

O LUDOWYCH „ZAKLINACZACH POGODY”.

POSTAĆ PŁANETNIKA W ŚWIECIE ANTROPOLOGII WIĘCEJ-NIŻ-LUDZKIEJ

Anna Filipowicz

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-6779-6643

Dzisiejsza antropologia społeczna coraz częściej przekierowuje uwagę w stronę nieantropocentrycznego myślenia o świecie, szukając sposobów na włączanie nie-ludzkich perspektyw w tworzenie wiedzy o życiu ludzkich wspólnot. Sprzyja temu wsparcie ze strony najdawniejszych wiedzy indygenicznych, zwłaszcza zaś metod i narzędzi, z pomocą których poznają one oraz konceptualizują otaczającą rzeczywistość. Wypracowanym w toku refleksji postkolonialnej antropologicznym rozpoznaniom coraz częściej towarzyszy zatem otwarcie na rdzenne angażowanie się w środowisko i postrzeganie go dzięki temu nie jako zewnętrznego wobec człowieka obiektu, lecz sieci powiązań między różnymi bytami. Takie podejście, proponowane między innymi przez Tima Ingolda, pozwala badaczom przywrócić należne miejsce w dyskursie zarówno rdzennym światopoglądom, jak też innym niż ludzkie punktom widzenia. Daje to asumpt do wspólnej wymiany doświadczeń i negocjacji kształtu wzajemnych relacji, niosąc nadzieję na znalezienie rozwiązań dla ekologicznych problemów współczesności.

Zorientowana ku innym bytom antropologia więcej-niż-ludzka¹ pozostaje przy tym zjawiskiem niezwykle wielowarstwowym i wielowymiarowym. Na polskim gruncie pełni bowiem funkcję postzależnościową i emancypacyjną – wspiera przywracanie pamięci o marginalizowanych przez dominującą kulturę ludowych mniejszościach oraz ich tradycyjnych

¹ Por. H. Gibson, S. Venkateswar, *Anthropological Engagement with the Anthropocene. A Critical Review*, „Environment and Society”, 2015, vol. 6, s. 5–27.

sposobach rozumienia środowiska, pod wieloma względami zbieżnymi z rdzennymi epistemologiami. Wpisuje się ona zatem podwójnie w pytania o kształt postulowanej przez kulturę wspólnoty, która nie musi być wcale jednolita klasowo, wierzeniowo, etnicznie, ale stanowić „pole relacji” tworzonych ze zwierzętami, roślinami, żywiołami, krajobrazem. Jej reprezentantem mógłby zostać płanetnik, ludowy „zaklinacz pogody”, funkcjonujący w wierzeniowych przekazach w ontologicznej i epistemologicznej łączności ze środowiskiem oraz nawiązujący z nim społeczne interakcje.

I

Zdaniem Tima Ingolda w wielu rdzennych kosmologiach niebo i ziemia nie stanowią wzajemnie wykluczających się domen, lecz są ze sobą nierozzerwalnie połączone². Nie sposób ich od siebie oddzielić dzięki przepływowi pogody – sferze działania promieni słonecznych, ruchów wiatru, kłębienia się chmur, opadów deszczu, grzmotów i błyskawic³ – która dynamizuje ruch wszystkich składowych ziemskiego środowiska. Jej toczące się między niebem a ziemią cyrkulacje, decydują o ciągłym formowaniu się świata, znajdującego się dzięki temu w procesie nieskończonego stawania-się. Przeobrażenia zjawisk atmosferycznych odpowiadają bowiem za przemianę jasności w ciemność, ciepła w zimno, suchości w wilgotność (i na odwrót), a także za natężenie kolorów, dźwięków czy zapachów. Obserwowana na niebie pogoda wpływa ponadto na życie każdego z bytów wystawionego na ziemi na jej warunki – ludzi, zwierząt, roślin, rzeczy, a także elementów krajobrazu⁴. Dzięki temu, co dzieje się w powietrzu, mogą więc wypiętrzać się góry, wzrastać drzewa, fruwać ptaki, zaś człowiek widzieć, słyszeć, wąchać i poruszać się, dostosowując swą egzystencję do cyklów zachmurzeń, opadów czy wiatrów oraz spadającego lub podnoszącego się ciśnienia. Jak zauważa Ingold, rdzenne społeczności są doskonale zaznajomione ze sprawczym potencjałem pogody i na każdym kroku korzystają z wiedzy o niej:

opady deszczu mogą zmienić zaorane pole w morze błota, mróz rozsądzić twarde skały, błyskawica wzniecić pożary lasów na terenach spalonych letnim upałem, zaś wiatr zmienić piasek w wydmy, śnieg w zaspy, a wodę z jezior i oceanów w fale⁵.

Z taką rolą zjawisk atmosferycznych koresponduje również indygeniczne myślenie o środowisku jako skomplikowanym systemie aliansów i zależności. Przez podleganie wpływom pogody żyjącym na ziemi ludziom i nie-ludziom dana jest bowiem zdolność do transformacji, a także możliwość oddziaływania na siebie nawzajem poprzez ruch, wzrost czy rozwój. Realizacja swych funkcji pozwala wszystkim bytom na wymienianie się informacjami o ich aktualnym stanie czy właściwościach, a także na wzajemne reagowanie w odpowiedzi. Ingold nazywa ten modus istnienia „zamieszkiwaniem świata”, które rozumie jako współdziałanie człowieka, zwierzęcia, rośliny, rzeczy, elementu krajobrazu ze środowiskiem. Zachodzi ono poprzez ich nieustanne angażowanie się w otoczenie i uczestnictwo w jego tworzeniu jako splocie wielu konstytuujących się w relacjach ludzkich i nie-ludzkich elementów⁶. Tak

² T. Ingold, *The eye of the storm. Visual perception of the weather*, „Visual Studies”, 2005, vol. 20, nr 2, s. 104.

³ K. Wala, *Ułożyć świat na nowo. Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda (cz. I)*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia”, 2017, nr 3, s. 198.

⁴ *Ibidem*, s. 204.

⁵ T. Ingold, *Earth, Sky, Wind and Weather*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute”, 2007, vol. 13, s. 32.

⁶ K. Wala, *Ułożyć świat na nowo. Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda (cz. II)*, „Etnografia. Praktyki, Teorie,

pojmowana sieć powiązań powstaje w umiejscowionej między niebem a ziemią sferze pośredniej, za pośrednictwem pogody indukującej i podtrzymującej ów ruch stawania-się innym oraz z innymi. W rdzennych kosmologiach uczestniczy ona w kształtowaniu całego środowiska na prawach potężnej twórczej siły, działającej na podobieństwo „młota, który uderza w kowadło”⁷.

Zdaniem Ingolda owo rozumienie rzeczywistości bierze się z charakteryzującego indygeniczne społeczności wielozmysłowego doświadczania świata. Jego percepcja stanowi pochodną praktyk opartych na interakcji ciała, umysłu i środowiska; jest wypadkową dyspozycji, zwyczajów i nawyków całego organizmu oraz możliwości, których dostarcza mu otoczenie. Wszelkie myślenie pozostaje w ten sposób ucieleśnione i umiejscowione⁸ – zachodzi poprzez zanurzanie się całym jestestwem w nurcie stającego-się świata, widzianego w promieniach słońca, słyszanego w padającym deszczu i odczuwanego na wietrze⁹. Zalewające świadomość doświadczenie światła, dźwięku, zapachu, dotyku wymaga ponadto od poznającego umiejętności różnicowania i wydobywania sensu, do czego niezbędne jest dostosowanie jego percepcji do określonych cech rzeczywistości – konkretnych barw, brzmień, woni czy faktur. Rezultatem staje się więc nie tyle postrzeżenie – prosta reakcja na impuls płynący z otoczenia – ile nowy stan tego, kto postrzega i zdobywa wiedzę¹⁰. Zarówno ludzka, jak też nie-ludzka percepcja kształtuje się tym samym w ramach sposobu istnienia danego bytu w środowisku oraz w zależności od jego historii angażowania się w relacje z innymi¹¹. Właśnie dlatego indygeniczne poznanie należy pojmować jako stawanie-się ze światem, poprzez-pogodę, współ-ze wszystkimi funkcjonującymi analogicznie przekształcającymi się organizmami, rzeczami i składowymi krajobrazu. Nic nie jest tutaj uprzednio dane lub wpisane w siatkę pojęć, lecz ujawnia swój wyraz „w przelotnych spotkaniach (...) i niespodziewanych interakcjach” z każdym zamieszkującym tę rzeczywistość bytem.

