
Przewrotne ontologie, splecione historyczności

Mariusz Filip

TEKSTY DRUGIE 2024, NR 6, S. 202–218

DOI: 10.18318/td.2024.6.10 | ORCID: 0000-0002-1992-0929

Jednym z podstawowych zadań współczesnej humanistyki jest artykulacja tubylczych wyobrażeń na temat świata. Najbardziej radykalny ruch wykonują w tym kierunku antropologdy społeczno-kulturowi nawołujący do „traktowania poważnie” tych wyobrażeń, co jest równoznaczne z afirmacją nie tyle wielości światopoglądów, ile raczej wielości światów. Tym samym rewizja naszej zachodniej ontologii jest nieunikniona. Wartość tej myśli na poziomie metodologicznym jest trudna do przecenienia, propozycja ta jednak nie rozstrzyga prawdziwości żadnego ze światów na poziomie ontologicznym. Niniejszy artykuł ma na celu nie tylko uchwycenie Innych światów i ich historyczności – w tym przypadku rodzimowierców i eks-Słowińców – ale też usiłuje traktować poważnie również naszą ontologię. Zadaje pytania o historię Innych ontologii, by wykazać, że nierozzerwalnie splecione są one z ontologią zachodnią, a ich tubylczość ma wtórny, społecznie konstruowany charakter.

Jednym z największych osiągnięć antropologii neostukturalnej jest identyfikacja trybów ontologicznych,

Mariusz Filip – dr, adiunkt, pracownik Instytutu Antropologii i Etnologii UAM. Głównym przedmiotem jego zainteresowania są procesy tożsamościowe zachodzące w grupach mniejszościowych, dla których kwestia słowiańskiej przeszłości stanowi kwestię zasadniczą. Prowadził etnograficzne badania terenowe wśród współczesnych pogan słowiańskich i eks-Słowińców: w Polsce, w Niemczech i w Wielkiej Brytanii. Kontakt: mfilip@amu.edu.pl.

będących wyrazem skończonej liczby możliwych ujęć relacji między tym, co wewnętrzne, a tym, co fizyczne¹. Wszystkie cztery tryby: totemizm, animizm, analogizm, naturalizm korespondują z określonymi przestrzeniami geograficznymi, mogą się zatem jawić jako tubylcze czy naturalne (pierwotne) sposoby myślenia, należy jednak podkreślić, że tryby ontologiczne skorelowane z regionem Europy mają wyraźny komponent czasowy – analogizm właściwy był zarówno starożytnym Chinom, jak i przednowoczesnej Europie, z kolei naturalizm właściwy jest nowoczesnej Europie i całemu Zachodowi. O ile wątpliwości wobec terytorializacji trybów ontologicznych podążające tropem krytyki pojęcia kultury² zdają się dotyczyć całości schematu ontologicznego³, o tyle zagadnienie ich temporalności wydaje się problematyzowane tylko w kontekście negacji związków nowoczesności z naturalizmem⁴. Tryby ontologiczne interesują badaczy głównie w synchronicznych terminach struktury (czy funkcji), ale niestety już nie w diachronicznych kategoriach władzy.

Przebieg debaty wokół zwrotu ontologicznego jest powszechnie znany, a już na pewno dotyczy to przejścia od czterech trybów ontologicznych do pluralności ontologii – „ontologii może być tak wiele (a tym samym nowatorskich ram analizy), jak wiele jest rzeczy poprzez które myślimy”⁵ – które tylko z rzadka i raczej w niewielkim zakresie rozpatrywane są jako empiryczne

-
- 1 Ph. Descola, *Beyond Nature and Culture*, przeł. J. Lloyd, przedm. M. Sahlins, The University of Chicago Press, Chicago–London 2013 (wyd. oryg. 2005). Pojęcie „trybu ontologicznego” zapożyczam w celach heurystycznych z jego wcześniejszej pracy: Ph. Descola, *Societies of Nature and the Nature of Society*, w: *Conceptualizing Society*, red. A. Kuper, Routledge, London 1992.
 - 2 F. Barth, *The Analysis of Culture in Complex Societies*, „Ethnos” 1989, t. 54, nr 3-4; L. Abu-Lughod, *Writing against Culture*, w: *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, red. R.G. Fox, School of American Research, Santa Fe 1991; R. Brightman, *Forget Culture. Replacement, Transcendence, Relexification*, „Cultural Anthropology” 1995, t. 10, nr 4; A. Gupta, J. Ferguson, *Poza „kulturę”. Przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy*, przeł. J. Giebułtowski, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
 - 3 Krytyka ta nie odpowiada niestety na pytanie, dlaczego pewne tryby ontologiczne są bardziej powszechne w niektórych regionach świata niż w innych.
 - 4 B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
 - 5 A. Henare, S. Wasell, M. Holbraad, *Introduction. Thinking Through Things*, w: *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, red. A. Henare, S. Wasell, M. Holbraad, Routledge, London–New York 2007, s. 27. Tłumaczenie – jeśli nie zaznaczono inaczej – M.F.

warianty⁶ tych pierwszych⁷. Mało kto zwraca jednak uwagę na brak myślowego powiązania między zwrotem ontologicznym i antropologią historii. W świetle zaangażowania w debatę wokół zwrotu ontologicznego samego Marshalla Sahlinsa⁸ i jeszcze wcześniejszego wysiłku Philippe'a Descoli, by uchwycić genezę naturalizmu⁹ i w ogóle „historie struktur”¹⁰ – co bezsprzecznie stanowi ukłon w stronę Sahlinsa właśnie¹¹ – jest to tym bardziej zaskakujące. Analizy historyczności chcąc nie chcąc odwołują się do Innych ontologii (mito-praktyka jako *locus classicus*)¹², jednak co do zasady nie są ujmowane w takich terminach¹³. Według Charlesa Stewarta dzieje się tak dlatego, że „podejście ontologiczne zakłada radykalną niewspółmierność między koherentnymi ontologiami”, tymczasem „Ludzie mogą bawić się różnymi historycznościami w ciągu dnia albo łączyć je w nowatorskie twory”¹⁴. I rzeczywiście, wysiłek

6 F. Barth, *W stronę pełniejszego opisu i głębszej analizy zjawisk kulturowych*, przeł. A. Bereza, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempy, E. Nowicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

7 Ujęcie w ramy teoretyczne perspektywizmu indiańskiego nie tylko bezpośrednio przyczyniło się do ujawnienia wewnętrznego zróżnicowania trybu animizmu, ale co więcej odstąpiło różne formy samego perspektywizmu, które różnią się między sobą choćby siłą natężenia; E. Viveiros de Castro, *Kosmologiczna deixis oraz perspektywizm indiański*, przeł. M. Filip, K. Chlewińska, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” 2017, nr 3, s. 237-238. Niemniej ojciec perspektywizmu woli postrzegać go jako rodzaj „bomby”, a nie „typ” w ramach szerszego schematu ontologicznego; B. Latour, *Perspectivism: „Type” or „Bomb”?*, „Anthropology Today” 2009, t. 25, nr 2, s. 1-2.

