

Anna Filipowicz

Uniwersytet Gdański

anna.filipowicz@ug.edu.pl

ORCID: 0000-0002-6779-6643

Wilki i ludzie w polsko-rusińskich bajkach ludowych. Ujęcie perspektywistyczne

Wolves and People in Polish-Ruthenian Folk Tales: In the Light of New Perspectivism

DOI: 10.12775/LL.3.2024.003 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: Contemporary cultural anthropology, aware of the scale of anthropocentric abuses of the Western relationship between human and nature, is turning towards autochthonous knowledge. Ethnologists find there models of inclusive “being in the world”, which is understood as a system of mutual dependencies and common property of people and animals, including competitive predators (wolves). Pre-Christian European traditions, including native folk culture, also preserved non-anthropocentric representations of the relationship between humans and wolves, visible in some animal and magical folk tales. They raise the problem of mutual coexistence of human and non-human beings and the resulting ethical obligations for humans, close to contemporary ecological postulates.

KEYWORDS: animal folk tale, new animism, new perspectivism, environmental folk knowledge, traditional ecological knowledge, wolf

Dzisiejsza antropologia kultury jest coraz bardziej świadoma skali antropocentrycznych nadużyć, do jakich doprowadziło zachodnie rozumienie relacji człowiek–natura. Szczególnie chętnie rozważa więc kwestię innych niż europejskie sposobów myślenia o środowisku przyrodniczym i projektowanych przez to myślenie podejść do zwierząt, roślin, zjawisk atmosferycznych, składowych przyrodniczego krajobrazu. Wynika stąd także ekokrytyczne zainteresowanie

najstarszymi autochtonicznymi wiedzami Ameryki Południowej, północnych regionów Ameryki Północnej, Grenlandii, Syberii, a także południowo-wschodniej Azji, w tym odczytywanym na nowo animizmem/perspektywizmem (Descola 1996; Viveiros de Castro 1998; Bird-David 1999; Harvey 2005; Ingold 2006; Willerslev 2007). Nie uznaje on arbitralnego podziału na ludzi i nie-ludzi, ale zakłada komplementarność ich punktów widzenia i wyraża przekonanie o konieczności równoważenia interesów poszczególnych gatunków. Pozwala to odnajdywać w przeszłości gotowe modele inkluzywnego „bycia w świecie”, które pojmuję się jako istnienie w systemie wzajemnych powiązań z innymi funkcjonującymi w środowisku stworzeniami, a także wspólny z nimi dostęp do dóbr naturalnych (Domańska 2013: 22–27). Tworzona w ten sposób ludzko-nie-ludzka zbiorowość obejmuje zwykle również drapieżne zwierzęta, w tym te, które w chrześcijańskiej tradycji Europy traktowano przez wieki jako niebezpiecznych antagonistów człowieka, brutalnie prześladowano i doprowadzano do częściowego lub całkowitego wymarcia. Taki los stał się choćby udziałem wilków, które w antropocentrycznym imaginariuszu Zachodu postrzegano jako zagrażających gospodarstwu intruzów i konkurentów do leśnych zasobów, a zatem cel nieprzeliczonych przejawów wrogości, zarówno tej symbolicznej, jak też rzeczywistej (Sitniewska 2014).

W niektórych środkowo- i wschodnioeuropejskich kulturach ludowych można było jednak odnaleźć przykłady odmiennych typów wyobraźni oraz sposobów reprezentacji tych zwierząt. Zwłaszcza w najstarszych pochodzących z terenów dzisiejszej Białorusi, Ukrainy, a także południowo-wschodniej Polski chłopskich przekazach, które opierały się jeszcze na przedchrześcijańskich wzorcach myślenia o świecie, wilkom przypisywana była nie tylko podmiotowa kondycja, lecz również zbliżony do ludzkiego społeczny status i prawo do korzystania ze środowiska przyrodniczego. Ów motyw realizują niektóre bajki zwierzęce i magiczne poruszające kwestię reguł wzajemnego współistnienia ludzkich i nie-ludzkich bytów czy wynikających z tego dla człowieka etycznych zobowiązań. Proponowane w owych utworach systemy wartości pozostają zarazem zaskakująco zbieżne z animistycznymi/perspektywistycznymi typami moralności, które charakteryzują nieeuropejskie społeczności zbieracko-łowieckie. Łączy je ze sobą szczególnie zbliżone podejście do przyrodniczej rzeczywistości, której człowiek jest zawsze integralnym elementem, nieoddzielonym – ontologicznie, epistemologicznie, moralnie – od nie-ludzkich innych.

I

Zgodnie ze stanem badań dzisiejszej etnologii charakterystyczne dla rdzennych społeczności antropomorfizowanie zwierząt można uznać nie tyle za wczesny etap rozwoju religii, ile za tradycyjną metodę poznawania świata. Jak zauważają Philippe Descola i Eduardo Viveiros de Castro, badacze autochtonicznych kultur północno-zachodniej Amazonii, typowy dla nich

animizm/perspektywizm¹ wiąże się z nieustannym angażowaniem się człowieka w swe naturalne otoczenie i pozyskiwaniem w ten sposób oddolnej wiedzy o nim. Pogłębiona znajomość przyrodniczej rzeczywistości okazuje się rezultatem zarówno jej wielozmysłowego doświadczania i wyczulenia na zachodzące w niej zmiany, jak też przyjmowania różnych punktów widzenia znamienych dla innych zamieszkujących tę dziedzinę bytów. Za uznaniem zwierząt za nie-ludzkie podmioty kryje się bowiem przekonanie, że dysponowanie przez nie uczuciami, pragnieniami, refleksyjną świadomością, intencjonalnością i umiejętnością komunikacji umożliwia im wymianę wiedzy z analogicznie funkcjonującymi istotami, w tym z człowiekiem (Descola 2005: 22; Viveiros de Castro 2005: 43). Ów relacyjny, ludzko-nie-ludzki, model poznania bierze się zatem z przyjmowania cudzej perspektywy jako pochodnej pewnego typu uczestnictwa w świecie – rezultatu swoistych dla konkretnego gatunku stanów psychicznych, określonych modeli percepcji czy fizycznych aktywności. Pozwala on ponadto pojmować zwierzęta jako równorzędne z człowiekiem osobowe i sprawcze byty, mogące nie tylko wpływać na ludzki ogląd otoczenia, lecz także transformować całą dzieloną z nim rzeczywistość.

Perspektywizm należy więc uznać za kosmologiczną postawę „polegającą na odrzuceniu psychicznej nieciągłości między różnymi rodzajami zaludniających kosmos bytów i na przedstawianiu wszystkich różnic międzyswoistych jako horyzontalnego, analogicznego lub metonimicznego przedłużenia różnic wewnętrzzswoistych” (Viveiros de Castro 2014: 166). Skutkuje to przypisywaniem zwierzętom ludzkich możliwości poznawczych i zmysłowych oraz nadawaniem im statusu nie-ludzkich osób, które dysponują zbieżnymi z człowiekiem społeczno-kulturowymi kompetencjami – posiadaniem zwierczności, hierarchii, pokrewieństw, a także norm zachowań, zwyczajów i rytuałów. W zależności od swego cielesnego uposażenia poszczególne gatunki stworzeń realizują jednak ów status w odrębny, właściwy sobie sposób, będący zarazem podstawą ich percepcyjnego funkcjonowania w środowisku. Przybierające najprzeróżniejsze kształty i mające rozmaity – afektywnie – potencjał ciało staje się bowiem w tej kosmologii „miejscem różnicowania perspektyw” (Viveiros de Castro 2005: 62), przyczyną istnienia rozlicznych punktów widzenia rzeczywistości:

Zwierzęta widzą w ten sam sposób, co my, różne rzeczy, ponieważ ich ciała różnią się od naszych. Nie mam na myśli różnic fizjologicznych [...], ale raczej afekty, dyspozycje czy zdolności, które czynią ciało każdego gatunku wyjątkowym: co je, jak się komunikuje, gdzie żyje, czy jest stadny, czy samotny i tak dalej. Morfologia ciała jest wyraźną oznaką tych różnic w afek-

