

O KRYZYSIE KLIMATYCZNYM Z PERSPEKTYWY NIEETNOCENTRYCZNEJ (NA PRZYKŁADZIE FILMU ANIME „NAUSICAÄ Z DOLINY WIATRU” HAYAO MIYAZAKIEGO)

Anna Filipowicz

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-6779-6643

Wśród tekstów literackich i filmów zajmujących się problemem katastrofy klimatycznej nieczęsto pojawiają się takie, które aprobatywnie odnoszą się do kulturowej przeszłości człowieka. Bywa ona bowiem zwykle postrzegana europocentrycznie – jako dorobek grecko-rzymskiej i judeochrześcijańskiej tradycji, kładący fundament pod rozwój szowinizmu gatunkowego, a z czasem również pod kryzys ekologiczny. Odstępstwem od takiego rozumienia przeszłości jest sięganie przez twórców nurtu *cli-fi* (*climate fiction*) po archaiczne sposoby myślenia o świecie, zachowane jeszcze w nie-zachodnich wiedzach lokalnych i oddolnych praktykach postrzegania rzeczywistości. Wiążą się one zazwyczaj z animistycznym podejściem do rozumienia podmiotowości, relacji między naturą i kulturą, miejsca człowieka pośród nie-ludzkich bytów, a także poznawania przez niego swego otoczenia. Idzie za tym również specyficzny, oparty na współzależności wszystkich istnień, stosunek do zmian zachodzących w środowisku, w tym do katastrof naturalnych, które pojmuje się jako zwyczajne, a nie wyjątkowe i traumatyczne¹. Zapewne dlatego zainteresowanie animizmem – stanowiącym rodzaj

¹ Szerzej pisze o tym E. DeLoughrey w artykule: „Zwyczajna przyszłość, kreacja światów międzygatunkowych antropocenu”, przeł. P. Wojtaś, w: *Poetyki ekocydu. Historia, natura, konflikt*, red. A. Ubertowska, D. Korczyńska-Partyka, E. Kuliś, Warszawa 2019.

alternatywnej wobec zachodnich ontologii i epistemologii – wydaje się wspierać współczesną refleksję o ludzkości będącej integralną częścią dotkniętej kryzysem przyrody. Przykładem tego może być film anime *Nausicaä z Doliny Wiatru* Hayao Miyazakiego, który czerpie inspirację z shintoistycznego japońskiego animizmu jako oddolnej wiedzy środowiskowej, włączając ją w namysł nad koegzystencją ludzi i nie-ludzi w sytuacji zapaści ekologicznej².

Na wstępie należy podkreślić, że odczytywany nie-etnocentrycznie animizm znacząco różni się od swoich klasycznych definicji. Nie stanowi więc systemu „prymitywnych” wierzeń, który miałby odzwierciedlać wczesny etap rozwoju religii (Edward Burnett Taylor) ani modelu rzeczywistości zredukowanej wyłącznie do zjawisk psychologicznych (Sigmunt Freud)³. Wyzbywająca się poznawczych uprzedzeń współczesna antropologia kultury widzi w nim natomiast relacyjny sposób zamieszkiwania świata, czerpiącego z ciągłych i bezpośrednich interakcji z otoczeniem. W myśl tych rozpoznań w animistycznej „etnometafizyce”⁴ człowiek określa się poprzez istnienie w systemie środowiskowych zależności, zaś swe płynące ze związków z nie-ludźmi doświadczenia uznaje za sposób pojmowania rzeczywistości. Według między innymi Nurit Bird-David⁵, Philippe Descola⁶, Eduardo Viveiros de Castro⁷, Grahama Harveya⁸, a także Tima Ingolda⁹ i Rane Willersleva¹⁰ nieznanym jest mu humanistyczny psychofizyczny dualizm, a także możliwość arbitralnego rozgraniczenia poszczególnych bytowych domen¹¹ – dziedziny ludzi, zwierząt, roślin, zjawisk atmosferycznych i żywiołów. Animizm zakłada bowiem, że każde istnienie odznacza się zdolnością do tożsamościowych przemieszczeń, stałą otwartością na zmianę percepcji oraz warunkowaną sytuacyjnym kontekstem sprawczością. Takie postrzeganie świata jako relacyjnego i współzależnego niesie dla ludzi konkretne implikacje etyczne – konieczność życia według takich reguł, które respektują rów-

² Zob. S. Yoneyama, *Miyazaki Hayao's Animism and the Anthropocene*, „Theory, Culture & Society” 2021, nr 38 (7–8).

³ O zmieniającym się na przestrzeni lat naukowym paradygmacie dotyczącym animizmu wyczerpująco pisze m.in. Paweł Chyc. Zob. idem, *Wyobrażenia fantazmatyczna a animizm w Amazonii. O ograniczeniach w stosowaniu pojęcia fantazmat w badaniach antropologicznych*, „Sensus Historiae” 2015, nr 4.

⁴ E. Domańska, *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Warszawa 2017, s. 55.

⁵ N. Bird-David, „Animism” revisited. *Personhood, environment, and relational epistemology*, „Current Anthropology” 1999, nr 40.

⁶ P. Descola, „Constructing natures. Symbolic ecology and social practice”, w: *Nature and Society*, red. P. Descola, G. Pállson, London 1996.

⁷ E.V. de Castro, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 1998, vol. 4, no. 3.

