrzymywaniu zbiorowych przedstawień. Uznawanie określonego zwierzęcia za święte, nieczyste, niebezpieczne lub otoczone tabu może pełnić funkcję wykraczającą poza wyjaśnianie jednostkowych doświadczeń. Wspólne przekonania porządkują zachowanie członków wspólnoty, wyznaczają granice działań dopuszczalnych i nadają niektórym zdarzeniom rangę wymagającą odpowiedzi rytualnej. Podobny mechanizm można analizować w świetle antropologii Mary Douglas, dla której kategorie czystości, zanieczyszczenia i naruszenia porządku są istotnymi narzędziami rozpoznawania organizacji świata społecznego.

Zwierzę przejawiające cechy trudne do jednoznacznego przyporządkowania potocznym klasyfikacjom może zyskać szczególne znaczenie, jeśli jego obecność zostanie uznana za naruszenie granic między przestrzenią ludzką a nieludzką. Nie oznacza to jednak, że wszystkie wierzenia o sowach można sprowadzić do jednego schematu czystości czy tabu. Teorie Durkheima i Douglas dostarczają raczej aparatów analitycznych, pozwalających badać, w jakich okolicznościach społeczeństwa przekształcają zwykłe zjawiska przyrodnicze w wydarzenia o znaczeniu religijnym lub moralnym. Istotna jest tutaj również rola materialnych atrybutów zwierzęcia w utrwalaniu

wierzeń. Pióra, kości, szpony i przedstawienia sów stają się przedmiotami rytualnymi, których wartość wynika z przypisywanych im właściwości ochronnych lub pośredniczących. Autor książki przywołuje w tym kontekście mongolską legendę o sowie ratującej Czyngis-chana, przekazy o ochronnym znaczeniu piór wśród Zuni oraz symbolikę ptaków nocnych w tradycjach Ojibwe.

Przykłady te są wartościowe jako wskazówki dla badań folklorystycznych, jednak szczegółowe twierdzenia o powszechności konkretnych praktyk wymagają potwierdzenia w źródłach etnograficznych. Metodologicznie nieuprawnione byłoby bowiem przedstawianie pojedynczego przekazu jako reprezentatywnego dla całej społeczności, której wierzenia ewoluowały w zależności od regionu, pokolenia czy okoliczności historycznych. Zjawisko nadawania przedmiotom pochodzenia zwierzęcego znaczeń apotropaicznych, czyli ochronnych wobec domniemanych zagrożeń, stanowi natomiast dobrze rozpoznawalną kategorię badań porównawczych nad religią i folklorem. Kluczową konsekwencją tych analiz jest odróżnienie instrumentalnego wykorzystania zwierzęcia od relacji opartej na symbolicznie uzasadnionym szacunku. W niektórych kulturach wierzenia mogą ograniczać zabijanie ptaków lub niszczenie ich siedlisk, gdyż zwierzę zostaje objęte religijnym zakazem. W innych ta sama wiara w nadprzyrodzone właściwości sowy może prowadzić do jej prześladowania, pozyskiwania części ciała lub wykorzystywania w rytuałach.

Nie istnieje zatem prosta zależność między kulturową ważnością gatunku a jego rzeczywistym bezpieczeństwem. Zwierzę może być otaczane czcią i równocześnie poddawane presji wynikającej z przekonania o magicznej skuteczności jego szczątków. Może funkcjonować jako symbol złowrogich sił, a mimo to korzystać z lokalnych form ochrony wynikających z tabu zakazującego bezpośredniego kontaktu. Analiza tych sprzeczności wymaga uwzględnienia rzeczywistych praktyk społecznych, ich skali i kontekstu historycznego, zamiast ograniczania się do deklarowanych znaczeń symbolicznych. Zrozumienie kulturowego obrazu sowy wymaga ponadto spojrzenia na historyczną zmienność relacji między człowiekiem a krajobrazem. W społecznościach rolniczych wiele gatunków sów bytowało w bezpośrednim sąsiedztwie osad, pól i zabudowań gospodarczych. Płomykówki wykorzystywały budynki jako miejsca schronienia i rozrodu, podczas gdy otwarte przestrzenie rolnicze służyły im jako obszary zdobywania pokarmu.