¹ Nowe rozumienie animizmu, którego postkolonialnego i postsekularnego zdefiniowania podejmuje się m.in. Philippe Descola (1994: 15–103; 2005: 22–35), pozostaje w swych założeniach zasadniczo zbieżne z pojęciem perspektywizmu autorstwa Eduardo Viveirosa de Castra (1998: 469–488). Drugi z antropologów jednak znacznie rozwija tę myśl i opatruje ją szerszym komparatystycznym komentarzem (Viveiros de Castro 2005: 36–74). Z tego też względu w dalszej części pracy posługuję się kategorią perspektywizmu.

tach, chociaż może być zwodnicza, ponieważ na przykład ludzki wygląd może ukrywać afekt jaguara. Zatem to, co nazywam ciałem, nie jest synonimem dla charakterystycznej substancji lub charakterystycznej anatomii; jest to zespół afektów lub sposobów bycia, które tworzą habitus. Pomiędzy formalną podmiotowością dusz a substancjalną materialnością organizmów istnieje ta centralna płaszczyzna, którą zajmuje ciało jako wiązka afektów i zdolności i która jest źródłem perspektyw (Viveiros de Castro 2005: 54).

Zapewne dlatego zwierzęta, mimo iż posługują się tymi samymi co człowiek kategoriami pojmowania świata – będącego domeną sojuszy i wojen, a także polem działania wodzów, szamanów i duchów – rozumieją je w szczegółach inaczej niż ludzie. Zbieżna ze sobą ontologicznie sytuacja wszystkich bytów nie stoi więc wcale w sprzeczności z ich odmiennymi modusami działania w otoczeniu i odrębnym dla każdego gatunku rozumieniem zachodzących w nich zdarzeń. Zobowiązuje je ona natomiast do nieustannych interakcji – związanych nie tylko z wymianą wiedzy, lecz także z dzieleniem wspólnej przestrzeni, domeny pełnej różnych natur (częstkowych obrazów świata umiejscowionych w ciele) i jednakowego dla wszystkich typu kultury (stałość epistemologiczna) (Viveiros de Castro 2005: 54).

II

Z perspektywistycznym przekonaniem o analogicznym, kulturowo-społecznym, statusie ludzi i nie-ludzi, których różni urzeczywistnianie swych cielesnych zdolności, łączy się postulat ciągłego uzgadniania własnego i cudzego działania w świecie. Odrębne od siebie punkty widzenia poszczególnych klas bytów implikują bowiem nie tylko właściwy im obraz swego otoczenia, lecz także subiektywne rozumienie korzyści czy celów, nierzadko rozbieżne z interesem innych stworzeń. Funkcjonowanie w rzeczywistości pełnej ludzkich i nie-ludzkich osób zakłada zatem nieustanne wytyczanie w niej zasad, które uwzględniałby swoistość poszczególnych uniwersów-natur i regulowały zachodzące między nimi interakcje. Dotyczy to zwłaszcza normowania indywidualnych relacji między bytami – tych konkurencyjnych, opartych na niewchodzeniu sobie w drogę, oraz tych zakładających bardziej sojusznicze formy współistnienia. Tym bardziej że żaden typ wzajemności nie obowiązuje w tym świecie na stałe, lecz każdorazowo podlega negocjacjom w zależności od zmieniających się okoliczności, a szczególnie od innych trwających równolegle aliansów. Niezmienny jest natomiast wymóg szacunku dla swego bliższego i dalszego sąsiedztwa, który towarzyszy wszystkim powiązaniom między bytami, co w przypadku człowieka oznacza uwzględnianie interesu dzikich zwierząt we wspólnym korzystaniu z dóbr naturalnych. Zapewne dlatego w opisywanych przez Descolę i Viveirosa de Castra rdzennych kosmologiach dbałość o harmonijne relacje między poszczególnymi bytami ma zwykle wymiar moralny – staje się przedmiotem normatywnych rozliczeń zarówno z ludzkimi, jak i z nie-ludzkimi członkami zbiorowości.

Tak pojmowany perspektywizm nie pozostaje jednak wyłącznym dziedzictwem nieeuropejskich rdzennych społeczności zbieracko-łowieckich. Jak zauważają antropolodzy kultury, na pozostałości podobnych przekonań można było się natknąć także w Europie, w ludowych wyobrażeniach, jeszcze u progu nowoczesności (Merchant 1989: 42–68), a gdziekolwiek nawet w początkach XX w. (Olędzki 1999: 106–114; Pobłocki 2021: 64)². Utrzymywały się one zwłaszcza na jej mniej zaludnionych, gorzej skomunikowanych i słabo przetworzonych przemysłowo obrzeżach, głównie zaś na odseparowanych od centrum Zachodu obszarach wiejskich. Długiemu trwaniu tych wyobrażeń sprzyjały najbardziej tradycyjne modele uspołecznienia, które zasadały się na ekstensywnej uprawie ziemi oraz wspólnotowym korzystaniu z dóbr naturalnych, znajdujących się w jej sąsiedztwie. Pozwalało to stawiać opór zarówno ekonomii folwarków pańszczyźnianych (Olędzki 1999: 112), jak i nowoczesnym formom gospodarki agrarnej (Łukasiewicz 1968: 169–170) oraz zachować w pamięci najstarsze, przedchrześcijańskie wzorce styczności ze środowiskiem, związane z angażowaniem się człowieka w jego otoczenie. Za przekonaniem o istnieniu głębokich zależności między ludźmi a zwierzętami, roślinami czy elementami przyrodniczego krajobrazu i ich podleganiu tym samym życiowym regułom siedl również nieekspansywny sposób użytkowania łąki, lasu czy rzeki. Opierał się on na doświadczeniu bezpośredniego kontaktu ze środowiskiem naturalnym, które choć zostało już częściowo przekształcone przez człowieka, wciąż było w dużym stopniu zdane na działanie nie-ludzi. Nawiązywane z nimi relacje zakładały zatem unikanie instrumentalnego traktowania znajdujących się na łąkach, w lasach czy rzekach dóbr naturalnych oraz pozyskiwanie ich w ograniczonym, gospodarskim zakresie, sprowadzającym się głównie do zaspokajania własnych potrzeb. Nawet mające swych administracyjnych właścicieli obszary przyrodnicze uznawano zazwyczaj za rodzaj powszechnej, ludzko-nie-ludzkiej, własności, która powinna być współdzielona na zrównoważonych zasadach, pozbawionych przysługujących człowiekowi arbitralnych przywilejów. Nie znosiło to wprawdzie kwestii jego konkurowania z innymi gatunkami i nie likwidowało konfliktowych sytuacji między nimi – w tym pomyślanym według antropomorficznego, nie zaś antropocentrycznego wzorca świecie (Viveiros de Castro 2005: 51). Nie miały one jednak charakteru systemowego, popartego faworyzowaniem jednych klas bytów kosztem drugih.

2 Jak zauważa Jacek Olędzki, ostateczny koniec opartego na oddolnej wiedzy etosu chłopskiego można datować dopiero na początek XX stulecia: „odchodzenie od własnej tradycji w kulturze chłopskiej to oczywiście proces długotrwały [...]. Jego narodziny można już łączyć z czasami zamierzchłymi, ewangelizacją pogan, włączeniem się Polski do europejskiego świata chrześcijan. [...] Dla naszych rozważań jest to perspektywa zbyt odległa [...]. Dlatego z konieczności poszukiwać należy jakichś bliższych naszym czasom zdarzeń. Stanowią je niewątpliwie ważne przemiany, jakie następowały w życiu wsi w Polsce po uwłaszczeniu, które w zależności od zaboru miały swój początek w różnych latach z połowy XIX w. W wyniku tych z dawna oczekiwanych przemian nastąpił zanik najprymitywniejszych technik uprawy roli, wzmocnił się status społeczny chłopca, a tym samym wzrosły szanse przenikania do hermetycznej struktury włościańskich wyobrażeń i pojęć wzorców zachowań, potrzeb i dążeń, mających swój rodowód miejski czy dworski. Na początku naszego stulecia [XX – A. F.] jednorodny etos kultury chłopskiej przestał istnieć” (Olędzki 1999: 112).