Wynika stąd również nowe rozumienie animizmu, odbiegające daleko od tradycyjnych uszeregowień tego zjawiska bądź to jako wczesnego etapu rozwoju religii (Edward Burnett Taylor), bądź to jako modelu rzeczywistości zredukowanej wyłącznie do zjawisk psychologicznych (Sigmund Freud). Wraz z badaczami działającymi na polu zorientowanej postkolonialnie antropologii społecznej¹² Ingold postuluje przededefiniowanie europocentrycznych ram, w które ujmowano dotąd rdzenne kosmologie. Pozwala mu to na postrzeganie animizmu jako rodzaju oddolnej ontologii i epistemologii; sposobu funkcjonowania w świecie szerszym niż-ludzki, w którym istnieje się i tworzy wiedzę w oparciu o bezpośrednie związki ze środowiskiem. Według Ingolda umożliwiają to zwłaszcza praktyki percepcyjnego współbycia z otoczeniem, a także szczególne uwrażliwienie na siły odgrywające w nim dynamizującą rolę, generujące życie, rozwój lub wzrost. Zaliczają się do nich na przykład zachodzące w powietrzu przepływy pogody, które przekształcają zanurzone w nich rzeczy, materiały, organizmy,

Doświadczenia”, 2016, nr 2, s. 324–326.

⁷ T. Ingold, *Earth...*, *op. cit.*, s. 32.

⁸ K. Wala, *Ułożyć świat na nowo. Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda (cz. III)*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia”, 2018, nr 4, s. 198.

⁹ K. Wala, *Ułożyć...* (cz. II), *op. cit.*, s. 318.

¹⁰ K. Majbroda, *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*, Wrocław 2021, s. 204.

¹¹ T. Ingold, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London-New York, 2000, s. 171; K. Majbroda, *ibidem*.

¹² Chodzi tu m.in. o: Nurit Bird-David, Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Grahama Harveya, Rane Willersleva.

wprawiając je w ruch niekończących się metamorfoz. Uobecniają one sprawczość w działaniu – podtrzymują ludzkie i nie-ludzkie istnienie – przez co w kosmologicznych wyobrażeniach są uważane za żyjące i posiadające wielką moc bytu, a często również za potężne osoby zdolne nadawać kształt i kierunek światu. Przypisuje się im zbieżny z człowiekiem potencjał do wprowadzania zmian w środowisku oraz tworzenia w nim nowych form, przymiotów, stanów: „Nie musimy wierzyć, że wiatr jest istotą, która wieje lub że grzmot jest istotą, która grzmi. Raczej, że wiatr *jest* wianiem, a grzmot jest grzmieniem tak, (...) jak organizmy i osoby są w sposób właściwy każdemu z nich”¹³. Jak zauważa Ingold, animizm nie jest więc wcale „projekcją ludzkich cech na nie-ludzi”¹⁴, ale wskazaniem na „dynamiczne możliwości całego pola relacji, w którego ramach istoty różnego typu generują swoje istnienie w sposób wzajemny i ciągły”.

Właśnie dlatego wywołujące na ziemi rozległe skutki słońce, wiatr, deszcz czy burza stają się w animistycznych kulturach celem wierzeniowych praktyk – głównie obrzędów dziękczynnych i prośbnych. Podobnie rzecz ma się również z wyjątkową pozycją tych zwierząt i roślin, które wyróżniają się charakterystycznymi „wzorcami aktywności”¹⁵ lub „sygnaturami ruchowymi”, dzięki swemu szczególnemu współistnieniu z pogodą. Przynależą one do sfery *sacrum* przez swe zbliżone do działania deszczu czy wiatru możliwości oraz funkcjonowanie w tej samej, co zjawiska atmosferyczne, dziedzinie pośredniej – powietrzu (na przykład drapieżne ptaki żyjące między niebem a ziemią, które uderzają na swe ofiary „jak błyskawica” lub stare drzewa, które stanowią osobne „pola relacji” oraz kołyszą się na wietrze, mimo że są zakorzenione w glebie). Ów wyróżniony sposób istnienia staje się także domeną szamanów zdolnych zanurzać się w świat w jego relacyjnym splątaniu; samemu stawać się deszczem, wiatrem czy ptakiem unoszącym się w powietrzu. Zyskują oni w ten sposób umiejętność „dogadywania się” z innymi bytami – potrafią odczytywać ślady pozostawiane przez fluktuacje pogody oraz otwierać świadomość na dzielone z ptakami percepcyjne doznania i wrażenia. Jak bowiem podkreśla Ingold, animizm jest rodzajem „zamieszkiwania” rzeczywistości, „sposobem życia, które komunikuje się ze środowiskiem i (...) angażuje się weń podmiotowo”¹⁶:

W tym świecie ziemia nie tylko nie zapewnia solidnego fundamentu egzystencji, ale wydaje się unosić jak krucha i efemeryczna tratwa, utkana z nici ziemskiego życia i zawieszona w wielkiej sferze nieba. W tej sferze toczy się cała podniosła akcja: świeci słońce, wieją wiatry, pada śnieg i szaleją burze. Jest to sfera, w której potężni ludzie nie starają się odciskać swojej ziemskiej woli, ale latać z ptakami, szybować z wiatrem i rozmawiać z gwiazdami. Ich ambicje, można powiedzieć, są bardziej niebiańskie niż terytorialne¹⁷.

II

Według antropologa podobne rozumienie pogody cechuje po dziś dzień światopoglądy indygenicznych zbieracko-łowieckich społeczności Amazonii, północnych regionów Ameryki Pół-

¹³ T. Ingold, *Earth...*, *op.cit.*, s. 31.

¹⁴ Ten cytat i następny T. Ingold, *Rethinking animate, re-animating thought*, „Ethnos. Journal of Anthropology”, 2006, nr 71(1), s. 10.

¹⁵ Ten cytat i następny *ibidem*, s. 14.

¹⁶ *Ibidem*, s. 17.

¹⁷ *Ibidem*.

nocnej, Grenlandii, a także subarktycznej i arktycznej Azji¹⁸. 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. Od znajomości pogody zależy życie najstarszych ludów pasterskich oraz – w pewnym stopniu – rolniczych opierających na niej organizację swych kulturowo-społecznych i ekonomicznych porządków¹⁹. Niezależnie od rejonu świata tak nomadyczne pasterstwo, jak też ekstensywne rolnictwo zdają się bowiem stanowić reakcję na „relacyjnie, produktywnie, fizycznie zmienny krajobraz”, który podlega „ciągłemu ruchowi” dzięki zjawiskom atmosferycznym²⁰. Obserwacja pogody wyznacza tu sposób, w jaki człowiek poznaje i „zamieszkuje świat”²¹, określa repertuar swoich psychicznych, rytualnych, symbolicznych, a także bytowych możliwości, reguluje stosunki z innymi ludźmi. Owa pasterska czy rolnicza zależność od wiatru czy opadów zapośrednicza ponadto jego wspólnotowe interakcje z jednakowo podporządkowanymi żywiołom zwierzętami, roślinami oraz elementami krajobrazu.

Tak rozumiane podejście do pogody zachowało się również w ludowych wyobrażeniach Europy jeszcze u progu nowoczesności, zaś w jej środkowo-wschodnich rejonach nawet w początkach XX wieku²². Sprzyjały temu nie tylko niskie tempo urbanizacji czy słabe skomunikowanie z krajami Zachodu, ale przede wszystkim duże opóźnienia we wdrażaniu rewolucji agrarnej i przemysłowej. Ekstensywne rolnictwo wciąż opierało się tam w dużej mierze na tradycyjnych sposobach uprawy roli, które zaspokajały głównie gospodarskie potrzeby, zaś niewielkie nadwyżki czyniły przedmiotem lokalnego handlu bądź wymiany. Niski poziom plonów wynikający z ograniczonego obszaru zasiewów i zależności od warunków atmosferycznych²³, petryfikował więc trwanie najstarszych wzorców styczności ze środowiskiem, zwłaszcza zaś tradycyjnej „oddolnej” wiedzy dotyczącej pracy w polu. Była ona ściśle złączona z meteorologią ludową opartą na kojarzeniu zmian zachodzących na ziemi uprawnej czy łące z konkretnymi typami pogody oraz cyklami występowania zjawisk atmosferycznych. Znajomość tej korelacji poprzedzała długotrwała obserwacja lokalnych środowiskowych realiów, a także skrupulatne rejestrowanie ich spodziewanych i niespodziewanych przekształceń. Na meteorologię ludową składały się zatem poparte doświadczeniami poprzednich pokoleń ustne przekazy o pogodzie oraz jej samodzielne postrzeganie i doznawanie; dokonywana na bieżąco wielozmysłowa percepcja. Sprzyjała ona funkcjonowaniu ludzi w środowisku, które zostało już przez nich przekształcone, ale wciąż pozostawało zdane na działanie słońca, deszczu, wiatru, burzy czy gradu. Dostosowanie się do ich pojawiania się lub braku, a także pory czy skali występowania miało na celu planowanie rodzaju upraw, terminów ich siewu i zbioru, hodowli zwierząt gospodarskich. Stawką było uniknięcie ubóstwa, które groziło szczególnie chłopom żyjącym z pracy na nieurodzajnych lub trudnych w uprawie gruntach rolnych.