Sowa jako element materialnego i dźwiękowego krajobrazu

Dla mieszkańców wsi obecność sowy mogła być regularnym elementem codzienności, choć jej aktywność stawała się najbardziej widoczna po zmierzchu. Relacja między człowiekiem a ptakiem przybierała w tych okolicznościach charakter częściowo funkcjonalny: sowa pomagała ograniczać

liczebność drobnych ssaków mogących powodować szkody gospodarcze, podczas gdy działalność człowieka tworzyła nowe miejsca gniazdowania i określone struktury siedliskowe. Takie współistnienie nie musi jednak oznaczać harmonijnej równowagi ekologicznej; zależności te ulegają zmianom wraz z intensyfikacją rolnictwa, modernizacją budynków, chemizacją środowiska czy przekształcaniem stosunków wodnych.

Z perspektywy antropologii środowiskowej widać, że sowa nie była jedynie mieszkańcem abstrakcyjnej dzikiej przyrody, lecz wielokrotnie uczestniczyła w materialnej i symbolicznej organizacji ludzkiego życia gospodarczego. Pozwala to przywołać ekologiczną koncepcję niszy rozwijaną między innymi przez George'a Evelyna Hutchinsona oraz późniejsze badania nad konstruowaniem niszy ekologicznej, które wskazują, że organizmy nie tylko przystosowują się do zastanych warunków, ale również uczestniczą w ich przekształcaniu. W przypadku sów kluczowe staje się rozpoznanie wpływu człowieka na dostępność miejsc lęgowych, strukturę przestrzenną siedlisk i liczebność potencjalnych ofiar. Budowa stodół, tworzenie miedz czy pozostawianie starych drzew mogą w określonych warunkach sprzyjać niektórym gatunkom, podczas gdy eliminacja tych elementów krajobrazu ogranicza ich możliwości rozrodcze.

Relacja ta nie jest jednokierunkowa – ptaki drapieżne oddziałują na lokalne sieci troficzne i tym samym współtworzą funkcjonowanie krajobrazu rolniczego. Należy jednak unikać antropocentrycznego utożsamiania wartości ekologicznej sów wyłącznie z ich użytecznością gospodarczą. Ekosystem nie jest bowiem jedynie zbiorem organizmów świadczących człowiekowi określone usługi, lecz historycznie ukształtowaną siecią zależności, w której poszczególne gatunki podtrzymują procesy biologiczne niezależnie od tego, czy ich oddziaływanie można bezpośrednio przeliczyć na korzyść ekonomiczną.

Obecność sowy w kulturze stwarza również okazję do zbadania relacji między ludzkim językiem a rzeczywistą komunikacją zwierząt. W wielu tradycjach literackich głosy sów poddawano transkrypcji fonetycznej, a następnie interpretowano je jako wypowiedzi o określonym sensie emocjonalnym lub moralnym. Utrwalony przez Williama Szekspira motyw tu-whit, tu-who stanowi przykład przełożenia złożonej wokalizacji ptaków na formę rozpoznawalną w ludzkiej kulturze językowej. Współczesna analiza bioakustyczna pozwala interpretować takie przedstawienia inaczej, wskazując na odmienność głosów kontaktowych i terytorialnych oraz znaczenie płci, wieku i sytuacji społecznej ptaka. Nie należy jednak oceniać literatury wyłącznie przez pryzmat zgodności z ustaleniami współczesnej ornitologii; artystyczna transkrypcja dźwięku nie jest zazwyczaj próbą stworzenia naukowego zapisu wokalizacji.

Pełni ona funkcję poetycką, rytmiczną i dramaturgiczną, wprowadzając odbiorcę w określony stan emocjonalny i wiążąc zjawisko przyrodnicze z porządkiem znaczeń ustanowionym przez dzieło.

Interesujące staje się zatem nie tylko to, w jakim stopniu autor trafnie odtworzył głos sowy, ale przede wszystkim dlaczego wybrał właśnie ten dźwięk i jaką funkcję nadał mu w konstrukcji przedstawianego świata.

