

SŁOWIAŃSKI „NOWY ANIMIZM”. WOKÓŁ BADAŃ TERENOWYCH POLSKIEGO ROMANTYZMU

Anna Filipowicz

—

Instytut Filologii Polskiej
Uniwersytet Gdański

Polski romantyzm nieczęsto bywa przedmiotem zainteresowania ekokrytyki¹, dla której oznacza on zwykle ostateczne odejście od natury, przekształcanie wówczas powszechnie w sublimacyjne marzenie. To badawcze nastawienie mogłoby jednak zmienić bliższe przyjrzenie się niektórym romantycznym recepcjom przeszłości, a zwłaszcza nieprzemijającej wszędzie tak samo łączności człowieka ze światem, wychwytywanej jeszcze gdzieś „z pierwszej ręki”. Wylaniające się z tego oglądu XIX-wieczne rozpoznania zdają się bowiem znacząco odbiegać od umacniającego się wówczas antropocentrycznego paradygmatu i utrwalać alternatywne względem zachodniego naturocentryzmu wzorce rozumienia przyrodniczej rzeczywistości. Ten nieoczywisty, czekający wciąż na swój rezonans dorobek epoki skłania dziś do dyskusji nad udziałem rodzimych tradycji w zmianie mentalności na bardziej ekologiczną.

Romantyczne myślenie o świecie natury paradoksalnie miało swój początek w stopniowym zrywaniu z nią bliższych relacji, w utracie łączących ją z ludźmi bezpośrednich zależności. Było to spuścizną poprzedniej

epoki – skutkiem oświeceniowej denaturalizacji człowieka oraz znikania przyrodniczej rzeczywistości z horyzontu codziennych doświadczeń. Dostrzegana wówczas zmiana podejścia do natury – zastępowanie dawnego jakościowo-konkretnego stosunku postawą opartą na instrumentalnej racjonalizacji – szybko spotkała się z próbami opisania i przewyciężania. Można było do nich zaliczyć choćby Rousseowski postulat naturalizacji kultury, w którym na pierwszy rzut oka deklarowano pragnienie przywrócenia równowagi między człowiekiem a jego środowiskiem przyrodniczym i odbudowania utraconego układu wzajemnych odniesień. Sytuujący się na antypodach zwierzęcia kartezjański podmiot dzięki refleksji nad przyrodą miał bowiem przemoc nasilającą się separację od otoczenia – przez uwewnętrznienie obcego już sobie animalnego życia, a następnie zinterioryzowane scalanie siebie i świata [Baczko 34]. Tak rozumiany „powrót do natury” w istocie jednak wzmacniał jej nieobecność oraz utrwalal rozdziew pomiędzy ludźmi a nie-ludźmi. Preromantyczny naturocentryzm okazywał się głównie projektem tworzenia ludzkiej tożsamości, efektem konstytuowania siebie przez myślenie, manifestacją nowoczesnego indywiduum pochylającego się nad własną wizją przyrody. Domena natury stawała się w ten sposób artefaktem nostalgii, poprzez który można się było oddać tęsknocie za bezpowrotnie utraconymi stanami, kondycjami, relacjami.

1 Do znakomitych wyjątków należą tu m.in. prace Aleksandra Nawareckiego, Marka Bieńczyka i Doroty Siwickiej [Siwicka], a także Beaty Mytych-Forajter [Mytych-Forajter] i Justyny Schollenberger [Schollenberger].