8 M. Sahlins, *On the Ontological Scheme of „Beyond Nature and Culture”*, „HAU. Journal of Ethnographic Theory” 2014, t. 4, nr 1; por. M. Sahlins, *Wyspy historii*, przeł. I. Kołbon, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006.

9 Ph. Descola, *Beyond Nature...*, s. 57-88.

10 Tamże, s. 365-390.

11 Sahlins zresztą opatrzył przedmową angielski przekład. Oryginał książki ukazał się w 2005 r.

12 M. Sahlins, *Wyspy historii*, s. 68-80.

13 Np. *Ethnographies of Historicity (Special Issue)*, red. E. Hirsch, Ch. Stewart, „History and Anthropology” 2005, t. 16, nr 3; *Antropologia i historia (tom tematyczny)*, red. A. Kościańska, M. Radkowska-Walkowicz, „Rocznik Antropologii Historii” 2015, t. 5, nr 8; *The Anthropology of History (Special Section)*, red. S. Palmié, Ch. Stewart, „HAU. Journal of Ethnographic Theory” 2016, t. 6, nr 1; *The Varieties of Historical Experience*, red. S. Palmié, Ch. Stewart, Routledge, London–New York 2019; Z. Szymt, *Zbyt głośna historyczność. Użytkowanie przeszłości w Azji Wewnętrznej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2020.

14 Ch. Stewart, *Historicity and Anthropology*, „Annual Review of Anthropology” 2016, t. 45, s. 83. Por. F. Barth, *The Analysis of Culture...*

wkładany w ujawnienie wielości ontologii¹⁵ nieszczerólnie owocuje analizą ich genealogii, właściwych im historyczności czy relacji władzy między nimi. Oba prądy myślowe rozwijają się zatem w oderwaniu od siebie, tak jakby były całkowicie różnymi rzeczami (antropologiami).

Niniejszy artykuł bada możliwości stworzenia połączenia między tymi polami, ma więc charakter, co chciałbym bardzo wyraźnie podkreślić, intelektualnego rekonesansu, swego rodzaju *working paper*, którego efekty są trudne do przewidzenia. Moje wcześniejsze próby uchwycenia tożsamości współczesnych pogan słowiańskich¹⁶ i Słowińców¹⁷ – realizowane często w paradygmacie antropologii historii – wydają mi się dzisiaj bez pojęcia ontologii niepełne. Kontrastując ze sobą różne reżimy historyczności (lub wiedzy, jak kto woli), hołdowałem przekonaniu o pojedynczości świata i wielości światopoglądów, czego bezpośrednim wyrazem są zarówno stosowane przeze mnie epistemologiczne rozróżnienia (pozytywizm, postmodernizm, wizja zwycięzców/zwycięzonych itd.), jak i posługiwanie się pojęciem kultury w znaczeniu bliskim reprezentacji. Realizacja zaleceń zwrotu ontologicznego poprzez poważne traktowanie rodzimowierców i Słowińców nie jest (post-

15 *Thinking Through Things*; M. Carrithers, M. Candea, K. Sykes, M. Holbraad, S. Venkatesan, *Ontology Is Just Another Word for Culture. Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester*, „Critique of Anthropology” 2010, t. 30, nr 2; *Internal Others. Ethnographies of Naturalism (Special Section)*, red. M. Candea, L. Alcayna-Stevens, „Cambridge Anthropology” 2012, t. 30, nr 2; M. Holbraad, M. Pedersen, *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

16 M. in. M. Filip, *Polityka tożsamości we wspólnotach neopogańskich. Przykład Zakonu Zadruży „Północny Wilk”*, w: *Antropologia i polityka. Szkice z badań nad kulturowymi wymiarami władzy*, red. W. Dohnal, A. Posern-Zieliński, KNE PAN, IAiE PAN, Warszawa 2011; tenże, *Rodzima Wiara (nie) tylko dla mężczyzn. O upłciowieniu prawicowego neopogaństwa słowiańskiego w Polsce*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2014, nr 1 (20); tenże, *Rodzimowierstwo a straight edge. Budowanie aryjskiego ducha w skrajnie prawicowym neopogaństwie słowiańskim*, „Lud” 2018, t. 102; tenże, *Wolves Amongst the Sheep. Looking Beyond the Aesthetics of Polish National Socialism*, „The Pomegranate. The International Journal of Pagan Studies” 2019, t. 21, nr 2; tenże, *Transformation as Repetition. Historicity Among the Pagan Right in Poland*, w: *Staging the Pagan Past. Ethnicist History Conceptions and Popular Culture in Central Europe*, red. K. Reichenbach, R. Hoppadiez, Sandstein, w druku; tenże, *Forget History. Censuring Identities Within Polish Contemporary Paganism*, w: *Germanic and Slavic Paganisms. Security Threats and Resiliency*, red. K. Aitamurto, R. Downing, Blomsbury, w druku.