Nie mniej znaczący pozostaje problem historycznego stosunku człowieka do nocnych zwierząt jako kategorii ekologicznej. Noc bywa w tradycjach kulturowych utożsamiana z okresem zagrożenia i ograniczenia ludzkiej sprawczości, podczas gdy z biologicznego punktu widzenia stanowi jedynie element dobowej zmienności warunków środowiskowych.

Antropocentryzm poznawczy a ewolucja wiedzy o sowach

Dla organizmów przystosowanych do aktywności nocnej ciemność może zapewniać konkretne korzyści: pozwala unikać konkurentów, korzystać z dostępnej bazy pokarmowej i ograniczać ekspozycję na niektórych drapieżników. W przypadku sów różnorodne strategie aktywności dobowej są rezultatem ewolucyjnych kompromisów między dostępnością zdobyczy, ryzykiem drapieżnictwa, zapotrzebowaniem energetycznym a możliwościami sensorycznymi.

Dlatego symbolicznego przeciwstawienia dnia i nocy nie można mechanicznie przenosić na biologiczną ocenę funkcjonowania gatunków. Dla człowieka zmierzch oznacza utratę części informacji wzrokowej, podczas gdy dla zwierzęcia wyspecjalizowanego w nocnym łowiectwie jest to okres zwiększonych możliwości zdobywania pokarmu. Ta rozbieżność pozwala dostrzec szerszy problem antropocentryzmu poznawczego: człowiek wielokrotnie traktował własne ograniczenia sensoryczne jako właściwości samego świata, a organizmy przekraczające te limity interpretował jako istoty obdarzone niezwykłymi zdolnościami. Z perspektywy filozofii nauki proces demitologizacji sowy nie powinien być jednak przedstawiany jako proste zastąpienie fałszu prawdą w jednorazowym akcie poznawczego oświecenia. Historyczny rozwój wiedzy przyrodniczej polegał na stopniowym doskonaleniu metod obserwacji, zmianie sposobów klasyfikacji zwierząt oraz rozwoju anatomii porównawczej, fizjologii eksperymentalnej, ekologii populacyjnej i współczesnej biologii molekularnej. Każda z tych dziedzin otwierała nowe możliwości stawiania pytań i weryfikowania odpowiedzi. Tradycyjny obserwator mógł trafnie rozpoznawać okresy aktywności ptaków, lokalizację ich gniazd czy zależność liczebności sów od występowania drobnych ssaków, nie posiadając jednocześnie wiedzy o neuronalnych mechanizmach lokalizowania dźwięku czy ewolucji struktur upierzenia.

Wiedza ludowa nie była zatem jednolitym zbiorem błędów. Zawierała zarówno sprawdzalne obserwacje przyrodnicze, jak i interpretacje symboliczne, które nie odpowiadają współczesnym kryteriom uzasadniania twierdzeń naukowych. Zadaniem badacza jest rozpoznanie różnicy między nimi, a nie automatyczne odrzucenie całej tradycji przednaukowej jako pozbawionej wartości poznawczej. Zagadnienie to można pogłębić, wykorzystując rozróżnienie zaproponowane przez Ludwika Flecka między indywidualnym aktem obserwacji a społecznie ukształtowanym stylem myślowym. Wiedza rozwija się bowiem w ramach wspólnot posługujących się określonymi pojęciami, metodami i kryteriami wiarygodności. Przemiana sowy ze zwiastuna śmierci w przedmiot systematycznych badań ekologicznych nie polega więc wyłącznie na odkryciu kilku nowych faktów, lecz obejmuje zmianę społecznego sposobu organizowania obserwacji, gromadzenia danych i wyjaśniania zależności przyczynowych. W świecie wierzeń pojawienie się ptaka nabiera znaczenia poprzez odniesienie do utrwalonej opowieści.