Długoterminowe prognozy, wpływające na ilość i jakość plonów, wymagały wiedzy odnoszącej się do zbiorowej pamięci lokalnych wzorców pór roku, w tym sezonowych modeli występowania określonych zjawisk atmosferycznych. Do krótkoterminowych przewidy-

¹⁸ *Ibidem*, s. 10.

¹⁹ W. Honeychurch, C.A. Makarewicz, *The Archaeology of Pastoral Nomadism*, „Annual Review of Anthropology”, 2016, vol. 45, s. 347.

²⁰ *Ibidem*, s. 347.

²¹ *Ibidem*, s. 348.

²² K. Pobłocki, *Chamstwo*, Czarne 2021, s. 64; J. Olędzki, *Ludzie wygasłego wierzenia. Szkice poświęcone wybranym kulturom pierwotnych dawnego i współczesnego świata*, Warszawa 1999, s. 112.

²³ J. Łukasiewicz, *Kryzys agrarny na ziemiach polskich w końcu XIX wieku*, Warszawa 1968, s. 169–170.

wań pogody niezbędne było natomiast bieżące śledzenie oznak jej przemian w otoczeniu – w oparciu o barwę nieba, rodzaj chmur, kierunek wiatru, przejrzystość powietrza, widoczność gwiazd, aureolę wokół księżyca i słońca, zachowanie się zwierząt (dzikich i gospodarskich) czy wygląd roślin. W oparciu o podobne praktyki można było stwierdzić empirycznie znamienne dla danego terenu regularność opadów, temperatur, ruchów frontów albo, przeciwnie, ich odstępstwo od normy. Każdy z aspektów tradycyjnej wiedzy o pogodzie podlegał zarazem weryfikacji społecznej – w „laboratorium przetrwania” całej wiejskiej wspólnoty, narażonej, w razie złego odczytania wzorców czy znaków, na radykalne pogorszenie warunków swej egzystencji. Tak rozumiana ludowa meteorologia nie dotyczyła tym samym wyłącznie uprawy roli czy hodowli zwierząt, ale wszystkich aspektów życia mieszkańców danej wsi. Od trafności przewidywań pogody zależał bowiem zarówno dobrobyt gospodarstw domowych, jak też konieczność podejmowania zajęć umożliwiających alternatywne utrzymanie – pracy w charakterze najemnej siły roboczej, kłusownictwa, a nawet żebractwa. Meteorologia ludowa oddziaływała także na inne tradycyjne wiedze o świecie poprzez wpływanie na kalendarz religijny, sekwencje obrzędowe i rytualne, wreszcie cały system przekonań na temat zasad rządzących rzeczywistością. Sama pozostawała przy tym trudna do skodyfikowania, rozwijając się w kontekście zmieniających się przyrodniczo-atmosferycznych realiów oraz dostosowującej się do nich chłopskiej codzienności.

Pewna część ludowej wiedzy meteorologicznej zachowała się jednak w kulturowej spuściźnie mieszkańców terenów historycznej Galicji; wśród zamieszkujących Beskidy grup etnicznych – polskich (górali babiogórskich, podhalańskich, zagórzańskich) oraz rusińskich (Łemków, Bojków). Odzwierciedlały ją zwłaszcza ludowe powiedzenia i przekazy, które akcentowały użytkowy walor myślenia o pogodzie (przysłowia i prognozytyki) oraz uobecniały obrosły wokół niej system przekonań dotyczących pochodzenia i sposobu istnienia zjawisk atmosferycznych (opowieści wierzeniowe). Szczególne miejsce zajmowała tu wiedza o opadach, które umożliwiały wiosenną vegetację, ale już latem mogły zaszkodzić sianokosom, opóźnić żniwa oraz pogorszyć jakość plonów. Powiedzenia zawierały więc głównie kierowane do chłopów agrarne wytyczne, które powstawały w oparciu o obserwację korelacji zdarzeń meteorologicznych z konkretnymi miesiącami/dniami roku i miały wspierać sytuacyjne doświadczanie pogodowej rzeczywistości. Opowieści traktowały natomiast o całokształcie ludowych wyobrażeń na temat okoliczności powstawania opadów oraz sposobów ich wywoływania czy zapobiegania. Uważano, że mogą się do tego przyczyniać rozmaite działania rytualne, a także pomoc wybranych, potrafiących „zaklinać” pogodę ludzi, o których sądzono, że są zdolni sprowadzać na ziemię deszcze i burze. Żyjące w górach czy na terenach podgórskich społeczności przypisywały te kompetencje planetnikowi bądź chmurnikowi (obłocznikowi), który w ludowych przekazach „sterował chmurami lub dźwigał je na barkach, zamrażał wodę i łądował ją na obłoki, (...) strzelał z góry piorunami”²⁴. W toku historycznego rozwoju meteorologicznych przekonań miał on dawniej przebywać na stałe w chmurach albo dostawać się tam w trakcie niepogody, a potem wieść zwykłe życie pomiędzy innymi mieszkańcami wsi, przywołując i oddalając opady za pomocą odpowiednich ceremonii²⁵.

²⁴ H. Kapeliś, *Planetnik*, w: *Słownik folkloru polskiego*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1965, s. 318.

²⁵ *Ibidem*.

III

W najstarszych ludowych przekazach z terenów historycznej Galicji płanetnik przypomina Ingoldowskiego „potężnego człowieka”, który zamieszkuje powietrzną sferę pograniczną i przemieszcza się nieustannie pomiędzy niebem a ziemią. Niekiedy posiada status ducha („płanetniki są to duchy”²⁶) lub przynależy już do przeszłości („płanetniki byli dawni”²⁷), najczęściej jednak reprezentuje rodzaj ludzki, od urodzenia zdradzając związany z wędrowaniem sposób istnienia. Przychodzi on bowiem na świat „pod płanetą”, która w języku gwarowym oznacza nie tylko „deszczową chmurę”, lecz także „ciało niebieskie zmieniające swoje położenie na niebie”²⁸ lub „księżyc i słońce razem wzięte”²⁹. Jak wskazuje Józef Karłowicz w *Słowniku gwar polskich* w kulturze ludowej uważa się je wszystkie za pierwszą przyczynę przeobrażeń atmosferycznych i nazywa „planetami” właśnie zmiany pogody³⁰. Zapewne dlatego ze szczególnym wyczuleniem płanetnika na ruch chmur czy ciał niebieskich łączą się również jego inne dyspozycje życiowe – do działania w otaczającym go środowisku oraz nieustannego wchodzenia z nim w interakcje³¹. W myśl antropologii Ingolda cechujące tę postać „wieczne wędrowanie”³² czy „ciągłe bycie w drodze”³³ byłoby zatem nie tyle poruszaniem się po powierzchni ziemi, lecz funkcjonowaniem w złożonym splocie „ruchów i tworzyw”, które rozpościerają się w powietrzu. Uwidacznia to choćby ludowe przekonanie o bytowym spowinowaceniu chmurnika z wiatrem, w kosmologiach animistycznych stanowiącym zarazem twórczą siłę, jak też kluczowego pośrednika w aliansach pomiędzy ludzkimi i nie-ludzkimi bytami³⁴. Zestawianie płanetnika z tym żywiołem daje się więc interpretować jako jego włączanie się w niekończący się proces stawania-się świata oraz dynamiczne w nim współistnienie wraz z innymi elementami środowiska. Taką „ruchomość” uobecnia choćby fragmentaryczne, łatanne ze skrawków i stale rozpięte ubranie chmurnika-wiatru, które obrazują zebrane przez Oskara Kolberga podkrakowskie opowieści wierzeniowe: „Wiatr lata po świecie na cztery strony. Jest on jak płanetnik duży chłop (...); lata od miejsca do miejsca w połatany kożuch, który roztwiera na poły”³⁵.

Owo zapośredniczone przez wiatr splatanie się płanetnika z otoczeniem skutkuje również jego wchodzeniem w relacje ze zwierzętami, przede wszystkim z ptakami, których aktywność w wielu animistycznych kosmologiach bywa uwyrażnieniem właściwości powietrznych przepływów³⁶. Ptasie przyloty i odloty, formowanie klucza, podniebne akrobacje lub szybowanie pozwalają ludziom myśleć o działaniu, charakterystyce i potencjale wiatru, prędkości, kierunkach i stronach, z których nadciąga, wreszcie o jego zdolności do przeobrażania rze-

²⁶ S. Ciszewski, *Lud rolniczo-górnictwo z okolic Sławkowa w powiecie olkuskim*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, 1887, t. II, s. 5.

²⁷ A. Saloni, *Lud rzeszowski. Materiały etnograficzne*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, 1908, t. 10, s. 129.

²⁸ Ł. Zapła, *Postać płanetnika w dawnych wierzeniach ludowych i świadomości współczesnych górali zagórzańskich*, „Perspektywy Kultury”, 2022, 36(1), s. 235.