17 M. Filip, *Od Kaszubów do Niemców. Tożsamość Słowińców z perspektywy antropologii historii*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2012; tenże, *Dlaczego Słowińcy nie chcą rozmawiać? O antropologicznym czytaniu historii*, „Rocznik Antropologii Historii”, t. 5, nr 8; tenże, *A Tribe After All? The Problem of Slovicians’ Identity in an Anthropological Approach*, „Studia Slavica et Balcanica Petropolitana” 2018, nr 2 (24).

modernistyczną) próbą użycia innego języka do powiedzenia może i czegoś nowego, ale wciąż o tym samym, naszym świecie, lecz w istocie wysiłkiem mającym na celu odsłonięcie ontologii kryjących się za Innymi historycznościami, a tym samym odkrycie ich światów. Nurtuje mnie pytanie, czy ontologie te, jako właściwe nowoczesnej Europie – i rodzimowiercy, i Słowińcy związani są z terenami współczesnej Polski – stanowią automatycznie warianty trybu naturalistycznego?¹⁸ Jeśli nie, to czy jest możliwe określenie, z jakiego rodzaju trybami ontologicznymi mamy do czynienia? Najważniejszym jednak zadaniem byłoby traktowanie na poważnie również i n a s z e j ontologii¹⁹, co w konsekwencji pociąga za sobą refleksję nad pochodzeniem owych ontologii, bo jeśli antropologia marksistowska i postmodernistyczna²⁰ nauczyły nas czegokolwiek, to właśnie tego, że „Ontologie, teorie bytu i rzeczywistości, mają historie (i genealogie)”²¹. Kiedy i w jakich okolicznościach ontologie te powstały? W jakim zakresie możemy mówić o ich tubylczości?

Nasz świat

Typowym zabiegiem narracyjnym postmodernistycznej etnografii jest wyjście od opisu świata z perspektywy tubylca, który w relacji ze światem Zachodu zajmuje pozycję zwyciężonego²². W ostatnim czasie – w zgodzie z tym, co napisałem powyżej – narracja ta przyjmuje postać ontografii, to znaczy opisu Innego świata na jego zasadach ontologicznych²³. Zamierzam te zasady zignorować na krótką chwilę, tylko po to by – powracając do mniej chlubnej tradycji klasycznego opisu etnograficznego – móc dokonać opisu n a s z e g o świata, czyli ostatecznie przedstawić rodzaj autoontografii w trybie naturalistycznym. Oto punkt widzenia zwycięzców.

18 *Internal Others*.

19 Tamże.

20 E.R. Wolf, *Europa i ludy bez historii*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009; A. Gupta, J. Ferguson, *Poza „kulturę”*.

21 S. Venkatesan, *Introduction*, w: *Ontology is Just*, s. 154. Znamienne, że teza jest postawiona niejako mimochodem, bo niestety nie towarzyszy jej żadna argumentacja czy ilustracja.

22 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, red. J. Clifford, G.E. Marcus, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1986; *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, wyb. i red. M. Buchowski, Instytut Kultury, Warszawa 1999.

23 E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, przeł. C.V. Howard, The University of Chicago Press, Chicago–London 1992.

Historia „chrześcijańska”

Pierwotne kosmologie ludów słowiańskich są pochodzenia indoeuropejskiego. Zostały one wyparte przez chrześcijaństwo, które deprecjonowało te kosmologie jako „pogaństwo”: przekonania nie tylko złe (niemoralne), ale w ogóle nieprawdziwe („Ja jestem drogą i prawdą, i życiem”)²⁴. Chrzest księcia Mieszka I w 966 roku oznaczał absolutną rewolucję społeczną mającą charakter cywilizacyjny i jako taki jest konstytutywny dla polskiej państwowości („chrzest Polski”). Od ponad tysiąca lat chrześcijaństwo zajmuje w Polsce pozycję hegemoniczną, a już od zaborów w ogóle mamy do czynienia z etnicyzacją religii, czego wyrazem jest fraza „Polak-katolik”. Niemniej od okresu romantyzmu nasilają się próby afirmacji pogaństwa, a szczególnie zyskały one na sile po 1989 roku wraz z rejestracją związków wyznaniowych. Naukowa klasyfikacja tego ruchu pod etykietą „neopogaństwo” ufundowana jest na założeniu o nieciągłości między pogaństwem średniowiecznym a współczesnym, a zatem formalnie są to dwa różne zjawiska. Jednocześnie jednak, niezależnie od pretensji nauki do przekroczenia horyzontu myśli chrześcijańskiej, egzonim „neopogaństwo” przedstawia sobą głęboko chryścianocentryczny punkt widzenia, utrzymując w mocy wartościujące pojęcie pogaństwa.

Historia „niemiecka”

Na południowym wybrzeżu Morza Bałtyckiego ludność mówiąca językami germańskimi ustąpiła miejsca ludom słowiańskim już we wczesnym średniowieczu. Względnie szybko znalazły się one pod wpływem kultury niemieckiej, stając się na tych terenach mniejszością: występując głównie we wschodniej części Pomorza, na Kaszubach. W połowie XIX wieku na terenie prowincji pomorskiej germanizacji opierały się już tylko „ostatki Słowian”, przede wszystkim Słowińcy opisani przez Aleksandra Hilferdinga²⁵. Rosyjski badacz nie postrzegał procesu germanizacji w kategoriach cywilizacyjnych, sympatyzując z przegranymi tej historii, niemniej sam proces germanizacji Słowian

24 Warto podkreślić, że etymologicznie tak silna deprecjacja jest niewidoczna, S. Simpson, M. Filip, *Selected Words for Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*, w: *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*, red. K. Aitamurto, S. Simpson, Acumen, Durham 2013, s. 28.

25 A. Hilferding, *Ostatki Słowian na południowym brzegu Bałtyckiego Morza*, w: O. Kolberg, *Pomorzanie*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne i Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Kraków[–Warszawa] 1965.

był dla niego poza wszelką dyskusją. Istnienie Słowińców kwestionuje się od blisko stulecia, jednak z całą stanowczością należy stwierdzić, że jest to sprawa mająca charakter drobiazgowy, która nie zmienia w żaden sposób generalnego stanu rzeczy. Podjęta po drugiej wojnie światowej próba reslawizacji Słowińców, zwłaszcza mieszkańców Kluk – swoją nieskutecznością (wyjazdy z Polski do Niemiec) zwycięstwo germanizacji tylko w dwójnasób potwierdza.