Pewne przejawy perspektywistycznej wyobraźni można było odnaleźć na rodzimym gruncie, szczególnie w kulturowej spuściźnie rusińskich grup etnicznych zamieszkujących tereny dawnej Rzeczypospolitej. Zachowały się one choćby w niematerialnym dziedzictwie mieszkańców wiejskich regionów Podlasia, Polesia czy Karpat – Białorusinów, Ukraińców, Łemków, Hucułów – którzy przez wieki żyli w bliskości rozległych, stosunkowo słabo przetworzonych obszarów leśnych. Przekonanie o podmiotowym i sprawczym statusie nie-ludzi oraz społecznym charakterze tworzonej z nimi relacji utrwaliło się najpełniej w pochodzących stamtąd bajkach zwierzęcych i magicznych. Niektóre z ich fabuł można wręcz uznać za zapis ludowej wiedzy o różnorodnych ludzko-nie-ludzkich powiązaniach, których charakter daje się wytłumaczyć jedynie osobowym sposobem istnienia obu stron układu. Chodzi tu zwłaszcza o najstarsze realizacje wątków zawierających motyw zwierzęcych pomocników (T 500–T 559 według systematyki Juliana Krzyżanowskiego) oraz wątku „Jak smakuje ludzkie mięso?” (T 157; Krzyżanowski 1962: 64, 156–182), które dotyczą negocjacji między człowiekiem a drapieżnikami, utrudniającymi ludziom pozyskanie rozmaitych znajdujących się w lesie dóbr naturalnych. W tej roli najczęściej występują wilki, które dysponują umiejętnością myślenia i wartościowania rzeczywistości; mają złożone motywacje, intencje, pragnienia, potrzeby, sposoby społecznego organizowania się w stadzie. Jedną z istotnych idei zawartych w owych bajkach jest budowanie mostów między ludzkimi i nie-ludzkimi perspektywami poprzez uwyrażnianie rządzących we wspólnym świecie zasad oraz wskazywanie wynikających z nich dla człowieka obowiązków.

III

W najstarszej ludowej wiedzy zrozumienie punktu widzenia drapieżnika sprzyja ochronie przed związanymi z nim zagrożeniami; przed byciem pozbawionym życia lub dobytku. Nie bierze się to jednak z postrzegania tych zwierząt jako odwiecznych antagonistów człowieka, których poznanie miałoby na celu doprowadzenie do ich zabicia, lecz z patrzenia na nich jak na „społecznych partnerów”. Drapieżniki i ludzi łączą bowiem w perspektywizmie skomplikowane zależności – relacje współzawodnictwa (związanego z pozyskiwaniem pożywienia), negocjacji (polegającej na ustalaniu sposobu jego dystrybucji), współludziału (dzielenia przestrzeni zamieszkiwanej przez obie strony interakcji) (Descola 2005: 23), a niekiedy również klanu (bliskości cech fizycznych, morfologicznych, behawioralnych przez wzgląd na wspólne życie w danym środowisku) (Descola 2014: 275) – które zawsze normalizuje zasada solidarności. Chodzi tu o regułę równoważenia interesów wszystkich istnień oraz wspólny dla ludzi i nie-ludzi obowiązek dzielenia się między sobą – zasobami, terenami, potencjałami – istotny zarówno w przypadku ich sojusznicznych, jak i konkurencyjnych powiązań. Ów wyrażający się w układzie „bierz-daj” porządek stanowi również „pierwsze przykazanie” perspektywistycznej moralności, gdyż dotyczy wzajemnego podtrzymywania swej egzystencji, chronienia jeden drugiego przed głodem, chorobą, zniszczeniem czy śmiercią. U jego podstaw

tkwi założenie, że wszystko, co żyje, przynależy do jednej społeczności, rozumianej zarazem na sposób wąski (przedstawiciele własnej klasy bytów), jak też szeroki (ogół wszystkich podmiotowych i sprawczych istot). Na mocy zasady solidarności i człowiek, i zwierzę zobowiązani są zatem aktywnie działać na rzecz swej istnieniowej wspólnoty; dokładać starań, by wspierać jej członków w potrzebie i powstrzymywać się od ich krzywdzenia. Złamanie tej reguły uznaje się z kolei za automatyczne samowykluczenie z gromady i akt zerwania wszelkich społecznych więzi, który musi spotykać się z sankcjami wymierzanymi zwykle przez innych jej uczestników lub „rzeczników” pokrzywdzonych. Tak samo rzecz ma się z przedstawionymi w bajkach relacjami ludzi i wilków, którym człowiek – jako praworządny członek istnieniowej wspólnoty – winien okazać w potrzebie niezbędną pomoc i wsparcie. W zamian może się natomiast spodziewać podobnego respektowania zasady solidarności – powstrzymania się drapieżników od odbierania mu życia, pod warunkiem że nie będzie to sprzeczne z ich własnym przetrwaniem.

Tak dzieje się choćby w galicyjskiej gadce *O młodej wodzie* (Kolberg 1962: 71–74), w której poszanowanie perspektywy zwierząt oraz ich interesów skutkuje wynagrodzeniem człowieka. Ludzki bohater utworu, który opuszcza królestwo swego ojca, by w dalekich krainach szukać dlań eliksiru młodości, osiąga bowiem cel właśnie dzięki dzikim stworzeniom – m.in. przy pomocy wilków. Na to nie-ludzkie wsparcie zapracowuje sobie na różne sposoby – przez niekwestionowanie ofensywnego sposobu istnienia drapieżników, traktowanie ich terytoriów jako suwerennych domen, a także uznawanie zwierząt za równorzędne i równoprawne ze sobą podmioty. Kiedy więc bohater spotyka w lesie głodnego wilka, kieruje się wobec niego zasadami społecznego współżycia, tymi samymi, które obowiązywały go wcześniej w ludzkiej zbiorowości. Należą do nich choćby reguły związane z przebywaniem w gościnie, które nakazują przybyszowi, by na cudzym terenie starał się zyskać przychyłność gospodarzy – zwierząt mieszkających w niedostępnym ludziom lesie. Innym przykładem jest obowiązek ratowania każdej znajdującej się w tarapatach osoby, niezależnie od tego, czy jest ona ludzka czy też nie-ludzka. W przypadku bohatera przystanie na takie regulacje skutkuje zgodą, by głodny wilk zjadł jego wierzchowca, który jako udomowione, a więc mniej sprawcze zwierzę, w perspektywizmie nie zawsze ma status w pełni osobowy (szczególnie w okolicznościach bezpośredniej podległości ludziom) (Buliński 2011: 98–102):

Głupi wziął konie niepytając i pojechał w las. Ale nie wiedział gdzie się ma ruszyć; więc stanął i stoi. Przychodzi do niego wilk i powiada: „Ja cię zjem. – A on mu na to: „Masz mnie wilku zjeść, to ja złżę z konia i zjędz konia. Więc zlaz(ł) z konia, którego wilk zaraz pożarł (Kolberg 1962: 71).

Ludzka zgoda na oddanie konia staje się zarazem znakiem dbałości o sojusznicze relacje – wiąże się z uznaniem prawa drapieżnika do funkcjonowania u siebie na własnych zasadach (akceptacją jego przewagi, a własnej słabości

na obcym sobie leśnym terenie), a zarazem ustępstwem na jego rzecz jako bytu znajdującego się akurat w potrzebie (akceptacją własnej przewagi, a jego słabości w odczuwaniu głodu). Z inicjatywy bohatera dochodzi tym samym do potwierdzenia symetrii łączącej ich relacji oraz do uznania przynależności człowieka do wspólnej ze zwierzętami istnieniowej gromady, której członkowie stanowią odtąd w bajce swoich sprzymierzeńców.

