

Anna Filipowicz
Uniwersytet Gdański

Zaktualizować przeszłość. Nowy animizm jako rodzima „perspektywa ratunkowa”

Zorientowana postzależnościowo humanistyka, która stawia sobie za cel przewyciężanie kulturowo-społecznych nierówności — etnicznych, klasowych, płciowych i gatunkowych¹ — często spogląda z nadzieją ku technonaukowej przyszłości, wyczekując stamtąd rozwiązań dla swych postulatów². Z powściągliwością odnosi się zaś do tego, co minione, a co wciąż kojarzy się mocno z dorobkiem grecko-rzymskiej i judeochrześcijańskiej tradycji, stanowiących fundament wykluczających podziałów i hierarchii³. Istotnym odstępstwem od tak rozumianej przeszłości jest jednak nowy animizm — postsekularne odczytywanie pradawnych wzorców myślenia o świecie, przechowywanych przez wiedzę tubylcze i autochtoniczne praktyki postrzegania rzeczywistości. Z animistycznym podejściem wiążą się bowiem alternatywne wobec zachodnich sposoby ujmowania podmio-

¹ Humanistykę postzależnościową można uznać za rodzimy odpowiednik *subaltern studies*. Na gruncie polskim to pojęcie upowszechniło się m.in. za sprawą Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych przy Uniwersytecie Warszawskim, które zrzesza naukowców z czołowych ośrodków akademickich w kraju.

² Mam tu na myśli ukierunkowane posthumanistycznie studia nad nauką i technologią (STS), których reprezentantami są m.in. Donna Haraway, Bruno Latour, Steve Woolgar, Michal Lynch. Jak zauważa (za Haraway) Aleksandra Derra, to właśnie „kultura wysoko rozwiniętych technologii wielokrotnie zmusza nas do podważenia wielu dotychczas funkcjonujących binarnych podziałów, ich status wymaga bowiem przemyślenia, często poddania krytyce czy nawet porzucenia”. Zob. A. Derra, *Sztuczna natura, czyli naukowe modyfikowanie świata*, [w:] *eadem, Kobiety (w) nauce. Problem płci we współczesnej filozofii nauki i w praktyce badawczej*. Scholar, Warszawa 2013, s. 183.

³ Chodzi o fundujące zachodnią ontologię rozróżnienie na „To samo” i „Inne”, obecne zarówno w pismach Platona, Arystotelesa, Cyserona, jak też w Biblii (Księga Kapłańska) i wykładniach Ojców Kościoła.

towości, relacji między naturą i kulturą, międzygatunkowych związków oraz miejsca człowieka pośród innych bytów — ożywionych i nieożywionych. Dotyczy to także specyficznych kryteriów tego, co racjonalne, w których zakłada się równoległość różnych perspektyw⁴; komplementarność tak ludzkich, jak też nie-ludzkich punktów widzenia. Zapewne dlatego zainteresowanie nowym animizmem może dziś wspierać emancypacyjne dążenia humanistyki, przynosząc jej gotowe narzędzia zmiany rzeczywistości — łatwo dostępne, sprawdzone, nadające się do natychmiastowego zastosowania. To również szansa dla rodzimej kultury, przed którą stoi zadanie powszechnej świadomościowej transformacji — porzucenia antropocentrycznego paradygmatu⁵ i uformowania ekologicznej świadomości nie tylko na skalę jednostek, lecz na poziomie wspólnoty.



Odczytywany z nie-etnocentrycznych perspektyw animizm ma już dzisiaj niewiele wspólnego ze swą kanoniczną definicją; z modernistycznym poglądem o „życiu duchowym” pierwotnych społeczności. Nie kojarzy się zatem z systemem „prymitywnych” wierzeń, który miałby odzwierciedlać wczesny etap rozwoju religii (koncepcja Edwarda Burnetta Taylora), ani nawet z modelem postrzegania rzeczywistości, który można by zredukować wyłącznie do poziomu zjawisk psychologicznych (koncepcja Sigmunda Freuda)⁶. Analizowany współcześnie animizm stanowi zamiast tego rodzaj ontologii i epistemologii — jest relacyjnym sposobem zamieszkiwania świata oraz czerpaniem praktycznej wiedzy z ciągłych i bezpośrednich interakcji z otoczeniem. W myśl tej koncepcji człowiek istnieje w systemie złożonych środowiskowych zależności, opiera swą tożsamość na związkach z ludzkimi i nie-ludzkimi innymi, zaś wszystkie płynące stąd doświadczenia uznaje za podstawową metodę poznania rzeczywistości. Według antropologów (Gra-