⁸ G. Harvey, *Animism. Respecting the Living World*, London 2005.

⁹ T. Ingold, *Rethinking the animate, re-animating thought*, „Ethos. Journal of Anthropology”, 2006, no. 71(1).

¹⁰ R. Willerslev, *Soul Hunters. Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, Berkeley 2007.

¹¹ Jak zauważają badacze tego nurtu, większość funkcjonujących w różnych regionach świata kosmologii animistycznych wykazuje zaskakująco wiele cech wspólnych (G. Harvey). Należy do nich choćby pojmowanie odmienności między poszczególnymi bytami, które uznaje się przeważnie za pochodną różnic w obrębie kondycji ludzkiej, nie będącej tu jednak w żaden sposób wywyższoną czy uprzywilejowaną. Zdaniem E.V. de Castro, zajmującego się bliskim „nowemu animizmowi” zagadnieniem perspektywizmu rdzennych mieszkańców Ameryki Południowej: „Kondycja ludzka nie jest już kondycją »specjalną«, stając się – zupełnie odwrotnie – domyślnym [default] sposobem bycia czy też bazową kondycją [condição genérica] wszystkich gatunków. W ten sposób znika dziedzina Natury jako sfera kontr-zunifikowana przez niewzruszoną jedność ludzkiego rodzaju. Animizm jest »antropomorficzny« dokładnie w takim stopniu, w jakim jest anty-antropocentryczny. Forma ludzka jest – dosłownie – formą, z której wyłaniają się wszystkie inne gatunki: każdy gatunek jest skończonym sposobem bycia ludzkości jako substancji uniwersalnej”. E.V. de Castro, *Pojęcie gatunku w historii i antropologii*, przeł. M. Świda, „Teksty Drugie” 2014, nr 5, s. 163.

niez interesy reprezentantów nie-ludzkich zbiorowości. Choć reinterpretowany przez Miyazakię animizm pozostaje bliski zwłaszcza jego archaicznemu, shintoistycznemu odłamowi, w pełni oddaje ów wspólny dla większości wiedz środowiskowych zrąb przekonań. Szczególnie wyraźnie manifestują się one w filmie anime *Nausicaä z Doliny Wiatru* (1984). Stanowią w nim podstawę moralnych zobowiązań człowieka podczas wydarzającej się przyszłości potężnej katastrofy ekologicznej.

I

Zobrazowane w tym filmie uniwersum przypomina permanentną postapokaliptyczną dystopię, do której – na skutek nieznamowoci innego stanu rzeczy – ludzkość zdołała już częściowo przywyknąć. Tysiąc lat po upadku cywilizacji przemysłowej wśród zorganizowanych na wzór plemienny grup ocalonych normą stało się luźne uspołecznienie, ciągłe walki o zasoby naturalne i na wpeł koczowniczy tryb życia, ułatwiający ucieczkę w razie pogorszenia się warunków środowiskowych. Globalna wojna nuklearna i następująca po niej katastrofa ekologiczna cofnęły formy zbiorowego współistnienia na poziom bliski epokom przedfeudalnym, choć stan ten z czasem zaczął się przekształcać w dominację silniejszych nad słabszymi. Takim relacjom sprzyjały zwłaszcza odziedziczone z przeszłości szczątkowe technologie, zapewniające mającym do nich dostęp wybrancom istotną przewagę militarną i ekonomiczną. Dotyczyły to choćby sposobności przemieszczania się przy użyciu silnikowych statków powietrznych, które ułatwiały eksplorowanie nadających się jeszcze do życia skrawków ziemi i zapewniały wygraną w toczonych o nie bitwach. Dzięki maszynom można tam było również skutecznie odtwarzać zniesione przez katastrofę społeczne stosunki władzy – mechanizmy kontroli, podporządkowania, wywyższania jednych kosztem innych.

Owej ciągłości funkcjonowania ludzkości, ponawiającej nawyki minionej cywilizacji, towarzyszyło także powolne odtwarzanie się ziemskiej biosfery. Na kształt tej odbudowy wpłynęły jednak znacząco długofalowe konsekwencje zmian klimatycznych, wywołane trwającą „Siedem Dni Ognia” wojną światową. Na skutek silnego promieniowania radioaktywnego doszło wówczas kolejno do destabilizacji ekologicznych systemów planety, a następnie do aberracji w rozwoju większości zamieszkujących ją form życia. Nawet po wielu latach dotknięta ludzką ingerencją natura regenerowała się zatem w sposób nieprzewidywalny, co przejawiało się tak w zakłóceniach procesów decydujących o kształcie ziemskiego klimatu, jak też w licznych mutacjach zachodzących w świecie flory i fauny. Z czasem stało się jasne, że konflikt jądrowy zmodyfikował również bieg rozwoju geologicznego, w którym zaczęły powtarzać się cykle znane z wcześniejszych dziejów ziemi, następując po sobie jednak „aperiodycznie” i przypadkowo. Na nadających się jeszcze do życia terenach przyrodniczy krajobraz przypominał więc kompilację kilku epok – w zdominowanych przez grzyby „mezozoicznych” kompleksach leśnych zamieszkiwały niemal wyłącznie „paleozoiczne” zwierzęta, z przewagą owadów i stawonogów zbliżonych kształtem do trylobitów. Znacząca większość organizmów – mykologicznych, roślinnych, zwierzęcych – wymykała się przy tym przyjętym gatunkowym klasyfikacjom, różniąc się od swych domyślnych „pierwowzorów” bądź to zwielokrotnieniem i nadmiarem formy, bądź to wariacyjnością reakcji czy zachowań. Stąd brała się choćby znamienna dla funkcjonujących tu grzybów nieograniczona różnorodność postaci, a także cechująca stawonogi multiplikacja liczby odnóży, czułków, odwłoków, segmentów ciała i par oczu. Wrażenie taksonomicznych „odstępstw od normy” potęgował jeszcze monstrualny rozmiar leśnych organizmów. Unaocznił on nie tylko ich niepokojącą anatomię, lecz oddawał ją także w „nadanaturalnej” skali. Zbiegał się z tym również problematyczny z perspektywy czło-