Owo uznanie równorzędności wilczego istnienia w dzielonych ze sobą słabościach i przewagach oraz dostrzeganie w drapieżniku „społecznego partnera” szybko przynosi bohaterowi wymierne, choć nieoczekiwane korzyści. Zalicza się do nich nie tylko wdzięczność mającego osobowy status zwierzęcia, lecz także jego chęć zwrotu zaciągniętego długu. Kierujący się regułą wzajemności wilk ostrzega bowiem człowieka przed czyhającym nań w lesie niebezpieczeństwem – innymi wilkami, których atak mógłby „przechylić szalę” na niekorzyść bohatera i naruszyć zawarty z nim właśnie sojusz. Zwierzę przystaje również na propozycję zastąpienia bohaterowi utraconego wierzchowca i godzi się wieść go dalej na własnym grzbiecie:

Gdy głupi się patrzy i siedzi, wilk zjadłszy konia, powie do niego: „Jak ty ztąd nie pójdziesz, to przyjdzie drugi wilk, mój brat, i zje ciebie samego. – Głupi na to: „Kiejs mi konia zjad(ł), to ja teraz na tobie pojadę, ty mnie wieź” (Kolberg 1962: 72).

Zasada wymiany przysług zobowiązuje więc drapieżnika i jego społeczność nie tylko do powstrzymania się od zjedzenia bohatera, lecz także do próby zrekompensowania mu z nawiązką trudów dalszej podróży. Przyczynia się do tego w utworze ich wspólna wyprawa do wilczego króla, który zapoznawszy się z sytuacją człowieka, daje mu magiczny artefakt, niezbędny do pozyskania tytułowego eliksiru młodości:

Wsiad(ł) więc na wilka, a ten go zawiózł lasem do wilczego króla, który siedział wśród lasu przy ogniu i wkoło niego były inne wilki. Zapytuje się głupiego wilczy król: „Po coś tu przyjechał na wilku do lasu i kęsi konia podział?”. On na to: „Wilk ten mi konia zjadł w drodze, bo ja jechał na koniu szukać młodej wody dla ojca”. Wilczy król tedy, co to był niby Święty Mikołaj, wyjął chusteczkę ze zanadru od złota i srybra i dał mu: „Na tego samego wilka wsiadaj, co ci konia zjadł, niech cię odwiezie do króla niedźwiedziego” (Kolberg 1962: 72).

Bajka odzwierciedla w tym miejscu najdawniejsze ludowe przekonania o kulturowo-społecznej strukturze nie-ludzkich zbiorowości – o funkcjonujących w zwierzęcych społecznościach hierarchiach, ceremoniach i rytuałach, a także mających dla nich magiczną moc przedmiotach. Ów antropomimetyczny charakter przypisywanych wilkom atrybutów pozostaje zresztą w pełni zbieżny ze strukturą świata bohatera, który zanim trafia do lasu, żyje w ludzkim

królestwie, uczestniczy w ważnych dla swej wspólnoty społecznych zwyczajach i dzieli z nią przekonanie o wartości tych, a nie innych artefaktów. Tu warto dodać, że wilczy król tak samo jak człowiek nie boi się ognia, przy którym zasiada wraz z wybranymi członkami nie-ludzkiej gromady, przypominającymi w bajce plemienną starszyznę. Ma on również – tak samo jak człowiek – „wierzchnie odzienie”, za jakie w perspektywizmie uznaje się zwierzęce futro, pazury, pióra czy dzioby, odpowiedniki kostiumu mającego skrywać faktyczną osobową naturę nie-ludzi (Viveiros de Castro 2005: 60)³. Wskazuje na to choćby przekazywany bohaterowi dar, złoto-srebrna chusteczka, którą władca wilków wyciąga „zza pazuchy” futra-ubrania na znak wdzięczności za otrzymane od niego wcześniej pożywienie: „Wilczy król tedy, co to był niby Święty Mikołaj, wyjął chusteczkę ze zanadza od złota i srybra i dał mu: »Na tego samego wilka wsiadaj, co ci konia zjadł, niech cię odwiezie do króla niedźwiedziego«” (Kolberg 1962: 72).

Antropomimetyzm wilczego króla uobecnia się również w paradoksalnym na pierwszy rzut oka zestawieniu go z jednym z najbardziej istotnych dla prawosławia świętych – Mikołajem z Miry. W Kościele wschodnim jest on uznawany za patrona „spraw trudnych” i opiekuna zarówno wilków, jak i zwierząt gospodarskich, mogącego wpływać na kształt ich wzajemnych relacji (Uspienski 1985; Moszyński 1929: 578). Badania etnograficzne pozwalają jednak dostrzec w tym kulcie przejaw znamiennej dla rusińskich społeczności dwuwiary (Osadczy 2004: 5–21), która wyraża się poprzez przyoblekanie rodzimych tradycji w formy religii chrześcijańskiej i wypełnianie dawną obrzędowością wszelkich luk w oficjalnej doktrynie Cerkwii. Można tu zatem zaryzykować twierdzenie, że przypisywane św. Mikołajowi zadania odzwierciedlają w bajce część funkcji pełnionych wcześniej przez ważny w rodzimej kosmologii byt regulujący ludzko-nie-ludzkie stosunki. Pozostaje to także zbieżne z prawosławnym rozumieniem świętości jako rodzaju pomocnictwa w rozwoju człowieka (Bułgakow 1992: 135), co daje się odnieść do perspektywistycznego myślenia o kimś, kto wspiera ludzi w ich dążeniach do wspólnotowego funkcjonowania w świecie.

Za kształtem „wilczego patrona” wydaje się kryć, pojawiający się w wielu kulturach tradycyjnych, zwierzęcy duch, który jest potężnym przedstawicielem swojego gatunku, a zarazem pośrednikiem między własną gromadą a innymi zamieszkującymi świat społecznościami. W perspektywistycznych przekonaniach jego kluczowe dla wspólnotowych regulacji znaczenie pozostaje w ścisłym związku z przypisywaną mu rozległą sprawczością oraz zdolnością wywoływania zmian w swym nie-ludzkim i ludzkim otoczeniu. Przez dążenie do zachowania równowagi między gatunkami oraz pokazywanie człowiekowi, że aby przetrwać, powinien zawiązywać sojusze ze zwierzętami, ów „wilczy patron” pełni również funkcję trickstera znanego z opowieści rdzennych północ-

3 Wiele ze wspomnianych w niniejszym artykule perspektywistycznych kosmogonii zakłada, że na początku powstania świata wszystkie byty były ludźmi i dopiero później niektóre z nich stały się zwierzętami (stąd właśnie ma wynikać ich osobowy status).

noamerykańskich plemion. Jak zauważają autochtoniczni badacze tych kultur, Niigonwedom James Sinclair i Robert Alexander Innes, przekazywane o nim historie uczą bowiem ludzi „ról i obowiązków związanych z pokrewieństwem, instruując ich, jak wchodzić w interakcje ze sobą, ze zwierzętami, z ziemią i ze światem duchów” (Innes 2013: 31). Trickster stanowi dzięki temu element rdzennej wiedzy o sprawiedliwości, statusie grupy, rządzących nią zasadach, a także sposobach praktykowania swej kultury (Sinclair 2010: 26). Działa on ponadto w interesie „definiowania i umiejscawiania określonej [rodzimej – A. F.] podmiotowości, polityki, historii”, wbrew zaś „odgórnym” przekonaniom światopoglądowym czy religijnym (Sinclair 2010: 42), „wywodząc w pole” tych, którzy próbują je narzucić. W bajce wskazuje na to choćby przyimek „niby”, który wprowadza porównanie wilczego króla do św. Mikołaja („Wilczy król tedy, co to był niby Święty Mikołaj”) i staje się znakiem jedynie powierzchownego przyjęcia kultu chrześcijańskiego patrona przez opowiadacza lub opowiadaczkę gadki. Wraz z przewrotnym określaniem komunikującego się z tricksterem i wykazującego się rozwagą bohatera mianem „głupca” stanowią one przejaw oporu przeciwko dominującym wierzeniom oraz niebezpieczeństwom kulturowej asymilacji.