²⁹ J. Karłowicz, *Słownik gwar polskich*, Kraków 1906, s. 133.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ K. Majbroda, *op. cit.*, s. 206.

³² Ł. Zapła, *op. cit.*, s. 236.

³³ J. Sulisz, *Zapiski etnograficzne z Ropczyc*, „Lud”, 1906, r. 12, s. 77.

³⁴ T. Ingold, *Earth... op. cit.*, s. 31.

³⁵ O. Kolberg, *Krakowskie*, cz. III. *Dziela wszystkie*, t.7, Wrocław-Poznań 1962, s. 34.

³⁶ C. Low, *Birds and Khoesan. Linking Spirits and healing with day-to-day Life*, „Africa. Journal of the International African Institute”, May 2011, Vol. 81, No. 2, s. 306.

czywistości. Podobnie jak powietrzny żywioł ptaki potrafią ponadto przemieszczać się między domenami przestrzennymi (niebem i ziemią)³⁷, a także porządkami czasowymi (teraźniejszością i przyszłością)³⁸ w rozumieniu jak najbardziej dosłownym. Przez swe fizyczne reakcje w środowisku informują one bowiem człowieka o niedostępnych jego percepcji zdarzeniach, które dzieją się aktualnie w otoczeniu (obecność drapieżników, źródeł wody i żywności, kryjówek) oraz zapowiadają to, co się w nim może zaraz wydarzyć. Z ptasiego zachowania w świecie (ruchu, śpiewania, aktywności społecznych) wyrokuje się również o nadejściu deszczu (nastroszenie, zbieranie się w stada), poprawie lub pogorszeniu pogody (latanie w zwartych grupach bądź chowanie się), ociepleniu bądź ochłodzeniu (odpowiednio śpiewanie lub niewydawanie dźwięków), przybraniu i spadku wód w rzekach (wysokie i niskie loty), wreszcie o nadejściu nowej pory roku (formowanie klucza i odlot/przylot z żerowisk)³⁹. Dotyczy to zwłaszcza dużych i długowiecznych ptaków, których umiejętność reagowania na zmiany w środowisku jest dla człowieka łatwo zauważalna. Stąd biorą się częste w animistycznych kulturach opowieści o ich wzajemnych ludzko-nie-ludzkich interakcjach, stawaniu-się ze sobą nawzajem, różnokierunkowych metamorfozach (przemiany człowieka w ptaka i ptaka w człowieka).

W przypadku planetnika taka relacja zawiązuje się z dzikimi gęsiami, których sposób funkcjonowania w otoczeniu wnosi wkład w jego wiedzę o świecie⁴⁰, zwłaszcza zaś o przeobrażeniach pogody. Owo pozyskiwanie nie-ludzkiej perspektywy w niektórych podaniach przekłada się także na motyw częściowej metamorfozy człowieka w ptaka, bardziej bądź też mniej długotrwałej. Dzieje się tak w zebranej przez Seweryna Udzię opowieści z Tyńca o *Planetniku z nogami gęsiami*, gdzie możliwość międzybytovej transformacji wydaje się wrodzoną dyspozycją tej postaci. Znajduje to również wyraz w jej hybrydycznym wyglądzie:

W drugie święto wielganocne zeszło się kilkoro małych dzieci u jednego chłopca w Tyńcu i bawiły się. Ni stąd, ni zowąd przyłączył się do nich mały chłopok w białej koszulce, przeposanej poskiem. Z początku nic dzieci nie zauważały i bawiły się z nim. Za chwilę spostrzegło jedno dziecko, że ten chłopok ma gęsie nogi, i po cichu pokazało to innym. Powoli zaczęły się dzieci odsuwać od niego i wynosić. Pobiegły do starszych i powiedziały o tem, co zaszło. Przyszedł chłop i patrzy na tego chłopca, a ten chłopiec blednie i niknie, niknie, aż zniknął. Wszyscy ludzie mówili, że to był planetnik⁴¹.

Częściowo nie-ludzkie ciało chmurnika wydaje się odzwierciedlać jego zdolność patrzenia na rzeczywistość również innymi niż własne oczami czy poddawanie jej percepcji w zbliżony do ptaka sposób. Takie przejmowanie perspektywy zwierzęcia nasuwa myśl o kluczowych w animizmie mimetycznych praktykach szamańskich, w przypadku których cielesne naśladowanie innych bytów – ich zmysłowego wyczulenia czy reagowania na środowisko – staje się metodą rozumienia i reprezentowania swego otoczenia⁴². Odbywa się to poprzez nieustanne prze-

³⁷ *Ibidem*, s. 301.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ B. Błaszczczyńska, *Wieści pogodowe według meteorologii ludowej*, Minikowo 2018, s. 6–15.

⁴⁰ A. Watson, O. Huntington, *They're here – I can feel them: the epistemic spaces of Indigenous and Western Knowledges*, „Social & Cultural Geography”, 2008, nr 9(3), s. 272.

⁴¹ S. Udzię, *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego mieszkającego na prawym brzegu Wisły*, „Wisła” 1901, nr 12, t. 1, s. 586.

⁴² M. Taussig, *Mimesis and alterity. A particular history of the senses*, New York 1993, cyt. za: R. Willerslev, *Not Animal, Not Not-Animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghir*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute”, Sep., 2004, vol. 10, nr 3, s. 639.

mieszczanie się między ludzką i nie-ludzką tożsamością, polegające na odzwierciedlaniu nie tylko własnego, ale też cudzego punktu widzenia; na byciu zarazem kimś „swoim” i „obcym”. W przypadku szamana imitowanie cielesnych zachowań zwierzęcia prowadzi bowiem nie tylko do tymczasowego zawieszenia znanego sobie oglądu rzeczywistości i przejścia na stronę nie-ludzkiego innego, lecz także do otwarcia się na jego odwzajemniające spojrzenie, w którym samemu jest się tym innym⁴³. Szaman zyskuje dzięki temu wyjątkową zdolność do syn-tezy perspektyw, do przeżywania siebie naraz w różnych postaciach, do życia na styku dwóch tożsamości. Pozwala mu to choć w części stawiać się w miejscu innych bytów oraz korzystać z ich doświadczenia świata, a zatem widzieć, słyszeć, odczuwać, myśleć podobnie jako one. Można tu mówić o Ingoldowskim „lataniu z ptakami i szybowaniu z wiatrem”, czyli o komunikowaniu się ze środowiskiem zarazem na ludzki i nie-ludzki sposób⁴⁴.

Ów modus istnienia chmurnika, który podobnie jak szaman oscyluje między różnymi wymiarami istnienia czy sposobami doznawania rzeczywistości, wpływa na cały zakres jego funkcjonowania w świecie. Z pozyskiwania perspektywy wiatru czy punktu widzenia dzikich gęsi bierze się więc „przemieszkiwanie”⁴⁵ tej postaci w chmurach lub przenoszenie się do nich na stałe⁴⁶. W opowieściach wierzeniowych płanetnik trafia tam zwykle samodzielnie, wspinając się po kopcu siana⁴⁷, wysokim drzewie⁴⁸ lub tęczy („gdy doszedł do lat 20 i wyszedł w pole z robotnikami, wtedy lunął deszcz, spuściła się tęcza i wzięła go do chmur na płanetnika”⁴⁹), choć bywa także zabierany przez chmury „do pełnienia czynności mu przeznaczonych”⁵⁰ („człowieka urodzonego pod «płanetą» zabiera chmura ze sobą, a potem go na powrót w to samo miejsce spuszcza”⁵¹). Tę zdolność do dłuższych lub krótszych „powietrznych wędrówek” intensyfikuje jeszcze jego inicjacja w dorosłość, tradycyjnie kojarzona z wymogiem podjęcia ryzykownej podróży lub próby, która decyduje o dalszym statusie ontologicznym i społecznym chmurnika. Jak zauważa Udziela, w wieku dwudziestu lub też dwudziestu czterech lat rozstrzyga się bowiem ostatecznie kwestia miejsca pobytu płanetnika: „po tym albo przenosi się do chmur, albo też mieszka między ludźmi całe życie, a idzie na chmury jedynie wtedy, gdy ma być deszcz, a po deszczu wraca znów na ziemię”⁵².

Takie tymczasowe lub ostateczne „przenosiny w chmury” odpowiadają w dużym stopniu dynamice szamańskich transformacji, które w zależności od swego trwania implikują odpowiednio częściowe lub całkowite „czynienie siebie nie-swoim”. Przechodzenie „na stronę” ptaka czy wiatru może bowiem skutkować dla szamana nie tylko zachodzącym w sprzyjających okolicznościach „lataniem”, lecz także wymykającym się spod kontroli „odlotem”. Zbyt długie pozostawanie w miejscu innych bytów niesie za sobą ryzyko bezpowrotnej zatraty własnej tożsamości, odcięcia się od tego, co ludzkie, a nawet uwewnętrznienia na stałe cudzego punktu widzenia⁵³. Zupełna przemiana w nie-człowieka oraz ostateczne zamieszka-

⁴³ R. Willerslev, *op. cit.*

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ S. Udziela, *op. cit.*, s. 587.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 592.