⁴ Zob. D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature*, Free Association, London 1991, s. 196.

⁵ Warto podkreślić, że nie każdy rodzaj antropocentryzmu daje się przezwyciężyć, jak w przypadku antropocentryzmu epistemologicznego, związanego z ludzką perspektywą poznania. Por. E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 12.

⁶ O zmieniającym się na przestrzeni lat naukowym paradygmacie dotyczącym animizmu wyczerpująco pisze m.in. Paweł Chyc; *idem*, *Wyobraźnia fantazmatyczna a animizm w Amazonii. O ograniczeniach w stosowaniu pojęcia fantazmat w badaniach antropologicznych*, „Sensus Historiae” 2015, nr 4.

hama Harveya, Tima Ingolda, Rane Willersleva⁷) obcy jest mu nie tylko psychofizyczny dualizm, lecz także arbitralność rozgraniczeń między poszczególnymi bytowymi domenami; dziedziną ludzi, zwierząt, roślin, oraz przedmiotów i zjawisk atmosferycznych. Miejsce humanistycznych cięć i hierarchii zajmuje tu gotowość do tożsamościowych przemieszczeń, otwartość na zmianę sposobu percepcji, odczuwania, rozumienia świata, sytuacyjne postrzeganie sprawczości. Niesie to za sobą, rzecz jasna, konkretne implikacje etyczne — z relacyjnym widzeniem siebie łączy się zarazem uważność na własne przyrodnicze sąsiedztwo, jak też życie według takich reguł, które respektowałyby również nie-ludzkie interesy.

Traktowana procesualnie podmiotowość nie jest w animizmie wyłącznym udziałem człowieka, lecz przysługuje wszystkim tym bytom, które tworzą relacje ze światem. Dysponowanie zdolnością oddziaływania na otoczenie zdaje się tutaj całkowicie wystarczać, by zostać uznanym za sprawczą osobę, pomyślaną podług antropomorficznego, choć nie-antropocentrycznego modelu personalnego (Eduardo Viveiros de Castro)⁸. Każde (znane ludziom) żywe istnienie może mieć społeczne atrybuty człowieka — podobne systemy pokrewieństw, zwierzchności i norm zachowań, podobne zwyczaje i obrzędy, siedziby i domostwa, wreszcie zaś podobne dobra i artefakty⁹ — dzieląc z nim zarazem jednakowe dyspozycje kulturowe. Każde istnienie realizuje się jednak w sposób właściwy dla swej klasy bytów i doświadcza świata z odrębnych fizycznych perspektyw, zawsze zależnych od przyrodzonego sobie cielesnego uposażenia. Zbieżny ontologiczny status tak ludzkich, jak też nie-ludzkich osób nie stoi więc wcale w sprzeczności z ich odmienną percepcją czy różnorakim funkcjonowaniem w rzeczywistości, a co się z tym wiąże — z przeja-

⁷ Jak zauważa Eduardo Viveiros de Castro, w kosmologii animistycznej wszystkie różnice między poszczególnymi bytami uważa się za pochodną różnic w obrębie kondycji ludzkiej, która nie jest jednak w żaden sposób uprzywilejowana: „Kondycja ludzka nie jest już kondycją „specjalną”, stając się — zupełnie odwrotnie — domyślnym [default] sposobem bycia czy też bazową kondycją [*condição genérica*] wszystkich gatunków. W ten sposób znika dziedzina Natury jako sfera kontr-zunifikowana przez niewzruszoną jedność ludzkiego rodzaju. Animizm jest „antropomorficzny” dokładnie w takim stopniu, w jakim jest anty-antropocentryczny. Forma ludzka jest — dosłownie — formą, z której wyłaniają się wszystkie inne gatunki: każdy gatunek jest skończonym sposobem bycia ludzkości jako substancji uniwersalnej” (E. Viveiros, de Castro, *Pojęcie gatunku w historii i antropologii*, przeł. M. Świda, „Teksty Drugie” 2014, nr 5, s. 163).

