

ANNA FILIPOWICZ

 <https://orcid.org/0000-0002-6779-6643>

Uniwersytet Gdański
Wydział Filologiczny
Instytut Filologii Polskiej
Zakład Teorii Literatury i Krytyki Artystycznej
80-308 Gdańsk
ul. Wita Stwosza 55
anna.filipowicz@ug.edu.pl

**RELACJE LUDZI Z DRZEWAMI NAGROBNYMI
WE WSCHODNIOŚLAWIAŃSKIM I POLSKIM
FOLKLORZE SŁOWNYM (WYBRANE PRZYKŁADY).
PERSPEKTYWA ANTROPOLOGII
WIĘCEJ-NIŻ-LUDZKIEJ**

**HUMAN RELATIONSHIPS WITH GRAVE TREES
IN EASTERN SLAVIC AND POLISH VERBAL FOLKLORE
(SELECTED EXAPLES). THE PERSPECTIVE
OF A MORE-THAN-HUMAN ANTHROPOLOGY**

The motif of the relationship between people and trees, often present in Eastern Slavic folk literature, although discussed many times, still seems to offer undiminished interpretive potential. In the light of contemporary – postcolonial and postsecular – social anthropology, it can be read as a representation of belief practices that implement assumptions close to indigenous approaches to natural reality. This is indicated in particular by the non-anthropocentric attitude to the tree, usually understood as a personal entity, demonstrating an ability to transform the world analogous to humans, and also having the ability to extend human life in a material, not just symbolic, way. This applies especially to trees growing or planted on graves, widespread in North Russian and Belarusian tradition, and artifacts made from their wood, such as musical instruments. They demonstrate a “resurrection potential” towards the dead, which corresponds to the understanding of continuity between humans and non-humans, characteristic of animistic indigenous cultures, as well as between existence during life and after death.



Received: 3.09.2024. Verified: 30.10.2024. Accepted: 16.12.2024.
© by the author, licensee University of Lodz – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Keywords: new animism, relational anthropology, more-than-human anthropology, tree, pipe, burial, grave

Artykuł jest próbą odczytania ludowego motywu relacji między ludźmi a drzewami w świetle postsekularnej i postkolonialnej antropologii społecznej Tima Ingolda. Autorka obejmuje uwagę zwłaszcza wschodniosłowiańskie nieantropocentryczne podejście do drzew nagrobnych, które rozumie się jako byty osobowe, sprawcze, mające zdolność transformacji ludzkiego życia nie tylko w symboliczny, lecz także w materialny sposób. Wykazują one wobec zmarłych „wskrzeszeniowy potencjał”, który odpowiada charakteryzującemu animistyczne rdzenne kultury rozumieniu ciągłości między ludźmi i nie-ludźmi, a także między istnieniem za życia oraz po śmierci.

Słowa kluczowe: nowy animizm, antropologia relacyjna, antropologia więcej-niż-ludzka, drzewo, piszczalka, pochówek, grób

Często obecny we wschodniosłowiańskich literaturach ludowych motyw relacji ludzi i drzew, choć wielokrotnie omawiany¹, wciąż wydaje się wykazywać niesłabnący interpretacyjny potencjał. W świetle współczesnej – postkolonialnej i postsekularnej – antropologii społecznej można go bowiem odczytywać jako reprezentację wierzeniowych praktyk, które realizują założenia bliskie indygenicznym podejściom do przyrodniczej rzeczywistości. Wskazuje na to szczególnie wyrażany w balladach i fabułach nieantropocentryczny stosunek do drzewa, rozumianego zazwyczaj jako byt osobowy, wykazujący analogiczną z człowiekiem zdolność do przeobrażania świata i dysponujący możliwością przedłużania ludzkiego życia również w materialny, nie zaś tylko symboliczny sposób. Dotyczy to zwłaszcza rozpowszechnionych w północnorosyjskiej i białoruskiej tradycji drzew rosnących lub sadzonych na grobach oraz artefaktów wykonywanych z ich drewna, na przykład instrumentów muzycznych². Wykazują one wobec zmarłych „wskrzeszeniowy potencjał”, który odpowiada charakteryzującemu animistyczne rdzenne kultury rozumieniu ciągłości między ludźmi i nie-ludźmi, a także między istnieniem za życia oraz po śmierci.

W analizowaniu relacji ludzi z drzewami nagrobnymi z perspektywy animistycznej przydatne jest także nowe rozumienie tego zjawiska, wypracowane przez antropologię we współpracy z rdzennymi społecznościami fennoskandynawskiej, rosyjskiej i alaskańskiej Północy. Postuluje się w nim zwłaszcza przededefiniowanie nacechowanych uprzedzeniami – rasowymi, etnicznymi i gatunkowymi – tradycyjnych ram interpretacyjnych, w które przez lata ujmowano indygeniczne kosmologie. Pozwala to postrzegać animizm nie jako wczesny etap rozwoju religii bądź przekonania o „duszy” przedmiotów, roślin czy zwierząt, lecz jako sposób funkcjonowania człowieka w świecie, w którym istnieje on i tworzy wiedzę w oparciu o bezpośrednie

¹ Do jednych z najważniejszych ostatnio wydanych monografii poświęconych drzewom w kulturze słowiańskiej należy monumentalna praca Tatjana Agapkiny. Zob. T. Агапкина, *Деревья в славянской народной традиции. Очерки*, Москва: Индрик 2019.

² Ibidem, s. 543.

związki ze środowiskiem. Takie podejście daje nadzieję na przywrócenia należnego miejsca w dyskursie zarówno rdzennym światopoglądom oraz reprezentującym je nacjom, jak też innym-niż-ludzkie osobom i ich perspektywom.

Celem niniejszego artykułu jest próba aplikacji nowoanimistycznych koncepcji szkockiego antropologa Tima Ingolda do badania motywu relacji ludzi i drzew nadgrobnych we wschodniosłowiańskim i polskim folklorze słownym. Proponowany przez Ingolda model antropologii więcej-niż-ludzkiej (*anthropology beyond humanity*)³ pozwoli mi przyrzeć się bliżej obecnemu w niektórych baladach nieantropocentrycznemu rozumieniu roślin, a także sposobom włączania ich w społeczny dialog z człowiekiem, towarzyszący zwłaszcza okolicznościom związanym ze śmiercią.

I

Jak zauważa Ingold, w wielu rdzennych animistycznych kulturach postrzega się otaczający krajobraz jako nie w pełni ukształtowaną rzeczywistość, będącą w trakcie ciągłego stawania się. Znajdujące się w niej organizmy, rzeczy i elementy świata przyrody nie tyle istnieją jako już dane obiekty, ile podlegają nieustanemu formowaniu, o ich postaci przesądza natomiast całość tworzonych przez nie środowiskowych powiązań. Pod wpływem działania zjawisk atmosferycznych, wód powierzchniowych i gruntowych, zachodzących w glebie organicznych przeobrażeń, a także wszystkich – ożywionych i nie-ożywionych – istnień zmieniają się zatem atrybuty poszczególnych bytów oraz ich sposoby reagowania na otoczenie. Funkcjonowanie elementów krajobrazu, rzeczy, roślin, zwierząt i ludzi stanowi w ten sposób zarówno pochodną toczących się w środowisku interakcji, jak również składową nowych przeobrażeń; jest czynnikiem sprawczym dalszych oddziaływań czy filiacji – przecinających się lub biegnących równoległe z poprzednimi. Zdaniem Ingolda trwanie każdego bytu w otoczeniu przypomina najbardziej „linię ruchu”⁴ wplecioną w wiązkę innych ruchów, co upodabnia krajobraz do dynamicznej siatki współzależności, które rozwijają się w czasie. Owa synergia między całym istnieniem a nieustannie stającym się otoczeniem ma przy tym wyraźnie onto-epistemologiczny charakter – konstytuuje się w toku samego „zamieszkiwania świata”⁵ oraz jego przestrzenno-zmysłowego doświadczania. Życie zależnych

³ T. Ingold, *Anthropology beyond Humanity*, „Suomen Antropologii. Journal of the Finnish Anthropological Society” 2013, Vol. 38 (3), s. 5–23.

⁴ T. Ingold, *Rethinking Animate, Re-Animating Thought*, „Ethnos. Journal of Anthropology” 2006, № 71(1), s. 12–14.

⁵ T. Ingold, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London–New York: Routledge 2000, s. 172–188.

od środowiska ludzi i nie-ludzi wiąże się bowiem z rozpoznawaniem dokonujących się w nim przeobrażeń i nieustannym odnoszeniem się do nich – aby aktywnie włączać się w ich przebieg, a przez to zapewniać sobie dalsze trwanie.

Przykładem rezonującego z otoczeniem organizmu jest dla Ingolda drzewo, które nie tylko podlega zachodzącym w krajobrazie przekształceniom, lecz także samo „porusza się wraz ze światem”⁶. Nie może więc funkcjonować bez interakcji ze środowiskiem – z czerpaną z gleby wodą i związkami mineralnymi, światłem promieni słonecznych czy wiatrem, sprzyjającym rozsiewaniu się nasion oraz krążeniu pokarmów w roślinie. Przeobrażenia krajobrazu zapewniają mu wzrost i rozwój, dynamizują jego istnienie oraz wprawiają je w cykl różnokierunkowych metamorfoz. Przyjmuje to również dostępny ludzkiej percepcji wymiar, który przejawia się w reakcji drzewa na zachodzące w ziemi i powietrzu zjawiska – nieśpiesznym grubieniu pnia, rozbudowie korzeni, orientacji konarów w stronę słońca, dynamicznym kołysaniu się gałęzi, a także drzeniu i szumie liści. Zapewne dlatego animistyczne kultury postrzegają je zwykle w relacji z tym medium, z którym najsilniej reaguje ono ze środowiskiem, czyli jako drzewo poprzez-pogodę lub też na-wietrze. Jak zauważa Ingold, ów arborealny „ruch wraz ze światem” ma ponadto wymiar temporalny, łączący w sobie całą hierarchię rytmów czasowych, „począwszy od długiego cyklu kiełkowania, wzrostu i ostatecznego rozkładu, aż po krótki, roczny, cykl kwitnienia, owocowania i wypuszczania liści”⁷. Istnienie wy potencjał drzewa ujawnia się dzięki temu dopiero „po fakcie” i zawsze przez pryzmat aktualnych postrzeżeń doświadczeń wchodzącego z nim w interakcję człowieka:

Z jednej strony, uobecniającej przez solidny pień, stoi ono [pozornie – A. F.] nieruchomo nad przemijaniem pokoleń ludzkich, z drugiej, manifestującej się poprzez wypuszczanie pędów, rezonuje z żywymi cyklami owadów, sezonowymi migracjami ptaków, kalendarzem rolniczych prac człowieka⁸.