W naukach przyrodniczych analogiczne zdarzenie wymaga określenia gatunku, pory roku, charakterystyki siedliska, sytuacji behawioralnej i możliwych mechanizmów ekologicznych. Zmienia się zatem nie tylko odpowiedź, lecz sama struktura pytania badawczego. To, co wcześniej uznawano za wiadomość przekazywaną przez siły nadprzyrodzone, staje się sygnałem pozwalającym rekonstruować rzeczywiste procesy biologiczne. Współczesna nauka nie eliminuje jednak wszystkich problemów interpretacyjnych. Nawet najbardziej precyzyjne pomiary aktywności neuronalnej czy struktury narządów zmysłów nie rozstrzygają automatycznie kwestii filozoficznych związanych z subiektywnym doświadczeniem zwierząt, ich statusem moralnym czy właściwym zakresem ludzkiej ingerencji.

Możliwość opisania mechanizmu łowieckiego sowy nie daje bowiem odpowiedzi na pytanie, czy człowiek powinien interweniować, gdy jej potomstwo ginie z powodu niedostatku pokarmu. Wiedza o naturalności drapieżnictwa nie rozstrzyga w sposób logicznie konieczny problemów związanych z ochroną pojedynczych organizmów, zarządzaniem populacjami czy zapobieganiem skutkom antropogenicznej degradacji siedlisk.

Przejście od twierdzenia opisowego do normatywnego wymaga ujawnienia przyjmowanych wartości i kryteriów oceny. Tutaj szczególnego znaczenia nabiera tradycja filozoficzna wywodząca się od Davida Hume'a, wskazująca na konieczność uzasadnienia przejścia od tego, co istnieje, do tego, co powinno być. Współczesna ekologia konserwatorska pozostaje bowiem dziedziną wykorzystującą wyniki nauk empirycznych w celu realizacji określonych celów ochronnych, których uzasadnienie ma również wymiar etyczny, prawny i polityczny.

Symbolika sowy jako wynik ludzkich ograniczeń sensorycznych

W przypadku sów problem ten staje się wyraźny, gdyż ich silna obecność w kulturze może sprzyjać zarówno ochronie, jak i selektywnemu uprzywilejowaniu gatunków uznawanych za atrakcyjne. Badania nad postawami społecznymi wobec zwierząt wskazują, że rozpoznawalność, wygląd, przypisywana inteligencja oraz wartość symboliczna kształtują zainteresowanie ochroną przyrody. Organizmy charyzmatyczne łatwiej stają się przedmiotem kampanii edukacyjnych i społecznego zaangażowania, podczas gdy gatunki mniej efektowne wizualnie mogą pozostawać w cieniu, nawet jeśli ich znaczenie ekologiczne jest kluczowe. Sowa zajmuje w tym mechanizmie interesującą pozycję – jej charakterystyczny wygląd i bogata symbolika ułatwiają budowanie emocjonalnej więzi między człowiekiem a przyrodą.

Nadmierna antropomorfizacja może jednak prowadzić do błędnych oczekiwań dotyczących zachowania zwierzęcia, a nawet do ingerencji sprzecznych z jego potrzebami biologicznymi. Ochrona sów wymaga zatem wykorzystania społecznej fascynacji bez podporządkowywania ptaków ludzkim wyobrażeniom o tym, jak powinno wyglądać ich życie, rodzicielstwo czy relacje z innymi organizmami. Dobrze ilustruje to sposób odbioru zachowań drapieżniczych oraz śmiertelności młodych osobników. Człowiek skłonny przypisywać sowie cechy mądrego i opiekuńczego stworzenia może odczuwać poruszenie, obserwując konkurencję pokarmową między pisklętami, śmierć najsłabszych czy przypadki kanibalizmu gniazdowego. Zachowania te nie stanowią jednak dowodu moralnej wadliwości zwierzęcia ani zaprzeczenia jego utrwalonemu w kulturze wizerunkowi. Należą one do świata mechanizmów ekologicznych i ewolucyjnych, w którym na sukces reprodukcyjny wpływają dostępność zasobów, kondycja rodziców, zróżnicowanie wielkości potomstwa oraz presja środowiskowa.