Chryścianizację i germanizację można oceniać oczywiście różnie – tym jest właśnie relatywizm właściwy trybowi ontologii naturalistycznej – faktem jednak pozostaje zmiana świadomości wczesnośredniowiecznych pogan i późnonowożytnych Słowińców. Ta różnica umysłowości (multikulturalizm) daje się rozpoznać jako brak podobieństwa wewnątrz przewidziany przez schemat Descoli. Jednocześnie nie powinno budzić żadnych wątpliwości, że zmiana ta ma charakter ciągły – w sensie nie tyle bezustanności (z naciskiem na przyszłość), ile pewnej stopniowości czy ewolucyjności, procesualnego połączenia istniejącego między jednym stanem a drugim (z naciskiem na przeszłość). Descoliańskie podobieństwo fizykalności wyraża się właśnie jako ciągłość rzeczy (mononaturalizm): „Ciągłość stanowi bazowe założenie nie tylko dla historii czy antropologii [...], ale dla wszystkich nauk przyrodniczych”²⁶. W ten oto sposób historyzm staje się sztandarową – choć nie jedyną – formą trybu naturalistycznego. O ile historie zwycięzców afirmują zmiany, o tyle tubylcze historyczności je przewrotnie kwestionują, dokonując przy tym radykalnej „transformacji koncepcji analitycznych”²⁷, w tym właśnie pojęcia ciągłości.

Przewrotne ontologie I: świat rodzimowierstwa

Nie ma sensu pytać, czy współcześni poganie słowiańscy w Polsce podzielają nasz mniej lub bardziej chrystianocentryczny punkt widzenia, powinno być bowiem oczywiste, że w niektórych punktach widzą świat z zupełnie innej perspektywy. Trzymając się zaś metodologicznych założeń zwrotu ontologicznego, trzeba powiedzieć wprost: oni żyją w innym świecie niż my.

26 S. Palmié, Ch. Stewart, *Introduction. For an Anthropology of History*, „HAU. Journal of Ethnographic Theory” 2016, t. 6, nr 1, s. 215.

27 M. Holbraad, *Against the Motion (2)*, w: M. Carrithers i in., *Ontology Is Just...*, s. 180.

Nie ma tam takiego chrześcijaństwa, jakie znamy. W ich świecie istnieje wielu bogów, a zatem fundament monoteizmu wisi w próżni. Jakikolwiek twierdzenia o „Panu Jedynym” jawią się nie tylko jako megalomańskie, ale zwyczajnie są z gruntu fałszywe: nie zawierając w sobie żadnej „Prawdy”, stanowią jednym słowem (ontologiczną) bzdurę. Poprzez swoją misyjność chrześcijaństwo jest religią niezwykle agresywną dyskursywnie, czego wyrazem są takie etykiety jak „pogaństwo” czy „bałwochwalstwo”, nie wspominając o agresji w wymiarze ekonomiczno-politycznym (krucjaty, stopy, dyskryminacja prawna itd.). *Last but not least*, chrześcijaństwo jest religią zupełnie obcą, genealogicznie związaną z inną populacją, innym środowiskiem i innymi wartościami. Ich religia jest wiarą rodzimą, co niesie ze sobą przeciwne konotacje: pierwotność (czas), tubylczość (miejsce) i naturalność (genealogia).

Decyzję Mieszka I o dokonaniu chrztu rodzimowiercy rozpoznają w kategoriach strategii politycznej (motywy duchowe nie są w ogóle brane pod uwagę), niezależnie jednak od realiów oceniają ją w kategoriach moralnych jako złą. Nie traktują zmian w następstwie tej decyzji jako konstruktywnych i rewolucyjnych. Rok 966 nie jest żadnym początkiem Polski, stanowi tylko kolejny etap jej rozwoju. Polska nie wzięła się *ex nihilo*, lecz swoje korzenie ma właśnie w świecie pogańskim. A zatem stanowczo historia Polski nie została „wywołana z zewnątrz”²⁸: pogańska przeszłość jest częścią historii, a nie poza nią. Związek między chrześcijaństwem i polskością jest zatem warunkowy, a nie konieczny czy nieunikniony.

Tak jak rok 966 nie stanowił początku polskości, tak samo nie stanowił końca pogaństwa. Chrzest Mieszka I (jednostki) nie był żadnym chrztem Polski (społeczeństwa), był to wyłącznie chrzest jednostki. Nawrócenie nie stanowiło wyrazu pragnień społecznych: społeczeństwo usiłowało stawiać chrystianizacji zbrojny opór, jednak po tym jak, reakcja pogańska zakończyła się klęską – i wobec nieustającej przemocy ze strony chrześcijaństwa (m.in. zdobycie Arkony) – posługiwano się orężem słabych²⁹. Proces chrystianizacji bynajmniej nie był więc szybki, lecz długotrwały. W rzeczy samej pogaństwa nigdy nie spotkał żaden koniec, przetrwało bowiem (w ich świecie) w folklorze czy chrześcijaństwie ludowym i istnieje tam nieprzerwanie do dziś. Koronnych argumentów na rzecz tej tezy dostarczają święta takie jak

28 M. Sahlins, *Wyspy historii*, s. 8.

29 J.C. Scott, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven 1985.

Boże Narodzenie czy Wszystkich Świętych, które zostały zapożyczone przez chrześcijaństwo, ale w swej istocie są świętami rodzimymi, w tym przypadku Szczodrymi Godami czy Dziadami. Dlatego też rodzimowiercy stanowczo przeciwstawiają się klasyfikowaniu swojej religii w kategoriach neo(pogaństwa), co podkreślają nazwami takimi jak „stara wiara”, „religia przodków”, wskazującymi na jej długą metrykę.

Dokonując opisu ontologii rodzimowierczej, uciekam się do generalizacji uprawnionej o tyle, że nurt politeistyczny we współczesnym pogaństwie słowiańskim w Polsce jest – wszystko wskazuje na to, że już niemal dwie dekady – nurtem dominującym, co ma przełożenie także na płaszczyźnie instytucjonalnej. Wedle definicji uzgodnionej podczas II Ogólnopolskiego Zjazdu Rodzimowierczego w 2014 roku: „Rodzimowiercą słowiańskim jest osoba, która czci wyłącznie Bogów słowiańskich”³⁰. A politeizmy z ich „superpozycjami kast, klas i funkcji, akumulacjami [różnych] mocy (*powers*) i boskości (*divinities*)”³¹ są specyficzne dla trybu analogicznego. To, jak europejski politeizm obraca się wokół bóstw, ludzko przypomina animizm z jego duchami³², ale tutaj „organizacja świata bóstw stanowi przedłużenie świata ludzi bez oznak zerwania ciągłości”³³. Za pojęciem ciągłości w tym przypadku kryje się oczywiście idea jednego świata zamiast ich wielości, tak jak w trybie animizmu.