Tę sprawczość ducha, pana lub właśnie króla wilków można ponadto zestawić z posthumanistycznymi koncepcjami podmiotowości, której nie definiuje się już poprzez samoświadomość czy racjonalność, lecz poprzez możliwość działania w aliansach ze światem. Nie przysługuje ona wyłącznie człowiekowi, ale też wszystkim wpływającym na rzeczywistość nie-ludziom, potrafiącym ją przekształcać i powodować modyfikację jej właściwości. Król wilków przypominałby zatem znanego z teorii aktora-sieci Brunona Latoura znaczącego aktora (aktanta), który wyróżnia się możliwością oddziaływania na inne byty przez wywoływanie w nich zmiany i przeobrażanie ich światów w sposób aktywny lub pasywny (Latour 2011)⁴. Do jego zadań należy bowiem utrzymywanie spójności nie tylko wilczej gromady, lecz także szerszej: ludzko-nie-ludzkiej społeczności przez podkreślanie norm zachowania obowiązujących wszystkich jej członków. Uwidacznia to szczególnie – bliska posthumanistycznemu rozumieniu wspólnoty (Braidotti 2006; Haraway 2016) – dbałość wilczego króla o sprawiedliwy podział przynależnych drapieżnikom i człowiekowi potencjałów, terytoriów czy zasobów, jego wyczulenie na harmonijność wzajemnych gatunkowych relacji, a przede wszystkim chęć wzmacniania społecznych sojuszy poprzez włączanie do niej nowych członków⁵. Zapewne dlatego okazywane

4 W perspektywizmie takie kompetencje przypadają zazwyczaj duchom zwierząt, które pojawiają się w większości kultur rdzennych społeczności zbieracko-łowieckich Ameryki Południowej, Ameryki Północnej, Grenlandii i Syberii. Interesującym przykładem rdzennych świadectw na ich temat jest wydany niedawno zbiór *As Long as the Earth Endures. Annotated Miami-Illinois Texts* pod red. Davida J. Costy, zawierający opowieści przedstawicieli amerykańskich Pierwszych Narodów – Franka Beavera, George’a Finleya, Gabriela Godfroya, Williama Peconga, Thomasa Richardville’a, Elizabeth Valley i Sarah Wadsworth – na temat tak rozumianych zwierząt: wilków, lisów, królików, sów, langust i jeleni (Costa 2022).

5 Na takie zadania trickstera zwraca uwagę m.in. Robert Alexander Innes (2013: 28).

bohaterowi wsparcie obejmuje w bajce kilka działań, które umożliwiają mu realizację zadania – darowanie artefaktu, dalszą pomoc wilczego wierzchowca oraz wskazanie kolejnego etapu drogi, do króla niedźwiedziego. Warto przy tym zaznaczyć, że omawiane w bajce kompetencje króla wilków nie pokrywają się w pełni z dużo skromniejszymi możliwościami chrześcijańskiego świętego, na co wskazuje choćby wspomniany już wcześniej przyimek „niby”. Poza ludowym dystansowaniem się od oficjalnej wiary wyraża on bowiem także sceptycyzm wobec przypisywania św. Mikołajowi tych samych predyspozycji do regulowania relacji w lesie, jakimi dysponują perspektywistyczni aktorzy.

IV

Motyw króla wilków pojawia się również w bajce zwierzęcej z Polesia – *O Bogu, wilkach i człowieku* (Federowski 1902: 270–271), w której funkcje św. Mikołaja przejmują przechadzający się po lesie Bóg. Przybiera on częstą w apokryfach postać starca w żebraczym przebraniu, wędrującego po świecie w początkach jego istnienia, kiedy „niebo i ziemia nie były od siebie jeszcze oddzielone” (Zowczak 2013: 62). Bóg nie jest tu zatem reprezentantem nadprzyrodzonej, zewnętrznej wobec ludzkiej domeny, który „z oddali” opiekuje się swoim stworzeniem (w sposób magiczny lub metafizyczny); nie dysponuje również nieskończoną omnipotencją ani mocą kreacji. Stanowi raczej, podobnie jak św. Mikołaj, ekwiwalent/surogat fundamentalnej dla przedchrześcijańskiej wyobraźni istotnej sprawczej siły, która odpowiadała za określoną dziedzinę uspołecznionej natury oraz jej relacje z człowiekiem. Stwórcy z poleskiej bajki przysługiwałaby w ten sposób rola strażnika powiązań danej klasy nie-ludzkich bytów i ludzi – analogiczna do normalizujących działań „wilczego patrona”, ale rozwijana na szerszą niż poprzednio skalę.

O Bogu występującym w tej narracji można bowiem pomyśleć jako o „panu leśnych zwierząt” (Szyjewski 1996: 309) lub „mistrzu gry” (Reichel-Dolmatoff 1976; Fausto 2008; Fernández-Llamazares, Virtanen 2020), który pojawia się w wielu związanych z lasem rdzennych światopoglądach (zwłaszcza dorzecza Amazonii, doliny Missisipi i Syberii)⁶, a w reliktovej postaci także we wschodniosłowiańskiej kosmologii. W perspektywistycznych wiedzach o świecie pełni on funkcję zbliżoną do jednego z Latourowskich Wielkich Aktorów (aktantów), którzy warunkują budowanie powiązań, tworzenie koalicji, stabilizowanie związków między „mniejszymi” aktorami – poszczególnymi klasami zwierząt, roślin, elementów otoczenia, artefaktów, a także człowiekiem. Do zadań „pana leśnych zwierząt” należy przede wszystkim kontrola równowagi w relacjach

6 Chodzi tu o rdzenne plemiona południowoamerykańskie, zwłaszcza zaś te żyjące w dorzeczu Amazonki (m.in. Tukano, Makuna, Siona-Secoya, Achuar, Munduruku, Tsimane', Mosetene, Matsigenka, Yagua, Apurina, Manichineri, Arawete, Guarani, Parakanã, Kanamari, Yanomami) (Fernández-Llamazares, Virtanen 2020: 22); północnoamerykańskie Pierwsze Narody z doliny Missisipi (m.in. Odżibwejowie, Lakota, Siuxowie, Szejeni, Paunisi, w których przypadku tradycja „mistrza gry” istnieje głównie jako relik) (Dye 2017), a także społeczności syberyjskich Ewenków i Jukagirów (Ingold 2015; zob. także Costa 2022).

tych ludzi i nie-ludzi, którzy pozostają ze sobą w „strukturalnym sojuszu” jako splocie zarazem przyjaźni i wrogości, możliwym zwłaszcza w konkurencyjnych interakcjach społecznych (Ingold 2015: 26). Jego zadaniem pozostaje więc nadzorowanie, by strata po jednej ze stron układu zawsze była rekompensowana przez tę drugą/te inne; innymi słowy dbałość o wzajemne „oswajanie drapieżnictwa” za sprawą przestrzegania jednakowych dla wszystkich zasad (Costa, Fausto 2019: 202; Vilaça 2022: 351–355). „Mistrz gry” staje się przez to gwarantem środowiskowej homeostazy – tym, który stoi na straży samoregulującego się świata o ograniczonych zasobach, troszczy się o niezakłócanie kruchej symetrii zachodzących w nim interakcji i dąży do jej przywrócenia, jeśli zachodzi taka potrzeba (Descola 2005).