Nieco inaczej rzecz się miała w polskim romantyzmie, w którym stosunek człowieka do przyrody nie stanowił jedynie pochodnej naturocentrycznych europejskich filozofii. Prócz fascynacji idyllicznymi „powrotami do natury” wielu rodzimym pisarzom bliskie było również ludowe podejście do środowiskowych realiów, wywiedzione bądź to z własnej styczności z kulturą plebejską, bądź to z otrzymanych „z pierwszej ręki” relacji o życiu na wsi. Przez wzgląd na cywilizacyjne zapóźnienie ów chłopski model współistnienia z przyrodą wyraźnie odbiegał przy tym od pooświeceniowych strategii dystansu – zarówno pod względem wyobraźniowych, jak i materialnych praktyk. Anachroniczny względem Zachodu model ustrojowy – pozostałość feudalnych stosunków społecznych, nieuregulowany w pełni typ własności ziemskiej, autarkiczny po części sposób użytkowania przestrzeni – pozwalał jeszcze gdzieś zachować w pamięci pradawne myślenie o związkach człowieka ze światem, oparte na poczuciu wzajemnej przynależności. Widać to było szczególnie w tradycjach rusińskich mniejszości etnicznych ze wschodu ówczesnej Rzeczypospolitej, które żyły w bliskości rozległych, stosunkowo nieprzetworzonych obszarów leśnych, a często także w stałej od nich zależności [Rostafiński 3]. Zapewne dlatego wciąż zdarzało się tu spotkać z przeświadczeniem o licznych łączących ludzkie i nie-ludzkie byty podobieństwach, o ich podleganiu tym samym życiowym regułom, o bytowej autonomii przysługującej również zwierzęcom czy roślinnym istnieniom. Było ono oparte na empirycznej wiedzy o przyrodniczej rzeczywistości i miało zwykle pragmatyczny charakter, obliczony na dążenie do bezpośredniego kontaktu z danym reprezentantem świata natury bądź unikanie go.

Ów splot lokalnych tradycji i pooświeceniowej nowoczesności u romantyków przyczyniał się również do wykształcenia skomplikowanych poznawczych perspektyw. Oscylowały one nierzadko między dostrzeżaną jeszcze wokół ścisłą więzią z przyrodniczym otoczeniem a naturocentrycznym dystansem, który warunkował indywidualistyczny namysł nad dziedziną natury. Skutkowało to choćby snuciem fantazmatów o „naiwności wtórnej” – identyfikacji wykształconego umysłu z ludowymi wierzeniami [Stefanowska 19] – ale też potrzebą zgłębiania dorobku rodzimej kultury i odnajdywania w niej śladów archaicznej dawności. Rozumiane w taki sposób chłopskie dziedzictwo stawało się więc przedmiotem różnokierunkowych

zainteresowań epoki – jako pole dla rozważań estetycznych czy polityczno-historycznych oraz jako obszar rozpoznania bliskich już założeniom nowoczesnej etnologii. Jednak przez wzgląd na ideowy kontekst krajowego romantyzmu, ściśle związany z utratą niepodległości, nie wszystkie z tych interpretacyjnych porządków uznawano za tak samo istotne. Powszechnie były bowiem tendencje, aby to, co ludowe, poddawać sentymentalnej idealizacji i przekuwać w składową polskiej mitologii. Rzadziej natomiast zdarzały się próby wychwytywania reliktywów wiejskiej mentalności czy zachowywania resztek pradawnej spuścizny duchowej i materialnej, a następnie prowadzenia nad nimi badań terenowych. Takie założenia pozostawały bliskie szczególnie tym pisarzom, historykom, etnografom, którym dane było zetknąć się ze śladami archaicznych zwyczajów i rozpoznawać je w postaci nie w pełni jeszcze ideowo przekształconej. Do tego grona należał Zorian Dołęga Chodakowski, znajdujący w słowiańskim dziedzictwie pozostałości dawnego autochtonicznego myślenia o relacjach człowieka i natury, przenikaniu się ludzkich i nie-ludzkich światów, podmiotowym statusie zwierzęcych i roślinnych bytów.

Ludoznawczym badaniom Chodakowskiego przyświecał zamiar utrwalania zabytków przedchrześcijańskiej słowiańszczyzny przechowywanych w pieśniach, podaniach i nazewnictwie mieszkańców Wołynia, Podola, Ukrainy. Od deklarowania cywilizacyjnego dystansu ważniejsze więc było dla niego oddanie perspektyw autochtonicznych rusińskich wspólnot, których duchowe i materialne dziedzictwo niezmiennie uważał również za własne. Wiązało się to z odnajdywaniem ginących obyczajów i rytuałów, by włączyć je w namysł nad kształtem rodzimej kultury rozpatrywanej w najszerszym, ponadnarodowym znaczeniu. Chodakowskiemu bliska była idea ocalenia reliktywów pradawnej umysłowości [Janion 49-61; Rudaś-Grodzka 34], w której odzwierciedlałyby się jeszcze plemienne wyobrażenia, rugowane przez wieki przez zewnętrzne systemy wartości – niszczące wpływy zachodniej cywilizacji i instytucjonalnej religii monoteistycznej. W dorobku „żywego słowa” zawierał się, jego zdaniem, obraz najstarszych ludzkich praktyk kształtujących się w relacji do przyrodniczego środowiska, w reakcji na zjawiska natury, na skutek współistnienia ze zwierzęcym i roślinnym światem. Pod wieloma względami okazywały się one zbieżne z kulturowym dorobkiem zbieracko-łowiec-kich społeczności minionych, którego pozostałości, jak

zauważają etnolodzy, zachowały się jeszcze na trudno dostępnych obrzeżach Europy w XVIII, a miejscami nawet w XIX wieku [Hall 119-136].