⁸ Zob. E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 1998, vol. 4, no. 3.

⁹ E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, „Journal of the Royal Anthropological Institute”, 1998, vol. 4, nr 3, s. 469-488. Zob. też. K. Świerk, *Perspektywizm, miłość i cykady. Uczucia, transformacje i etos w opowieści Jerinti z folkloru Indian Matsigenka*, „Indigena” 3, nr 1, 2013, s. 36.

wianiem w jej obszarze swoistych dla nich aktywności. Przypomina to nieco życie w znanych z koncepcji Jakoba von Uexküll'a wokółświatach — *Umwelt-tach*¹⁰, subiektywnych uniwersach, w których od dyspozycji ciała (zmysłowych i afektywnych)¹¹ w czasie i przestrzeni zależy reakcja danego stworzenia na jego środowisko. Wokółświaty pozostają zarazem odrębne i styczne, są powiązane ze sobą różnymi typami wzajemności, które trzeba określać i wartościować od nowa przy każdym kolejnym kontakcie. Spotkania między *Umweltami* mogą się dzięki temu opierać i na relacjach negatywnych (wrogości czy konkurowaniu), i na pozytywnych (zawijaniu sojuszków i wymianie korzyści)¹² jako pochodnych wytwarzanych przez obie strony obrazów otoczenia.

Ta jednoczesna paralelność i wzajemna zależność bytów niesie za sobą w animizmie sposobność zmiany perspektywy; możliwość pozyskania również innego niż własny punkt widzenia. Kontakt człowieka z traktowanymi personalnie zwierzętami czy roślinami sprzyja szczególnie przechodzeniu „na drugą stronę” i tymczasowym metamorfozom w nie-ludzkie osoby, z udziałem bądź bez udziału woli przemienianego. Wyraża się to zwykle w mentalnej projekcji, mającej jednak swą fizyczną podstawę — jak w przypadku myśliwych, którzy podczas tropienia wyobrażają sobie siebie jako dane stworzenie, na podstawie wspólnych z nim cielesnych zachowań; zdolności do odczuwania, doznawania, przeżywania, ulegania afektom. Intensywna styczność z podchodzonym zwierzęciem pozwala im równocześnie uwewnętrznić perspektywę nie-ludzkiej osoby oraz zachować własną, ludzkoosobową, optykę, co oznacza w praktyce funkcjonowanie między tożsamościami, i jako tropiciel, i jako zdobywca. Owo dysponowanie naraz dwoma punktami widzenia bywa opisywane jako skomplikowany, wywłaszczający ze swego „miejsca w świecie” proces i porównywane do „dziania się” deleuzjańskiej nomadologii¹³. Myśliwy postrzega w nim siebie jako ontologiczny asamblaż — staje się kolejno patrzącym na zwierzę-obiekt podmiotem oraz oglądanym przez zwierzę-podmiot obiektem, którego atrybuty odnajduje w samym sobie. Następnie zaś inicjuje mimetyczny performans: jednocze-

¹⁰ Zob. T. Ingold, *Kultura i postrzeganie środowiska*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempy, E. Nowicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

¹¹ Zob. A. Pobojevska, *Nowa biologia Jakoba von Uexküll'a*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2001, nr 2-3(31).

¹² P. Chyc, *Początek religii? Koncepcja animizmu*, [w:] *Człowiek, Społeczeństwo, Wiara. Studia interdyscyplinarne*, red. B. Stawiarski, S. Rodak, Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008, s. 114-128.