⁴⁷ S. Czyżewicz, *Wiązanka wierzeń i przesądów ludu z okolic Buczkowa i Okulic, tudzież Mokrzyśk-Bucza*, „Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie”, 1907, r. 13, s. 329.

⁴⁸ S. Udziela, *op. cit.*, s. 598.

⁴⁹ J. Świętek, *Lud nadrański od Gdowa po Bochnię. Obraz etnograficzny*, Kraków 1893, s. 514.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 513.

⁵¹ M. Cisek, *Materyały etnograficzne z miasteczka Żolni w powiecie przemyskim*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, 1899, t. XIII, s. 78.

⁵² S. Udziela, *op. cit.*, s. 587.

⁵³ R. Willerslev, *op. cit.*, s. 634–635.

nie w chmurach staje się wówczas dla płanetnika unicestwieniem jego ludzkości – oduczeniem się języka, zwyczajów, relacji; całkowitym zapomnieniem, kim się dotąd było. Powoduje to zwykle „zniknięcie” chmurnika dla ludzkiego świata, społeczną śmierć, która wiąże się z koniecznością porzucenia własnej wspólnoty⁵⁴. Motyw ten podejmuje nie tylko opowieść o rozplywającym się w powietrzu chłopcu z gęsimi nogami, lecz także przekaz *Płanetnik na służbie* zebrany przez Udziela w Mogilanach: „U starego Mrowczyka służył za parobka płanetnik, co zawdy podczas burzy uciekał na pole, tam się tylko pomodlił i wydostawał się na chmurę do innych. Potem wrocał cały mokry, aż nareście zupełnie zniknął”⁵⁵.

Jednak nawet unikanie całkowitego zatracenia się w nie-ludzkim doświadczeniu oraz ciągła możliwość powrotów „na ziemię” nie pozostają obojętne dla całokształtu bytowej kondycji płanetnika. Znajduje to wyraz w jego ujmowanym w większości przekazów skonwencjonalizowanym wyglądzie – dotkniętym częściową przemianą „nadnaturalnym” ciele oraz charakterystycznym mokrym ubiorze. Pokłosiem powietrznych wędrówek chmurnika i jego bezpośredniej styczności ze zjawiskami atmosferycznymi staje się ciemna „jak kominarz”⁵⁶ lub „murzyn”⁵⁷ skóra, „długie bez miary nogi i ręce”, oraz „zupełnie bezkształtna postać”, niekiedy również niepokojąco „olbrzymia”⁵⁸. Wydaje się ona znakiem skłonności płanetnika do tożsamościowych metamorfoz czy migrowania między domenami (cielesna heterogeniczność, nieodróżnicowanie), rozległej skali filiacji (monstrualność kończyn), charakteru interakcji nawiązywanych głównie z niebezpiecznymi żywiołami, zwłaszcza zaś ołowianymi chmurami burzowymi (kolor skóry). Podobnie rzecz ma się także z kapeluszem i okryciem wierzchnim tej postaci – całkowicie lub częściowo przemokniętymi i zabłoconymi („Kapota mu tak fruwa, a z prawego troka ciecze mu woda”⁵⁹). Ciemna skóra chmurnika oraz podszyte wiatrem, mokre ubranie – obok pojawiających się w niektórych przekazach gęsich nóg – wyobrażają jego ontologiczny potencjał do konstytuowania się w relacji ze światem; z wiatrem, ptakami, deszczem i gradem. Z zanurzania się w swym otoczeniu jako splocie ludzkich i nie-ludzkich aliansów, stawania-się ze zwierzętami, żywiołami, zjawiskami atmosferycznymi biorą się z kolei epistemologiczne dyspozycje płanetnika do pojmowania przepływów pogody oraz ich potężnej sprawczości. Rzuca to na obecny w ludowych przekazach obraz możliwości tej postaci, która potrafi nie tylko przewidywać nadejście opadów, ale też komunikować się z nimi i na nie oddziaływać.

IV

Z opowieści wierzeniowych wyłania się więc obraz chmurnika bliskiego pod wieloma względami animistycznemu „zaklinaczowi pogody”, który odczytuje zmiany aury na niebie i prognozuje nadejście kolejnych przeobrażeń. Podstawą jego wiedzy o zjawiskach atmosferycznych jest zanurzenie się w otaczającym świecie i doświadczenie w nim również nie-ludzkich perspektyw, za pośrednictwem których może rozumieć unoszące się w powietrzu byty oraz ich odczuwanie wiatru, deszczu czy gradu. Ucieleśniona i umiejscowiona obserwacja rzeczy-

⁵⁴ C. Witkowski, *Sposoby zwalczania burz i gradów przez chłopów w woj. Krakowskim. Wierzenia i praktyki z końca XIX w. i połowy XX w.*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie” 1967, t. 2, s. 151.

⁵⁵ S. Udziela, *op. cit.*, s. 592.

⁵⁶ S. Ciszewski, *op. cit.*, s. 7.

⁵⁷ Ten cytat i następny O. Kolberg, *op. cit.*, s. 49.

⁵⁸ M. Fedorowski, *Lud okolicy Żarek, Siewierza, Pilicy*, t. 2, Warszawa 1888, s. 296.

⁵⁹ S. Udziela, *op. cit.*, s. 591.

wistości sprzyja szukaniu w niej związków przyczynowo-skutkowych; wyłanianiu korelacji między dostrzeganymi w otoczeniu znakami a następującymi po nich zdarzeniami pogodowymi. Dysponujący od urodzenia Ingoldowskimi „wzorcami aktywności” planetnik, który wystarczająco długo praktykuje umiejętność przyrodniczo-meteorologicznej percepcji, z biegiem czasu zyskuje zatem zdolność pełnego angażowania się w środowisko i wchodzenia z nim w złożone relacje. Właśnie dlatego staje się on bohaterem licznych ludowych przekazów tematyzujących jego potencjał do stawiania się w miejscu żywiołu, splatania się z nim, współdziałania, a przez to także wpływania na niego. Wyraża się to zwłaszcza w fabułach, które podejmują wątki wywoływania przez planetnika opadów atmosferycznych bądź powstrzymywania ich – zazwyczaj na korzyść, rzadziej zaś na szkodę mieszkańców wsi.

Na uwagę zasługują zwłaszcza te opowieści wierzeniowe, w których pojawia się motyw działań „idącego na chmury” planetnika, mającego za zadanie spowodować nadciągnięcie umiarkowanego deszczu lub powstrzymanie lokalnej ulewy. Zajęcia chmurnika są więc w nich przedstawiane dość zwyczajnie – jako odpowiednik codziennych prac robotnika rolnego, który wykonuje swe zadania w powietrzu tak samo, jak czyniłby to na ziemi. Zmaga się on wówczas z chmurami traktowanymi na podobieństwo mniej lub bardziej ożywionych bytów – w zależności od ich rodzaju i ruchu po niebie ukazywanych jako ciężkie snopy siana lub zboża⁶⁰, chłopskie środki transportu – wozy lub łodzie – oraz zwierzęta gospodarskie. W ich przenoszeniu lub kierowaniu nimi planetnik odwzorowuje zarazem charakterystyczny dla górskich i podgórskich terenów Galicji przekrój wiejskich zajęć. Większość przekazów o chmurniku dobrze oddaje bowiem sytuację drobnych, ubogich rolników tego regionu, którzy z powodu niełatwych warunków bytowych podejmowali się często, poza uprawą gruntu, także rozmaitych prac dodatkowych – fornalskich, związanych ze splawem drewna, pasterskich.

Podobieństwo prac planetnika do zajęć przewoźnika czy flisaka można więc dostrzec choćby w przekazach mieszkańców dorzecza Raby („W warstwach mgły umieszczają planetnicy łodzie, które ciągną na srebrnych łańcuskach, dokąd im potrzeba”⁶¹) czy okolic Krakowa („gdy mają ciężkie chmury, pełne wody, przeciągają je na powrozech przez lasy, góry. Kiej się powróz urwie planetnikowi, chmura z deszczem upada, musi on zleźć na ziemię, naprawiać swoje powrozy, żeby mógł ze mgłą wznieść się w górę”⁶²). Niekiedy chmurnik zajmuje się również transportem lodu wydobywanego cepami lub siekierami z zamrzniętych stawów i zamienianego w niebie na grad („rąbią lód na strawie – a każdy wyrąbany kawałek lodu unosi się ku niebu”⁶³). Udziela przywołuje z kolei opowieść mieszkańców Wrząsowic, w której „zaklinający pogodę” planetnik gwizdże na obłoki jak pasterz na swoje stado. Reagują one na niego w podobny do gospodarskich zwierząt sposób, dając sobą kierować za pomocą laski-parasola: „Potem wystawił w górę parasol i zaczon deszcz loc i loł. Gdy chłop znowu opuścił parasol na doł, to deszcz przestoił iść. Jak zaś gwizdnoł gębą na lewo, to ze zochodu szły chmury; zreśtą, jak chcioł, tak chmury obrocoł”⁶⁴.