Analiza tych procesów wymaga innych kategorii niż ludzkie pojęcia winy, okrucieństwa czy poświęcenia. Unikanie antropomorfizacji nie powinno jednak prowadzić do zanegowania możliwości cierpienia zwierząt ani do uznania, że procesy naturalne są pozbawione znaczenia moralnego dla człowieka. Właściwym zadaniem pozostaje rozróżnienie poziomów analizy: od biologicznego wyjaśniania zachowań po normatywną ocenę tego, jak ludzie powinni odnosić się do zwierząt i ich środowiska. Zarysowana perspektywa pozwala dostrzec jeszcze jedną, mniej oczywistą właściwość kulturowych dziejów sowy. Zwierzę to wielokrotnie stawało się symbolem wiedzy, zanim powstały narzędzia pozwalające w pełni wyjaśnić jego zdolności sensoryczne. Człowiek dostrzegał rezultat biologicznego przystosowania, lecz nie znał mechanizmu, dzięki któremu był on osiągany. W takiej sytuacji naturalnym tworzywem symbolizacji stawała się różnica

między własnymi ograniczeniami a możliwościami obserwowanego organizmu. Sowa zdawała się widzieć więcej, ponieważ człowiek widział mniej. Jej lot wydawał się niemal pozbawiony dźwięku, gdyż ludzkie ucho nie rejestrowało subtelnych zjawisk akustycznych towarzyszących przemieszczaniu się ptaka. Pojawianie się sowy w ciemności budziło zdumienie, ponieważ obserwator nie dysponował narzędziami sensorycznymi ani poznawczymi, które pozwoliłyby mu równie skutecznie rekonstruować nocne otoczenie.

Biologiczna złożoność jako fundament symboli

Cechy te zostały z czasem przekształcone w metafory przenikliwości, tajemnicy i wiedzy ukrytej, a w niektórych kulturach nawet w przekonania o nadprzyrodzonych zdolnościach zwierzęcia. Związek sowy z mądrością utrwalił się szczególnie mocno w tradycji filozoficznej dzięki metaforze sowy Minerwy, którą Georg Wilhelm Friedrich Hegel wykorzystał w przedmowie do „Zasad filozofii prawa". Jej sens nie sprowadza się jednak do potocznego przekonania o wyjątkowej inteligencji tego ptaka.

W ujęciu Hegla filozofia zyskuje zdolność rozpoznania historycznej postaci życia społecznego dopiero wtedy, gdy proces jego formowania już się dokonał. Mądrość nie wyprzedza zatem rzeczywistości w sposób nieograniczony, lecz rekonstruuje jej racjonalną strukturę w momencie określonej dojrzałości historycznej. Metafora ptaka rozpoczynającego lot o zmierzchu pozwala powiązać ograniczenia ludzkiego poznania z doświadczeniem czasu i nieodwracalności procesów dziejowych. W tym kontekście ujawnia się pewien paradoks: rzeczywista sowa nie potrzebuje filozoficznego zmierzchu, aby poznawać świat; jej aktywność wynika z biologicznie ukształtowanych rytmów, potrzeb i możliwości sensorycznych. Dopiero człowiek nadaje temu zachowaniu znaczenie odnoszące się do własnego sposobu rozumienia świata.

Współczesna refleksja naukowa powinna zatem wykazywać podwójną wrażliwość: na obiektywną odrębność świata zwierząt oraz na poznawczą doniosłość ludzkich wyobrażeń o nim. Pierwsza chroni przed redukowaniem organizmów do nośników antropocentrycznych metafor, druga zaś pozwala dostrzec historyczną rolę symboli w organizacji życia społecznego. Sowa nie jest mądra dlatego, że starożytni Ateńczycy umieszczali jej wizerunek na monetach, nie staje się zwiastunem śmierci przez obecność w wierzeniach, a jej lot nie nabiera właściwości nadprzyrodzonych tylko dlatego, że dla ludzkiego ucha pozostaje niemal niesłyszalny.

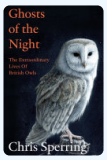
Jest ona natomiast organizmem, którego niezwykłe z perspektywy człowieka właściwości umożliwiły powstanie rozległego systemu interpretacji kulturowych. Ich badanie wymaga zarówno wiedzy ornitologicznej, jak i zrozumienia procesów poznawczych oraz społecznych, które uczyniły z

obserwowanego zwierzęcia wieloznaczny symbol. Kluczowe jest przy tym uznanie, że poznanie naukowe nie umniejsza wartości badanego organizmu. Przeciwnie – precyzyjne wyjaśnienie mechanizmów widzenia, słuchu, orientacji przestrzennej czy aerodynamiki lotu pozwala odkryć poziom biologicznej złożoności, którego mityczne przedstawienia nie mogły uchwycić. Zdolności przypisywane dawniej tajemniczym mocom okazują się rezultatem wielomilionowej historii ewolucyjnej, obejmującej przemiany struktur anatomicznych i strategii ekologicznych.