wieka sposób istnienia tych istot, z których jedne wydzielają śmiertelne dla niego opary (grzyby), inne zaś równały z ziemią ludzkie osady, jeśli tylko napotkały je na drodze (stawonogi).

Gatunkowi ludzkemu zagrażały zatem w tym świecie nie tylko konsekwencje globalnego kataklizmu, który przed tysiącleciem zmienił ziemski ekosystem, ocieplając klimat, zakwaszając oceany i wyjaławiając grunty uprawne. Do trudów przetrwania w skażonym środowisku szybko doszły także inne wyzwania – związane z bezpośrednim sąsiedztwem przyrodniczych anomalii, powstałych na skutek działań człowieka, ale ewoluujących wbrew jego woli i poznaniu. Dotkniętą destrukcją zubożała planeta z czasem zaczął bowiem zarastać las toksycznych grzybów, zwany Morzem Rozkładu lub Ugorem, który wydzieliał zabójcze dla ludzi zarodniki i uniemożliwiał im oddychanie bez masek tlenowych. Do jego nieustannego rozprzestrzeniania się przyczyniały się z kolei gigantyczne owady i trylobitokształtne stawonogi, omu, przenoszące na swych pancerzach mykologiczne drobniny – rozsiewając je na coraz to nowych obszarach. Stado tych zwierząt mogło zagrozić ludziom również w inny sposób – przez swą gwałtowną reakcję obronną przejawiającą się w traktowaniu wszystkiego, co znalazło się w ich zasięgu. Zdarzało się to zwłaszcza w sytuacji naruszenia przestrzeni bytowej – i samych owadów czy omu, i pozostałych zasiedlających las grzybów organizmów. Stawonogi pełniły w ten sposób funkcję strażników tamtejszej flory i fauny, sprzyjając ich rozmnażaniu i zajmowaniu nowych terenów do życia, zazwyczaj kosztem ludzkich domen. Zapewne dlatego w świecie człowieka reagowano na te stworzenia nie tylko nieustannym lękiem, lecz także wszczynaniem kolejnych plemiennych konfliktów o możliwe jeszcze do zamieszkania terytoria. W zetknięciu z niedającą się już ujarzmić naturą coraz częściej zdarzały się więc kolonizacje „zastępcze” – nierzadko brutalne podbijanie ziem zajmowanych przez niedysponujące zaawansowanymi technologiami społeczności. Napaści dotyczyły szczególnie tych wspólnot, które nie wykazywały zainteresowania eksploatacją, lecz wybierały inne modele „bycia w świecie” – pozostawanie w kolektywnych relacjach ze swym zarówno ludzkim, jak też nie-ludzkim otoczeniem.

Na ryzyko utraty zasiedlanej przez siebie przestrzeni narażone jest zwłaszcza plemię tytułowej Nausicaäi, księżniczki niewielkiej krainy zwanej Doliną Wiatru. Zamieszkiwane przez jej lud tereny odznaczają się bowiem rzadkimi w tym świecie właściwościami – pozostają stosunkowo mało skażone i wciąż nadają się do życia. Odpowiadają za to szczególnie wiejące w Dolinie wichry znad oceanu, które rozpraszają krążące w powietrzu zarodniki grzybów i napędzają turbiny zbudowanych przez ludzi wiatraków, zasilających nawadnianie pól uprawnych. Rozumienie przez tę społeczność reguł rządzących żywiołem i umiejętność wykorzystania energii czerpanej z mas powietrza ma swą przyczynę w przekazywanej z pokolenia na pokolenie oddolnej wiedzy, opierającej się na bliskich relacjach ze środowiskiem i adaptowaniu się do zachodzących w nim przeobrażeń. Znane mieszkańcom Doliny sposoby obchodzenia się z wiatrem stanowią tym samym rezultat pojmowania jego działań – kierunków podmuchu, przyczyn i skutków wiania, wpływu na pogodę i ukształtowanie przestrzeni – oraz dostosowania do nich własnych aktywności. Plemieniu Nausicaäi bliskie jest przez to jakościowo-konkretne podejście do środowiska – zakłada się jego istnienie jako dynamicznego systemu wzajemnych oddziaływań i korelacji. Ludzie nie postrzegają tutaj natury jako umiejscowionej na „zewnątrz” własnego świata dziedziny, lecz jako przenikającą wszystko, co żyje, potężną siłę, której sami są integralną częścią. Uzależniają od niej zarówno położenie swych siedzib, sposoby uprawy ziemi, metody zabezpieczania się przed skażeniami, jak również decyzję o opuszczeniu Doliny, gdy przebywanie w niej staje się niemożliwe. Umiejscawianie siebie w ciągłym porządku odniesień do jednego z żywiołów znacząco zwiększa szanse

ich przetrwania – poprzez poznawczy dostęp do związanych z wiatrem zjawisk pogodowych, hydrosferycznych, geologicznych oraz gotowość ciągłego reagowania na nie.