Zbiega się z tym również odnotowany w Woli Filipkowskiej przekaz o postrzeganiu chmur jak żywych stworzeń prowadzonych przez planetników-pasterzy analogicznie

⁶⁰ M. Fedorowski, *op. cit.*, s. 298.

⁶¹ J. Świętek, *op. cit.*, s. 511–512.

⁶² O. Kolberg, *op. cit.*, s. 33.

⁶³ O. Kolberg, *Kieleckie*, cz. II. *Dzieła wszystkie*, t. 19, Wrocław–Poznań 1963, s. 220.

⁶⁴ S. Udziela, *op. cit.*, s. 596.

do gromady owiec („chmury tak idą za niemi, jak za magnesem”⁶⁵). W pochodzącej spod Babiej Góry opowieści mowa jest natomiast o chmurnikach, którzy ujeżdżają „na oklep” obłoki-wierzchowce („Od tego casu płanetnicy jeżdżą na chmurak i zmieniają się co rok”⁶⁶). Zarówno motyw o prowadzeniu chmur, jak również ten o galopowaniu na nich „po powietrznych halach” korespondują ponadto z całokształtem rodzimych przekonań, w których operuje się animistyczną kategorią ożywienia (chmury) lub antropomorfizacji (planety, żywioły) na określenie bytów w istotnym stopniu wpływających na rzeczywistość. Wypasający obłoki-owce lub jeżdżący na nich jak na koniach płanetnicy wpisują się bowiem w pełni w przywołany przez Kolberga obraz rozpostartej między niebem a ziemią sfery pośredniej, gdzie wre praca gwiazdnych furmanów, powietrznych kosiarzy oraz bab grabiących „sianko niebieskie”:

Oprócz gwiazd pojedynczych po niebie rozsianych, są inne gwiazdy co zawdziuśki jednak kupami ze sobą chodzą i także mają przykazania swoje. Gwiazdy te zowią się różnie: kosy, baby itd. – „Tak było: najprzód poszły baby z grabiami, siła tego, zaczęły pogwarkę (...), jak zwyczajnie niewiasty – co uszły dalej, cejco gadać do siebie. Niedaleko szli kosiarze z kosami na ramiączku i nic nie mówią, wyminęli baby, że ostały za niemi cedźkaj w tyle. Za kosiarzami jedzie furman wozem, ma 4 konie w lejcu, w przoprzek, zadek i dyszel u wozu (...) Ten furman woził po niebie św. Jerzego – a teraz dostał nakaz, żeby zwieść siano, które kosiarze skoszą, a baby grabiami zgrabia, bo to sianko niebieskie (...)”⁶⁷.

Płanetnik wykonuje swe zadania na określonym „odcinku” prac gospodarskich i, podobnie jak w wiejskich realiach, jest zależny od działań całej bytowej gromady, wraz z którą zamieszkuje powietrze (inni płanetnicy, ciała niebieskie, gwiazdy). Współtworzy tu z nimi „zaludniony” Ingoldowski kosmos – wypełniony „mieszaniną głosów, dzięki którym różne istoty w rozmaitych językach ogłaszają swą obecność, dają o sobie znać, wywołują skutki”⁶⁸.

V

Niekiedy jednak relacja płanetnika z opadami wyraża się w innych wyobraźniowych rejestrach niż te znane z codziennego wiejskiego życia. Przykładanie rolniczych, fernalskich, flisackich czy pasterskich metafor do opisów współdziałania „zaklinacza” z pogodą wydaje się bowiem nieadekwatne w przypadku potężnych, szczególnie niebezpiecznych dla człowieka zjawisk atmosferycznych. W górach należą do nich zwłaszcza gwałtowne burze z piorunami i gradem, które w realny sposób zagrażają wiejskim obejściom i polom, niosąc za sobą zarówno ryzyko pożaru gospodarstwa, jak też prawdopodobieństwo zniszczenia plonów. Ten strach przed skutkami wyładowań atmosferycznych potęgują zazwyczaj jeszcze towarzyszące nawałnicy przytłaczające wrażenia słuchowe i wzrokowe, których „nadmaturalna” forma i skala domaga się w opowieściach adekwatnej reprezentacji. Jak zauważa Ingold, w animistycznych kulturach takie zadanie spełniają zazwyczaj figury monstrualnych stworzeń – teriomorficznych, zmiennokształtnych lub będących wielokrotnionym odpowiednikiem rzeczywistych drapieżnych zwierząt. Nie stanowią one jednak alegorii zatrwających zdarzeń pogodowych, ale znak dojmujących ludzkich doznań płynących z kontaktu z żywiołem – są metonimią porażającej

⁶⁵ S. Ulanowska, *Wśród ludu krakowskiego*, „Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny”, 1888, t.1, z. 2, s. 70.

⁶⁶ J. Traczyk, *Z okolic Babiej Góry*, „Wisła” 1895, t. 9, s. 76.

⁶⁷ O. Kolberg, *Krakowskie...*, *op. cit.*, s. 32.

⁶⁸ T. Ingold, *Dreaming of dragons: on the imagination of real life*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute”, 2013, vol. 19, s. 738.

zmysły percepcji grzmotów i błyskawic oraz towarzyszącej jej intensywnej reakcji afektywnej. Zdaniem antropologa stąd właśnie biorą się częste w rdzennych kosmologiach wyobrażenia o ptakach gromu, które wywołują wichry, miotają pioruny i władają burzami lub ogromnych smokach mających gadzią postać oraz ogon przypominający piorunową strzałę⁶⁹. W animistycznych kulturach kształt takich stworzeń pozostaje zatem wyłącznie wytworem ludzkiej fantazji, opiera się ona jednak na głębi rzeczywistego doznania; na faktycznym fenomenologicznym doświadczeniu⁷⁰.

Jak się wydaje, można w ten sposób interpretować również ludowe przekazy z okolic Babiej Góry o pochodzących od węży lub żab smokach, którymi płanetnicy wożą chmury gradowe:

płanetnicy (...) mają bowiem zadanie, jak się tylko gdzie smok pokaże, zaraz go brać i dopóty wożą na nim chmury gradowe, dopóki od znużenia i gniewienia chmur nie pęknie. Smoki zaś tworzą się w dwojaki sposób: albo z żaby, albo z węży wielkiego, „co ma złote zauśnice”, (widocznie z zaskrońca), którego uważają za jadowitego. (...) O wiele gorszy i straszniejszy jest smok z żaby niż z węży. Wężowi bowiem urosną tylko nogi, a ogon przemieni się w strzałę, żabie zaś, ponieważ ma już nogi, urosną skrzydła i dwa ogony ze strzałami⁷¹.

Smok staje się tutaj uobecnieniem intensywności i skali zjawisk pogodowych, które pojawiają się w sąsiedztwie najwyższego szczytu Beskidów oraz na samej Babiej Górze. Jej okolice cechuje występowanie gwałtownych burz z huraganowymi wiatrami, biegnącymi na linii chmura-ziemia wyładowaniami, dużymi skokami temperatury oraz formowaniem się gęstych i ciężkich chmur. Ludowe przekazy o „pękających od znużenia i gniewienia” gadziokształtnych stworzeniach można więc uznać za zapis ludzkiego stykania się z ogłuszającym żywiołem, podczas gdy wzmianka o „przemienionym w strzałę” smoczym ogonie czy „dwóch ogonach ze strzałami” jest relacją z oglądanego w świetle błyskawic świata. Opowieść spod Babiej Góry staje się w ten sposób obrazem rozległego psychofizycznego dyskomfortu, w jaki wprowadzają przebywającego tam człowieka szalejące pogodowe żywioły.

Łączą się z tym także ludowe podania, w których smoki pojawiają się w podobnym kontekście – wyrazicieli rozmiaru ludzkich przypadłości związanych z burzą. Owe stworzenia pozostają wówczas znakiem złożonych somatycznych i psychicznych reakcji człowieka na towarzyszące nieobliczalnemu żywiołowi zmiany ciśnienia atmosferycznego, skutkujące osłabieniem oraz zaburzeniami koncentracji. Tak dzieje się choćby w zebranych przez Udzielę w Lipniku przekazie *Starszy nad płanetnikami*, w którym chmurnicy „czerpią siłę” z wpływających na dobrostan ludzi burz-smoków, a następnie współdziałają z niebezpiecznymi nawałnicami: „Bo tak trzeba wiedzieć, że płanetnicy to biorą siłę z choć jakich zwierząt i z bądź czego, a najbardziej ze smoków, co to downo bywały, bo przecie i człowiek, jak mo być burza i tak przez to też osłabnie”⁷².