Tak rozumiana demitologizacja nie oznacza zubożenia doświadczenia przyrody, lecz zmianę jego fundamentów poznawczych. Tajemnica ustępująca wyjaśnieniu nie znika całkowicie, gdyż każde pogłębienie wiedzy ujawnia nowe zależności i kolejne pytania. Biologiczna historia sów prowadzi zatem do zasadniczego problemu całego opracowania: zrozumienia, w jaki sposób dobór naturalny ukształtował organizmy zdolne wykorzystywać środowisko, które dla człowieka przez wieki pozostawało przestrzenią ograniczonej orientacji i niepewności. Odpowiedź wymaga przejścia od analizy ludzkich wyobrażeń ku ewolucyjnemu rodowodowi samych ptaków, ich pozycji systematycznej oraz przemianom aparatu sensorycznego. W ten sposób możliwe staje się odwrócenie tradycyjnej perspektywy: zamiast wyjaśniać sowę przez przypisywane jej znaczenia, należy rozpoznać, jakie rzeczywiste właściwości organizmu umożliwiły powstanie tak bogatego świata symboli.

> Sowa zdawała się widzieć więcej tylko dlatego, że człowiek widział mniej. Czy zatem mityczna aura tego ptaka jest zapisem jego niezwykłości, czy raczej kroniką naszej własnej ślepoty wobec świata nocy? Być może prawdziwa mądrość polega na uznaniu, że natura nie potrzebuje naszych symboli, by być kompletną.

Inspiracje

[1] 

"Ghosts of the Night" Chris Sperring

HarperCollins UK | ISBN: 9780008659219

Christopher Sperring MBE to brytyjski obrońca przyrody, ornitolog i prezenter radiowy, mieszkający w Somerset w Anglii. Od 1991 roku pełni funkcję Conservation Officer w Hawk and Owl Trust, poświęcając ponad trzy dekady praktycznej ochronie, monitorowaniu i przywracaniu siedlisk brytyjskich ptaków drapieżnych. Sperring jest powszechnie uznawany za wiodący autorytet w dziedzinie rodzimych brytyjskich gatunków sów, w szczególności płomykówek i puszczyków, prowadząc długoterminowe badania terenowe, obrączkowanie ptaków i projekty budowy budek lęgowych na terenie Somerset Levels i okolicznych terenów. Za swój rozległy wkład w ochronę przyrody i zaangażowanie społeczne został mianowany Członkiem Orderu Imperium Brytyjskiego (MBE) w ramach noworocznej ceremonii odznaczenia w 2001 roku. Jako popularyzator nauki, prowadził prezentacje w programie „Living World" w BBC Radio 4 i regularnie brał udział w programach BBC o dzikiej przyrodzie, takich jak „Springwatch" i „Autumnwatch".

Christopher Sperring MBE is a British wildlife conservationist, ornithologist, and broadcaster based in Somerset, England. Since 1991, he has served as a Conservation Officer for the Hawk and Owl Trust, dedicating more than three decades to the practical conservation, monitoring, and habitat restoration of British birds of prey. Sperring is widely recognised as a leading authority on native British owl species, particularly Barn Owls and Tawny Owls, conducting long-term field research, bird ringing, and nest-box projects across the Somerset Levels and neighbouring landscapes. For his extensive contributions to nature conservation and community engagement, he was appointed a Member of the Order of the British Empire (MBE) in the 2001 New Year Honours. As a science communicator, he has presented on BBC Radio 4's Living World and regularly contributed to BBC wildlife programmes including Springwatch and Autumnwatch.