Na tle swej społeczności Nausicaä wyróżnia się chęcią wchodzenia w relacje nie tylko z działającymi w Dolinie siłami przyrody, lecz także z tymi, które znajdują się poza jej rodzimą krainą. Poruszająca się szybowcem bohaterka może z łatwością przemierzać sąsiednie terytoria i często odwiedzać rozrastający się w okolicy las grzybów. Podczas swych wypraw do Morza Rozkładu zyskuje rozległą wiedzę o tamtejszej florze i faunie, czemu sprzyja jej ciągła uważność na zachodzące w tym środowisku procesy i interakcje między organizmami. Nausicaä wiele czasu poświęca zwłaszcza omu, całymi dniami podpatrując ich zachowania – sposób poruszania się, zdobywania pokarmu, reagowania na otoczenie, komunikowania się ze sobą nawzajem. Pozwala to bohaterce skutecznie znajdować w lesie zrzucone przez te stworzenia pancerze, które stanowią dla jej plemienia wartościowy materiał służący do wyrobu narzędzi i broni. Obserwacja stadnego funkcjonowania stawonogów w ich środowisku skutkuje jednak zarazem okazją do zaznajomienia się ze skomplikowanym zwyczajami tych zwierząt, właściwym dla nich sposobem „bycia w świecie” i specyficznymi relacjami tworzonymi z otoczeniem. Dostrzeżenie środowiskowych zależności, w jakich istnieją stawonogi, daje ponadto Nausicaä sposobność postrzegania lasu jako stale zmieniającego się życiodajnego ekosystemu, gdzie wszystko jest ze sobą połączone. Poprzez styczność z omu bohaterka może zatem nawiązać interakcję z pozostającymi z nimi w aliansie grzybami, roślinami i owadami, mimo że nierzadko budzą one jej przerażenie. Podobnie jak inni mieszkańcy Doliny akceptuje tym samym istnienie nie tylko przyjaznej, lecz także nieprzychylniej człowiekowi natury, z którą bezpośredni kontakt pozwala się do niej szybciej przystosować.

II

Stosunek plemienia Nausicaä do przyrodniczej rzeczywistości wyraźnie więc odbiega od coraz powszechniejszego w tym świecie dualistycznego podejścia do natury. Sytuuje się na drugim biegunie myślenia o związanych z nią zagrożeniach, które, jeśli nie poddają się ludzkiej kontroli, zostają usuwane z pola widzenia i zastępowane dającymi się rozwiązać problemami¹². Takie postrzeganie siebie jako części przyrody, nawet przerażającej i spotworniającej, pozostaje natomiast bliskie światopoglądom społeczności archaicznych, funkcjonujących w ciągłości z otaczającym je środowiskiem. Podobnie jak najstarsze ludy zbieracko-łowicze mieszkańcy Doliny wpisują bowiem swe istnienie w porządek szerszej niż ludzka zbiorowości, która opiera się na relacjach łączących wszystkie żywe istoty. Towarzyszy temu także dzielone z pradawnymi mieszkańcami tych terenów przekonanie o ontologicznej zbieżności ludzkich i nie-ludzkich uniwersów – o podleganiu tym samym bytowym regułom i przejawianiu analogicznej sprawczości, o oddziaływaniu na swe otoczenie czy wywieraniu na nie wpływu¹³. Dla plemienia Nausicaä stanowi ono podstawę do społecznego pojmowania interakcji, które tworzy się tutaj nie tylko ze sprzyjającym ludziom wiatrem z Doliny, lecz także, jak w przypadku bohaterki, z florą i fauną toksycznego Morza Rozkładu. Kontakt z każdym, nawet groźnym dla człowieka, reprezentantem natury – zwierzęciem, rośliną, grzybem, żywołem, zjawiskiem pogodowym – staje się w ten sposób relacją z członkiem własnej wspól-

¹² Zob. J. Tabaszewska, „Katastrofy afektywne. Kategoria katastrofy w dyskursie ekokrytycznym i afektywnym – wstępne rozpoznania”, w: *Poetyki ekocydu...*, op. cit., s. 37–40.

¹³ Por. de Castro, *Cosmological Deixis...*, op. cit.

noty; z innym, nie-ludzkim, podmiotem zasługującym na prawo do istnienia. Za próbą jego zrozumienia kryje się z kolei chęć nawiązania z nim możliwie harmonijnych więzi, by móc negocjować warunki własnego przetrwania – nawet wówczas, gdy nie przynosi to ludziom ani natychmiastowych, ani bezpośrednich korzyści.