¹³ A. Watson, O. H. Huntington, *They're h e r e — I can feel them: the epistemic spaces of Indigenous and Western Knowledges*, „Social and Cultural Geography” May 2008 vol. 9, no. 3, s. 259. R. Willerslev, *Soul Hunters. Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, University of California Press, Berkeley 2007, s. 106.

śnie naśladuje tropione stworzenie (by przekonać je, że sam należy do jego klasy bytów) i uwodzi je jak członka ludzkoosobowej wspólnoty (by dało mu się ono upolować). Myśliwy konstytuuje się wówczas na styku odmiennych percepcji, w perspektywistycznym aliansie ze zwierzęciem — określa się poprzez własną zewnętrżność i immanentyzuje dzielącą go od świata różnicę. Jest to przy tym zawsze proces ryzykowny — na skutek zbieżności całego istnienia człowiek może niezamierzenie pozostać „po stronie” nie-ludzkich osób, dać się pochłoniąć temu, co zwierzęce, a tym samym na trwałe opuścić ludzką wspólnotę.

Tak rozumiany animizm nie musi być jednak wyłącznie spuścizną łowiecko-zbierackiej przeszłości, uobecnianą do dzisiaj przez rdzenną ludność Ameryki Południowej bądź subarktycznej (i arktycznej) Azji. Jak zauważa Matthew Hall, ślady podobnych przekonań można było napotkać także w najstarszych ludowych wierzeniach Europy, które na jej trudno dostępnych i słabo zaludnionych obrzeżach zachowały się jeszcze w XVIII, a miejscami nawet w XIX w.¹⁴ Sprzyjał temu choćby anachroniczny względem centrum-Zachodu model ustrojowy — nieuregulowany w pełni typ własności ziemskiej, autarkiczny sposób użytkowania przestrzeni, pozostałość feudalnych stosunków społecznych — wpływający na charakter relacji z przyrodniczym otoczeniem. Pozwalał on długo zachować w pamięci pradawne wzorce styczności ze środowiskiem, zwłaszcza zaś przekonanie o licznych zależnościach łączących świat człowieka i nie-ludzi czy podleganiu tym samym życiowym regułom. Stanowiło to podstawę dla „oddolnej” ludowej moralności, która czerpała z doświadczeń współbywania z biosferą i określała warunki jej nieekspansywnego użytkowania, sprowadzającego się głównie do zaspokajania własnych potrzeb. Wciąż żywy gdzieś szacunek dla widzianej w roślinie czy zwierzęciu osoby zakładał bowiem unikanie instrumentalnego korzystania z dóbr naturalnych i czerpanie zeń raczej w ograniczonym, gospodarskim zakresie — ze świadomością, że przysługują one również innym, nie-ludzkim istotom. Nawet należące do „panów” lasy, a niekiedy też łąki i pola traktowano tu często jak rodzaj powszechnej własności, która powinna być współdzielona na zasadach wyzbytych odgórných przywilejów. Nie znosiło to, rzecz jasna, problemu konkurencji ani nie rozwiązywało całkowicie kwestii przemocy — w świecie „pełnym nie-ludzkich osób”¹⁵ nie decydowały one jednak arbitralnie o strukturalnych, hierarchicznych nierównościach. Tak rozumiana partycypacja pozostawała odległa od umacniających się wówczas w zachod-

¹⁴ M. Hall, *Plants as Persons. A Philosophical Botany*, State University of New York Press, New York 2011, s. 119-136.

¹⁵ Jak zauważa religioznawca Graham Harvey, „animistami są ludzie, którzy dostrzegają, że świat jest pełen osób, spośród których tylko niektóre są ludzkie” (Por. G. Harvey, *Animism. Respecting the Living World*, Columbia University Press, New York 2006, s. xxi).

niej Europie fundamentów nowoczesności, której horyzont wytyczały oświeceniowa separacja od natury oraz kapitalistyczne formy jej eksploatacji.