Od „poruszania się wraz ze światem” zależy również trwanie wszystkich zależnych od drzewa istnień – pokrywających go mchów, grzybów czy roślin, mieszkających i żerujących na zewnątrz i wewnątrz niego zwierząt oraz korzystających z jego owoców, gałęzi czy liści ludzi. Kształtuje więc ono przestrzeń życiową funkcjonujących w nim, z nim oraz przy nim organizmów, samo stając się dla nich otaczającym je środowiskiem; fragmentem większego przyrodniczego krajobrazu. Drzewo można więc uznać za punkt przecinania się „linii ruchu” innych będących w trakcie

⁶ Ibidem, s. 200.

⁷ Ibidem, s. 204.

⁸ Ibidem. Por. także, G. Deleuze, F. Guattari, *Kłacze*, przeł. B. Banasik, „Colloquia Communia” 1988, № 1/3, s. 221–237.

stawania się bytów, a także za „dynamiczne pole relacji”⁹, w którym i ludzie, i nie-ludzie generują swe trwanie poprzez ciągłe odnoszenie się do siebie nawzajem. Nie pozostaje to bez wpływu na heterogeniczny sposób arborealnego istnienia, które nie cechuje się ani jednostkowością, ani wewnętrzną spójnością, ani też jakkolwiek odgórnie organizującą je zasadą. Przez rozwijanie się w splocie relacji z otaczającymi je zjawiskami, przepływami, procesami, innymi bytami oraz w nakładających się na siebie planach czasowych sytuuje się ono „pomiędzy” przyjętymi w zachodniej kulturze kategoriami ontologicznymi.

W analizowanych przez Ingolda animistycznych sposobach percepcji środowiska tak rozumiane drzewo przypomina najbardziej kłacze, opisywane przez Gillesa Deleuze’a i Felixa Guattariego w rozprawie *Tysiąc plateau. Kapitalizm i schizofrenia*¹⁰. Nie ma więc ono wiele wspólnego z greko-judeo-chrześcijańskim abstrakcyjnym modelem dendrologicznym, który dzieli je wzdłuż osi pionowej na piętrowe struktury-segmenty (koronę, pień i korzeń), zaś jego podziemną część czyni symetrycznym odbiciem tego, co nad ziemią. Rizomatyczne drzewo przywodzi bowiem na myśli żyjący, zanurzony w-środowisku organizm wyzbyty centrum, początku czy końca i stanowiący obszar krzyżowania się wielu dynamicznych „linii ruchu”. W miarę jego rozwijania się w czasie owe linie przenikają się nawzajem, wzmacniają się lub słabną, mogą być również zastępowane przez inne, a także zamierać na chwilę bądź na dłużej. Drzewo-organizm nie tworzy tym samym ze światem jakichkolwiek stabilnych powiązań, zaś te już istniejące odznaczają się nietrwałością, przypadkowością i nieprzewidywalnością. W jego pojmowanym jako „węzeł wejść i wyjść”¹¹ istnieniu ulegają ponadto zatarcie granice między „zamieszkującymi” je bytami, które funkcjonują ze sobą nawzajem w fuzjach, aliansach oraz splotach. Wyraźne stają się natomiast interakcje rośliny ze zjawiskami atmosferycznymi¹², które w największym stopniu odpowiadają za zmienność wszystkich warunkowanych przez nią środowiskowych relacji. Za przykład takiego funkcjonowania drzewa Ingold obiera wiszącą na nim pajęczą sieć, która staje się integralną częścią swego arborealnego otoczenia, ściśle zależną od oddziałujących na nie sił pogody, takich jak poruszający gałęziami wiatr czy przenikające przez liście krople deszczu. „Zamieszkujący” drzewo-organizm pająk w materialny sposób uobecnia bowiem możliwość łączenia ze sobą jego dowolnych części, snując swą nić zarówno w odnogach korony, jak też między konarami a liśćmi, pniem bądź też nadziemną częścią korzeni. I choć każde z mocowań tej sieci łatwo ulega zerwaniu, doprowadzając tym samym do naruszenia

⁹ T. Ingold, *Rethinking Animate...*, s. 12–14.

¹⁰ T. Ingold, *The Perception of the Environment...*, s. 77–88.

¹¹ Ibidem, s. 145.

¹² Zob. H. Koczwarą, Z. Wróblewski, *Koncepcja percepcji środowiska w ujęciu Tima Ingolda*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 2019, № 1 (17), s. 68.

rizomatycznych pomostów, nie unieważnia to wcale sposobu funkcjonowania drzewa jako „przecinanego” różnokierunkowymi „liniami ruchu” bytu, z których każda może biec w poprzek, na ukos lub z dołu do góry konarów i pędów. Tym bardziej, że zniszczone pajęczne nitki zawsze mogą zostać odbudowane lub zastąpione przez kolejne mające podobny charakter powiązania – tworzone na przykład z oplatającym drzewo bluszczem lub obrastającymi je grzybami.

Wyjątkowa „sygnatura ruchowa”¹³ drzewa pozostaje w ten sposób nie tyle własnością danego gatunku roślin, ile rezultatem nieprzerwanego stawania się arborealnego bytu ze światem. W łączności z glebą, wiatrem, deszczem, innymi organizmami – na przykład pająkiem, bluszczem czy grzybami – konstytuują się wzorce roślinnej aktywności, która polega na generowaniu i podtrzymywaniu życia w środowisku, a także doprowadzaniu do jego dalszych przeobrażeń. Drzewo uobecnia dzięki temu sposób sprawczość w działaniu – nadaje kształt i kierunek swemu otoczeniu, przyczynia się do rozwoju w nim nowych kształtów, atrybutów i stanów, inicjuje ważne dla ludzi i nie-ludzi procesy. Z tego powodu w wielu animistycznych kulturach uznaje się je za byt ożywiony, który dysponuje szczególnym, zbliżonym do ludzkiego, potencjałem do wprowadzania zmian w świecie, a niekiedy też statusem nie-ludzkiej osoby. Jak podkreśla Ingold, nie chodzi tu jednak wcale o antropomorfizację drzewa; projektowanie na nie przez człowieka jakichkolwiek własnych zdolności, lecz o specyficznie arborealne „bycie w świecie”, realizujące się w środowisku równorzędnie z tym ludzkim – w swym wytwarzaniu form, dyspozycji i możliwości¹⁴. Pozwala to antropologowi na zrewidowanie tradycyjnego pojmowania animizmu, w którym przypisywana nie-ludziom „dusza” miałyby ożywiać ich z założenia pasywne i poddające się formowaniu trwanie (Edward Burnett Taylor). W postsekularnym i nieantropocentrycznym rozpoznaniu badaczka zyskiwanie życia pozostaje tymczasem nie cechą, lecz samym warunkiem każdego „bycia w świecie”, osiągalnym przez pozostawanie danego człowieka, zwierzęcia, rośliny lub rzeczy w polu relacji z innymi istnieniami¹⁵.

Zapewne dlatego ludzkie podejście do odznaczającego się osobowym statusem drzewa ma zwykle w animistycznych kulturach niehierarchiczny charakter¹⁶. Wynika

¹³ T. Ingold, *Rethinking Animate...*, s. 14.

¹⁴ T. Ingold, *The Perception of the Environment...*, s. 107–108.

¹⁵ Ibidem, s. 97.

¹⁶ Należy podkreślić, że ów osobowy charakter nigdy nie dotyczy w animistycznych kulturach wszystkich gatunków drzew. Jak zauważają badacze, zależy on zwłaszcza od sprawczości danej (ważnej w danym regionie) rośliny, stopnia jej oddziaływania na środowisko, a także wywierania (pozytywnego bądź negatywnego) wpływu na rzeczywistość człowieka. Za mające status osoby uważa się na przykład te drzewa, które mają potencjał leczniczy lub wydzielają niebezpieczne substancje; te, których elementy służą do wyrobu kluczowych dla trwania danej wspólnoty narzędzi; te, których kora, liście, włókna, soki czy owoce pozwalają utrzymać się ludziom przy życiu. Tak rozumiane „człowieczeństwo” roślin podlega również znanym z ludzkich społeczności hierarchiom. Niepoddające się kontroli dziko rosnące drzewa funkcjonują zatem na podobieństwo groźnych i potężnych

to z przekonania o współuczestniczeniu obu bytów w przeobrażeniach otaczającego krajobrazu i analogicznej zdolności do tworzenia w nim rozległych środowiskowych powiązań. Jako sprawcze podmioty arborealne istnienia stanowią zatem dla człowieka równorzędnych partnerów interakcji, którzy przez swe „poruszanie się wraz ze światem” – rozwijanie się w aliansach z pogodą, ziemią, elementami krajobrazu, rzeczami, roślinami, zwierzętami i ludźmi – stają się źródłem wiedzy o dzielonej ze sobą rzeczywistości. Poddane wielozmysłowej percepcji drzewa uważa się bowiem często za dostarczycieli informacji o znajdującym się w trakcie stawania się otoczeniu, a ponadto za depozytariuszy pamięci o zachodzących w nim wcześniej zdarzeniach, zjawiskach, procesach czy przepływach. Uobecniają one w „zastygłej formie”¹⁷ siły kreatywności i ruchu wszystkich wchodzących z nimi dotąd w relacje bytów, zaś w ich w fakturze zaszyta jest historia przenikających je kiedykolwiek „linii życia”. W sam wygląd drzewa wpisane są więc ślady dotyczące właściwości otaczającego je krajobrazu (ukształtowania terenu, bliskości zbiorników i cieków wodnych, rodzaju gleby), panujących w nim zwykle warunków pogodowych (wiatrów, opadów, nasłonecznienia), długości i przebiegu pór roku, występowania katastrof naturalnych (powodzi, pożarów, susz), a także sąsiedztwa (lub czasu pojawiania się) konkretnych gatunków roślin i zwierząt¹⁸. Z ruchu arborealnego bytu w powietrzu (falowania gałęzi, wypuszczania pąków, zwijania i rozwijania się liści, wydzielania przez nie soków), skorelowanego z funkcjonowaniem zamieszkujących go istnień (pająki, pszczoły, owady, ptaki), można z kolei wyczytać zapowiedź mających dopiero nadejść zjawisk atmosferycznych – opadów deszczu, mrozu, ochłodzenia lub ocieplenia. „Zamieszkiwanie świata” przez drzewo zyskuje w ten sposób materialny wymiar, odciskając się na jego żywym „ciele” w bardziej lub też mniej trwały sposób. Stanowi ono dla ludzi rozległą „mapę sytuacyjną”¹⁹, która ułatwia im przetrwanie w niedającej się w pełni przewidzieć ani kontrolować przyrodniczej rzeczywistości.