Hawk and Owl Trust

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[1] "Leitfaden in das Studium der experimentellen Biologie der Wassertiere"

Jakob Von Uexküll



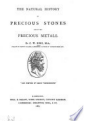
[2] "Agricultural Involution"

Clifford Geertz

Univ of California Press | ISBN: 9780520004597

[3] "Dubius Sermo"

Pliniusz Starszy



[4] "The Natural History: The Natural History of Precious Stones"

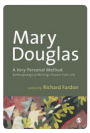
Pliniusz Starszy



[5] "Purity and Danger"

Mary Douglas

2013 | Routledge | ISBN: 9781136489204



[6] "A Very Personal Method"

Mary Douglas

SAGE Publications Limited | ISBN: 9781446254691

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "A foray into the worlds of animals and humans : with A theory of meaning"

Jakob von Uexküll

2010 | University of Minnesota Press eBooks

Źródło

[2] "The Theory of Meaning"

Jakob von Uexküll

1982 | Semiotica | DOI: 10.1515/semi.1982.42.1.25

Źródło

[3] "The Sign Theory of Jakob von Uexküll"

Thure Von Uexküll

1987 | Classics of Semiotics | DOI: 10.1007/978-1-4757-9700-8_7

Źródło

[4] "Introduction: The sign theory of Jakob von Uexküll"

Thure von Uexküll

1992 | Semiotica | DOI: 10.1515/semi.1992.89.4.279

Źródło

[5] "I see moving people: Expectations drive detection of biological motion in noisy point-light displays"

Piotr Szymanek, Magdalena Senderecka, Mateusz Hohol

2026 | Psychonomic Bulletin & Review | DOI: 10.3758/s13423-025-02839-7

Źródło

[6] "Sensing ghosts and other dangerous beings: uncertainty, sensory deprivation, and the feeling of presence"

Jana Nenadalová, Dan Řezníček

2024 | Religion Brain & Behavior | DOI: 10.1080/2153599x.2024.2305460

Źródło

[7] "Sensing spiritual beings: Experimental evidence for the role of sensory deprivation and cultural learning in feelings of presence"

Jana Nenadalová, Michiel van Elk, Roman Husarski

2026 | Zenodo (CERN European Organization for Nuclear Research) | DOI: 10.5281/zenodo.23363220

Źródło

[8] "Sensing spiritual beings: sensory deprivation and cultural learning in eliciting feelings of presence"

Jana Nenadalová, Michiel van Elk, Roman Husarski

2026 | DOI: 10.17605/osf.io/csjvw

Źródło

[9] "The Spandrels of Self-Deception: Prospects for a Biological Theory of a Mental Phenomenon"

Neil Van Leeuwen

2007 | Philosophical Psychology | DOI: 10.1080/09515080701197148

Źródło

[10] **"Values, animal symbolism, and human-animal relationships associated to two threatened felids in Mapuche and Chilean local narratives"**

Thora Martina Herrmann, Elke Schüttler, Pelayo Benavides, Nicolás Galvéz, Lisa Söhn

2013 | Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine | DOI: 10.1186/1746-4269-9-41

Źródło

[11] **"Animal Symbolism in Folk Narratives and Human Attitudes towards Predators: An Analysis of their Mutual Influences"**

Pelayo Benavides

2013 | Folklore | DOI: 10.1080/0015587x.2013.767484

Źródło

[12] **"The Insolent Fox: Human–Animal Relations with Protected Predators in Central-Southern Chile"**

Pelayo Benavides

2020 | Anthrozoös | DOI: 10.1080/08927936.2020.1799547

Źródło

[13] **"“Uncanny Creatures of the Dark.”"**

Pelayo Benavides, José Tomás Ibarra

2021 | Anthropos | DOI: 10.5771/0257-9774-2021-1-163

Źródło

[14] **"Natural symbols; explorations in cosmology"**

Mary Douglas

1970

Źródło

[15] **"Ginev's Interpretation of Fleck's 'Science and Environment' In order to show that Fleck's argument is scientistic instead of transcendental, I will focus on Ginev's interpretation of Fleck's argument for the "prevention of science from"**

L. Fleck, M. Seidel

2015

Źródło

[16] **"A Treatise of Human Nature"**

David Hume

1739 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/oseo/instance.00032872

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 4b7913e5-0ab3-426a-92fe-a417f5803d3a