Jak przekonuje dzisiejsza etnologia, przeświadczenie o zależności między ludźmi a zwierzętami było dla społeczności minionych nie tyle wczesnym etapem rozwoju religii, ile rodzajem oddolnej ontologii i epistemologii. Za inklinacjami animistycznymi czy totemistycznymi szedł konkretny model zamieszkiwania świata i czerpanie praktycznej wiedzy z obcowania ze środowiskiem przyrodniczym. Przejawiało się to w pozostawaniu w interakcji względem swego bliższego i dalszego naturalnego otoczenia, reagowaniu na zachodzące w nim zmiany, a także wchodzeniu w relacje z zamieszkującymi tę przestrzeń bytami, które stanowiły uobecnienie przenikających wszystko, co żyje, sił witalnych. Zdaniem Tima Ingolda w dawnych typach percepcji „istnienia nie uznawano za objawienie wcześniej określonych form, ale za proces, podczas którego te formy powstają” [“Preface” xxiv]. Każde stworzenie mogło tu bowiem funkcjonować „jako niepodzielne centrum świadomości i sprawczości – jako dysponent, w danym splocie zdarzeń, dynamicznego potencjału wszystkich możliwych relacji” [xxiv]. W myśl tej koncepcji nie tylko więc ludzie, lecz także nie-ludzie opierali swe „bycie w świecie” na związkach z innymi stworzeniami, przedmiotami, zjawiskami, wszystkie zaś płynące stąd doświadczenia stawały się dla nich sposobem poznania rzeczywistości. Nie pozostawało to bez wpływu na podmiotowy status zwierząt i roślin, przysługujący w społecznościach minionych wszystkim tym istnieniom, które dysponowały zdolnością oddziaływania na swe otoczenie. Ów sposób myślenia skutkował przeświadczeniem o ontologicznej zbieżności ludzi i nie-ludzi, gdzie żadne istnienie nie było dla tego drugiego punktem odniesienia, lecz dzieliło z nim analogiczny percepcyjno-umysłowy potencjał.

Traktowanych podmiotowo mieszkańców przyrodniczego świata uznawano w animizmie za nie-ludzkie osoby, pomyślane podług antropomorficznego, choć nie antropocentrycznego modelu personalnego [Viveiros de Castro 469-488]. Posiadały one społeczne atrybuty człowieka – podobne systemy pokrewieństw, zwierzchności i norm zachowań, podobne zwyczaje i obrzędy, siedziby i domostwa, wreszcie zaś podobne zestawy dóbr i artefaktów – a zarazem te same kulturowe dyspozycje.

Wszystkie te istnienia realizowały się jednak w sposób właściwy dla swej klasy bytów i doświadczały świata z odrębnych fizycznych perspektyw, zawsze zależnych od rodzaju cielesnego uposażenia. Zbieżny ontologiczny status tak ludzkich, jak też nie-ludzkich osób nie stał więc wcale w sprzeczności z ich różniącą się od siebie percepcją czy modusem funkcjonowania, a co za tym idzie – z przejawianiem swoistych dla każdego z bytów aktywności. Przypominało to nieco znane z koncepcji Jakoba von Uexküll’a wokółświaty – *Umwelty* [“Kultura” 73-86], subiektywne uniwersa, w których to od uskutecznianego w czasie i przestrzeni cielesnego potencjału danego stworzenia (zmysłowego i afektywnego) [Pobojewska 39-40] zależy jego reakcja na 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 nimi mogą się dzięki temu opierać zarówno na relacjach negatywnych (wrogości czy konkurowaniu), jak i na pozytywnych (zawijaniu sojuszków i wymianie korzyści) [Chyc 114-128] jako pochodnych wytwarzanych przez obie strony obrazów otoczenia.