Jako depozytariusz pamięci o zachodzących w środowisku minionych już interakcjach drzewo jest ponadto sojusznikiem człowieka w przywoływaniu jego przeszłości oraz uobecnianiu zmarłych mu bliskich osób. Przez relację z rośliną można bowiem powrócić do wszystkich związanych z nią dawniej sytuacji, które budziły własne emocjonalne zaangażowanie; zaktualizować stany, których się wówczas doświadczało, a także ponownie uruchomić towarzyszące temu poprzednio myśli. Ów bezpośredni

„władców lasu”, możliwość wpływania na rozwój rośliny lub jej udomowienie pozwala z kolei zobaczyć w niej „dziecko” i objąć rodzicielską troską. Zob. P. Descola, *In the Society of Nature: a Native Ecology in Amazonia*, trans. N. Scott, Cambridge: Cambridge University Press 1994, s. 221–257; G. H. Shepard Jr.; L. Daly, *Sensory Ecologies, Plant-Persons, and Multinatural Landscapes in Amazonia*, „Botany. An International Journal for Plant Biology” 2022, № 100 (2), s. 83–96.

¹⁷ T. Ingold, *The Perception of the Environment...*, s. 141.

¹⁸ Por. M. Hall, *Talk among the Trees. Animist Plant Ontologies and Ethics*, [w:] *The Handbook of Contemporary Animism*, red. G. Harvey, London–New York: Routledge 2003, s. 394.

¹⁹ T. Ingold, *The Perception of the Environment...*, s. 192.

kontakt z drzewem stanowi jednak zarazem okazję do rozumianego dosłownie podążania śladami nieżyjących już przyjaciół i krewnych, którzy pielęgnowali je, uprawiali wokół niego ziemię, zbierali jego owoce, kwiatostany, pąki, gałęzie czy korę, siadywali pod nim w poszukiwaniu cienia lub wyrokowali o zmianie pogody w oparciu o jego wygląd²⁰. Do oznak ciągłej obecności zmarłych należy zatem po części pokrój wyhodowanych ludzką ręką roślin, przerosty ich tkanek po cięciu konarów (kalusy), wreszcie dorodne lub słabe zbiory będące rezultatem wyboru miejsca sadzenia jabłoni, gruszy czy śliwy. W przypadku drzew leśnych bądź dziko rosnących takimi śladami mogą stać się natomiast bruzdy na pniach po usunięciu kory (żywicowanie), wydrążone w nich otwory służące pozyskiwaniu soku lub zakładaniu barci, a niekiedy również wyrte oznaczenia ludzkich ścieżek, obozowisk, punktów orientacyjnych lub mających miejsce w pobliżu ważnych wydarzeń (udane polowanie)²¹. Zapewne dlatego w wielu animistycznych kulturach drzewa dają człowiekowi poczucie ciągłości nie tylko z nim samym z wcześniejszych etapów egzystencji, lecz także z innymi nieżyjącymi już ludźmi, którzy, choć odeszli, nie przestali istnieć, lecz funkcjonują nadal w zapośredniczonej przez arborealny byt formie²². Dzięki jabłoni, dębowi, sośnie czy brzozie jest więc możliwa „regeneracja przeszłości”²³, a przez nią – doświadczanie niekończącego się nigdy życia w procesie, gdzie narodziny czy śmierć są wyłącznie punktami przejściowymi, gdyż zawsze istnieje możliwość powrotu z martwych²⁴.

Jabłko, żołądź, wierzbowy witka czy łyko brzozy ucieleśniają w ten sposób temu dzieje swojego powstania – rozwijania się w aliansie z całym środowiskiem przyrodniczym, w tym również z ludźmi jako jednym z wielu elementów arborealnego otoczenia. Dla animistycznych społeczności drzewa nie są więc wcale zewnętrznymi wobec nich bytami, lecz nie-ludzkimi osobami ontologicznie powiązanymi z człowiekiem oraz na stałe „wbudowanymi” w jego biografię – percepcję świata, pozyskiwanie wiedzy, konstytuowanie wspomnień o swoich zmarłych. Stąd właśnie bierze się przekonanie o potrzebie nawiązywania społecznych relacji z drzewnymi istnieniami, które zapewniają pożywienie, schronienie, zdrowie, poczucie ciągłości w czasie i przestrzeni²⁵, choć mają również zdolność odbierania życia, kiedy pod wpływem pioruna ulegają zapaleniu się lub zawaleniu²⁶. Jak

²⁰ Ibidem, s. 204.

²¹ M. Arukask, *The Personal Rituals of the Finnic Peoples with Forest Trees: (On the Basis of Two Examples)*, „Anthropology & Archeology of Eurasia” 2017, Vol. 56 (1–2), s. 180.

²² T. Ingold, *The Perception of the Environment...*, s. 143.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ T.-P. Lye, *Knowledge, Forest, and Hunter-Gatherer Government: the Batek of Pahang, Malaysia*, University of Hawaii 1997, s. 173, [źródło internetowe] https://www.academia.edu/45438803/Lye_Tuck_Po_1997_Knowledge_forest_and_hunter_gatherer_movement_the_Batek_of_Pahang_Malaysia_Ph_D_dissertation_Department_of_Anthropology_University_of_Hawaii_at_Manoa_Honolulu [20.08.2024].

²⁶ Ibidem, s. 150–151.

zauważa Nurit Bird-David, dla wielu rdzennych plemion stanowią one ważnych przodków, którzy przez swą obecność przyczyniają się do dobrobytu, bezpieczeństwa i tworzenia kulturowego dziedzictwa człowieka na takich samych zasadach, na jakich jest to udziałem jego ludzkich antenatów²⁷.

Drzewa stają się tym samym celem zróżnicowanych wierzeniowych praktyk, nie polegających jednak na czczeniu mających w nich przebywać duchów²⁸, lecz na ciągłym podtrzymywaniu arborealnej witalności; dbaniu o to, aby nigdy nie „wyschła”²⁹. W animistycznych kulturach istotne jest bowiem nie tylko aktywne korzystanie ze sprawczości roślin, lecz także czynne opiekowanie się nimi poprzez „utrzymywanie w dobrym stanie ucieleśnianych przez nie relacji”³⁰; dążenie do tego, by mogły one nieprzerwanie „poruszać się wraz ze światem”. Osiąga się to poprzez otaczanie drzewa codzienną uwagą, dzielenie się wiedzą o jego znaczeniu dla ludzi i nie-ludzi, włączanie go we własne symboliczne porządki, wreszcie zaś – rozpoznawanie w jabłoni, wierzbie czy brzozie niezbywalnej części swojej materialnej i kulturowej egzystencji. Za Matthew Hallem można również przyrównać opiekę nad arborealnym bytem do pozostawania z nim w nieprzerwanym i bezpośrednim kontakcie:

Na terenach zamieszkiwanych przez lud Yanyuwa [jedno z plemion aborygeńskich – A. F.], kiedy ludzie kierują pieśni bezpośrednio do sagowców, nie oddają im czci, lecz śpiewają, aby utrzymać drzewa w zdrowiu oraz, być może, po to, by „utrzymać je w kontakcie” i z szacunkiem prosić, by nadal rodziły owoce [...]. Na północno zachodnim wybrzeżu Ameryki Północnej mieszkańcy Bella Coola [Kolumbia Brytyjska – A. F.] opowiadają historie o czasach, gdy ludzie i drzewa mogli swobodnie ze sobą rozmawiać. Chociaż ten wspólny język zaginął do naszych czasów, powiada się, że drzewa nadal rozumieją ludzką mowę i można do nich przemawiać oraz zwracać się za pomocą modlitwy [...]. Nie oddawanie czci, lecz komunikacja jest często sposobem wyrażenia wdzięczności wobec roślin za ich rolę w otrzymywaniu życia³¹.

²⁷ N. Bird-David, *The Giving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-Hunters*. „Current Anthropology” 1990, № 31, s. 190; N. Bird-David, „Animism” Revisited. *Personhood, Environment, and Relational Epistemology*, „Current Anthropology” (supplement) 1999, № 40, s. 67–91.

²⁸ T-P. Lye, *Knowledge, Forest...*, s. 158.

²⁹ T. Ingold, *The Perception of the Environment...*, s. 149.

³⁰ Ibidem. Należy zaznaczyć, że dokonywane przez reprezentantów „nowego animizmu” różniczenie na animizm i totemizm nie pokrywa się w pełni z ich kreślonymi przez klasyczną antropologię religii definicjami. Na przykład dla Tima Ingolda zasadniczą różnicą między tymi typami mentalności tkwi w źródle sił krążących w środowisku, których dysponentami mogą być same byty (animizm) bądź ziemia, która pośredniczy w rozdziale tych potencjałów pomiędzy różne istnienia (totemizm). Dla reprezentantki aborygeńskiego plemienia relacja z drzewem byłaby w ten sposób podporządkowaniem obojga mocy ziemi jako ich wspólnej przodkini, a ludzko-roślinna więź – stosunkiem powinowactwa. Nie wpływa to jednak znacząco na sposób podtrzymywania kontaktu z rośliną przez człowieka. Zob. Ibidem, s. 112–115, 141–142.

³¹ M. Hall, *Talk among the Trees...*, s. 392. Na podobną sytuację zwraca również uwagę Graham Harvey, przytaczając rozmowę z Mabel MacKay, członkinią plemienia Pomo, którą zapytano o jej relację z roślinami leczniczymi: „– Rozmawiasz z nimi? Czy one rozmawiają z tobą? – Cóż, jeśli

II

Jak wskazuje Tim Ingold, a wraz z nim także Philippe Descola, Nurit Bird-David i Matthew Hall³², podobne rozumienie relacji ludzi i drzew cechuje po dziś dzień światopoglądy indygenicznych zbieracko-łowieckich oraz rolniczych społeczności Amazonii (lud Achuar i Boyacá), północnych regionów Ameryki Północnej (Odżibwejowie, Nuxálkowie), Afryki Zachodniej (Dogonowie), południowych części Azji (Nayaka), Australii i Oceanii (lud Melpa i Yanyuwa)³³. Pozostałości animistycznego myślenia można jednak odnaleźć również w wielu innych etnicznych kosmologiach, które ukształtowały się w oparciu o bezpośrednią zależność między człowiekiem a traktowanym przez niego jak „dynamiczne pole relacji” środowiskiem. Uwidaczniają się one zwłaszcza tam, gdzie utrzymał się jeszcze odziedziczony z przeszłości typ nieekstensywnego użytkowania lasów i hodowli drzew, wymagający ciągłego dostosowywania się ludzi do przyrodniczych właściwości krajobrazu oraz pozyskiwania terenowej wiedzy o nim. Jak zauważa Ingold, różnica między zbieractwem a rolnictwem często pozostaje w tych kulturach zatarta, wiążąc się nie tyle z różnym podejściem do nie-ludzkiego otoczenia, ile raczej z mniejszym lub większym „angażowaniem się w ustanawianie warunków jego wzrostu”³⁴. W tradycyjnych typach hodowli roślin tylko częściowo rozwijają się one na przewidywalnych przez człowieka zasadach, zaś rezultatu samej uprawy – uzależnionej od wielu kształtujących ją środowiskowych czynników – nigdy nie daje się w pełni zaplanować. Nie pozostaje to bez wpływu na brak jednoznacznego podziału na dzikie i udomowione rodzaje arborealnych bytów – towarzyszący ich pielęgnacji wysiłek decyduje bowiem zarówno o przekształcaniu roślinnego, jak też ludzkiego otoczenia (warunków życia, narzędzi, technik rolniczych, zwyczajów), które nieustannie dostosowują się do siebie nawzajem. Zapewne dlatego i drzewo, i człowieka postrzega się w tych kulturach jako współuczestników tego samego społecznego świata, którzy pozostają ze sobą w bliskim istnieniowym kontakcie oraz bezpośredniej komunikacji.