W interakcjach, w jakie wchodzi z środowiskiem mieszkańcy Doliny Wiatru, a przede wszystkim sama Nausicaä, można odnaleźć odbicie najstarszych shintoistycznych przekonań dotyczących relacji człowieka z naturą¹⁴. Jak zauważa James W. Boyd i Tetsuya Nishimura, w twórczości Miyazakiego często pojawiają się nawiązania do założycielskiej dla tradycyjnej kultury Japonii animistycznej postawy wobec rzeczywistości¹⁵ – pozostawania w stałym dialogu z innymi niż-ludzkie bytami, z którymi ludzie dzielą swą życiową przestrzeń. W czasach archaicznych słońce, księżyc, góry, rzeki, pola, deszcz, wiatr, a także rośliny i zwierzęta uważano tam bowiem za uobecnienie przenikających wszystko, co żyje, sił witalnych, *kami*¹⁶, wyposażając je w paralelne z człowiekiem, osobowe właściwości. Ów status był ściśle związany z przypisywaną tym bytom sprawczością, która przysługiwała każdemu zjawisku, istocie i artefaktowi dysponującemu zdolnością działania w świecie w aktywny bądź pasywny sposób. Przekładało się to także na przypisywanie nie-ludzkiemu istnieniu wzorowanych na ludzkich zdolności myślenia, porozumiewania się, intencjonalnego działania, predyspozycji emocjonalnych i duchowych, a także możliwości fizycznych. Kontakty z pomyślanymi według antropomimetycznego modelu personalnego roślinami czy zwierzętami miały zatem wymiar społeczny i funkcjonowały na zbliżonych zasadach, jak te przyjęte w uniwersum człowieka. Zobowiązywało to krzewicieli najstarszych form shintoizmu do wspólnotowego „zamieszkiwania świata”, w którym należało stale wytyczać reguły uwzględniające zarówno własne, jak też cudze interesy.

Owe zasady odnosiły się szczególnie do sposobów korzystania z dóbr naturalnych i zakładały ich traktowanie jako rodzaju powszechnej własności, w której partycypuje się na wyzbytych odgórnym przywilejów zasadach. Życie człowieka w świecie „pełnym nie-ludzkich osób” było bowiem związane z nakazem samoograniczenia – autarkicznego użytkowania naturalnych przestrzeni (lasów, rzek, mórz) i zaspokajania ich kosztem tylko swych najniezbędniejszych potrzeb. Towarzyszył temu zarazem wymóg wdzięczności za dobra pozyskane kosztem innych bytów, a także gotowości do wyrównania im straty¹⁷. W shintoistycznym animizmie widać to było szczególnie w najstarszych sposobach postrzegania lasu, uznawanego bądź to za suwerenne nie-ludzkie terytorium, objęte całkowitym zakazem wstępu (trudno dostępne rozległe puszcze, porastające zbocza górskie, *okuyama*¹⁸), bądź to za wspólną dla zbieracko-łó-

¹⁴ J.W. Boyd, T. Nishimura, *Shinto Perspectives in Miyazaki's Anime Film „Spirited Away”*, „Journal of Religion and Film” 2004, vol. 8.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ C.G. Hall, *Totoros, Boar Gods, and River Spirits. Nature Spirits as Intermediaries in the Animation of Hayao Miyazaki*, „Resilience. A Journal of Environmental Humanities” 2015, vol. 2, no. 3, s. 161–162.

¹⁷ O tych powszechnych w większości animistycznych światopoglądów regułach „układania się” z nie-ludzkimi mieszkańcami ziemi pisze szerzej m.in. G. Harvey (*op.cit.*, s. 469–488) i R. Willerslev, (*op.cit.*, s. 35–42). W odniesieniu do europejskich wiedz oddolnych problem ten omawiam także w artykule *Against the “Anthropocene Apathy”. About the Rescue Potential of Postsecularism (on the Example of Works by the Romany Poetess Papusza)*, „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” 2021, nr 7.

¹⁸ Por. M. Kawai, *Naze midori o motomerunoka [Why do you find green? Recurrence to the true character of human], w: Hito ha naza shizen o motomerunoka [Why does the persons demand nature?]*, red. M. Yamaguchi, M. Kawai, T. Matsui, 1995, cyt. za Y.-S. Lee, S. Sakuno, *Tracing Shintoism in Japanese nature-based domestic tourism experience*, „Cogent Social Sciences” 2008, no. 4. https://www.researchgate.net/publication/323703259_Tracing_Shintoism_in_Japanese_nature-based_domestic_tourism_experiences [dostęp 22.12.2022]

wieckiej, a następnie osiadłej ludności, dzikich zwierząt i roślin przestrzeni, z której należało korzystać w „gospodarskim” zakresie (graniczące z osadami kompleksy leśne, *satoiyama*)¹⁹. W pierwszym przypadku człowiek nie mógł więc pod groźbą kary naruszyć integralności przypisywanej wyłącznie nie-ludziom domeny, w drugim zaś musiał rekompensować mieszkańcom lasu każdorazowe naruszenie równowagi na swoją korzyść. Przejawiało się to choćby w składaniu darów drzewom ścinanym pod budowę osad bądź też w stawianiu bram (*torii*) w sąsiedztwie większych kompleksów leśnych – miały one stanowić fizyczną barierę dla własnej ingerencji²⁰. Był to rezultat przekonania, że lekceważenie swego nie-ludzkiego sąsiedztwa może wywołać wrogość sprzyjającej zazwyczaj ludziom natury, a także spowodować chęć jej odwetu. Miał on zwykle postać niepowodzenia w polowaniach, trudności w pozyskiwaniu dóbr naturalnych, nieurodzajów, szkód w uprawach czy klęsk żywiołowych.