Motyw monstualnego stworzenia odbierającego ludziom siłę, która następnie jest przejmowana przez płanetników, streszcza w sobie historię pozyskiwania perspektywy potężnego żywiołu w zamiarze dzielenia z nim jego sprawczości. Smok uobecnia tu cechy związane ze potężnym oddziaływaniem burzy na rzeczywistość, z których – dzięki swemu pozostawaniu w relacji ze zjawiskami atmosferycznymi – mogą korzystać również „zaklinacze pogody”.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 738.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ J. Traczyk, *op. cit.*, s. 77.

⁷² S. Udziela, *op. cit.*, s. 601.

Te rymujące się ze sobą aktywności nawałnicy oraz wyposażonych w jej właściwości chmurników (kumulowanie cudzych potencjałów) mieszczą się bowiem w animistycznej praktyce stawania-się z wiatrem, deszczem, gradem, piorunami, a przez to dysponowania zdolnością żywiołów do kontrolowania biegu zdarzeń. Celem płanetnika byłoby więc współlistnienie ze „smokiem burzy” na prawach równych sobie bytów, aby móc zyskać wpływ na długość i intensywność nawałnic, mieć udział w wyborze miejsc wyładowań, przyczyniać się do rozpoczęcia lub zakończenia gradobicia. Dawałoby to chmurnikowi możliwość działania na rzecz ludzkiej wspólnoty oraz ochrony pól czy obejść przed najpoważniejszymi skutkami „nadenaturalnej” niepogody.

Warto tu wspomnieć o znanych z przeszłości wiejskich praktykach, częściowo zbieżnych z czynnościami płanetnika, które miały dodatkowo zabezpieczać obejścia i pola przed „smokami burzy”. Chodziło zwłaszcza o rozpowszechniony w Galicji zwyczaj bicia w dzwony tuż przed nadejściem niszczycielskiego żywiołu – według etnografów ich donośny dźwięk miał „rozcinać chmurę, powodując jej rozejście się na boki, lub rozrywać ją na części”⁷³. Ów wydobywający się z potężnego korpusu instrumentu spektakularny efekt akustyczny można interpretować jednak jako mimetyczne odwzorowanie przez ludzi huku grzmotów, które pochodziły z ciężkich chmur gradowych. Byłaby to próba komunikowania się z dopiero nadciągającym żywiołem i wpływania na zmianę jego kierunku nim nawałnica nie rozpędzi się na dobre; albo inaczej – zamiar posłużenia się tym samym, co „smok burzy” „językiem”, aby nakłonić go do ustąpienia – „odlotu”.

VI

W opowieściach wierzeniowych sprzyjanie mieszkańcom wsi przez płanetnika nie zawsze jest jednak regułą. Nieustanne konstytuowanie się „zaklinacza pogody” w relacji z wiatrem, deszczem, burzą czy gradem, a także z latającymi w powietrzu ptakami skutkuje jego przynależnością do szerszej niż tylko ludzka wspólnoty i wyrażaniem jej całościowych interesów. Przejawia się to poprzez dążenie płanetnika do równoważenia strat i korzyści wszystkich funkcjonujących w środowisku bytów; szczególnie zaś do respektowania zasady solidarności⁷⁴. W wielu wyrosłych z animizmu systemach moralnych dotyczy ona tak ludzkich, jak też nie-ludzkich członków międzybytowej społeczności, którzy są obowiązani przed sobą do niesienia pomocy, chronienia się przed zniszczeniem, chorobą czy śmiercią⁷⁵, a także do „poświęcania się jedno za drugie”⁷⁶. Tak rozumiana solidarność zakłada podtrzymywanie życia ogółu „zamieszkujących świat” istnień, w mniejszym zaś stopniu dbanie o pomyślność wchodzącej w jej skład konkretnej klasy bytów czy danej jednostki. Praktykowanie lub odrzucanie tej wspólnotowej moralności pociąga za sobą odpowiednio nagrodę bądź karę, które mogą spotkać człowieka również z rąk płanetnika. Zwłaszcza, że jako „zaklinacz pogody” działa on w świecie jako „rzecznik” wielu powiązanych ze sobą składowych środowiska, mających zróżnicowane, często rozmiągające się punkty widzenia na otoczenie.

Życzliwość chmurnika – a zatem szansę zwiększonej ochrony przed żywiołami – można zyskać dzięki respektowaniu zasad obowiązujących w międzybytowej społeczności oraz szacunkowi dla wszystkich jej członków. W opowieściach uwidacznia się to poprzez pomoc pła-

⁷³ Archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie, rękopis 1205, cyt. za: C. Witkowski, *op. cit.*, s. 144.

⁷⁴ W. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, Warszawa 1976, s. 186.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 185–186.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 189.

netnikom w najcięższych powietrznych „pracach gospodarskich” (na przykład przy rąbaniu lodu na grad)⁷⁷ czy gotowość do udzielenia im gościny, gdy przebywają danej wsi. To kierowanie się zasadą solidarności oraz gotowością do oddania innemu przysługi w potrzebie spotyka się zazwyczaj z wzajemnością planetnika, który ostrzega wówczas ludzi przed gradem, doradza, jak zabezpieczyć plony przed zniszczeniem, a niekiedy nawet przesuwają tor burzy. Dzieje się tak w przekazie o *Wdzięczności planetnika* przywoływanym przez Udzięłę:

Do jednej baby w Tyńcu przyszedł podróżny i prosił, co by mu się dała napić mleka. I ona dała mu napić się tego mleka. Wtedy ten podróżny tak powiedział:

– Wiecie co, gosposiu, za chwilę będzie burza z grodem, ale na waszym gruncie to jej nie będzie.

I tak się stało. Za chwilę była burza z grodem, a na jej polu nie spadła ani kropla deszczu. Bo ten podróżny to był planetnik⁷⁸.

Brak poważania dla praw regulujących wspólne ludzko-nie-ludzkie życie skutkuje z kolei nieodmiennie gniewem chmurnika i ryzykiem skierowania chmury burzowej nie tylko na dom nieprawego gospodarza, lecz także na całą wieś⁷⁹. Jak podkreśla Franciszek Gawełek, planetnicy znają „siły i prawa natury, której są częścią, zstępują na ziemię, by ostrzec bogobojne, litościwe jednostki przed grożącym niebezpieczeństwem”⁸⁰, nie mają jednak zrozumienia dla „ludzi złych”. Zaświadcza o tym dobitnie podkrakowska opowieść o *Planetniku ze Stryszowej*, w której reguły wspólnotowej moralności są egzekwowane w typowy dla dynamicznej „sygnatury ruchowej” tej postaci niezwłoczny sposób:

(...) Loto po izbie, trzyma się za trok, potrząsa nim, a tu woda ciecze. I mówi:

– Mocie co, dejcie prędko, ale ze sobą nic nie weźne, bo mi ciężko... E, nic nie mocie? – I wyleciół.

A tu jak nie zaczęły grzmieć, błyskać się, jak deszcz lunie, a grad jak zaczęły sypać, to tako burzo trwała aż do nocy i szkodę wielką zrobił nem grad wtedy⁸¹.

Tak rozumiane przekazy o planetniku wpisują się w koncepcję ludzkiego istnienia jako nieustannego odnoszenia się do otaczającego świata – wikłania się weń w znaczeniu epistemologicznym, ontologicznym, etycznym. Doświadczenie środowiska i określanie się w relacji wobec niego skłaniają człowieka do uznawania innych klas bytów za przedstawicieli analogicznych z własną społecznością, swych bliższych czy dalszych sąsiadów. Łączy go z nimi podobne „zamieszkiwanie świata”, funkcjonowanie w środowisku jak w Ingoldowskim wspólnym domu, w którym – obok nieuniknionych napięć i antagonizmów – jest także miejsce na współpracę czy wymianę przysług. Właśnie dlatego uwikłane w alianse ze zwierzętami, żywiołami czy pogodą działania chmurnika uobecniają ludzką potrzebę pozostawania w dialogu z całym – i tym przyjaznym, i tym nieprzyjaznym – środowiskiem. U podstaw przekazów o planetniku tkwi bowiem przekonanie, że przez przestrzeganie reguł funkcjonowania w międzybytowej zbiorowości można w niej zostać potraktowanym tak samo, liczyć na

⁷⁷ S. Ulanowska, *op. cit.*, s. 70.

⁷⁸ S. Udzięła, *op. cit.*, s. 595.

⁷⁹ C. Witkowski, *op. cit.*, s. 136.

⁸⁰ Ten cytat i następny F. Gawełek, *Przesady, zabobony, środki lecznicze i wiara ludu w Radłowie, w pow. brzeskim*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne Akademii Umiejętności w Krakowie”, 1910, t. 11, s. 8.

⁸¹ S. Udzięła, *op. cit.*, s. 590.