Ślady takiego podejścia do drzew zachowały się w ludowych wyobrażeniach środkowo-wschodniej Europy jeszcze u progu nowoczesności, zaś w porośniętych

mam z nich skorzystać, muszę rozmawiać, modlić się”. G. Harvey, *Animism. Respecting the Living World*, London: Wakefield Press 2005, s. 103.

³² Krytyczny stosunek badaczy do kanonicznego pojmowania animizmu owocuje również różnorodnością koncepcji, które składają się na jego nowe, postkolonialne i nieantropocentryczne, odczytanie. Prócz zwolenników „odnowionego” rozumienia animizmu (Bird-David, Descola, Ingold, Harvey), pojawiają się również propozycje postulujące bardziej radykalne zerwanie z tradycją, co wyrażałoby się w rezygnacji z dotychczasowej nazwy i zastąpienia jej bardziej adekwatną koncepcją perspektywizmu (Eduardo Viveiros de Castro).

³³ G. Harvey, *Animism...*, s. 10.

³⁴ T. Ingold, *The Perception of the Environment...*, s. 86.

lasami regionach północno-zachodniej Rosji nawet u schyłku XX wieku (zwłaszcza wśród ludów ugrofińskich – Karelów, Wotów i Wepsów)³⁵. Był to między innymi rezultat wielowiekowych wpływów animizmu syberyjskiego, który docierał do tych obszarów za pośrednictwem przesiąkniętego nim prawosławia (bizantyjsko-kijowska część Wielkorusi)³⁶, bądź też pozostawał bezpośrednim dziedzictwem przedhistorycznej migracji plemion (historyczna Ruś Nowogrodzka)³⁷. Długiemu trwaniu bliskich relacji człowieka ze środowiskiem sprzyjały zwłaszcza czynniki geograficzne, demograficzne, ekonomiczne i społeczne – wysoki stopień zalesienia regionu, niski poziom jego zaludnienia oraz słabo rozwinięte rolnictwo, które ze względu na chłodny klimat często współwystępowało ze zbieractwem, petryfikując charakterystyczny dla świata Północy model życia³⁸. Las wciąż był więc tutaj ważnym partnerem międzybytowych interakcji – zaopatrywano się w nim w drewno budowlane i opałowe, wytwarzano smołę i dziegć, zbierano grzyby oraz rośliny lecznicze i jadalne, a także łowiono ryby i polowano na drobne zwierzęta. Znajdowało to wyraz w niosących ślady animistycznego myślenia postawach wobec swego arborealnego otoczenia uważanego za darczyńcę i żywiciela dla wszystkich korzystających z jego dóbr bytów, które zazwyczaj sytuowały się wobec siebie w roli bliższych bądź dalszych krewnych.

Znaczącą rolę w tym względzie odgrywały również rosnące w pobliżu ludzkich siedzib drzewa, które, jak uważano, wyposażały człowieka w kluczowy dlań do przeżycia potencjał. Zapewniały mu one możliwość najedzenia się (drewno na ognisk i opalanych nim kuchni), ogrzania (drewno na opał i do budowy domu) oraz wyleczenia (pochodząca z drzew kora, soki, żywice, olejki, ogrzewane drewnem łaźnie parowe), wpływając bezpośrednio na jego zdolność do zachowania ciągłości istnienia³⁹. Z animistycznego punktu widzenia relacja z arborealnymi bytami przyczyniała się bowiem do zwiększenia zakresu ludzkiego „bycia żywym”⁴⁰ – drzewa nie tylko podtrzymywały zaangażowanie się danej osoby w otoczenie (przez zaspokajanie jej elementarnych bytowych potrzeb), lecz także przywracały lub rozszerzały umiejętności, dzięki którym realizowała on swój sposób funkcjonowania w świecie (przez niwelowanie swych psychofizycznych niedyspozycji bądź udoskonalenie percepcyjnych możliwości)⁴¹. Z bliskiego kontaktu

³⁵ Zob. M. Arukask, *The Personal Rituals...*

³⁶ J. H. Billington, *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, przeł. J. Hunia, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008, s. 16–17.

³⁷ V-P. Herva, A. Lahelma, *Northern Archeology and Cosmology. A Relational View*, London–New York: Routledge 2020, s. 66, 80; M. Arukask, *The Personal Rituals...*, s. 183.

³⁸ V-P. Herva, A. Lahelma, *Northern Archeology...*, s. 66.

³⁹ M. Arukask, *The Personal Rituals...*, s. 180.

⁴⁰ T. Ingold, *The Perception of the Environment...*, s. 98.

⁴¹ Ibidem, s. 94; F. B. Freedman, *Shamanic Plants and Gender in the Healing Forest*, [w:] *Shamanic Plants and Gender in the Healing Forest*, red. S. Harris, F. B. Freedman, New York: Berghahn Books New York • Oxford 2010, s. 133.

z sosną czy brzozą brała się ponadto sposobność pogłębiania więzi z innymi „zamieszkującymi” je istotami, a przede wszystkim odnowienia interakcji z przodkami, którzy pozostawili ślady swej egzystencji na lub w pobliżu tych roślin. Jak zauważa badacz kultury wepsyjskiej Madis Arukask, właśnie z tego powodu owe najpowszechniejsze w północnorosyjskich lasach drzewa uznawano często za pośredników między żywymi a martwymi, a także tymi, którzy zaginęli bez wieści⁴². Uwidaczniają to także zarejestrowane przez antropologa zwyczaje, nadal praktykowane przez mieszkańców obwodu wołogodzkiego – składanie sośnie czy jodle ofiar, przemawianie do tych roślin z szacunkiem, śpiewanie im pieśni towarzyszących zwykle ludzkim tańcom w okręgu czy obejmowanie ich pni ramionami⁴³.

Między innymi na skutek długotrwałej wymiany kulturowej z rosyjską Północą podobne rozumienie środowiska wpisało się także mocno w ludową wyobraźnię sąsiadujących z nią Bałtów⁴⁴ oraz Słowian Wschodnich – Białorusinów i (w pewnym stopniu) Ukraińców – gdzie było częściowo fragmentaryzowane, częściowo zaś utrwalane przez prawosławie. Pozostałości animistycznego światopoglądu ulegały tu bowiem ciągłemu mieszanemu się z nadchodzącymi z Zachodu wpływami dualistycznej rolniczej kultury⁴⁵, choć w splocie z oddolną ortodoksją zachowywały się jeszcze w związanych z lasem rytuałach, zwyczajach, powiedzeniach i przysłowia. Najsilniej uobecniły się one jednak w ludowych fabułach – opowieściach wierzeniowych, balladach czy bajkach, w których często można było odnaleźć próbę szerszego oddania odziedziczonych z przeszłości przekonań. Według Tatjany Agapkińskiej wśród bogactwa wschodniosłowiańskich narracji dotyczących relacji ludzi i drzew na osobną uwagę zasługują zwłaszcza te kojarzone z regeneracyjnym potencjałem arborealnych bytów oraz ich zdolnością do kontynuowania ludzkiego życia po śmierci. Folklorystyka wskazuje szczególnie na szereg motywów, w których brzoza, jawor, lipa czy wierzba pełnią rolę komunikacyjnych partnerów człowieka, wzrastając na zwłokach zamordowanych osób, doprowadzając do pośmiertnego spotkania bliskich sobie dawniej ludzi lub uobecniając czyjaś historię w drewnianym przedmiocie – instrumencie muzycznym⁴⁶. I choć badaczka nie analizuje żadnej z omawianych fabuł

⁴² M. Arukask, *The Personal Rituals...*, s. 179.

⁴³ Ibidem, s. 174–175.

⁴⁴ Warto zauważyć, że poza hipotezą o wpływie ludów łowiecko-zbierackich znad Syberii oraz wschodniej Azji na populacje zamieszkujące od wschodu Morze Bałtyckie istnieje również inna, mówiąca o wykształceniu podobnego typu kultury również przez lokalne społeczności Bałtów. Zob. C. Posth, H. Yu, A. Ghalichi i in., *Palaeogenomics of Upper Palaeolithic to Neolithic European Hunter-Gatherers*, „Nature” 2023, № 615, s. 122; A. Mittnik, C. Wang, S. Pfrengle i in., *The Genetic Prehistory of the Baltic Sea Region*, „Nature Communications” 2018, № 442, s. 8.

⁴⁵ M. Arukask, *The Personal Rituals...*, s. 183.

⁴⁶ Zob. T. Agapkińska, *Деревьё в славянской народной традиции: Очерки*, Москва: Индрик 2019, s. 528–541.

w animistycznym kontekście, wydaje się, że właśnie w nich realizuje się najpełniej „kłączowy” charakter „poruszania się drzewa wraz ze światem” przez podtrzymywanie egzystencji zmarłych, łączenia ich z innymi ludzkimi i nie-ludzkimi bytami, pośredniczenia w ich kontaktach z żyjącymi. Dzięki takim właściwościom jest ono reprezentowane w utworach jako faktyczny, nie zaś jedynie symboliczny opiekun człowieka, który zapewnia mu ciągłą przynależność do witalnej wspólnoty, zarówno za życia, jak również po śmierci.