Dla archaicznego japońskiego shintoizmu, podobnie jak dla większości światopoglądów animistycznych, kluczowa była bowiem zasada wzajemności rozumiana jako równoważenie interesów wszystkich funkcjonujących w świecie istnień²¹. Polegała ona na wspólnym dla ludzi i nie-ludzi obowiązku dzielenia się – posiadanymi dobrami, terenami, potencjałami i dyspozycjami – i wymiany korzyści. Ów wyrażający się w układzie „bierz–daj” porządek stanowił zarazem najważniejsze prawo animistycznej moralności i ściśle łączył się z zasadą solidarności, która obliwowała do wzajemnego podtrzymywania swej egzystencji, chronienia się przed głodem, chorobą czy śmiercią. Każda sprawcza istota była w ten sposób odpowiedzialna za przyczynianie się do przetrwania swej zbiorowości poprzez działanie na rzecz jej członków oraz niesienie im wsparcia w potrzebie. Prawo to obejmowało przy tym nie tylko przedstawicieli własnej klasy bytów, lecz także wszystkie inne pozostające ze sobą we wzajemnych stosunkach stworzenia. Rolą zasady solidarności było regulowanie tak sojusznicznych, jak też konkurencyjnych relacji między poszczególnymi istnieniami, gdyż polegała ona na sprawiedliwym rozdziale korzyści i strat oraz minimalizowaniu przemocy. Dzięki niej żaden z bytów nie był arbitralnie wywyższony lub poniżony względem innych, nie stawał się również bardziej niż inne narażony na utratę – życia, zdrowia lub innych dostępnych sobie dóbr i przymiotów.

Odwiedzającej mieszkańców lasu grzybów Nausicaäi towarzyszy tym samym potrzeba stworzenia z nim relacji opartych na harmonii i równowadze. Jej dążenie do zgodnego współistnienia ze środowiskiem Morza Rozkładu znajduje wyraz w umiejętności odczytywania generowanych przez omu sygnałów optycznych (oczy zwierząt zmieniają barwę w zależności od stanu, w jakim się znajdują), a także komunikacji z nimi za pomocą „owadziej muzyki”. Poprzez dźwięki, które wytwarza jej wykonany samodzielnie aerofoniczny instrument, księżniczce udaje się często uspokajać atakujące zwierzęta i skłaniać je do zatrzymania się czy odwrotu. Nawiązuje ona ponadto sojuszniczne relacje z jednym z niewielu ssaków mieszkających w lesie grzybów, niewielkim lisopodobnym stworzeniem, które w odpowiedzi na zaproszenie do kontaktu, nie tylko powstrzymuje się od dotkliwego pokąsania bohaterki, ale staje się jej codziennym towarzyszem.

Takie sprzymierzanie się Nausicaäi ze zwierzętami – z ich wyboru mniej lub bardziej długotrwałe – wydaje się mieć swą podstawę w znamiennej dla większości animistycznych

¹⁹ A.P. Rots, *Sacred Forest, Sacred Nation. The Shinto Environmentalist Paradigm and the Rediscovery of „Chinju no Mori”*, „Japanese Journal of Religious Studies” 2015, vol. 42, no. 2.

²⁰ S. Picken, *Shinto. Japan's spiritual roots*, Tokyo 1980, s. 49.

²¹ Por. S. Arutjunow, G. Swietłow, *Starzy i nowi bogowie Japonii*, Warszawa 1973, s. 14.

kultur mimetycznej empatii²². Bezpośrednia styczność z traktowanymi podmiotowo nie-ludźmi, wiązała się bowiem w archaicznych społecznościach z możliwością urzeczywistnienia cudzej perspektywy, z wyobrażaniem sobie siebie jako pokrewnego bytu na podstawie wspólnych z nim cielesnych doświadczeń. Dostrzeganie łączących człowieka i zwierzę analogii – w sposobie odczuwania czy ulegania afektom – niosło więc szansę przejścia na inną niż znana sobie dotychczas stronę istnienia z jednoczesnym zachowaniem własnej tożsamości. Ta zarezerwowana zwykle dla szamanów umiejętność wiązała się z pozostawaniem na styku odmiennych percepcji, w opartym na połączeniu perspektyw aliansie ze zwierzęciem, którego punkt widzenia stawał się przez to bardziej dostępny, własny zaś – częściowo zatarty. Choć stan ten był zwykle chwilowy i następował w bezpośredniej interakcji z nie-ludzkim bytem²³, pozwalał zyskiwać wgląd w inne niż własne uniwersa i znosić dzielącą siebie od świata różnicę. Owo oparte na nie-racjonalnych kryteriach poznanie było też często warunkiem powodzenia wszystkich kolejnych relacji, w które wchodził w swym życiu posługujący się mimetyczną empatią człowiek.