Strażnika lasu postrzega się zatem zwykle jako sprawiedliwego, choć surowego rzecznika jego nie-ludzkich mieszkańców, nieprzychylnego nierównej dystrybucji zasobów, brakowi solidarności czy niszczeniu cudzego życia, o ile nie wiąże się to z koniecznością zapewnienia sobie przetrwania. Na jego gniew narażeni są zwłaszcza ludzie, którzy sprzeniewierzają się pozostawianiu w relacji ze środowiskiem jako przestrzenią społecznego dialogu równorzędnych sobie bytów. Należą do nich wszyscy nieokazujący wdzięczności za otrzymane od zwierząt czy roślin korzyści, niezwracający długu zaciągniętego u nie-ludzkich stron relacji oraz nadmiernie eksploatujący dzieloną z nimi przestrzeń (polujący na zbędne im do przeżycia zwierzęta jedzone przez drapieżniki lub pozbawiający je siedlisk przez wycinkę lasów). Z nieprzychylnością strażnika spotka się zatem ten człowiek, który nie spełnia swych obowiązków moralnych związanych z odpowiedzialnym funkcjonowaniem w istnieniowej wspólnotce. W kulturze ludowej Słowian ów egzekwujący społeczne reguły „mistrz gry” nosi imię Leszego, borowca, lasowika lub gajownika, mieszka w najdalszych leśnych ostępach i przybiera kształt wiru powietrznego, puchacza lub właśnie wilka (Moszyński 1929: 689–690). Niekiedy nazywa się go także dziadem leśnym, co – jak się wydaje – wskazuje bardziej na osobowy status tej istoty niż na jego mającą faktycznie ludzki kształt postać.

W poleskiej bajce ten synkretyczny Bóg-duch lasu odgrywa kluczową rolę rozjemcy w konflikcie między wilkami a ludźmi. Wygłodniałe zwierzęta proszą go bowiem o zgodę na zjedzenie starca, który zgubił się w leśnych ostępach, co stanowi realizację powszechnego w literaturze ludowej typu fabuły (T 157 „Jak smakuje ludzkie mięso”), przynoszącego zazwyczaj korzystne dla człowieka rozwiązanie, czyli ocalenie bohatera (Rzepnikowska 2018: 322–323). W utworze *O Bogu, wilkach i człowieku*, reprezentującym najstarszy typ wyobrażeń o świecie, ludzki interes nie jest jednak uprzywilejowany i staje się przedmiotem wartościowania zgodnego z perspektywistycznym poczuciem sprawiedliwości. Stwórca jako leśny strażnik poddaje bowiem ocenie argumenty każdej ze stron społecznego układu, biorąc pod uwagę charakter i ważność jej potrzeb, a także moralne koszty związane z ich zaspokojeniem. W wyniku podobnych rozstrzygnięć cierpiące głód wilki otrzymują zgodę na najedzenie się do syta, natomiast starzec zostaje skazany na utratę życia poprzez bycie pożartym. Dzieje się tak

nie tylko ze względu na jego słabnącą społeczną użyteczność (niezdolność do wypełniania ekonomicznych lub obrzędowych zadań w jego gromadzie) (Kalniuk 2018: 203), lecz również z powodu obowiązujących we wspólnocie reguł istnieniowej wymiany, w myśl których każdemu z bytów przypada niekiedy w udziale obowiązek poświęcenia się dla innych. Zapewne dlatego Bóg-duch lasu uprzedza drapieżniki, że zaspokojenie ich rozległych potrzeb nie może dotyczyć wyłącznie jednego człowieka, lecz winno objąć jeszcze kolejne stworzenia – znajdującego się we wsi konia, wołu, wieprza i barana. Jak się wydaje, ma to na celu przypomnienie ludziom o ich bezwzględnej równości wobec innych bytów – jednakowej wartości życia wszystkich istnień zobowiązanych do darowania go innym w potrzebie:

Wilki rzuciły się ku niemu i zawołały:

– Boże, jesteśmy głodne!

Wtedy Bóg im odpowiedział:

– Ty idź i zagryź konia, ty zagryź wołu, ty pożyj wieprza, ty barana, ty zaś zjedz tego człowieka, który siedzi na drzewie (Fedorowski 1973: 233)⁷.

Ale mimo takiego wyroku starzec nie godzi się złożyć zwierzętom daru z własnego życia, choć siedząc na drzewie, sam znajduje się w podobnym do nich położeniu – cierpi z powodu głodu. Aby uniknąć pożarcia przez jednego z wilków, nie negocjuje ze Stwórcą-duchem lasu warunków, na jakich mógłby ocalić swe życie (jak w poprzedniej bajce), lecz z miejsca ucieka się do podstępu i próbuje oszukać zwierzęta. Korzysta przy tym z pomocy swych synów, którzy odnajdują go w lesie i wywożą stamtąd we wnętrzu wielkiej beczki, co pozwala mu na skuteczne umknienie drapieżnikowi. Z perspektywistycznego punktu widzenia ludzki bohater dopuszcza się przez to aż potrójnego wykroczenia – zlekceważenia potrzeb jednych członków istnieniowej wspólnoty (wilków), wywyższenia się ponad innymi (koniem, wołem, wieprzem, baranem), a przede wszystkim sprzeniewierzenia się postanowieniom Stwórcy-leśnego strażnika jako ustanowionej na tym terenie zwierzchności. Konsekwencją okazuje się analogiczna do skali przewinień kara i egzekwowanie wyroku przez pokrzywdzone w największym stopniu zwierzę, co zdaje się mieć na celu dokonanie ostatecznej wymiany „życia za życie”, a przez to również przywrócenie sprawiedliwości w ludzko-nie-ludzkiej zbiorowości.

Wykonanie postanowień Boga-ducha lasu odbywa się w bajce za pośrednictwem „zwierzęcej dziewczicy”⁸, młodej dziewczyny, w którą Stwórca zamienia głodnego wilka. Odzwierciedla to kluczową dla perspektywistycznego myślenia

7 Przytoczone fragmenty bajki są jej przekładem z gwar białoruskich dokonany przez Aleksandra Barszczewskiego i pochodzą z tomu *Diabelskie skrzypce. Baśnie białoruskie*, Warszawa 1973.

8 Motyw „zwierzęcej dziewczicy”, łączący się często z motywem „zwierzęcej narzeczonej”, dotyczy mającej liczne warianty i znanej większości kultur opowieści o zmiennokształtnej, zoomorficznej kobiecie, która nawiązuje bliskie społeczne relacje z człowiekiem, zakończone często ich związkiem małżeńskim (zob. Fass Leavy 1944; Sprenger 2014).

zdolność większości stworzeń do metamorfozy, możliwości przemieszczania się między punktami widzenia innych bytów, będącej zwykle udziałem zwierchników danej gromady bądź rezultatem ich poleceń (Sax 2001; Descola 2005; Viveiros de Castro 2005; Willerslev 2007). Wiąże się ona z przechodzeniem na „cudzą stronę” istnienia i pozyskiwaniem odmiennych od własnych dyspozycji – czyjegoś oglądu świata, cielesnego usytuowania, zewnętrznej względem swojej podmiotowości, innego niż dotychczasowy sposobu doświadczania rzeczywistości (Willerslev 2004: 639). Temu zadaniu: czasowej lub stałej przemiany jednej podmiotowości w inną, towarzyszy zazwyczaj zamiar budowania sojuszy między członkami bytowych wspólnot lub potrzeba zwiedzenia reprezentanta antagonistycznej zbiorowości, „wprowadzenia go w błąd”, by uzyskać w ten sposób określone korzyści. W bajce *O Bogu, wilkach i człowieku* motyw ludzko-zwierzęcej hybrydy realizuje tę drugą możliwość – wilk ucieka się do podstępny i pod postacią dziewczyny wsiada do wozu, w którym starzec ucieka z synami. Jako „zwierzęca dziewczina” dostaje się do środka beczki i zjada bohatera, którego walkę o życie postronni odbierają jak akt seksualny i nie przychodzą mu z pomocą. Zakłócona wcześniej istnieniowa równowaga zostaje tym samym przywrócona, a poniesiona przez wygłodniałe zwierzę strata – przypadek pożywienia – wyrównana zgodnie z regułami perspektywistycznej sprawiedliwości: „Przyjechali na podwórko, podnieśli wieko, a z beczki wyskoczył wilk i w nogi. W środku znaleźli bracia tylko kości ojca. Wtedy dopiero domyślili się, że to Bóg wcielił wilka w panienkę” (Fedorowski 1973: 233).