Brak podobieństwa fizykalności (multinaturalizmu) różniący modelowo analogizm od naturalizmu jest jednak w świecie rodzimowierców słabo widoczny, co wydaje się świadczyć o jakiegoś rodzaju wymieszaniu trybów ontologicznych, zgodnie ze spostrzeżeniem Stewarta³⁴. Uwagę zwraca zatem przede wszystkim afirmacja rodzimej (pogańskiej) genezy elementów funkcjonujących na łonie chrześcijaństwa, co tym samym przekreśla ich chrześcijańskość. Pogańska przeszłość rozciąga się w nieskończoność, a przynajmniej po dziś dzień. W ten sposób rodzimowiercy, chociaż są świadomi transformacji ram swojego świata – w życiu są trzy

30 Trygławic, II Wiec Rodzimowierców Polskich. Relacja z części wiecowej II Ogólnopolskiego Zjazdu Rodzimowierczego, 2014, <https://watranews.wordpress.com/media/teksty/ii-wiec-rodzimowiercow-polskich/> (14.09.2024).

31 Ph. Descola, *Beyond Nature...*, s. 228

32 Na marginesie warto odnotować, że na gruncie rodzimowierstwa pojawia się animizm, ma on jednak znaczenie marginalne.

33 Ph. Descola, *Beyond Nature...*, s. 275.

34 Ch. Stewart, *Historicity and Anthropology*, s. 83.

chronotypy³⁵: grodów i gajów ery przed-Mieszkowej, XIX-wiecznej wsi i współczesnych miast (zwłaszcza tych dużych) – to jednocześnie zaprzeczają znaczeniu tych transformacji dla istoty rzeczy. Zamiast naturalistycznej ciągłości zmian i historycznego zerwania jest ciągłość trwania (tożsamości) poprzez wieki w jakiegoś rodzaju wiecznej teraźniejszości.

Przywiązywanie tak wielkiej wagi do genezy czy operowanie danymi etnograficzno-historycznymi może stwarzać wrażenie historyzmu. I rzeczywiście niektórzy badacze rodzimowierstwa skłonni są czasami postrzegać informacje posiadane przez rodzimowierców w kategoriach naukowych, dlatego trzeba powiedzieć jasno, że nie jest to profesjonalna wiedza naukowa uprawiana w ontologicznym trybie naturalizmu, a co najwyżej historia amatorska, uprawiana w ontologicznym trybie analogizmu. Tezy rodzimowierców o trwaniu pogaństwa w kulturze ludowej brzmią jak tezy romantyków, co nie wydaje się niczym zaskakującym, biorąc pod uwagę, że romantyzm był prądem antyoświeceniowym, a to oświecenie w dużej mierze stanowi matrycę naturalizmu.

Nurtem obecnie mniejszościowym, ale dominującym jeszcze na początku XXI wieku był panteizm. W odróżnieniu od politeistów panteiści przyznawali, że rozwój ich religii został przerwany blisko tysiąc lat temu. Nie widząc sensu we wskrzeszaniu jej dawnej postaci, oświadczyli:

Staramy się [...] prześledzić w myślach drogę rozwoju, jaką by nasza prawiara przebyła w ciągu minionego tysiąclecia, aby móc nadać jej postać odpowiednią współczesności. [...] Wiemy, [...] że Bogowie to upostaciowione siły Przyrody, że Bogowie są oglądem Twórczej Mocy przenikającej i uduchowiającej Świat³⁶.

Wyobrazenie sobie, jak wyglądałaby ta religia, gdyby historia potoczyła się inaczej, poskutkowało zatem ujęciem bogów w terminach symboli czy metafor sił natury. Jednym z najbardziej charakterystycznych elementów przekonań panteistów była niewiara w życie pozagrobowe. Założenia te brzmią dla ateistów, jak sądzę, dość... racjonalnie, co oznaczałoby, że u podstawy mamy

35 M.M. Bachtin, *Czas i przestrzeń w powieści*, „Pamiętnik Literacki” 1974, nr 4; zob. S. Palmié, Ch. Stewart, *Introduction*, s. 218.

36 *Rodzima Wiara*, „Lechia Stragona” 1999, nr 4, s. 53. Poszerzona wersja Wyznania Wiary Lechitów stanowi oficjalny dokument upubliczniony przez związek wyznaniowy Zrzeszenie Rodzimej Wiary (obecnie: Rodzima Wiara).

do czynienia z jakiegoś rodzaju wariantem trybu naturalistycznego (lub naturalistycznym wariantem świata rodzimowierstwa). Szczególne znaczenie, jakie panteiści przypisują nowoczesnym kategoriom narodu (etnicznego) i rasy, wskazują dodatkowo na myślenie poprzez uniwersalizm (epistemologię naturalistyczną), a nie relatywizm (epistemologię antynaturalistyczną). Jednocześnie jednak w panteizmie istnieją typowe dla analogizmu idee jedności mikro- i makrokosmosu, stanowiące jeden z głównych tematów ruchu New Age. W ostatnim zaś czasie postsekularny panteizm zaczął w ogóle ciężać w kierunku analogizmu, co warto odnotować w kontekście nie tylko „historii struktur”³⁷, ale również spostrzeżenia Bruno Latoura³⁸.