Ów brak arbitralnych rozgraniczeń między poszczególnymi bytowymi domenami: dziedziną ludzi, zwierząt, roślin, a także przedmiotów i zjawisk atmosferycznych, skutkował w animizmie możliwością zmiany punktu widzenia. Bezpośrednia styczność z traktowanymi osobowo nie-ludźmi niosła za sobą szansę urzeczywistnienia cudzej perspektywy, podlegania tymczasowej metamorfozie, przechodzenia na inną niż znana sobie dotychczas stronę istnienia. Opierało się to na mentalnej projekcji, która miała jednak materialną podstawę – u plemion zbieracko-łowickich tropienie danego stworzenia wiązało się z wyobrażaniem sobie siebie jako bytu pokrewnego na podstawie wspólnych z nim cielesnych zachowań. Odnajdywanie tych analogii – dzielonych przez ludzi i nie-ludzi predyspozycji do odczuwania, doznawania, doświadczenia, ulegania afektom – umożliwiała obserwacja zwierzęcia w jego naturalnym środowisku. Przez podpatrywanie jego codziennych nawyków, zmysłów, jakimi kieruje się ono przy zdobywaniu pokarmu lub ucieczce przed wrogiem, a także zróżnicowanych reakcji na otoczenie uruchamiała się bowiem mimetyczna empatia [Willerslev 97-110], porównywana do „dziania się” deleuzjańskiej nomadologii [Watson et al. 259; Willerslev 106].

Internalizacja zwierzęcej perspektywy nie pociągała jednak za sobą poczucia utraty własnej osobowości – było to raczej funkcjonowanie pomiędzy tożsamościami, zarazem jako tropiciel i zdobywca. Człowiek dysponował więc jednocześnie dwoma punktami widzenia – okazywał się zarówno postrzegającym zwierzę-objekt podmiotem, jak i postrzeganym przez zwierzę-podmiot obiektem, sam dla siebie stanowiąc byt hybrydalny, znajdujący się w trakcie istnieniowej metamorfozy. Jej ukoronowaniem stawał się natomiast mimetyczny performans, w którym naśladowało się tropione stworzenie (by przekonać je, że należy się do jego klasy bytów) i uwodziło je jak członka własnej wspólnoty (by dało się ono upolować). Myśliwy konstituował się wówczas na styku odmiennych percepcji, w opartym na zespoleniu perspektyw aliansie ze zwierzęciem, w którym określał się poprzez własną zewnętrżność i uwewnętrżniał dzielącą go od świata różnicę. Był to przy tym proces ryzykowny – na skutek zbieżności całego istnienia człowiek mógł pozostać „po stronie” nie-ludzkich osób, dać się pochłoniąć temu, co zwierzęce, a tym samym na trwałe opuścić ludzką wspólnotę.

Umocowany w przyrodniczym konkretnie animizm nie zakładał jednak wyłącznie wspólnego ze zwierzętami zamieszkiwania świata, lecz także konieczność wytyczania w nim reguł, które respektowałyby w jakimś stopniu i ludzkie, i nie-ludzkie uniwersa. Był to punkt wyjścia dla tworzenia różnorodnych układów między bytami – konkurencyjnych, opartych na niewchodzeniu sobie w drogę i tych zakładających rozmaite formy sojuszniczego współistnienia. Szedł za tym również szacunek dla nie-ludzkiego sąsiedztwa oraz świadomość, że trzeba z nim dzielić znajdujące się w lesie czy na łące naturalne zasoby, przysługujące tutaj zarówno człowiekowi, jak i zwierzętom czy roślinom.

Czy gromadzony przez Chodakowskiego dorobek kultury ludowej mógłby stanowić świadectwo takiej animistycznej mentalności? Czy dzięki pionierskiemu łączeniu autochtonicznej i modernistycznej wrażliwości badaczowi udało się wychwycić drobiny „starożytnych obrazów” opierające się jeszcze chrześcijańskim oddziaływaniom? I jaki wpływ miał na to klimat epoki – prowadzenie poszukiwań w przełomowym dla kształtowania się wyobrażeń o ludowości momencie? Warto bowiem pamiętać, że dokonywane przez Chodakowskiego terenowe rozpoznania przypadają na czasy, kiedy