III

Znaczną część tych motywów można odnaleźć również w balladach ludowych zebranych na terenie dawnych obszarów I Rzeczypospolitej – na Podlasiu, Polesiu, Podolu, a także w Małopolsce. Należy doń choćby mająca białoruski rodowód fabuła „topoliny”, mówiąca o synowej, którą pod wpływem kłątwy nieprzychylniej jej teściowej zamienia się w rosnącą w polu topolę, brzozę lub jarzębinę, zaś w południowych, ukraińskich, wariantach przekazu – także w kalinę lub werbenę⁴⁷. Celem rzuconego na młodą kobietę czaru ma być nie tylko pozbycie się jej z gospodarstwa, lecz także doprowadzenie do tego, by zginęła ona z rąk męża, którego matka podstępem nakłania do ścięcia drzewa. W trakcie uderzeń siekierą „topolina” ujawnia jednak swój osobowy status – ocieka „krwią”, porusza lub szumi liśćmi⁴⁸, przemawia ludzkim głosem – co sprawia, że intryga teściowej zostaje ostatecznie wykryta, a jej syn rezygnuje ze swego zamiaru. W nadniemieńskiej wersji ballady zebranej i przełożonej przez Elżę Orzeszkową ludowy przekaz kończy typowa dla tego motywu skarga synowej-brzeziny, wskazująca zarazem na rozległy zakres kłątwy, która miała ją pozbawić domu, ludzkiej postaci, a przede wszystkim możliwości dalszego funkcjonowania wśród żywych:

[...]

„Ej, córko, córko, idź ty lnu narwij,
Gdy lnu nie narwiesz, nie wracaj do domu,
I gdy lnu narwiesz, nie wracaj do domu;
W nagiem polu stań się brzożką,
Której nie zegnje wiatr najmocniejszy,
Której nie spali słońko najgorętsze”.

[...]

Oj, brzożkę raz uderzył, nie przemówiła,

⁴⁷ Ibidem, s. 530.

⁴⁸ Н. И. Толстой, *Невестка стала в поле тополем („тополей”)*, [w:] *Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне*, Москва: Наука 1985, s. 41.

Uderzył drugi i krew pocięła,
 Uderzył trzeci, brzoźka przemówiła;
 „Oj, nie rąb ty mnie, ja żonka twoja,
 Tak mi zrobiła matula twoja,
 Zła twoja matka nas rozłączyła,
 Młodego synka osierociła”⁴⁹.

Skierowany do męża monolog synowej-brzeziny wyraźnie dowodzi zatem nieskuteczności zamiarów teściowej stosującej wobec bohaterki formułę aż potrójnej dyrektywy magicznej – nakazu pójścia na pole (wyklęcia)⁵⁰, zamiany w drzewo (przeklęcia), a także przeobrażenia tej rośliny w obumarły byt (zaklęcia). Nie staje się tak jednak, jak chce Agapkina, dzięki witalnym możliwościom człowieka, który miałby „wchodzić” w brzozę „jak do swojej nowej skorupy, całą swą fizycznością”⁵¹, zaś jego „ciało i krew” pozostawałyby „zamknięte w drzewnej formie”. Przeciwnie, powodem niezupełnego ziszczenia się klątwy oraz utrzymania się synowej-brzeziny przy życiu jest raczej sam potencjał arbo-realnego istnienia, odnawiający i wzmacniający jej nieprzerwane trwanie. Inaczej niż bezbronna wobec słów teściowej młoda kobieta, drzewo nie poddaje się bowiem łatwo ludzkim próbom wpływania na swój sposób funkcjonowania w świecie. Zapewne dlatego bezskuteczny okazuje się w balladzie zamiar jego „unieruchomienia”; próba odcięcia go od ożywiających interakcji z otoczeniem oraz dynamizującego oddziaływania pogody („W nagiem polu stań się brzoźką, / Której nie zegnje wiatr najmocniejszy, / Której nie spali słońko najgorętsze”). Nawet pozbawiona wpływu wiatru czy słońca brzoza wciąż pozostaje zakorzeniona w glebie, gdzie może niezmiennie podlegać przepływowi krążącej w świecie materii, a, co za tym idzie, zachowywać swą zdolność do transformacji rzeczywistości. Wskazuje na to choćby znajdująca się w drzewie „krew” rośliny, która stanowi czytelne nawiązanie do soków wydobywających się zwykle z jej pnia po wydrążeniu otworu („Oj, brzoźkę raz uderzył, nie przemówiła, / Uderzył drugi i krew pocięła”). Dzięki przenikającym brzozę siłom ostatecznie dochodzi więc do przeobrażenia złączonej z nią istnieniowo młodej kobiety i zapewnienia ciągłości jej osłabionej przez słowa teściowej egzystencji. Za pośrednictwem drzewa synowa opiera się ryzyku osobowego nieistnienia, osadza po stronie żyjących i działających w świecie bytów, wreszcie powraca do dawnych społecznych ról. Dowodem na to jest jej finalne wskazanie na przyczynę swej krzywdy oraz upominanie się o sprawiedliwość („Oj, nie rąb ty mnie, ja żonka twoja, / Tak mi zrobiła matula twoja”).

⁴⁹ E. Orzeszkowa, *Ludzie i kwiaty nad Niemnem*, „Wisła” 1880, t. IV, s. 19.

⁵⁰ Zob. A. Engelking, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2000.

⁵¹ Ten cytat i następne T. Агапкина, *Деревья в славянской...*, s. 533.

Dopiero metamorfoza synowej w drzewo pozwala bowiem w pełni uwidocznić skalę i zasięg tak symbolicznej, jak też realnej przemocy, jaka spotykała ją wcześniej od strony teściowej oraz własnego męża. Zobrazowany w balladzie społeczny kontekst przemiany w brzozę wskazuje dobitnie na obowiązujący w rodzinie kobiety patrylokalny model relacji społecznych – tradycję mieszkania żony z rodziną poślubionego zwykle „z rozsądku” mężczyzny oraz wspólnej z nią pracy w gospodarstwie (w przytaczanej przez Orzeszkową pieśni pojawia się jedynie sugestia aranżowanego związku: „Oj, matka syna ożeniła, / Synowej nie polubiła”, jednak w innych wersjach utworu, zebranych na przykład przez Zygmunta Glogera, mówi się o tym już wprost: „Ożeniła matka syna poniewoli, / I wzięła synowę nie dla upodoby”⁵²). W patriarchalnej chłopskiej kulturze prowadziło to zazwyczaj do licznych nadużyć, które wzmacniały zależność kobiety do męża i ustanawiały nad nią społeczną kontrolę jego krewnych, sprzyjając jej wyobcowaniu, marginalizacji oraz pozostawianiu na łasce i niełasce pozostałych członków rodzinnej wspólnoty. Wyrazem podobnych praktyk staje się w balladzie zarówno wykluczenie synowej przez teściową, jak również brak jakiegokolwiek wsparcia ze strony jej syna, który, wyruszając w daleką podróż, nie interesuje się zbytnio losem żony, narażonej na wyrafinowane formy prześladowania („Ej, córko, córko, idź ty lnu narwij, / Gdy lnu nie narwiesz, nie wracaj do domu, / I gdy lnu narwiesz, nie wracaj do domu”). Finalny monolog kobiety-brzeziny można na skutek tego rozumieć jako oddanie głosu osobie mającej najsłabszą pozycję w rodzinie, próbę nazwania i określenia rodzaju spotykającej ją krzywdy, zwrócenie uwagi na potrzebę przywrócenia utraconej godności. W niektórych wersjach ballady częściowo przychodzi temu w sukurs także wypowiedź męża, który dołącza do próby diagnozowania krzywdzącego również dla mężczyzn patriarchalnego porządku. Jego skardze na swe aranżowane małżeństwo towarzyszy jednak głównie niechęć do matki, która zabroniła mu wcześniej poślubić inną kobietę, nie zaś współczucie czy choćby zrozumienie dla żony:

– Bodaj mojej matce taka dola była,
Oj, jak mnie nie z lubą młodego żeniła.
Bodaj moja matka na świecie nie była,
Jak mnie młodzieuchnego z pary rozłączyła⁵³.

Rosnąca na zagonie brzoza staje się w ten sposób w balladzie jedyną depozytariuszką pamięci o sytuacji prześladowanej i wyklętej synowej, której dendrosomatyczne przeobrażenia⁵⁴ można rozumieć również zupełnie niefantastycznie – jako

⁵² Z. Gloger, *Pieśni ludu (w latach 1961–1891)*, Kraków: Gebethner i Spółka s.gł 1892, s. 214.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Т. Агапкина, *Деревья в славянской...*, s. 531.

ślad po rzeczywistym uśmierceniu kobiety przez teściową. Krajobraz, w którym znajduje się drzewo, uobecniałby wówczas „zastygłą historię” okrutnej zbrodni, jakiej dopuszczono się w końcu na wygnanej z domu w „nagie pole” młodej żonie. Drzewny byt stanowiłby zatem materialne uobecnienie przeobrażonego rozkładem ciała kobiety, pogrzebanego tu potajemnie bądź, co bardziej prawdopodobne, pozostawionego samo sobie w oczekiwaniu na działanie siły przyrody. Rzucające się w oczy mężowi wyrastanie brzozy z zagonu dałoby się natomiast odczytać jako dowód dokonanego w tym miejscu zabójstwa, wskazujący zarazem na czasu zgonu zmarłej, która spoczywa tam tyle, ile wynosi wiek młodej, bo cienkopiennej jeszcze rośliny („Oj weź ty, synku, ostrą siekierkę, / Idź i zrąb w polu cienką brzezinkę”). Tak rozumiane drzewo pełniłoby ponadto funkcję żyjącego grobu synowej, który z jednej strony zastąpiłby jej niepowstałą nigdy w ludzkim świecie tradycyjną mogiłę, z drugiej zaś umożliwił dalsze trwanie bohaterki w relacjach z arborealnym bytem i pośród innych „zamieszkujących” go organizmów. Były to więc nie tylko sposób na upamiętnienie minionej egzystencji kobiety, lecz przede wszystkim przywrócenie jej do nowego istnienia przez wyposażenie w nieosiągalną za życia sprawczość i możliwości wpływania na otoczenie.