Przewrotne ontologie II: świat der Kluckener

Pytać, czy die Kluckener, autochtoniczni mieszkańcy wioski Kluki (a przynajmniej znakomita większość z nich) odróżniający się od powojennych osiedleńców pochodzenia polskiego, traktują historię Słowianów jako dotyczącą i c h świata, również nie miałoby większego sensu. Spójrzmy na wypowiedź Ottona Reimanna: „Mein Haus, wo meine deutschen Vorfahren gelebt haben und verstorben sind, das man jetzt zum polnischen Museum gemacht hat, ist und bleibt deutsch”³⁹, którą programowo pozwalam sobie zacytować w jego ojczystej mowie. W przekładzie informuje on bez ogródek: „Mój dom, gdzie moi niemieccy przodkowie żyli i zmarli, teraz uczyniony polskim muzeum – jest i będzie niemiecki”. Autochtoniczni mieszkańcy Kluk są Niemcami nie dlatego, że się nimi stali w toku określonych procesów historycznych, tylko dlatego, że zawsze nimi byli. Nie ma tutaj mowy o żadnych katastrofalnych skutkach germanizacji, o jakiegokolwiek walce o zachowanie (słowiańskiej) tożsamości czy żalu po jej utracie, bo i być nie może, skoro nie zaistniała przyczyna. Czegoś takiego jak germanizacja zwyczajnie nigdy nie było, niemieckość jest dana od zawsze (i na zawsze). Zupełnie odwrotnie niż rodzimowiercy-politeiści die Kluckener wydają się rozciągać terazniejszość nieskończenie głęboko w przeszłość. Jeśli rodzimowiercy rozpamiętują pogańską przeszłość, to autochtoniczni mieszkańcy Kluk dokładają wszelkich starań, by o słowiańskiej przeszłości zupełnie zapomnieć.

37 Ph. Descola, *Beyond Nature...*, s. 365-390.

38 B. Latour, *Nigdy nie byliśmy...*

39 K.H. Pagel, *Der Landkreis Stolp in Pommern. Zeugnisse seiner deutschen Vergangenheit*, Heimatkreise Stadt Stolp und Landkreis Stolp e.V., Lubeck 1989, s. 643.

W ich świecie cała debata dotycząca tożsamości Słowińców – w jaki sposób istnieli (jako fakt, jako fikcja, jako grupa etniczna, jako grupa etnograficzna) – nie ma żadnego znaczenia czy, mówiąc precyzyjniej, jest absolutnie bezzasadna. Ich nieistnienie nie oznacza jednak potwierdzenia tez Zygmunta Szultki⁴⁰, a to dlatego, że Słowińcy po prostu nie należą do i c h świata, nie są i c h problemem. Nawet jeśli eksklukowanie przyjmują do wiadomości, że w Klukach żyli jacyś Kaszubi (Słowianie) czy że mają ich wśród swoich przodków – Kaszubką była na przykład babka Brunona Klücka od strony matki – to nie tworzy to między nimi żadnego rodzaju tożsamości, ponieważ istnienie Niemców i istnienie Słowian to zupełnie odrębne sprawy, dwie różne rzeczywistości.

Światem dawnych mieszkańców Kluk wstrząsnęło dopiero pojawianie się u końca drugiej wojny światowej czerwonooarmistów, a następnie Polaków: wojska, administracji, osiedleńców. Katastrofą były dokonywane przez Słowian gwałty, grabieże, szykany i polonizacja, nie zaś, jak my tego chcemy, germanizacja. W momencie zmiany granic politycznych, znalazłszy się w n a s z y m kraju, die Kluckener na dobre zostali pozbawieni swojego świata. Ich ontologia operuje dwoma chronotopami: spokojna i wesoła wieś niemiecka zostaje przeciwstawiona groźnej wsi polskiej (słowiańskiej). Eksklukowanie przypominają ludy, które unicestwiają czas (przeszość), przerabiając przestrzeń⁴¹ – jedynej szansy na powrót do swojego świata upatrywali w opuszczeniu naszego kraju. O zwieńczeniu swoich działań sukcesem informują podczas okazjonalnych wizyt w Klukach.

Cytowana wypowiedź Reimanna, jeśli odczyta się ją literalnie, jawi się jako taka, w której podstawę do orzekania o terażniejszości (i przyszłości) daje faktyczna przeszłość, „wie es eigentlich gewesen”. Ogólnie rzecz biorąc, mielibyśmy tutaj świadectwo myślenia w kategoriach historyzmu, a tym samym tryb naturalistyczny. Jeśli zaś chodzi o szczegóły, to należałoby mówić o mendlowskim modelu tożsamości, którego fundament stanowi pochodzenie (etniczność) czy genetyka. Jednak metodologiczne zalecenie

40 Z. Szultka, *Studia nad rodowodem i językiem Kaszubów*, Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie, Gdańsk 1992.

41 J. Carsten, *The Politics of Forgetting. Migration, Kinship and Memory on the Periphery of the Southeast Asian State*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 1995, t. 1, nr 2; A.Ch. Taylor, *Pamiętać, by zapomnieć. Tożsamość, żaloba i pamięć u Jívaro*, przeł. B. Pąkowska, w: *Sny, trofea, geny i zmarli. „Wojna” w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii – przegląd koncepcji antropologicznych*, wyb. i oprac. T. Buliński, M. Kairski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006.

traktowania poważnie nie może być równoznaczne z brakiem krytycznego dystansu, należy zawsze rozważyć, „Kogo (i kiedy) powinniśmy brać na poważnie – i w jaki sposób?”⁴². Skoro posiadanie babki Kaszubki nie czyni ćwierć-Kaszubem, tylko stuprocentowym Niemcem⁴³, skoro przynajmniej niektórzy przodkowie stanowią rzecz pozbawioną znaczenia, to nieunikniony jest wniosek, że w tym przypadku mamy jednak do czynienia tylko z imitowaniem modelu mendlowskiego, a nie z jego faktyczną realizacją. To, co ukrywa się między wierszami deklaracji Reimanna, to nie tyle wybiórcze traktowanie przeszłości – kręcilibyśmy się wówczas znów wokół zagadnienia reprezentacji – ile ontologia ukierunkowana na działanie, czyli model lamarckowski. W tym przypadku zamiast pochodzenia (skąd przyszedłeś) o tożsamości stanowi raczej aktualne działanie (co robisz); to, co było, pozostaje bez większego znaczenia dla tego, co jest⁴⁴. Nie kto inny jak Jean-Baptiste Lamarck nadał terminowi „biologia” nowoczesne znaczenie, a jego materialistyczna teoria ewolucji poprzedza dzieło Darwina o pół wieku, co sugeruje tryb naturalistyczny, tyle że w formie właściwej wczesnej nowoczesności. Niemniej jednak zważywszy, że ten model tożsamości nie doczekał się konceptualizacji na podstawie materiałów europejskich, ale tych z obszaru Pacyfiku, wyraźnie mamy do czynienia z wymieszaniem trybów.