Pewne przejawy animistycznej spuścizny można też było odnaleźć na gruncie rodzimej kultury, zwłaszcza zaś w tradycjach słowiańskich mniejszości etnicznych ze wschodu ówczesnej Rzeczypospolitej. Chodziło tu o ludowe dziedzictwo mieszkańców Podlasia, Polesia czy Karpat — Białorusinów, Hucułów, Ukraińców — żyjących w bliskości rozległych, stosunkowo nieprzetworzonych obszarów leśnych. Ich zwyczajami interesowała się polska myśl romantyczna, sięgając po nie zarówno w kontekście najważniejszych wyzwań epoki: sentymentalnych (mówiących o dziedzictwie przeszłości już z perspektywy utraty związków człowieka z naturą) czy polityczno-historycznych (wpisujących je w obszar definiowania tożsamości narodowej), jak i dla celów *stricte* etnologicznych. Z jednej więc strony relikty pradawnych przekonań poddawano powszechnie ideowej transformacji i przekuwano w składową kształtującą się wtedy polskiej mitologii, czemu sprzyjała jeszcze instytucjonalna kultura religijna. Z drugiej jednak strony — próbowano niekiedy zarejestrować ginące podówczas struktury słowiańskich społeczności, a nawet prowadzić nad nimi rozległe badania terenowe. Miały one na celu utrwalanie resztek przedchrześcijańskiej kultury materialnej, gromadzenie lokalnego dorobku „żywego słowa”, ocalanie pozostałości plemiennych zachowań, obyczajów, rytuałów¹⁶. Stała za tym świadomość dokonującej się właśnie cywilizacyjnej przemiany oraz dążenie do „oddolnego” pochwylenia — i zrozumienia — własnej skomplikowanej wieloetniczności. Owa myśl pozostawała bliska szczególnie tym romantykom (pisarzom, etnografom i historykom — na czele z Zorianem Dołęgą-Chodakowskim), którym samym dane było zetknąć się jeszcze z drobinami pradawnych tradycji; rozpoznać je w postaci „nieprzetworzonej” przez narodowo-martyrologiczne idee.

Tak rozumiane relikty pierwotnych wierzeń pojawiają się np. we wczesnej twórczości Adama Mickiewicza, który czerpie o nich wiedzę i z zasłyszanych ludowych przekazów, i z własnych obserwacji wiejskich (głównie białoruskich) obyczajów. Dziedziczone z przeszłości przekonanie o istnieniu ludzko-zwierzęco-roślinnych filiacji można rozpoznać w poetyckich obrazach międzygatunkowych metamorfoz oraz opisach kulturowo-społecznych zachowań cechujących inne-niż-człowiek byty. Animistyczny rodowód zdają się po części mieć choćby znane z II części *Dziadów* duchy zmarłych chłopów, które przybywają na obrzęd w skrzydlatej postaci (jako Sowa i Kruk) bądź w ramach pokuty cierpią niedolę rzeczywistych ptaków (związany z jesienno-zimową porą roku głód i chłód). Tym bardziej że zebrana w kaplicy

¹⁶ M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 49-61; M. Rudaś-Grodzka, *Sfinks słowiański i mumia polska*, Fundacja Akademia Humanistyczna, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2013, s. 34.

wiejska gromada ofiarowuje swym gościom jedzony zwykle przez dzikie zwierzęta pokarm, rozpoznając w nich kondycje wyraźnie heterogeniczne — przemieszczające się nie tylko między życiem a śmiercią, lecz także między różnopostaciowymi klasami stworzeń. Zbiega się to ponadto z rolą Guślarza — przewodnika obrzędu i przedstawiciela rodowej starszyny — który jawi się wspólnocie jako pośrednik w spotkaniu tego, co ludzkie, i tego, co nie-ludzkie; jako łącznik — niczym w szamańskich praktykach — między ich odmiennymi perspektywami (tylko on widzi duchy-zwierzęta). Ta odczytywana w animistycznej optyce postać zaświadczałaby tutaj o wciąż praktykowanej przez zebranych wierze w wielokierunkową ontologiczną przechodność oraz o podtrzymywanych przez nich pieczołowicie relacjach z przyrodniczym sąsiedztwem.