W relacji z brzozą zwłoki synowej zyskiwałyby dzięki temu szansę na kontynuację swego funkcjonowania w otoczeniu – przez otrzymywaną od rośliny zdolność do komunikowania się z innymi „zamieszkującymi” rzeczywistość bytami, „poruszania się wraz ze światem”, przechowywania pamięci o zdarzeniach z przeszłości. Pod wieloma względami byłoby to również funkcjonowanie bardziej inkluzywne, wiązałoby się bowiem z przynależnością do szerszej niż tylko ludzka zbiorowości, na którą składałyby się wszystkie związane z drzewem organizmy, elementy krajobrazu, zjawiska atmosferyczne czy procesy glebowe. Ich interakcje ze szczątkami synowej zyskiwałyby wówczas charakter wzajemnej wymiany materii, sił i potencjałów, a co za tym idzie – dzielenia się między sobą witalnością i pobudzaniem się do działania. To, co nie-ludzkie, stanowiłoby istotne wsparcie dla ciała zmarłej w realizacji jego sprawczych właściwości, w animistycznym świecie przysługujących wszystkim zdolnym do wpływania na innych bytom, choć urzeczywistnianym przez nie w różnej skali i w specyficzny dla każdego z nich sposób. To, co ludzkie, przyczyniałoby się natomiast do tworzenia warunków dla wzrostu brzozy – przez oddziaływanie na zachodzące w glebie organiczne przeobrażenia drzewa, i wzmocnienie na skutek tego jego „sygnatury ruchowej”. W rezultacie ów „kłączowy” alians szczątków człowieka oraz rozwijającej się na nich i z nimi rośliny umożliwiałby przezwyciężenie prowadzącego do śmierci wykluczenia synowej z kręgu rodziny, nadając jej zwłokom podmiotowy status oraz włączając ją w poczet rozległej, złożonej z nie-ludzkich osób społeczności.

Tak rozumiany regeneracyjny potencjał relacji człowieka z drzewem korespondowałby również z badanymi przez Ewę Domańską zarośniętymi roślinnością

miejscami współczesnych masowych zbrodni, zaplanowanymi jako przestrzenie separacji, a nawet gettoizacji zmarłych. Dzięki naturalnemu zmieszaniu ze składowymi środowiska przyrodniczego ich szczątki paradoksalnie okazują się jednak „obszarami inkluzji [...] i symbiotycznego trwania”⁵⁵, przez co zabici mogą na powrót zyskać swe społeczne istnienie, tym razem jako składowa zwierzęcej, roślinnej czy mykologicznej „diaspory”. Rozkład ich ciał w glebie lub na powietrzu, a także w bezpośrednim arborealnym sąsiedztwie, zatracą tym samym swój degradujący i odpodmiotawiający charakter, przyczyniając się do odzyskania przez zwłoki odebranej wcześniej ludziom zdolności do działania, komunikowania się, kształtowania otaczającej rzeczywistości. Zarówno w nawiązującej do animistycznych przekonań balladzie, jak też w posthumanistycznej recepcji krajobrazów Zagłady, drzewo podtrzymywałoby w ten sposób pośmiertne funkcjonowanie człowieka, dowodząc, za Grahamem Harveyem, że życie nie ma końca, możliwa jest za to zmiana nadających się do funkcjonowania światów⁵⁶.

Zapewne dlatego i brzoza, i synowa pozostają względem siebie w balladzie ontologicznie równorzędne, funkcjonując jako ekwiwalentnie rozwijające się w świecie byty. Sok wydobywający się z pnia rośliny stanowi na przykład rzeczywisty odpowiednik ludzkiej krwi, zaś wydawane przez arborealny byt szumienie (liści), skrzywienie (kory), trzeszczenie (gałęzi) jest rodzajem roślinnego komunikowania się z otoczeniem, które użycza swojej ekspresji szczątkom zabitej synowej. Owa istnieniowa analogia nie-ludzkiej i ludzkiej bytów może się jednak także rozszerzać na inne dziedziny istnienia, co ma miejsce w tych białoruskich przekazach, w których pojawia się motyw splatających się ze sobą drzew – zmarłych małżonków. Uwidacznia go choćby zebrana przez Orzeszkową w ówczesnym powiecie grodzieńskim (okolice wsi Hledowicze, Poniżany, Szczerbowicze) ballada o młodej parze otrutej przez matkę męża, niepokodzoną z ich zawartym z miłości związkiem, opartym na ekonomicznym mezaliansie. Chcąc podkreślić społeczne różnice między małżonkami, decyduje ona, by zwłoki każdego z nich zostały pochowane osobno – odpowiednio „w kościele pod ołtarzem” (syn) oraz „w rowie pod cmentarzem” (synowa). Bliska sobie para nawet po śmierci daje jednak wyraz swej nieprzerwanej obecności wśród żywych – trwając w nie-ludzkiej formie złączonych ze sobą jaworze i lipie:

[...]

Na mogiłce syna jawor posadziła,
A na mogiłce synowej cienką lipkę.
Lecz jawór mury kościelne przebija,

⁵⁵ Tan cytat i następny E. Domańska, *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2017, s. 206.

⁵⁶ G. Harvey, *Animism. Respecting the Living World...*, s. 125.

Lipy dosięga i gałęźmi ją obejmuje.
 A ludzie idą do kościoła modlić się,
 Nie tyle modlić się, ile cud ten oglądać⁵⁷.

W znajdujących się nieopodal siebie drzewach, które wyrastają z ludzkich zwłok i dotykają się gałęziami, chłopska społeczność rozpoznaje oznaki nie tylko dawnego, lecz także aktualnego istnienia pary. Decyduje o tym zwłaszcza sam sposób funkcjonowania jaworu i lipy – ich przekraczające długość ludzkiego trwania życie, zdolność do przeobrażeń wraz ze zmieniającymi się porami roku, a przede wszystkim poruszanie się pod wpływem czynników środowiskowych – czyniące każdą roślinę swoistym „urządzeniem wskrzeszającym” (*vitalist device*)⁵⁸ dla spoczywającego w jej pobliżu człowieka. Motyw drzew-małżonków nasuwa zatem w balladzie skojarzenia z animistycznym/totemicznym wyobrażeniem regeneracji jako procesu, w trakcie którego ludzki byt rozpada się po śmierci na wiele elementów, odradzając się jednak za materialnym pośrednictwem nie-ludzkich osób, zazwyczaj zwierzęcych lub roślinnych⁵⁹. Rosnące na zwłokach jawor czy lipa wspomagają tym samym powrót do życia męża i żony, zaś poruszanie się obu drzew w powietrzu otwiera to życie na dalsze, bardziej rozległe istnieniowe relacje. „Rozwijanie się arborealnych bytów wraz ze światem” umożliwia bowiem łączenie się każdego z małżonków nie tylko z „zamieszkującymi” daną roślinę nie-ludzkimi istnieniami, lecz również z innymi martwymi osobami, które – podobnie jak oni – trwają w zapośredniczonej przez drzewne organizmy formie.

Zapewne dlatego dotykające się na wietrze i – pod jego wpływem – chylące się ku sobie drzewa mogą się spotykać podobnie jak żyjący ludzie. Dzięki „kłączowemu” splotowi gałęzi ów kontakt ma również zwielokrotniony, „interaktywny” wymiar, wyrażający się w równoczesnym dążeniu ku-sobie obu parterów interakcji oraz ich reagowaniu na siebie nawzajem. W ludowym przekazie możliwe staje się zatem ponowne „odnalezienie się” zmarłych małżonków, których szczątki zostały od siebie topograficznie oddzielone i umieszczone w utrudniających przenikanie się podłożach – „na ołtarzu” i cmentarzu. Łączenie się lipy z jaworem nie poprzez glebę i zachodzące w niej ruchy korzeni i materii, lecz poprzez kluczowe medium funkcjonowania drzewnych bytów – powietrze, pozwala z kolei na powrót nadać ich relacji literalnie materialny charakter. Obcujący ze sobą dawniej zmysłowo małżonkowie zespalają się bowiem po śmierci w „ciałach” drzew – w ich drzeniu liści, splataniu się gałęzi, przerywaniu ciągłości kory czy wrastaniu we własne

⁵⁷ E. Orzeszkowa, *Ludzie i kwiaty...*, s. 21.

⁵⁸ F. Fahlander, *Becoming Dead: Burial Assemblages as Vitalist Devices*, „Cambridge Archaeological Journal” 2020, t. 30, № 4, s. 555–569.

⁵⁹ D. Bird-Rose, *Death and Grief in a World of Kin*, [w:] *The Handbook...*, s. 143.

zdrewniałe tkanki. Tak rozumiana „więź” pary wpisuje się także w pełni w światopogląd mieszkańców wsi, przekonanych, jak się wydaje, o animistycznym charakterze otaczającej ich przyrodniczej rzeczywistości, który nie daje się zastąpić chrześcijańską obrzędowością, („A ludzie idą do kościoła modlić się, / Nie tyle modlić się, ile cud ten oglądać”). Balladę można dzięki temu uznać za ważny głos z przeszłości, będący zarazem ludowym „zdawaniem sprawy” z prób modyfikacji najstarszych modeli myślenia o świecie, jak też opowieścią o niesłabnącej potrzebie ich podtrzymywania.

W ludowych przekazach owo istnienie drzewa w-powietrzu może przełożyć się również na jego „drugie życie” jako drewna⁶⁰, będącego ontologicznie tym samym, co dynamiczny i rozwijający się w czasie arborealny organizm⁶¹. Z animistycznej perspektywy ścinany dąb, brzoza lub wierzba, nie stanowi bowiem wcale biernego przedmiotu niezdolnego do „poruszania się wraz ze światem”, lecz osiąga inny etap swej relacyjnej egzystencji. Uwidacznia to zwłaszcza zależne od warunków pogodowych pobieranie i oddawanie wilgoci przez drewno, powodujące zmiany w jego wymiarach czy kształcie, co często bywa porównywane do oddychania, mającego trwać aż do rozkładu tego materiału w glebie⁶². Takimi właściwościami odznaczają się choćby wykonane z niego domy, służące różnym rytuałom artefakty, ale również niektóre instrumenty muzyczne, takie jak gwizdki, piszczałki, flety czy fujarki. Do generowania brzmienia angażują one wddech i wydech człowieka, dzięki czemu gra na nich stanowi przykład wzajemnego zestrzajania się ze sobą tak arborealnego, jak też ludzkiego istnienia; rozwijania potencjału każdego z bytów w-otoczeniu; zwielokrotniania siły ich samodzielnego oddziaływania na rzeczywistość. Tym bardziej, że w animistycznym sposobie postrzegania środowiska między dźwiękiem a oddychaniem istnieje ścisła zbieżność – tak jedno, jak też drugie rozwija się w powietrzu, jest odbierane jako ruch przychodzenia i odchodzenia, przypomina ponadto podmuchy wiatru, który nigdy nie zatrzymuje się w miejscu. Jak podkreśla Ingold, i głos nucącego czy grającego człowieka, i brzmienie instrumentu rozchodzą się bowiem w powietrznych przepływach:

po nieregularnych, krętych ścieżkach, zaś przestrzenie, które nawiedzają, przypominają kształtem wiry utworzone przez ruch okrężny wokół, a nie stałą lokalizację⁶³.

⁶⁰ J. Knight, *The Second Life of Trees: Family Forestry in Upland Japan*, [w:] *The Social Life of Trees Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*, red. L. Rival, London: Laura Rival Queen Elizabeth House International Development Centre, University of Oxford 1998, s. 197–218.