III

Podpatrywanie nawyków mieszkańców lasu i udane próby nawiązywania z nimi kontaktu przynoszą Nausicaäi także inne, znacznie bardziej kompleksowe rozpoznania, dotyczące funkcjonowania Morza Rozkładu. Bohaterka znajduje związek między wydzielającymi toksyny grzybami a zanieczyszczeniem ziemi przez ludzi – przyniesione do Doliny Wiatrów sadzonki i zarodniki, które korzystają z tamtejszej wody i gleby, okazują się bowiem całkowicie nieszkodliwe. Księżniczka odkrywa zatem, że przyrodnicze anomalie, stanowiące wytwór antropogenicznej katastrofy klimatycznej, stały się z czasem kolejnym etapem w cyklu wciąż odradzającego się na planecie życia. Za ich niestąbnące destrukcyjne właściwości odpowiadają zaś obecnie sami ludzie, niewyciągający wniosków z przeszłości i coraz powszechniej izolujący się od świata natury. Ekotopijny²⁴ wymiar rzeczywistości pozostaje w ten sposób nie tyle pochodną potężnego, choć jednostkowego w skali planety, apokaliptycznego *horrendum*, ile rezultatem nieustannych, pozornie tylko mało ważnych wyborów człowieka odnośnie do zmienionej przez siebie przyrody. Dotyczą one zwłaszcza praktykowanego przez niego na co dzień podejścia do lasu jako przejawu „nienaprawialnej” natury, która wymaga odcięcia się od niej lub, gdy nie jest to już możliwe, pozbycia się jej niczym uciążliwej aberracji. Stanowi to akt odmowy przystosowania się do odziedziczonego po swych poprzednikach środowiska i podlegania – wraz z innymi jego składowymi – wspólnemu biegowi życia oraz przynoszonym przez niego przemianom. Separowanie się większości ludzkich plemion od świata przyrody staje się dzięki temu permanentnym ponawianiem okoliczności katastrofy, dokonywanym tym razem nie w makro, a w mikroskali.

Obserwacje Nausicaäi zyskują też potwierdzenie w naturalnym środowisku lasu grzybów, do którego trafia ona przez przypadek po najeździe Doliny przez plemię Tolmekian. W trakcie obrony przed ludzkimi kolonizatorami, a także strzegącymi swych siedzib owadami, bohaterka traci chroniącą ją przed zatruciem maskę i bez przytomności spada na dno

²² A. Watson, O.H. Huntington, *They're "here" – I can "feel" them: the epistemic spaces of Indigenous and Western Knowledges*, „Social and Cultural Geography” 2008 vol. 9, no 3, s. 259.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Zob. K. Wierel, *Literatura lęku, literatura nadziei – przemiany wybranych kategorii katastrofizmu i postapokaliptyki na przełomie wieku XX i XXI*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2018, vol. XXXVI, nr 2, s. 114.

Morza Rozkładu, gdzie zostaje wciągnięta przez ruchome piaski. Ku swemu zdziwieniu w podziemnej warstwie lasu odnajduje czystą wodę i powietrze, a także skamieniałe drzewa, stanowiące swoisty „negatyw” rosnących na powierzchni toksycznych roślinno-grzybowych pięter. To ukryte przed ludzkim wzrokiem środowisko okazuje się być przejawem całościowego, mającego potencjał samoregulacji systemu życia, które rodzi się, podobnie jak w hipotezie Gai Jamesa Lovelocka i Lynn Margulis, „na styku współzależności, zachodzących między organizmami i planetą”²⁵. Na skutek działań człowieka system ten nie może jednak powrócić do dotychczasowej stabilizacji, doszło w nim bowiem do poważnych zakłóceń w „dostrajaniu się” do siebie ożywionych i nieożywionych części biosfery. Zapewne dlatego Morze Rozkładu dąży do równowagi w odmienny od wcześniejszego sposób – ulega intensywnemu rozrostowi, by móc lepiej spełniać swe funkcje usuwania zanieczyszczeń oraz premiuje przetrwanie najlepiej adaptujących się do niesprzyjającego otoczenia gatunków – grzybów i owadów²⁶. Zamiast optymalnych wcześniej dla ludzi sprzężeń zwrotnych, coraz powszechniej dominują w nim teraz takie, które nie wspierają przetrwania człowieka nieustannie wykluczającego się z natury i doprowadzającego do jej dewastacji. Dzięki współpracy roślin, grzybów i owadów leśny ekosystem może tymczasem skutecznie likwidować skutki antropogenicznych nadużyć i podtrzymać życie na planecie, przyczyniając się do jej stopniowej odnowy. Choć sam ulega nieustannemu rozkładowi, stale umacnia istnienie tego, co zespołowe, relacyjne i współzależne, osłabia zaś to, co wyalienowane, skupione na sobie, zaspokajające wyłącznie własne potrzeby:

[Las – A.F.] powstał, by pochłonać toksyny, które wyprodukował człowiek. Drzewa pochłaniają trucizny. Umierają. Ich drewno kamienieje i zamienia się w piasek. Z piasku zbudowane są podziemne grotty. Owady zaś stoją na straży²⁷.

Takie funkcjonowanie Morza Rozkładu można również opisać w porządku animistycznej moralności – jako odpowiedź upodmiotowionego lasu na nierespektowanie przez ludzi zasady solidarności; na ich zerwanie więzi z nie-ludzką wspólnotą. Działanie człowieka skutkuje bowiem ustaniem relacji wymiany również w przypadku drugiej, związanej ze światem przyrody strony układu, zwolnionej teraz z obowiązku udzielania mu dalszej pomocy w przetrwaniu. Zdolność lasu do oddziaływania na inne istnienia i przekształcania ich uniwersów przekłada się zatem na jego sprzyjanie tym klasom bytów, których członkowie respektują regułę „bierz–daj” i zabiegają o harmonijność wzajemnych relacji. Należą do nich zwłaszcza grzyby i owady, które – zarówno we własnych gromadach, jak też poza nimi – potrafią tworzyć oparte na współpracy, skoordynowane ze sobą wspólnoty: grzybnie, roje, kolonie lub mikoryzy²⁸. Funkcjonują one dzięki temu jako złożona forma istnienia, odznaczająca się

²⁵ L. Margulis, *Symbiotyczna planeta*, przeł. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2000, s. 168.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Nausicaä z Doliny Wiatru*, reż. H. Miyazaki, Studio Ghibli 1984, 1:09.