Poetyckie odwołania do pradawnej mentalności można odnaleźć również w opisach pierwotnej puszczy z *Pana Tadeusza*, a zwłaszcza znajdującego się w mateczniku cmentarza — niedostępnego dla ludzi miejsca animalnej śmierci. W świetle przedchrześcijańskiej tradycji stanowiłoby ono odwzorowanie symetrycznego wobec naszego uniwersum, do którego zwierzęta odchodzą jak „krewniacy człowieka”, bracia we wspólnym z nim sposobie istnienia — wolicjonalnie, świadomie, samoświadomie. Te bliskie sobie na co dzień światy nie przenikają się jednak zupełnie i, mimo ciągłej styczności, pozostają dla siebie do końca nierozpoznane. Zapewne dlatego zbyt długie przebywanie w „królestwie zwierząt” wiąże się dla człowieka z ryzykiem utraty własnego punktu widzenia, z niebezpieczeństwem zagubienia się „po tamtej stronie”. W poemacie uwidaczniałby to przykład psów myśliwskich, które, jak w animistycznych ontologiach, przynależą do ściśle ludzkiego *Umweltu*, przez co — zupełnie jak ludzie — nie mogą przebywać w mateczniku. Nawet przypadkowe wkroczenie ogarów na teren „królestwa zwierząt” skutkuje ich przerażeniem i paniczną ucieczką; gwałtowną reakcją na ewokowany w tym miejscu potencjał tożsamościowych przeobrażeń.

Atrybuty podmiotowego istnienia nie dotyczą zresztą u Mickiewicza wyłącznie świata zwierząt — w Panatadeuszowej puszczy cechują one również rosnące na leśnych bagniskach drzewa. W opisie metamorfoz, które towarzyszą wszechobecnemu na rojstach botanicznemu rozkładowi, poeta zdaje się nie tylko odwzorowywać pradawny model myślenia o roślinach-osobach, ale także go twórczo adaptować. Animistyczny punkt widzenia zostaje w utworze wpleciony w porządek uobecniania przyrodniczych realiów i zaktualizowany przez dowartościowanie arboralnej sprawczości, rozumianej tu jako pochodna relacyjnego sposobu istnienia roślin. Drzewa przedstawia się jako autonomiczne, dysponujące własną życiową energią istoty, które — dzięki wchodzeniu w interakcje — mogą przybierać różne postacie i kształty, ulegać bytowym translokacjom i fluktuacjom, aktywnie i pasywnie trans-

formować swe otoczenie. U Mickiewicza można ponadto rozpoznać próby indywidualnego „przejmowania” zapożyczonych z przeszłości epistemologii; chęć rozszerzania własnego repertuaru widzenia i rozumienia świata o archaiczne sposoby doświadczania przyrody. Uwidacznia się to zwłaszcza w poetyckim oglądzie przemian, które zachodzą w roślinnej rzeczywistości, a które trudno byłoby uchwycić bez wielozmysłowej uważności na środowiskowy konkret.

Z pradawnej przeszłości może też częściowo wywodzić się teza o podmiotowym statusie nie-ludzkich bytów, której poeta daje wyraz w wykładzie dziesiątym, wygłoszonym w Collège de France w późnym okresie tworzenia. Owo nacechowane religijnie wystąpienie tylko pozornie dowodzi bowiem rewindykacji Mickiewiczowskich zainteresowań i rezygnacji z archaicznych nawiązań na rzecz odwołań do chrześcijańskiej koncepcji miłości bliźniego. Przytaczane w wywodzie średniowieczne legendy o świętych (o Antonim Pustelniku, Antonim Padewskim, Franciszku z Asyżu) dostarczają wprawdzie licznych przykładów okazywanego zwierzętom miłosierdzia, daleko im jednak do wyrażania w tym względzie oficjalnych wytycznych Kościoła i jego teologii moralnej. Swe opowieści o bliskich związkach ludzi i nie-ludzi poeta zdaje się czerpać raczej wprost z ludowej hagiografii — z rozpowszechnionej właśnie w wiekach średnich praktyki kontaminacji tradycji; splatania ze sobą przedchrześcijańskich i chrześcijańskich wzorców myślenia (decydującego nierzadko o powodzeniu chrystianizacji)¹⁷. To właśnie *stricte* pogańskie dziedzictwo pozwalało wówczas żywić przekonanie o łączącym człowieka i zwierzę cielesnym oraz spirytualnym pokrewieństwie (zdolności do odczuwania, myślenia, komunikowania się), a następnie wpisywać ów światopogląd w ludowe legendy o świętych. Przywoływana przez Mickiewicza średniowieczna hagiografia ujawnia w ten sposób swój synkretyczny wymiar, ten sam, który dostrzega w niej również dzisiejsza antropologia kultury.