⁶¹ F. Fahlander, *The Relational Life of Trees. Ontological Aspects of “Tree-Ness” in the Early Bronze Age of Northern Europe*, „Open Archaeology” 2018, № 4, s. 374.

⁶² J. Knight, *The Second Life of Trees...*

⁶³ T. Ingold, *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, London: Routledge 2011, s. 139

Tak rozumiane „drugie życie” drzewa zachowuje więc witalne właściwości tego „pierwszego”, zyskując zarazem dodatkowy ruchowy potencjał – za sprawą ludzkiej możliwości noszenia ze sobą wykonanej z drewna rzeczy. Oddzielona od miejsca wzrastania wierzby czy olchy sporządzona z ich kory piszczalka może więc nie tylko brzmieć-wędrować wraz z podmuchem wiatru, lecz także przemieszczać się tam, gdzie go nie ma – wraz z grajkiem, który wzbudza instrument własnym oddechem, a przez to uwalnia i jego, i własne istnieniowe aspekty⁶⁴. W przypadku materiału pozyskanego z rosnącego na ludzkim grobie drzewa gra na fujarce staje się natomiast okazją do uruchomienia życiowych sił z przeszłości, dostępnych teraz „zawsze i wszędzie”. Wierzbowy czy olchowy instrument stanowiłby dzięki temu medium służące z jednej strony podtrzymywaniu pośmiertnej egzystencji człowieka; z drugiej zaś rozszerzaniu jej o kolejne czasowe wymiary, o dalsze interakcje ze światem, o coraz to nowe spotkania z ludźmi i nie-ludźmi. Ma to na przykład miejsce w częstym również we wschodniosłowiańskich tradycjach motywie fujarki, którą wystrugano z wyrosłego na ludzkich szczątkach drzewa, a która wygrywa melodię mówiącą o losach zmarłej osoby. Taką sytuację odzwierciedla choćby fabuła ludowej gadki zebranej przez Stanisława Ciszewskiego w okolicach Sławkowa w Małopolsce podejmująca wątek wykonanego przez pasterza wierzbowego instrumentu odznaczającego się złożonymi witalnymi właściwościami. Zobrazowana tu piszczalka uobecnia egzystencję dziewczyny zamordowanej przez zazdrosną o jej towarzyskie atuty siostrę oraz staje się materialnym przedłużeniem ludzkiego głosu:

Jeden wójt miał dwie córki. Młodszą bardzo chłopcy lubili, na starszą zaś nikt nie chciał nawet patrzeć. Pewnego razu poszły obydwie do lasu na jagody. Kiedy weszły w gąszcz, starsza siostra przebiła młodszą nożem i zakopawszy ją pod wierzbą, powróciła do domu [...]. I mijały dnie i tygodnie, a córka jak nie wracała, tak nie wracała. Wójt rozpiął po całym świecie, ale nigdzie nie mógł o niej zasięgnąć wiadomości. Aż pewnego razu przejeżdżał wójt przez las. Patrzy, ukreślił sobie pasterz piszczalkę z wierzby i zaczyna na niej grać. Ledwie zadał, a piszczalka sama śpiewa dalej:

„Graj pasterzu, graj,

Bóg ci pomagaj.

Starsza siostra mię zabiła,

I nóż we mnie utopiła,

Graj pasterzu, graj”⁶⁵.

Możliwości zobrazowanej w fabule wierzbowej piszczalki przywołują na myśl znamienne dla wielu animistycznych społeczności praktyki „budzenia zmarłych”,

⁶⁴ T. Ingold, *The Perception of the Environment...*, s. 250–251.

⁶⁵ S. Ciszewski, *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie olkuskim*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1887, t. II, s. 260.

w których istotną rolę odgrywa zabieganie o pośrednictwo wiatru⁶⁶. We wschodniosłowiańskich tradycjach jego przybyciu mają sprzyjać bądź to kierowane do niego lamentacyjne pieśni, bądź to właśnie brzmienie instrumentów⁶⁷, nie tyle nawet imitujące dźwięki wydawane przez wiry powietrza, ile będące samym ich przepływem⁶⁸. Zapośredniczona przez synergę oddechów drewnianej fujarki oraz dmącego weń pasterza melodia również funkcjonuje w gadce analogicznie do wiatru zdolnego kierować zachodzącymi w otoczeniu relacjami i intensyfikować międzybytowe interakcje. Przez ów zbieżny z potężnym ruchem powietrza potencjał gry na instrumencie, a także jego zdolność do dynamicznego rozwijania się w tym medium, piszczałka może jednak również samodzielnie realizować swe sprawcze funkcje i, raz uruchomiona, działać dalej nawet pomimo ludzkiej woli („Ledwie zadał, a piszczałka sama śpiewa dalej”). Na skutek tego przyczynia się nie tylko do materialnego podtrzymywania istnienia zamordowanej dziewczyny, lecz także pośredniczy w jej kontaktach z żyjącymi bliskimi poprzez zupełnie fizyczne angażowanie ich percepcji. Przez wzgląd na sensoryczne właściwości brzmienia, którego przepływ ma w animistycznych kulturach wielokierunkowy charakter – oralny, słuchowy, postrzeniowy i „dotykowy” (związany z napięciem mięśniowym)⁶⁹ – gra na fujarce wywiera bowiem wpływ niemal na wszystkie zmysły jej odbiorców i wywołuje złożone synestezyjne wrażenia. Zapewne dlatego słyszący dźwięki instrumentu ojciec zmarłej identyfikuje je od razu jako głos swojej córki, której ciągłego istnienia może doznawać także całkowicie realnie – w krzykliwo-płaczliwych tonach wydawanych przez przedmiot:

Zdziwiony wójt bierze piszczałkę od pasterza, a ona mu znów śpiewa:

„Graj tatuniu, graj,
Bóg ci pomagaj.
Starsza siostra mię zabiła,
I nóż we mnie utopiła,
Graj tatuniu graj”.

Wierzbowa fujarka nie tylko więc przypomina o losach zamordowanej dziewczyny, lecz – przez generowane przez siebie dźwięki – roztacza także nieoczekiwany dla swych odbiorców pejzaż akustyczny, rozumiany przez nich jako śpiew zmarłej. Wibracyjny potencjał instrumentu w połączeniu z jego onomatopiecznym brzmieniem staje się manifestacją naddanej doznaniowej rzeczywistości, która łatwo przywodzi na myśl

⁶⁶ M. Arukask, *Resurrection, Revenance, and Exhumation. The Problematics of the Dead Body in Songs and Laments*, „Scripta Instituti Donneriani Aboensis” 2011, № 23, s. 40.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ T. Ingold, *The Perception of the Environment...*, s. 414.

⁶⁹ Ibidem, s. 266.

ureczywistnienie się zaginionej. Oddychanie wierzbowego drewna fujarki przekłada się dzięki temu na skargę zamordowanej bohaterki, do której ciągłego trwania przyczyniają się również kolejni grający – począwszy od pasterza, przez ojca i matkę zmarłej, aż po jej siostrę-zabójczynię. Sama dziewczyna-piszczalka wpływa z kolei na ich poznanie, emocje czy pamięć, co można uznać w fabule za przejaw ludowej znajomości sposobów oddziaływania melodii na kluczowe sfery funkcjonowania człowieka. Powtarzane w gadce aż czterokrotnie śpiewanie fujarki ma tu na celu doprowadzenie do wyjaśnienia powodów zniknięcia bohaterki, wskazanie okoliczności jej śmierci oraz lokalizacji ciała (pasterz), ukojenia rozpachy najbliższych krewnych (ojciec i matka), wreszcie zaś spowodowanie przyznania się do winy sprawczyni całego zdarzenia (siostra). Dźwięk instrumentu pobudza również swych odbiorców do działania („Domyślił się wójt wszystkiego i kupiwszy piszczałkę od pasterza, powraca do domu. Zaledwie zszedł z wozu, daje piszczałkę żonie. Ta ledwo ją do ust przyłożyła, piszczałka zaczyna śpiewać”) oraz skłania ich do bezkompromisowego przywrócenia społecznego porządku, który zakłócił akt mordu na krewnej. Po wybrzmieniu kierowanej do zabójczyni melodii:

„Graj zbójnico, graj.
Tyści mnie to, ty zabiła,
I nóż we mnie utopiła,
Graj zbójnico, graj”.

zebrani nie mają nad nią bowiem litości i wymierzają siostrze zmarłej karę śmierci poprzez rozcłódkowanie jej ciała, a następnie rozwleczenie go konie rozpędzone w różne strony świata. Można to rozumieć w fabule jako odwrotność drzewnego pochówku, który integruje zmarłego ze swym otoczeniem i pozwala mu nadal trwać w wśród żyjących – „Nie było więc już wątpliwości, kto jest mordercą, i wójtówna przywiązana do końskich ogonów została rozerwana na ćwierci”.

IV

Omawiane powyżej ludowe fabuły można tym samym interpretować nie tylko przez wzgląd na ich liryczno-refleksyjny bądź dydaktyczny potencjał, lecz przede wszystkim jako przejawy animistycznej wrażliwości w jej bardziej lub mniej niezakłóconym kształcie. W takim porządku zyskują one postać bliską północno-rosyjskim i wschodniosłowiańskim „dialogom przy grobach”, które mają na celu zarówno udzielanie żywym wsparcia po stracie bliskich, jak też negocjowanie ze zmarłymi, traktowanymi jak wciąż działające w świecie byty⁷⁰. Jak zauważa badacz

⁷⁰ M. Arkukask, *Ressurrection...*, s. 28–54.

archaicznych zwyczajów grzebalnych europejskiej Północy, Frederik Fahlander, podobne praktyki miały dawniej na celu kontrolowanie sprawczości tych, którzy odeszli – poprzez wzmacnianie lub osłabienie ich potencjału do zmiany otaczającej rzeczywistości⁷¹. Wiązało się to z potrzebą zarządzania „niepokorną materialnością” ludzkiego ciała po śmierci, rozumianą przede wszystkim literalnie („martwi nie chodzą jak żywi ludzie, ale mimo to mają zdolność działania: ich brzuchy puchną, wydzielają substancje i przyciągają owady”⁷², przez co „żądadają oni uwagi”) i niekoniecznie wyzyskiwaną również symbolicznie („w celu uwiązania lub pomocy [...] konkretnej »duszy«”⁷³). Do tego zadania często używano pni drzew, których potencjał do „wytwarzania form, dyspozycji i możliwości”, miał za zadanie przyspieszać rozkład ludzkich szczątków. Z połączenia dębu czy sosny z chowanym w nich człowiekiem powstawał wówczas „zupełnie nowy, hybrydowy typ bytu”⁷⁴, rozszerzający arborealną witalność na zwłoki, by „uspokoić szczątki zmarłego” i „zabezpieczyć” jego dalsze trwanie w dobroczynnej dla żywych roślinie. Jej zdolność do transformacji warunkowała przekierowanie niebezpiecznej aktywności zwłok w drzewne istnienie, podtrzymujące życie w otoczeniu, co uwidaczniało się w drewnianych pochówkach trumiennych, sztuce naskalnej (petroglify ukazujące antropomorficzne drzewne byty), a także, jak można się domyślać, w rytuałach, obyczajach, opowieściach o łączących ludzi i owe rośliny relacjach. Na przestrzeni wieków ich ślady były utrwalane przez regionalne kultury ludowe, wplatające je w towarzyszące pochówkom lamenty, pieśni żałobne czy formuły słowne, których domagająca się postsekularnej analizy skala, regionalne zróżnicowanie, wariantywność i modyfikacje (jak choćby południowosłowiańska tradycja grzebania zmarłych w sadach⁷⁵ czy znamienne dla polskiej tożsamości narodowej „drzewa-świadkowie” ważnych zdarzeń historycznych⁷⁶) znacznie przekracza jednak ramy niniejszego artykułu.