„zwrotne” wsparcie czy pomoc. Innymi słowy, jeśli dobrosąsiedzkie stosunki z żywiołami wiązałyby się z rozumieniem przez człowieka przemian pogody oraz adaptowaniem się do nich, to spodziewana wzajemność wyrażałaby się poprzez ludzką sposobność do korzystania z ich skutków – zbieranych z pól i sadów plonów.

Wpisane w przekazy o płanetniku relikty animistycznej epistemologii, ontologii, moralności zdają się zatem rewersem przyjętego w kulturze Zachodu modelu konstruowania przepaści między człowiekiem a środowiskiem. Uobecniają one zatarte w toku kształtowania się antropocentrycznego paradygmatu doświadczanie rzeczywistości jako systemu wzajemnych aliansów i zależności, który implikuje również potrzebę dostosowywania się do siebie wszystkich bytów. W animistycznych kulturach oznacza to dla człowieka ciągłe stykanie się z innymi-niż-ludzkie perspektywami, dostrajanie się do korzystnych i niekorzystnych zmian, jakie wywołują, a dzięki temu także rezonowanie ze swym otoczeniem. Rezultatem jest odwrotność zachodniego postrzegania środowiska jako czegoś, co należy pokonać, posiadać, wyzyskiwać lub bać się, a więc widzenie natury jako obszaru nawiązywania zróżnicowanych relacji społecznych – tych sojuszniczych i tych antagonistycznych. Tak dzieje się również w przypadku pogody, której przeobrażenia nie tylko podtrzymują życie na ziemi, ale też działają na nie z destrukcyjną siłą, wywołując klęski żywiołowe. Zadaniem człowieka jest jak najlepsze „dogadywanie się z nimi”, czyli dostosowywanie do ich warunków przy udziale wielozmysłowych narzędzi poznania, aktualizowanych w miarę potrzeb. W animistycznych praktykach traktuje się tę wiedzę jako strategię budowania odporności – chronienia siebie przez bycie przygotowanym na różne, również negatywne scenariusze, oraz stałą gotowość do rozwijania się wraz ze zmieniającym się otoczeniem⁸².

Obecny w ludowych przekazach motyw konstytuującego się w relacji do środowiska płanetnika także wpisuje się w tę koncepcję, dając się interpretować w kontekście antropologii więcej-niż-ludzkiej. Postać chmurnika stanowi bowiem uobecnienie animistycznej praktyki pojmowania nie-ludzi jako wytwórców znaczeń i współautorów wiedzy człowieka o rzeczywistości; reprezentantów analogicznych z naszymi grup społecznych, którzy wpływają na kształt zamieszkiwanego wspólnie świata. Widzenie w przemianach pogody, żywiołach i zwierzętach uczestników dzielonych z ludźmi układów – istnieniowych, kulturowych, ekonomicznych – prowokuje więc do namysłu nad ich wzajemnymi wielobytowymi ekologiami, rozwijanymi zarówno w korzystnych, jak też w niesprzyjających warunkach. Pozostaje to szczególnie istotne w epoce „marazmu antropocenu”⁸³, w której niezbędne staje się budowanie konstruktywnych, pozwalających odzyskać nadzieję na przyszłość wizji jutra. Zarzucone u progu współczesności ludowe światopoglądy domagają się w ten sposób przypomnienia i aktualizacji, aby móc zyskać wymiar polityczny – opowiedzieć o współdziałaniu człowieka ze środowiskiem jako jego jedynej szansie na przetrwanie.

⁸² C. Folke, *Resilience*, „Ecology and Society”, 2016, vol. 21, nr 4, s. 44.

⁸³ E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018.

BIBLIOGRAFIA:

- Archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie, *rękopis 1205*.
- Bińczyk E., *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018.
- Błaszczczyńska B., *Wieści pogodowe według meteorologii ludowej*, Minikowo 2018.
- Ciszewski S., *Lud rolniczo-górnictwo z okolic Sławkowa w powiecie olkuskim*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, 1887, t. II.
- Czyżewicz S., *Wiązanka wierzeń i przesądów ludu z okolic Buczkowa i Okulic, tudzież Mokrzyska-Bucza*, „Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie”, 1907, r. 13.
- Fedorowski M., *Lud okolicy Żarek, Siewierza, Pilicy*, t. 2, Warszawa 1888.
- Folke C., *Resilience*, „Ecology and Society”, 2016, vol. 21, nr 4.
- Gawełek F., *Przesady, zabobony, środki lecznicze i wiara ludu w Radłowie, w pow. brzeskim*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne Akademii Umiejętności w Krakowie”, 1910, t. 11.
- Gibson H.S. Venkateswar, *Anthropological Engagement with the Anthropocene. A Critical Review*, „Environment and Society”, 2015, vol. 6.
- Honeychurch, W., Makarewicz C.A., *The Archaeology of Pastoral Nomadism*, „Annual Review of Anthropology”, 2016, vol. 45.
- Ingold T., *Dreaming of dragons: on the imagination of real life*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute”, 2013, vol. 19.
- Ingold T., *Earth, Sky, Wind and Weather*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute”, 2007, vol. 13.
- Ingold T., *Rethinking animate, re-animating thought*, „Ethnos. Journal of Anthropology”, 2006, nr 71(1).
- Ingold T., *The eye of the storm. Visual perception of the weather*, „Visual Studies”, 2005, vol. 20, nr 2.
- Ingold T., *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London-New York, 2000.
- Kapełus H., *Planetnik*, w: *Słownik folkloru polskiego*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1965.
- Karłowicz J., *Słownik gwar polskich*, Kraków 1906.
- Kolberg O., *Kieleckie*, cz. II, *Dzieła wszystkie*, t. 19, Wrocław-Poznań 1963.
- Kolberg O., *Krakowskie*, cz. III, *Dzieła wszystkie*, t. 7, Wrocław-Poznań 1962.
- Low C., *Birds and Khoesan. Linking spirits and healing with day-to-day life*, „Africa. Journal of the International African Institute”, May 2011, Vol. 81, No. 2.
- Łukasiewicz J., *Kryzys agrarny na ziemiach polskich w końcu XIX wieku*, Warszawa 1968.
- Majbroda K., *W relacjach, sieciach, splotach asamblażu. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*, Wrocław 2021.
- Olędzki J., *Ludzie wygastłego wierzenia. Szkice poświęcone wybranym kulturom pierwotnych dawnego i współczesnego świata*, Warszawa 1999.
- Pobłocki K., *Chamstwo*, Czarne 2021.
- Saloni A., *Lud rzeszowski. Materiały etnograficzne*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, 1908, t. 10.

- Sulisz J., *Zapiski etnograficzne z Ropczyc*, „Lud”, 1906, r. 12.
- Świątek J., *Lud nadrański od Gdowa po Bochnię. Obraz etnograficzny*, Kraków 1893.
- Cisek M., *Materyały etnograficzne z miasteczka Żolni w powiecie przemyskim*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, 1899, t. XIII.
- Taussig M., *Mimesis and alterity. A particular history of the senses*, New York 1993.
- Thomas T., Znaniecki F., *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, Warszawa 1976.
- Traczyk J., *Z okolic Babiej Góry*, „Wisła” 1895, t. 9.
- Udziela S., *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego mieszkającego na prawym brzegu Wisły*, „Wisła” 1901, nr 12, t. 1.
- Ulanowska S., *Wśród ludu krakowskiego*, „Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny”, 1888, t. 1, z. 2.
- Wala K., *Ułożyć świat na nowo. Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda (cz. I)*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia”, 2017, nr 3.
- Wala K., *Ułożyć świat na nowo. Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda (cz. II)*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia”, 2016, nr 2.
- Wala K., *Ułożyć świat na nowo. Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda (cz. III)*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia”, 2018, nr 4.
- Watson A., Huntington O., *They're here – I can feel them: the epistemic spaces of Indigenous and Western Knowledges*, „Social & Cultural Geography”, 2008, nr 9(3).
- Willerslev R., *Not Animal, Not Not-Animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghir*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute”, 2004, vol. 10, nr 3.
- Witkowski C., *Sposoby zwalczania burz i gradów przez chłopów w woj. krakowskim. Wierzenia i praktyki z końca XIX w., i połowy XX w.*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie” 1967, t. 2.
- Zapała Ł., *Postać planetnika w dawnych wierzeniach ludowych i świadomości współczesnych górali zagórzańskich*, „Perspektywy Kultury”, 2022, 36(1).

ABOUT FOLK WEATHERMAKERS. THE FIGURE OF „PŁANETNIK” IN THE LIGHT OF MORE-THAN-HUMAN ANTHROPOLOGY

SUMMARY:

Anthropological interest in Traditional Ecological Knowledge allows for reinterpretations of Polish folk tales and the figure of the „płanetnik” (cloud shepherd) appearing in them. The article is an attempt to look at his ontology, competences and way of acting as manifestations of animistic thinking about the world - a network (craftwork) of connections between human and non-human beings.

KEY WORDS:

animism, Tim Ingold, weather, rainmaker, folk tales, Traditional Ecological Knowledge