wciąż formował się sztafaż romantycznej mitologii, a mesjanistyczno-narodowe imaginarium nie osiągnęło jeszcze swej w pełni dojrzałej postaci. Były to czasy, w których rozstrzygała się właśnie przyszłość myślenia o sposobach tożsamościowego samokonstruowania, a powszechne praktyki angażowania tego, co ludowe, do wytwarzania polityczno-historycznej polskości miały się dopiero rozwinąć. Chodakowski prowadził zatem badania w przeddzień ostatecznego umocnienia się romantycznego dyskursu kresowego, który jeszcze za jego życia zaczął się przyczyniać do przekształcenia duchowych i materialnych tradycji etnicznych mniejszości oraz ich stopniowej marginalizacji. Wiązało się to z rozbratem z pradawnym stosunkiem do przyrodniczej rzeczywistości, która stała się odtąd swym własnym ekwiwalentem – przedmiotem fantazmatycznych nostalgii lub eksploatowanym zasobem.

Można więc zaryzykować twierdzenie, że specyficzne poznawcze podejście Chodakowskiego – jak pisze Maria Janion, „szukanie literatury mniejszej czy literatury mniejszości w rozumieniu Deleuze’a i Guattariego” [55] – pozwala odczytać zebraną przez niego ludową twórczość przez pryzmat animistycznego światopoglądu. Funkcjonowałby on tutaj jako „potencjalny subtekst znajdujący się w tekście kultury powierzchniowej” [55]; jako efekt przyjętej przez etnografa strategii dystansowania się od dominującego paradygmatu (coraz bardziej monoetnicznego, monokulturowego, monoreligijnego), by móc wyłonić z niego to, co Inne i Różne. Pozostałości owego „mniejszościowego” myślenia uobecniają się zatem w podaniach, pieśniach, przyspiewkach² na poziomie obrazowania porządku rzeczywistości, wzorców zachowań, figur nie-ludzkich osób i łączących je z ludźmi relacji (konkurencyjnych bądź sojusznicznych), rozumianych jeszcze niehierarchicznie i kincentrycznie. Najpełniej oddają to zależności z tymi ukazanymi w fabułach zwierzętami, które oddziałują bezpośrednio na losy ludowej wspólnoty, przynosząc jej ryzyko utraty życia lub też sposobność pozyskania pokarmu – tura (z uwagi na etologiczne prawdopodobieństwo najpewniej myłonego tu z zubrem) oraz jelenia.

Pierwsze ze stworzeń pojawia się w tych pieśniach jako zupełnie niefantastyczne istnienie, przywoływane zwykle w stricte etologicznym kontekście – w sytuacji

2 Wszystkie przywoływane pieśni pochodzą ze zbioru *Spiewy sławiańskie pod strzechą wiejską zebrane* [Chodakowski].

wyboru miejsc żerowania, pozyskiwania jedzenia czy sprawowania opieki nad potomstwem. Na nakreślony w jednym z utworów (pieśń z województwa belskiego) obraz turzycy składa się więc opis jej konkretnych życiowych upodobań i złożonych społecznych relacji – towarzyskich i rodzicielskich – jakie tworzy ona w ramach swego stada. Zarówno charakter owych więzi, jak i płynące z nich implikacje pozwalają tu myśleć o zwierzęciu jako o nie-ludzkiej osobie, która dzieli z człowiekiem jednakowe aktywności, stany, emocje, a nawet te same, wynikłe z dziejowych przemian problemy. Belska pieśń o turzycy jest bowiem próbą oddania zwierzęcego punktu widzenia podług animistycznego modelu personalnego, a także – przez wzgląd na istnieniową bliskość ludzi i nie-ludzi – formą diagnozy dotyczących oba byty krzywd czy niesprawiedliwości. Mowa tu zwłaszcza o powszechnej w wiejskim świecie niedoli rodzica (odnoszonej tym razem do nie-ludzkiej matki) który na skutek społeczno-ekonomicznych nierówności zostaje zmuszony, by oddać swe potomstwo „w niewolę” feudalnego dziedzica.