Tak rozumiane „dialogi przy grobach”, które traktują o komunikowaniu się z drzewami, bądź same są aktem owej komunikacji, można więc potraktować jako utrzymywanie społecznych relacji z arborealnymi bytami. W poświęconych brzozie, lipie, jaworowi czy wierzbie fabułach stanowią one niezbywalną część ludzkiej świadomości i tożsamości, element praktyk materialnych i duchowych, punkt odniesienia dla myślenia i mówienia o ważnych dla danej społeczności czy jednostki problemach. Owo włączanie drzew w porządku codziennej egzystencji człowieka,

⁷¹ F. Fahlander, *Becoming Dead...*, s. 555–569.

⁷² Ten cytat i następne ibidem, s. 558–559.

⁷³ Ibidem, s. 565.

⁷⁴ F. Fahlander, *The Relational Life...*, s. 382.

⁷⁵ Por. T. Агапкина, *Деревья в славянской...*, 542–558.

⁷⁶ Por. S. Szwarz-Bronikowski, *Świadkowie naszych dziejów*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2002; A. Barcz, *Drzewa i zakorzenie polskości*, [w:] *O jeden las za daleko*, red. J. Bednarek, P. Czapliński, Warszawa: Książka i Prasa 2019, s. 181.

a także w jego „życie pośmiertne” realizuje dzięki temu animistyczny postulat dbałości o arborealną witalność; jest zbliżone do praktykowanego przez rdzenne społeczności przemawiania do roślin lub mówienia o nich, będącym w istocie jednym i tym samym. Jak bowiem wskazuje Ingold, wśród wielu indygenicznych nacji panuje przekonanie, że w drzewnych bytach ukryty jest nie tylko potencjał do oddychania, lecz także do słyszenia poprzez ludzkie słyszenie (i analogicznego widzenia). Na przykład dla alaskańskiego ludu Koyukon „najważniejsze drzewa występujące w lesie, a mianowicie świerk i sosna [...] słyszą, ponieważ my słyszymy i widzimy, ponieważ my widzimy”⁷⁷, dlatego „ludzie znajdują się po ich nieustanną obserwacją” [i nasłuchem – A. F.].

Troska o to, by podtrzymać ożywiający potencjał drzewa nie wiąże się więc wcale z ich kultem, który nakładałby na alianse tych roślin z człowiekiem tworząc ontologiczny rozdział sankcję. Nie polega tym bardziej na czynieniu z arborealnego bytu przedmiotu własnych estetycznych (sentymentalnych, nostalgicznych) doznań, dzięki którym, jak w romantycznym naturocentyzmie, można konstytuować się przez myślenie nad własną wizją świata przyrody – zawsze „na dystans” od niej samej. Otaczanie drzewa codzienną uwagą, niezbędną by wspomóc jego witalne możliwości, polega natomiast na widzeniu w nim integralnej części swej społecznej i osobistej rzeczywistości, ważnego partnera relacji, członka wspólnej z ludźmi międzybytowej zbiorowości. Pozwala to objąć je regułami interpersonalnych relacji oraz przyjętej w ludzkiej wspólnocie wymiany, narzucając na człowieka zobowiązanie do współlistnienia z brzozą, lipą, jaworem czy wierzbą jako kimś, z kim można i trzeba współpracować bez antropocentrycznych nadużyć. Zapewne dlatego dające się dostrzec we wschodniosłowiańskich fabułach animistyczne zalecenie, by żyć z drzewami „dobrze, właściwie i odpowiednio”⁷⁸, w odpowiedzialny sposób, wybrzmiewa dziś – w dobie masowych wylesień i opartego na zysku „zarządzania” drzewami – z nową siłą.

References

- Agapkina, Tatyana. *Derevyia v slavyanskoi narodnoi traditsii. Ocherki*. Moskwa, 2019.
- Arukask, Madis. “The Personal Rituals of the Finnic Peoples with Forest Trees: (On the Basis of Two Examples)”. *Anthropology & Archeology of Eurasia*. Vol. 56 (1–2) (2017): 167–185.
- Arukask, Madis. “Resurrection, Revenance, and Exhumation. The Problematics of the Dead Body in Songs and Laments”. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. No. 23 (2011): 28–54.
- Barcz, Anna. *Drzewa i zakorzenie polskości*. In: *O jeden las za daleko*, ed. J. Bednarek, P. Czaplinski. Warszawa, 2019.
- Billington, James Hadley. *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, transl. J. Hunia. Kraków: 2008.

⁷⁷ T. Ingold, *The Perception of the Environment...*, s. 277–278.

⁷⁸ D. Naveh, B. Bird-David, *How Persons Become Things: Shifts in Hunter-Gatherer Nayaka Relational Epistemology and Ontology with the Adoption of Agriculture and Animal Husbandry*. „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2014, № 20, s. 75.

- Bird-David, Nurit. "Animism Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology". *Current Anthropology (supplement)*. No. 40 (1999): 67–91.
- Bird-David, Nurit. "The Giving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-hunters". *Current Anthropology*. No. 31 (1990): 189–196.
- Bird-Rose, Deborah. *Death and Grief in a World of Kin*. In: *The Handbook of Contemporary Animism*, ed. G. Harvey. London–New York, 2003.
- Ciszewski, Stanisław. "Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie olkuskim". *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*. Vol. II (1887): 1–129.
- Descola, Philippe. *In the Society of Nature: a Native Ecology in Amazonia*, transl. N. Scott. Cambridge University Press: Cambridge, 1994.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Felix. "Kłacze", transl. B. Banasiak. *Colloquia Communia*. No. 1/3 (1988): 221–238.
- Domańska, Ewa. *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*. Warszawa, 2017.
- Engelking, Anna. *Kłqtwa. Rzecz o ludowej magii słowa*. Warszawa: 2000.
- Fahlander, Frederik. "Becoming Dead: Burial Assemblages as Vitalist Devices". *Cambridge Archaeological Journal*, Vol. 30. No. 4 (2020): 555–569.
- Fahlander, Frederik. "The Relational Life of Trees. Ontological Aspects of 'Tree-Ness' in the Early Bronze Age of Northern Europe". *Open Archaeology*. No. 4 (2018): 373–385.
- Freedman, Françoise Barbira. *Shamanic Plants and Gender in the Healing Forest*. In: *Shamanic Plants and Gender in the Healing Forest*, ed. S. Harris, F. B. Freedman. New York, 2010.
- Gloger, Zygmunt. *Pieśni ludu (w latach 1961–1891)*. Kraków, 1892.
- Hall, Matthew. *Talk Among the Trees. Animist Plant Ontologies and Ethics*. In: *The Handbook of Contemporary Animism*, ed. G. Harvey. London–New York, 2003.
- Harvey, Graham. *Animism. Respecting the Living World*. London, 2005.
- Herva, Vesa-Pekka; Lahelma, Antti. *Northern Archeology and Cosmology. A Relational View*. London–New York, 2020.
- Ingold, Tim. *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. London, 2011.
- Ingold, Tim. "Rethinking Animate, Re-Animating thought". *Ethnos. Journal of Anthropology*. No. 71(1) (2006): 9–20.
- Ingold, Tim. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London–New York, 2000.
- Knight, John. *The Second Life of Trees: Family Forestry in Upland Japan*. In: *The Social Life of Trees Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*, ed. L. Rival. London, 1998.
- Koczwara, Hanna; Wróblewski, Zbigniew. "Koncepcja percepcji środowiska w ujęciu Tima Ingolda". *Studia Ecologiae et Bioethicae*. No. 1 (17) (2019): 57–71.
- Lye, Tuck-Po. *Knowledge, Forest, and Hunter-Gatherer Movement: the Batek of Pahang, Malaysia*. University of Hawaii 1997, https://www.academia.edu/45438803/Lye_Tuck_Po_1997_Knowledge_forest_and_hunter_gatherer_movement_the_Batek_of_Pahang_Malaysia_Ph_D_dissertation_Department_of_Anthropology_University_of_Hawaii_at_Manoa_Honolulu
- Mittnik, Alissa; Wang, Chuan-Chao; Pfrengle, Saskia. "The genetic prehistory of the Baltic Sea region". *Nature Communications*. No. 442 (2018): 1–11.
- Naveh, Danny; Bird-David, Nurit. "How Persons Become Things: Shifts in Hunter-Gatherer Nayaka Relational Epistemology and Ontology with the Adoption of Agriculture and Animal Husbandry". *Journal of the Royal Anthropological Institute*. No. 20 (2014): 74–92.
- Orzeszkowa, Eliza. "Ludzie i kwiaty nad Niemnem". *Wiśła*. Vol. IV (1880): 1–31.
- Posth, Cosimo; Yu, On; Ghalichi, Ayshin. "Palaeogenomics of Upper Palaeolithic to Neolithic European Hunter-Gatherers". *Nature*. No. 615 (2023): 117–126.
- Shepard Glenn H. Jr.; Daly, Lewis. "Sensory Ecologies, Plant-Persons, and Multinatural Landscapes in Amazonia". *Botany. An International Journal for Plant Biology*. No. 100(2) (2022): 83–96.
- Szwarc-Bronikowski, Stanisław. *Świadkowie naszych dziejów*. Warszawa, 2002.
- Tolstoi, Nikita. *Nevestka stala v pole topolem ("topolei")*. In: *Slavyanskii i balkanskii folklor. Dukhovnaya kultura Polesya na obshchslavyanskom fone*. Moskva, 1986.