Owa wpisana w rodzimy romantyzm perspektywa domaga się dziś ponownego odczytania — jako projekt łączenia indygenicznych i modernistycznych punktów widzenia; splatania ze sobą autochtonicznej i poświeceniowej wrażliwości. Tkwi w nim potencjał budowania wspólnoty, która mogłaby stać się, jak pisze Maria Janion, „ponadetniczna, ponadnarodowa, ponadreligijna”, otwarta na Słowian i nie-Słowian¹⁸, a także, dodajmy, na inne-

¹⁷ M. Pastoureau, *Średniowieczna gra symboli*, przeł. H. Igalson-Tygielska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 32-35.

¹⁸ Por. M. Rudaś-Grodzka, *op. cit.*, s. 25.

-niż-ludzkie byty. Jest to jednak potencjał niewykorzystany, wręcz niemal źródłowo poniechany, zastąpiony ideą roztrząsania kwestii polskiej identyfikacji tożsamościowej. Z czasem przynosi ona również zapomnienie dla wszelkich prób utrwalania pradawnej mentalności — romantycznemu samokonstytuowaniu towarzyszy bowiem odcięcie się od myślenia o różnorodnej gromadzie; kulturowa „samokolonizacja”¹⁹, która wywołuje poczucie winy i podlega sukcesywnemu tłumieniu. Wraz z marginalizowaniem etnicznych mniejszości oraz niszczeniem przynależnego im świata następuje więc rozbrat z pradawnym stosunkiem do przyrodniczej rzeczywistości oraz wyparcie towarzyszących temu okoliczności. Przekształcanie „Poleszuka” czy Hucuła na modłę „szlachetnego” bądź — częściej — „złego dzikusa”²⁰ stanowi czytelną oznakę własnej utraty relacji ze środowiskiem naturalnym; jest przejawem ostatecznego zerwania więzi z roślinno-zwierzęcym światem. Przyroda staje się odtąd swym własnym ekwiwalentem; jest albo przedmiotem fantazmatycznych nostalgii, albo już otwarcie eksploatowanym zasobem, dostarczycielką — z kapitalistycznego punktu widzenia — nieograniczonej liczby surowców. Podobne podejście manifestuje się zresztą do dzisiaj: w pełnym resentymentów polskim stosunku do ekologii i związanej z tym niezwykle konfrontacyjnej postaci rodzimego „marazmu antropocenu”²¹.

Zarzucony u zarania wspólnotowy projekt tym bardziej więc czeka na rewitalizację, gruntowne przyjrzenie mu się z postantropocentrycznych perspektyw. Daje się on wówczas rozumieć jako próba tworzenia mostów między pradawnym i nowym podejściem do świata, który ujmuje się tu komplementarnie, niehierarchicznie, „kincentrycznie”. Odczytywane w ten sposób romantyczne dążenie przekłada się zatem na integrację porządków myślenia: „większościowego” (racjonalnego) oraz „mniejszościowego” (zakorzenionego w życiowej praktyce, przejawiającego jakościowo-konkretny stosunek do przyrodniczej rzeczywistości). Wiąże się również z poszerzaniem humanistycznego paradygmatu o nie-antropocentryczne modele podmiotu, ludzko-nie-ludzkie relacji oraz podstawowych dla każdej kultury kategorii: sacrum, czasu czy przestrzeni. Stawką owego projektu nie byłoby bowiem samo intelektualne opracowanie przeszłości, ale też spożytkowanie jej do działań na rzecz solidarności i współpracy z innymi-niż-człowiek gatunkami. Zapewne dlatego warto go próbować zestawiać z dzisiejszymi koncepcjami konstruowania Tradycyjnej Wiedzy Ekologicznej (*Traditional Ecological*

¹⁹ J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011, s. 20-25.