Klasyfikacja ontologii w ramach typologii Descoli ponownie okazuje się zadaniem zdecydowanie trudniejszym od sporządzenia szkicowej ontografii danego świata. Może w ogóle rzadko kiedy da się takiej klasyfikacji dokonać w świetle zbyt wielkiej złożoności problemu, na co już wcześniej zwracał uwagę Stewart⁴⁵. Wskazanie osiowego trybu ontologicznego, który wydaje się stanowić podstawę danej ontologii czy nadawać jej ton, musi być wystarczające.

42 M. Candea, L. Alcayna-Stevens, *Internal Others. Ethnographies of Naturalism*, „Cambridge Anthropology” 2012, t. 30, nr 2, s. 42.

43 Jest to parafraza tytułu głośnego artykułu: R. Linton, *One Hundred Per-Cent American*, „The American Mercury” 1937, t. 40.

44 *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, red. J. Linnekin, L. Poyer, University of Hawaii Press, Honolulu 1990; zob. też: J. Carsten, *The Politics of Forgetting*; R. Astuti, „The Vevo Are Not a Kind of People”. *Identity, Difference, and „Ethnicity” Among a Fishing People of Western Madagascar*, „American Ethnologist” 1995, t. 22, nr 3.

45 Ch. Stewart, *Historicity and Anthropology*, s. 83.

Splecione historyczności

A zatem mamy do czynienia z co najmniej dwiema ontologiami orzekającymi trwanie danego stanu rzeczy zamiast zmian z gatunku historycznych. Pytania, w jaki sposób ontologie te są do siebie podobne czy od siebie różne i w jaki sposób ontologie różnią się od naszej ontologii, uznają za niezwykle istotne. Pytanie kluczowe na gruncie naszej ontologii brzmi jednak: czy powstały one od siebie zupełnie niezależnie? Czy są to ontologie tubylcze w takim sensie, że są naturalne i pierwotne? Wewnętrzne różnicowanie rodzimowierstwa nie tylko oznacza wielość subontologii w płaszczyźnie synchronicznej, których liczba bynajmniej nie jest ograniczona liczbą trybów ontologicznych, ale także wyraźnie dowodzi wielości początków tych subontologii w płaszczyźnie diachronicznej.

Nawet jeśli o ontologii dawnych Słowian zamieszkujących tereny współczesnej Polski chcielibyśmy wiedzieć więcej, to mimo wszystko wiemy o nich – i innych religiach indoeuropejskich – na tyle dużo, by móc stanowczo stwierdzić, że nie są one tożsame z ontologiami składającymi się na rodzimowierstwo. Rozumienie świata rodzimowierców wykształciło się nie przed chrystianizacją, ale p o chrystianizacji, a co więcej dopiero w okresie nowoczesności w konsekwencji wielowiekowych procesów sekularyzacji i powtórnego zaczarowania świata (postsekularyzm). I bynajmniej nie chodzi tutaj tylko o naturalistyczny nurt panteistyczny, który zaczął gruntować się już w międzywojniu. Studia nad rodzimowierstwem, szczególnie te eksplorujące historię ruchu i pozwalające na datowanie czy określenie genezy danego elementu, jednoznacznie dowodzą, że jest to jedna ze starszych ontologii⁴⁶. Tymczasem niektóre rzeczy w obrębie rodzimowierstwa mają znacznie krótszą metrykę, jak choćby sama nazwa „rodzimowierstwo”⁴⁷. Jednocześnie, abstrahując od rzeczy pochodzących z kronik, nie wykraczają one genezą poza epokę romantyzmu – za cezurę może służyć rok 1818, kiedy to swoją rozprawę opublikował Zorian Dołęga-Chodakowski⁴⁸. A zatem ontologie występujące w obrębie rodzimowierstwa, nawet te o podstawie analogicznej, nie są bardziej archaiczne niż świat, n a s z nowoczesny świat, dokoła nich⁴⁹.

46 S. Simpson, *Native Faith Polish Neo-Paganism at the Brink of the 21st Century*, Nomos, Kraków 2000.

47 S. Simpson, M. Filip, *Selected Words...*, s. 35-38.

48 Z. Dołęga-Chodakowski, *O Sławiąszczyźnie przed chrześcijaństwem. Znaczenie jego dzieła 1818-2018*, red. S. Potrzebowski, Rodzima Wiara, Wrocław 2018.

49 R. Handler, J. Linnekin, *Tradition, Genuine or Spurious*, „The Journal of American Folklore” 1984, t. 97, nr 385; *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, przeł. M. Godyrń, F. Godyrń, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.

Do rozwoju rodzimowierstwa walnie przyczyniło się zatem osłabienie pozycji chrześcijaństwa, w innych warunkach rozwój ten byłby niemożliwy. Jednocześnie jednak różnorakie rozwiązania koncepcyjne w rodzimowierstwie pozostają pod przemożnym, mimo że nieuświadomionym, wpływem myśli chrześcijańskiej. Krótko mówiąc: bez chrześcijaństwa nie byłoby rodzimowierstwa, a na pewno nie byłoby go w postaci, jaką znamy. Dla przykładu rodzimowierstwo bardzo mocno bazuje na chrześcijańskiej koncepcji religii, co przejawia się w próbach ustalenia (jednego) panteonu, podczas gdy istniały tylko jego warianty; absolutyzowaniu dychotomii sacrum – profanum, kiedy natężenie świętości w przestrzeni było stopniowalne⁵⁰; bezwarunkowym rozdzielaniu i wartościowaniu wyznań, kiedy szeroko pojęte wielobóstwo czy synkretyzm nie należały przecież do rzadkości⁵¹, co jest zresztą zupełnie typowe dla analogizmu⁵². Również upierając się przy tym, że chrzest jednostki (Mieszka I) nie jest równoznaczny z chrystianizacją Polski (chrztem Polski), rodzimowiercy ujawniają, że nie potrafią – lub nie chcą – myśleć analogicznie w kategoriach historii heroicznej, perfekcyjnie omówionej przez Sahlinsa⁵³. Dlatego powtórzę: rodzimowierstwo stanowi zdecydowanie postchrześcijańską, a nie przedchrześcijańską ontologię, i w tym sensie należy do naszego świata.