V

Zarówno na galicyjską, jak i na podlaską bajkę można spoglądać jak na przejaw rodzimej wiedzy o wspólnej ludzko-nie-ludzkiej rzeczywistości, zapis przemysłań na temat wzajemnych relacji człowieka z zamieszkującym las niebezpiecznym drapieżnikiem. Przekazują one bowiem informacje o warunkach tworzenia istnieniowej zbiorowości, o podtrzymujących ją aktywnościach i postawach, wreszcie – o bohaterach wspierających interakcje człowieka ze światem, którzy są zdolni do pośredniczenia między różnorakimi punktami widzenia oraz regulowania nierzadko rozbieżnych interesów poszczególnych bytów. Ale zadaniem owych fabuł jest również przekazywanie odbiorcom tego, za kogo uznają się opowiadacze lub opowiadaczki ludowych przekazów, jak definiują swój sposób funkcjonowania w świecie, jakie wartości są dla nich ważne i godne zachowania. Staje się to istotne zwłaszcza w kontekście dotyczących ich przez cały XIX w. kulturowych wywłaszczeń, związanych zarówno z umacniającym się chrześcijaństwem⁹, jak i konstruowaniem tożsamości narodowej chłopów,

9 Jak zauważa Bohdan Baranowski (1983: 160–161), w pierwszej połowie XIX w. wpływ Kościoła na środowisko był „nawet większy niż poprzednio”. Było to spowodowane systematycznym podnoszeniem się poziomu duchowieństwa, zwracaniem przez władze duchowne większej niż dotąd uwagi na sprawę wiejskich wierzeń, wydawaniem różnego rodzaju „katechizmów” i „pouczeń” skierowanych do wiejskich dzieci, a także podnoszeniem wymagań stawianych chłopom przystępującym do sakramentów. Towarzyszyła temu również coraz bardziej otwarta

co wiązało się z marginalizowaniem rusińskich mniejszości i przynależnych im światopoglądów¹⁰. Znalazło to wyraz w trwającym przeszło dwa stulecia przekształcaniu najbliższego sąsiada Polaka – „Poleszuka”, Bojka czy Łemka – w stereotypowego „złego dzikusa”, a ostatecznie także wypędzanego ze swoich siedzib „narodowego wroga” (Engelking 2017: 68–94). Zebrane na zaawansowanym etapie tych przemian bajki stają się dzięki temu istotnym historycznym i politycznym świadectwem przełomowej dla perspektywistycznych przekonań epoki. Można je uznać za ważny głos z przeszłości, będący zarazem ludowym „zdawaniem sprawy” z ubywania najstarszych modeli myślenia o przyrodniczej rzeczywistości, jak też opowieścią o poszukiwaniu rozwiązań, z pomocą których można by się temu przeciwstawić.

Stąd biorą się właśnie obecne w obu narracjach rodzime „strategie oporu” przed wypierającymi najstarsze światopoglądy prawosławnymi dogmatami, mające wyraźnie zaangażowany i subwersywny charakter. W gadce *O młodej wodzie*, zebranej wprawdzie na terenach etnicznie polskich, lecz pozostającej pod wyraźnymi wpływami rusińskiej „dwuwiary”, uwidacznia to choćby los nazywanego głupcem ludzkiego bohatera. Jego sytuacja odzwierciedla bowiem kulturowe wykluczanie chłopów przywiązanych do własnych, przedchrześcijańskich tradycji, a zarazem poszukiwanie przez nich „dróg wyjścia” z opresji przez zwracanie się ku innym negatywnie postrzeganym bytom – wilkom. Inaczej rzecz ma się z bajką *O Bogu, wilkach i człowieku*, która wyrasta najpewniej z ludowej troski o zanikanie rodzimych sposobów komunikowania się ze światem przyrody oraz chęci przypomnienia obowiązujących w istnieniowej wspólnotcie reguł moralnych. Świadczy o tym zwłaszcza niepomysłne dla człowieka zakończenie fabuły, które może być postrzegane jako kierowana do ludzi przestroga przed nazbyt pochopnym odcinaniem się od wielowiekowych przekonań i zgubną w skutkach utratą relacji „bierz-daj”. W tej interpretacji bajka postulowałaby konieczność dalszego praktykowania rodzimych przekonań, zwracając przy tym uwagę na rolę najstarszych członków chłopskiej gromady w podtrzymywaniu perspektywistycznych reguł. Przykład bohatera ukaranego przez Boga wskazywałby na to, że nie powinni się oni odżegnywać od kultuwowania dawnych zwyczajów i przekazywania młodszemu rodziemu wiedzy o współistnieniu z przyrodniczym otoczeniem.

Utrwalona przed ponad wiekiem ludowa wiedza środowiskowa daje się zatem interpretować analogicznie do dziedzictw nieeuropejskich autochtonicznych społeczności umacnianych przez opowiadanie historii o własnej tożsamości, rozumieniu świata, obowiązujących wzorcach moralnych (Sinclair 2010). Ich odczytywanie wymaga bliskiego krytyce literatury tubylczej etycznego podejścia, które pozostawałoby wolne od kulturowych zawłaszczeń i powielania

dezaprobaty wobec dawnych, przedchrześcijańskich, obrzędów, które uległy wówczas znacznemu ograniczeniu, podobnie zresztą jak przeświadczenie o istnieniu ważnych dla demonologii ludowej postaci, zastąpionych już powszechnie diabłami i czarownicami.

10 Więcej piszę o tym w artykule *Słowiński „nowy animizm”. Wokół badań terenowych polskiego romantyzmu* (Filipowicz 2020).

kolonialnych narracji o „szlachetnym dzikusie”, będących w istocie rewersem stereotypu o prymitywnym „ciemnym ludzie”. Recepcja słowiańskich bajek ludowych nie może obyć się również bez znajomości kontekstów historycznych, które pozwalają zrozumieć przyczyny słabego adaptowania się perspektywistycznych tradycji do paradygmatu kultury polskiej. Na skutek przypadających na pierwszą połowę XX w. prześladowań rusińskich mniejszości – od carskiego „bieżeństwa” (1915) przez masowe niszczenie cerkwi organizowane przez Kościół Katolicki i władze II Rzeczypospolitej (1919–1936) aż po peerelowską akcję „Wisła” (1947–1950) – przedchrześcijańskie rozumienie przyrody uległo niemal całkowitemu zatarciu, a jego dotychczasowe oddziaływanie zostało radykalnie ograniczone. Za fizyczną nieobecnością praktykujących go chłopów szło bowiem także usuwanie ze zbiorowej świadomości Polaków jakiegokolwiek pamięci o swoich niedawnych sąsiadach, zarówno tej o wyrządzonych im krzywdach, jak też o wszystkim, co było z nimi dotąd związane. Zapewne dlatego zorientowana postkolonialnie interpretacja ludowej twórczości nie może funkcjonować bez politycznego zaangażowania, które należy rozumieć jako upamiętnianie wykluczanych realnie i symbolicznie mniejszości oraz przywracanie im głosu w debacie nad kształtem relacji człowieka i świata przyrody. Takie podejście do rodzimych bajek zwierzęcych i magicznych stanowiłoby ponadto istotny kontrpunkt dla narodowych dyskursów tożsamościowych opartych na fantazmacie o etnicznej, religijnej i gatunkowej jednolitości wszystkiego, co polskie.