²⁰ Zob. A. Engelking, „Poleszuk” nieoswojony. Wokół funkcji chłopskości w konstruowaniu polskości, „Teksty Drugie” 2017, nr 6.

²¹ Por. E. Bińczyk, *op. cit.*

Knowledge), stanowiącej alternatywę wobec zachodnich epistemologii²². Celem TWE jest dowartościowanie autochtonicznej wiedzy środowiskowej, w której postrzega się człowieka jako część ekosystemu, partycypującego w nim na równi z innymi nie-ludzkimi bytami. Głównym dążeniem pozostaje tu jednak przypomnienie nauce dawnych „kategorii, modeli, metafor”²³ jako sprawdzonych narzędzi, pomocnych w rozwiązywaniu spotęgowanych problemów ekologicznych. Byłyby to narzędzia bardziej odpowiedzialnego i sprawiedliwego myślenia o zbiorowości, która w myśl filozofii Brunona Latoura składałaby się tak z ludzkich, jak też z nie-ludzkich aktorów — wpływających na siebie nawzajem, wspólnie negocjujących swoje racje, tworzących rozległe grupy środowiskowych interesów.



Można tym samym zaryzykować twierdzenie, że reinterpretowany w ten sposób rodzimy kanon niesie za sobą konkretną emancypacyjną propozycję. Należy do niej choćby oferta nieopresyjnego języka, nieprzechowującego w sobie gatunkowistycznych uprzedzeń, uwrażliwionego na przyrodniczą rzeczywistość, respektującego także dobro innych-niż-ludzkie bytów. To język, który mógłby zastąpić

[...] wszechpanujące pojęcie traumy jako podstawy tworzenia się jednostkowej i wspólnotowej tożsamości [...] pojęciem empatii i zdolnego do adaptacji, re-witalizacji i autoregeneracji podmiotu.²⁴

Jako dyskurs/performatyw sprzyjałby on wówczas etycznemu strukturyzowaniu świata, w którym przewyciężanie symbolicznej przemocy niosłoby pewne nadzieje na ograniczenie jej form fizycznych. Ów znajdujący w konstytuującej narodowe fantazmaty literaturze język dawałby ponadto sposobność demontowania ciemnych matryc tradycji (monoetnicznych, monokulturowych, monoreligijnych, monogatunkowych) oraz wynajdywania pod jej powierzchnią mniej znanych, o wiele jaśniejszych stron. Emancypacja nie musiałaby przez to ani „przychodzić z zewnątrz”, ani nawet czekać na swe instytucjonalne umocowanie, ale dawałaby się aplikować „oddolnie”, „od ręki”, niejako „przy okazji” — wraz ze szkolną lekturą *Dziadów* i *Pana Tadeusza*.

²² Zob. R. Pierotti, D. Wildcat, *Traditional Ecological Knowledge*, „Ecological Applications” October 2000, vol. 10, no. 5, s. 1333-1340; E. Domańska, *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1-2, s. 22-27.

²³ E. Bińczyk, *op. cit.*, s. 190.

²⁴ E. Domańska, *op. cit.*, s. 31.

Anna Filipowicz

Update the Past. New Animism as a Native “Rescue Perspective”

Abstract

For a post-dependence-oriented humanities, it is important not only to look into the future, but also towards the past, to the alternative to the Western tradition of thinking about the world. These include, for example, a new animism that doesn't know the absolute divisions of man and animal, assuming the complementarity of human and non-human perspectives. Reaching for indigenous knowledge allows us to look for an exit from the Anthropocene impasse (scientific, social, political) and provides tools for changing reality. They are usually easily accessible and ready for immediate use.

Keywords: new animism, Western tradition, Anthropocene.