Ślady animistycznych przekonań są również obecne w motywie konfrontacji tura z myśliwymi, którzy zaczajają się na niego w zagajniku, lecz po poznaniu perspektywy zwierzęcia postanawiają puścić je wolno (pieśń z Jaćwierzy, z ziemi bielskiej). Mające status osoby mówiące stworzenie przypomina ludziom o obowiązujących ich regułach moralnych dotyczących korzystania ze wspólnych z nie-ludźmi terenów, z domen i zasobów. Chodzi tu o zasadę równoważnego dzielenia się dostępem do lasów i łąk oraz do znajdujących się tam dóbr naturalnych; o zasadę, która nie znosi wprawdzie opartych na konkurowaniu relacji, lecz nie pozwala „z góry” stanowić o czymkolwiek uprzywilejowaniu. Funkcjonowanie w świecie „pełnym nie-ludzkich osób” [Harvey XXI] wiąże się bowiem z nakazem samoograniczenia, zaspokajania wyłącznie podstawowych potrzeb, okazywania wdzięczności za pożywienie pozyskane kosztem innych stworzeń czy gotowości do wyrównania im straty [Willerslev 35-42]. Podlegają temu również myśliwi, którzy polując na tura, naruszyliby pradawny porządek związany z nienadużywaniem przemocy – uśmierciliby zwierzę bez wyższej konieczności, z przyczyny innej niż głód czy obrona dobytku. Mimo więc tego że opuściło ono swe terytorium (puszcza) i zbliżyło się do wspólnych z człowiekiem dziedzin (zagajnik), nie zostaje zabite i odchodzi w spokoju.

Animistyczną proveniencję zdaje się także mieć częsty w tych pieśniach motyw spotkania z nie-ludzką kobietą, która wylania się z turzej postaci (pieśń z Wołynia) lub zostaje znaleziona wewnątrz jeleniego poroża (pieśń z okolic Brześcia Litewskiego). Odzwierciedla to bowiem kluczową dla animizmu sytuację metamorfozy, która przydarza się najczęściej w trakcie polowania, dotycząc zarówno tropiących swą zdobycz ludzi, jak i myślących ów trop zwierząt. Wiąże się ona z przechodzeniem na „cudzą stronę” istnienia i pozyskiwaniem odmiennych od własnych dyspozycji – innego oglądu świata, cielesnego usytuowania, zewnętrznej względem swojej podmiotowości – zwykle z zamiarem zwiedzenia przeciwnika. Tak rozumiana metamorfoza nie musi się jednak wiązać wyłącznie z konkurencyjnymi relacjami i może sprzyjać tworzeniu sojuszy między różnymi klasami bytów, co uwidacznia znana w wielu tradycjach opowieść o ludzko-nie-ludzkich małżeństwach. W zgromadzonych przez Chodakowskiego utworach uobecnia ją motyw zwierzęcej (turzej bądź jeleniej) narzeczonej, która wychodzi za mąż za człowieka, by usankcjonować łączące ich materialno-spirytualne pokrewieństwo oraz stałą wymianę między domenami. Ludowe utwory realizują zwłaszcza najstarszą wersję przekazu, kiedy para pobiera się z powodzeniem, ucząc się nawzajem swych światów oraz świadcząc sobie pomoc na przykład w zdobyciu pożywienia [Sax 23]. Ów sojusz potwierdza ponadto ujęta w ludowych przyspiewkach rozbudowana oprawa zaślubin – wymiana darów między różnorodnymi istnieniowo gośćmi (wianki i obrączki-pierścienie) czy skład ślubnego orszaku panny młodej (towarzystwo jelenia i labędzia). Ten ostatni motyw odzwierciedlałby także różnokierunkowy charakter dostępnych jej metamorfoz oraz trwałą zdolność do przemieszczania się między istnieniami, co w animistycznej optyce pozostaje znamienne dla bytów najbardziej wtajemniczonych, zwierchników ludzkiej lub nie-ludzkiej gromady (pieśń śpiewana nad Sanem, pod Rozwadowem).

Towarzysząca badaniom Chodakowskiego chęć zrozumienia własnej wieloetniczności domaga się dziś ponownego odczytania w duchu humanistyki postzależnościowej. Bliskie etnografowi podejście zasadzające się na łączeniu „większościowych” (narodowych, instrumentalizujących naturę) i „mniejszościowych” (indygenicznych, zdradzających jakościowo-konkretne podejście do przyrody) porządków myślenia pod

wieloma względami wydaje się odpowiadać emancypacyjnym postulatam postkolonialnych, postsekularnych czy postantropocentrycznych filozofii. Szczególnie istotna wydaje się w tym kontekście podejmowana przez Chodakowskiego próba poszerzenia romantycznej wyobraźni o autochtoniczny model człowieka, który wchodzi ze światem w istnieniowe alianse i opiera na nich swe społeczne relacje. Ów zamysł można bowiem rozumieć jako propozycję budowania ponadgatunkowej wspólnoty zorientowanej na bardziej etyczne podejście do nie-ludzkiej bytów i bardziej sprawiedliwą