Reinterpretowana w nieetnocentryczny, postsekularny i ekokrytyczny sposób literatura ludowa otwiera więc polską humanistykę na nowe etyczne wyzwania. Skłania do potraktowania chłopskich przekazów nie tylko jako niezbywalnego rodzimego dziedzictwa, integralnej części kulturowego kanonu, ale także jako zapisu nieopresyjnego myślenia, które może przysłużyć się zmianie społecznego podejścia do aktualnych problemów ekologicznych. Wpisana w tę literaturę tradycyjna wiedza o otaczającym człowieka świecie podsuwa bowiem gotowe wzorce współdziałania z przyrodniczą rzeczywistością i tworzenia z nią relacji opartych na równorzędności, wzajemności, solidarności. Zbiega się to pod wieloma względami z wyrastającymi z krytyki antropocentrycznego paradygmatu zachodnimi ideami międzygatunkowej wspólnoty (ugruntowanymi w naukach humanistycznych i społecznych) i koncepcjami życia jako rozwijającego się w ekosystemie tworzonemu przez splecione ze sobą organizmy (ukształtowanymi przez nauki przyrodnicze). Pozwala to mieć nadzieję na przyszłe włączanie ludowych epistemologii, ontologii i moralności w ramy szerszego akademickiego namysłu (Domańska 2013: 23–26) – jako równorzędnych narzędzi refleksji na temat przyrodniczej rzeczywistości.

BIBLIOGRAFIA

- Baranowski, B. (1983). Zmiany w kulturze ludowej na ziemiach środkowej Polski od zniesienia poddaństwa do uwłaszczenia (1807–1864). *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Historica*, 13, 155–163.
- Bird-David N. (1999). “Animism” revisited. Personhood, environment, and relational epistemology. *Current Anthropology*, 40, 67–91.
- Braidotti, R. (2006). *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge Polity Press.
- Buliński T. (2011). Ludzie, zwierzęta i duchy w świecie Indian Amazonii. Wstęp do perspektywizmu. W: A. Mica, P. Łucieczko (red.), *Ludzie i nie-ludzie. Perspektywa socjologiczno-antropologiczna* (s. 89–113). Wydawnictwo Orbis Exterior.
- Bułgakow, S. (1992). *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego* (przeł. H. Paprocki). Orthdruk.
- Costa, D. J. (ed.) (2022). *As Long as the Earth Endures. Annotated Miami-Illinois Texts*. University of Nebraska Press.
- Costa L., Fausto C. (2019). The Enemy, the Unwilling Guest and the Jaguar Host. *L’Homme*, 231/232, 195–226.
- Descola, P. (1994). *In the society of nature: a native ecology in Amazonia* (przeł. N. Scott). Cambridge University Press.
- Descola, P. (2005). Ecology as Cosmological Analysis. In A. Surrallés, P. G. Hierro (eds.), *The Land Within. Indigenous territory and the perception of environment* (s. 22–35). The authors and International Work Group for Indigenous Affairs.
- Descola, P. (2014). Modes of being and forms of predication. *Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 271–280.
- Domańska, E. (2013). Humanistyka ekologiczna. *Teksty Drugie*, 1–2, 13–32.
- Dye, D. H. (2017). Animal pelt caps and Mississippian ritual sodalities. *North American Archaeologist*, 38(1), 63–97.
- Engelking, A. (2017). Poleszuk nieoswojony. Wokół funkcji chłopskości w konstruowaniu polskości. *Teksty Drugie*, 6, 68–94.
- Fass Leavy, B. (1994). *In Search of the Swan Maiden. A Narrative on Folklore and Gender*, New York University Press.
- Fausto, C. (2008). Too many owners: Mastery and ownership in Amazonia. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 14, 329–366.
- Federowski, M. (1902). *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej (zgrupowane w latach 1977–1893)* (t. 2). Wydawnictwo Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie.
- Fedorowski, M. (oprac.) (1977). *Diabelskie skrzypce. Baśnie białoruskie* (przeł. A. Barszczewski). Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Fernández-Llamazares, E., Virtanen, P. K. (2020). Game masters and Amazonian Indigenous views on sustainability. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 43, 21–27.
- Filipowicz, A. (2020). Słowiański „nowy animizm”. Wokół badań terenowych polskiego romantyzmu. *Czas Kultury*, 2, 115–121.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Harvey, G. (2005). *Animism. Respecting the Living World*. Columbia University Press.
- Ingold, T. (2006). Rethinking the animate, re-animating though. *Ethos. Journal of Anthropology*, 71(1), 9–20.
- Ingold, T. (2015). From the master’s point of view: hunting is sacrifice. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21(1), 24–27.
- Innes, R. A. (2013). *Elder Brother and the Law of the People. Contemporary Kinship and Cowessess First Nation*. University of Manitoba Press.
- Kalniuk, T. (2018). Starzec/starucha. W: W. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej* (t. 3, s. 201–206). Wydawnictwo Naukowe UMK.

- Kolberg, O. (1962). *Dziela wszystkie* (t. 8). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Krzyżanowski, J. (1962). *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym* (t. 1). Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej* (przeł. M. Gdula). Oficyna Naukowa.
- Łukasiewicz, J. (1968). *Kryzys agrarny na ziemiach polskich w końcu XIX wieku*. PWN.
- Merchant, C. (1989). *The Death of Nature. Women ecology and the scientific revolution*. Harper & Row.
- Moszyński, K. (1929). *Kultura ludowa Słowian* (t. 2). Polska Akademia Umiejętności.
- Olędzki, J. (1999). *Ludzie wygasłego wierzenia. Szkice poświęcone wybranym kulturom pierwotnym dawnego i współczesnego świata*. Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Osadczy, O. (2004). Dwuwiara. Synkretyzm chrześcijańsko-pogański w kulturze słowiańszczyzny wschodniej. *Roczniki Humanistyczne*, 52(7), 5–21.
- Pobłocki, K. (2021). *Chamstwo*. Czarne.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1976). Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest. *Man*, 11(3), 307–18.
- Rzepnikowska, I. (2018). Wilk. W: W. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej* (t. 3, s. 321–326). Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Sax, B. (2001). *The Serpent and the Swan. Animal Bride in Folklore and Literature*. University of Tennessee Press.
- Sinclair, N. J. (2010). Trickster Reflections. Part I. In D. Reder, L. M. Morra (eds.), *Troubling Tricksters Revisioning Critical Conversations* (pp. 21–58). Wilfrid Laurier University Press.
- Sitniewska, R. (2014). Wilk jako bohater ludowej bajki zwierzęcej. W: D. Wężowicz-Ziółkowska, E. Wieczorkowska (red.), *Wilki i ludzie. Małe kompendium wilkologii* (s. 157–170). Wydawnictwo GK.
- Sprenger, G. (2014). Kosmologische Zoogamie: Zur Ehe zwischen Menschen und Tieren. *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde*, 60, 7–24.
- Szyjewski, A. (1996). Pan Dzikiej Zwierzyny. W: Z. Pasek (red.), *Bogowie, demony, herosi. Leksykon* (s. 309). Znak.
- Uspienski, B. (1985). *Kult świętego Mikołaja na Rusi* (przeł. E. Janus, R. Mayenowa, Z. Kozłowska). Wydawnictwo KUL.
- Vilaça, A. (2002). Making Kin out of Others in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2), 347–365.
- Willerslev, R. (2004). Not Animal, Not Not-Animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghir. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10(3), 629–652.
- Willerslev, R. (2007). *Soul Hunters. Hunting, Animism and Personhood among the Siberian. Yukaghirs*. University of California Press.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 468–488.
- Viveiros de Castro, E. (2005). Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America. In A. Surrallés, P. G. Hierro (eds.), *The Land Within. Indigenous territory and the perception of environment* (pp. 36–74). The authors and International Work Group for Indigenous Affairs.
- Viveiros de Castro, E. (2014). Pojęcie gatunku w historii i antropologii (przeł. M. Świda). *Teksty Drugie*, 5, 159–167.
- Zowczak, M. (2013). *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wydawnictwo Naukowe UMK.