Jeśli chodzi o eks-Słowińców, trzeba powiedzieć coś podobnego. Istnienie tożsamości niemieckiej na wschodnich krańcach Pomorza Zachodniego, czyli terenach zasiedlonych od stuleci przez Słowian, można tłumaczyć dwojako: fizycznym przybyciem Niemców i/lub zmianą społeczną (umysłu). W przypadku Reimanna historia przedstawia się następująco: jego daleki przodek był Niemcem, który osiedlił się w Klukach, a następnie ożenił się z miejscową dziewczyną, Słowianką. Jest ironią historii, że zanim procesy germanizacyjne nasiliły się na terenie Kluk, jego potomkowie zdążyli się zeslawizować, by dopiero wówczas zacząć ulegać (na powrót) germanizacji⁵⁴.

50 S. Czarnowski, *Podział przestrzeni i jej ograniczenie w religii i magii*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1939.

51 O. Osadczy, *Dwuwiara. Synkretyzm chrześcijańsko-pogański w kulturze Słowiańszczyzny wschodniej*, „Roczniki Humanistyczne” 2004, t. LII, nr 7; por. S. Rock, *Popular Religion in Russia. Double Belief and the Making of an Academic Myth*, Routledge, London–New York 2007.

52 Ph. Descola, *Beyond Nature...*, s. 275.

53 M. Sahlins, *Wyspy historii*, s. 55–67.

54 F. Tetzner, *Die Slowinzen und Lebakaschuben. Land und Leute, Haus und Hof, Sitten und Gebräuche, Sprache und Literatur im östlichen Hinterpommern*, Verlag von Emil Felber, Berlin 1899, s. 170.

Uważając się za Niemców, niezależnie od pochodzenia tego czy innego przodka, eksklukowanie mimowolnie potwierdzają rzeczywistość procesów germanizacyjnych, które dokonały się na południowym wybrzeżu Morza Bałtyckiego w ich, jeśli wolno mi się tak wyrazić, *Vorvergangenheit*, czyli za-przeszłości. Nawet jeśli niemiecki przedrostek *vor* 'przed' stanowi formalnie przeciwieństwo polskiego przedrostka *za*, to *Vorvergangenheit* (w literalnym tłumaczeniu byłaby to 'przed-przeszłość') tylko z pozoru może przypominać maoryskie *nga ra o mua* 'dni przed'. Jeśli Maorysi „Idą ku przyszłości z oczami skierowanymi w przeszłość”⁵⁵, to die Kluckener czynią zupełnie odwrotnie – odwracają się do niej zdecydowanie plecami⁵⁶. Przeszłości można zaprzeczać długo i namiętnie, ale zaprzeczanie jej nie zmienia historii, która się wydarzyła (była) względnie niedawno.

Gdy patrzymy na ich światy z perspektywy naszej ontologii, od razu zwraca uwagę opozycyjność twierdzeń: my dowodzimy zaistnienia pewnych procesów historycznych, a tym samym zmian, ich ontologie obstają przy trwaniu danego stanu rzeczy. To odwrócenie historyczności nie wydaje się zbiegiem okoliczności, lecz zabiegiem celowym, reakcją wobec czegoś, wobec jakiegoś stanu rzeczy. Nie są to zatem zupełnie niezależne ontologie „naturalne”, „pierwotne”, z metryką ginącą w pomroce dziejów, które od zawsze były właściwe danemu miejscu i w tym sensie „tubylcze”, ale są to ontologie z naszego świata, mające stosunkowo niedługie historie, które zostały zapoczątkowane nie tyle w momencie rozpoczęcia chrystianizacji i germanizacji, ile raczej w obliczu końca tych procesów. Są to więc ontologie tubylcze tylko w takim sensie, że w jakimś miejscu i czasie zostały wytworzone przez społeczeństwa w ramach hierarchicznych relacji władzy albo po to, by wyrazić sprzeciw wobec tej władzy, albo po to, by wyrazić akceptację wobec tej władzy⁵⁷. Die Kluckener stanowią przykład tej drugiej relacji, rodzimowiercy zaś pierwszej,

55 Tamże, s. 87.

56 J. Carsten, *The Politics of Forgetting*; A.Ch. Taylor, *Pamiętać, by zapomnieć*; P. Gow, Piro, *Apurina and Campa. Social Dissimilation and Assimilation in Southwestern Amazonia*, w: *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, red. J.D. Hill, F. Santos-Granero, University of Illinois Press, Urbana-Chicago 2002; P. Gow, „*Ex-Cocama*”. *Transforming Identities in Peruvian Amazonia*, w: *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*, red. C. Fausto, M.J. Heckenberger, University Press of Florida, Gainesville 2007.

57 A. Appadurai, *O właściwe miejsce w hierarchii*, przeł. W. Dohnal, w: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, s. 228-244; A. Appadurai, *Wytwarzanie lokalności*, w: tegoż, *Nowoczesność bez granic*, przeł. i wstępem opatrzył Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005.

przy czym ten ostatni przypadek pokazuje, że wytwarzanie ontologii może równie dobrze mieć charakter grupotwórczy.

Chociaż na pierwszy rzut oka widzimy dwa różne procesy zmian, to w istocie chrystianizacja pogan i germanizacja Kaszubów stanowią dwie odsłony wielkiego procesu kolonizacji świata słowiańskiego przez świat germański we wszystkich możliwych wymiarach, niezależnie, czy będziemy mówić o religii, języku, polityce czy technice. Jeśli zatem pytamy o genealogie ontologii, które powstały na południe od Morza Bałtyckiego, na terenach Europy Środkowo-Wschodniej, to przede wszystkim musimy odpowiedzieć, że stanowią one reakcję na hegemoniczną cywilizację Zachodu i są z nią nierozzerwalnie splecione. W naszym świecie.

Abstract

Mariusz Filip

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ

Subversive Ontologies, Intertwined Historicities

The ontological modes defined by Philippe Descola may exist independently of each other, but indigeneous ontologies as concrete instances develop within a broader context (*vis-à-vis* this context). Thus, while the indigenous perspective, in principle, provides an alternative to the Western one, some components of local knowledge directly intertwine with the Western knowledge regime, expressing the broader colonial experience. In other words, indigenous historicities are part of Western history. The author analyzes the subversiveness of indigenous ontologies based on two cases: ex-Slovincians and Rodnovery.

Keywords

ontological turn, historicity, colonization, Rodnovery, Slovincians