dystrybucję przysługujących wszystkim dóbr. Taka wspólnota stanowiłaby nie tylko odpowiedź na naszą niesłabnącą tęsknotę za tkwiącym w rzeczywistości porządkiem, lecz także oczywiste remedium na poświeceniowy rozdział między człowiekiem a naturą, na zerwanie bliskości z przyrodniczym środowiskiem. W dobie nadchodzącego kryzysu ekologicznego i wiążących się z nim negacjonistycznych reakcji, spowodowanych również kryzysem racjonalnego paradygmatu, jej wartość wydaje się nieoceniona.

lista prac cytowanych

- Baczko, Bronisław. *Rousseau. Samotność i wspólnota*. Słowo/obraz terytoria, 2009.
- Chodakowski, Zorian Dołęga. *Śpiewy sławiańskie pod strzechą wiejską zebrane*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1973.
- Chyc, Paweł. "Początek religii? Koncepcja animizmu". *Człowiek, Społeczeństwo, Wiara. Studia interdyscyplinarne*, edited by Bartłomiej Stawiarski, Wydawnictwo Instytutu Historycznego Uniwersytetu Wrocławskiego, 2008, pp. 114-128.
- Hall, Matthew. *Plants as Persons. A Philosophical Botany*. Suny Press, 2011.
- Harvey, Graham. *Animism. Respecting the Living World*. Columbia University Press, 2006.
- Ingold, Tim. "Kultura i postrzeganie środowiska". *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, edited by Marian Kempny, et al., Wydawnictwo PWN, 2003, pp. 73-86.
- . "Preface to the paperback edition". *What is an Animal?*, edited by Tim Ingold, Routledge, 1994, pp. xviii-xxiv.
- Janion, Maria. *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*. Wydawnictwo Literackie, 2006.
- Mytych-Forajter, Beata. *Zwierzęta na zakręcie*. Instytut Badań Literackich, 2017.
- Pobojewska, Aldona. "Nowa biologia Jakoba von Uexküll'a". *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, no. 2-3, 2011, pp. 37-62.
- Rostafiński, Józef. *Las, bór, puszcza. Matecznik jako natura i baśń w poezji Mickiewicza*. Polska Akademia Umiejętności, 1921.
- Rudaś-Grodzka, Monika. *Sfinks słowiański i mumia polska*. Wydawnictwo IBL, 2013.
- Sax, Boria. *The Serpent and the Swan: The Animal Bride in Folklore and Literature*. McDonald and Woodward, 1998.
- Schollenberger, Justyna. "»Wejść między sfore« – projekt duchowości zwierząt: Mickiewicz – Emerson". *Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza*, vol. 3, no. 45, 2010, pp. 36-49.
- Siwicka, Dorota, "Tajemnice zwierząt. Tryptyk". edited by Marta Zielińska, *Tajemnice Mickiewicza*, Instytut Badań Literackich, 1998.
- Stefanowska, Zofia. *Próba zdrowego rozumu. Studia o Mickiewiczu*. Państwowy Instytut Wydawniczy, 1976.

Viveiros de Castro, Eduardo. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, no. 3, 1998, pp. 469-488.

Watson, Anette, et al. "They're here – I can feel them: the epistemic spaces of Indigenous and Western

Knowledges". *Social and Cultural Geography*, vol. 9, no. 3, 2008, pp. 257-281.

Willerslev, Rane. *Soul Hunters. Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. University of California Press, 2007.

abstract

SLAVIC "NEW ANIMISM." ON FIELD RESEARCH OF POLISH ROMANTICISM

Anna Filipowicz

The contemporary understanding of animism allows us to look once more at folk heritage, which was honored by the Romantics and stores relics of the indigenous Slavic imagination. Stories, songs and chants reveal traces of traditional knowledge about the surrounding world, which draws from direct contact with nature and assumes the ontological equivalence of all creatures. Field research conducted

by Zorian Dołęga Chodakowski not only preserves this non-anthropocentric past, but also makes us reflect today on the relevance of its most ethical proposals.

KEYWORDS: new animism, indigenous knowledge, post-secularism, Post-Anthropocentrism, human-animal studies