²⁸ Interesującym kontekstualnym dopełnieniem motywu grzybów w anime Miyazakiego są prace Anny Lowenhaupt Tsing dotyczące m.in. symbiotycznej ontologii grzybów i ich relacyjnego sposobu istnienia: „Grzyby są dobrze znane jako towarzysze. Koncepcja symbiozy – korzystnej dla wszystkich stron międzygatunkowej formy życia – została wymyślona, by opisać porosty – połączenie grzyba i glonu lub sinicy. Niegrzybna strona napędza metabolizm porostu przez fotosyntezę, zaś grzyb umożliwia jego przetrwanie w ekstremalnych warunkach. Powtarzalne cykle moknięcia i schnięcia nie zakłócają życia porostu, ponieważ strona grzybna może przeorganizować własne błony, gdy tylko pojawi się woda, dzięki czemu utrzymana zostaje możliwość fotosyntezy. Porosty występują zarówno w mroźnej tundrze, jak i na wysuszonych pustynnych skałach. Dla miłośniczek grzybów, najbardziej intrygującym związkiem jest relacja między grzybami a korzeniami roślin. Mikoryza polega na tym, że strzępki ciała grzybnicy powlekają korzenie roślin lub wnikają w nie. Korzeniówki i inne rośliny pozbawione chlorofilu wspierane są wyłącznie przez związki odżywcze, które otrzymują od grzybów

większym potencjałem niż suma działań pojedynczych bytów – buduje kolejne układy powiązań między poszczególnymi klasami stworzeń i stabilizuje te już istniejące.

Ów status ontologiczny mieszkańców Morza Rozkładu, oparty na sojusznicznych układach między „krewnymi” lub „sąsiadami”, okazuje się również bliski posthumanistycznemu myśleniu o relacyjnym istnieniu ludzi i nie-ludzi. Chodzi tu zwłaszcza o znany z filozofii Donny Haraway hybrydalny podmiot-kolektyw²⁹, a także o stworzoną przez Brunona Latoura koncepcję „zbiorowego” aktora-aktanta, który dzięki interakcjom w sieci może działać i dysponować rozległą sprawczością³⁰. Życie mieszkańców lasu grzybów stanowi tym samym przeciwieństwo anihilującego się od świata i skazującego się przez to na wyginięcie ludzkiego indywiduum – jednostkowego, osamotnionego, chcącego zajmować centralną pozycję w świecie. Uwyrażnia ponadto zależność między szansą przetrwania a umiejętnością wchodzenia w relacje z innymi bytami i tworzenia z nimi mniej lub bardziej trwałych sojuszy, fuzji, koalicji, stowarzyszeń. Pozostają one przy tym stale otwarte na coraz to nowych uczestników, czego dowodzą udane kontakty księżniczki z omu lub dokonane przez nią w Dolinie Wiatru odkrycie związane z grzybami i roślinami. Jest ono możliwe wyłącznie dzięki jej współdziałaniu z potraktowanym podmiotowo środowiskiem³¹.

IV

Sprzymierzanie się ze sobą, by przeżyć, staje się więc w szerszym niż ludzki świecie zarazem koniecznością oraz szansą na pozytywną zmianę. Nie dostrzega tego jednak większość ludzkich plemion zajęta wyłącznie odtwarzaniem feudalnych porządków, w tym kolonizacją Doliny i innych sąsiadujących z nią krain. Dokonywanym przez Tolmekian brutalnym podbojom towarzyszy również zamiar unicestwienia lasu grzybów, co ma nie tylko poło-

zamieszkujących ich korzenie, wiele storczyków z kolei nie może wykiełkować bez pomocy grzybów. W tych przypadkach rośliny otrzymują substancje odżywcze od grzybów, choć najczęściej to grzyby są odżywiane przez rośliny. Jednak grzyb istniejący w mikoryzie nie tylko egoistycznie je. Przynosi on roślinie wodę oraz wytwarza i czyni dostępnymi dla swojej gospodyni minerały z otaczającej gleby. Grzyby mogą nawet wnikać w skały i udostępniać roślinom minerały z tego źródła. W długiej historii ziemi grzyby były odpowiedzialne za użyźnianie gleby, dzięki czemu możliwy był rozwój roślin, grzyby także przekierowują minerały ze skał do roślin. Drzewa mogą rosnąć na ubogich ziemiach dzięki grzybom, które dostarczają ich korzeniom fosfor, magnez, wapń i inne [...].

W swoich międzygatunkowych związkach grzyby nie zawsze są dobroczynne [...]. Niektóre są zgubą dla pewnych nosicieli, innym tymczasem nie wyrządzają szkody: *Puccinia graminis* nawiązuje więź z krzewem berberysu, żywi muchy jego nektarem, by wyprodukować zarodniki śmiertelne dla pszenicy. Pragnienia grzybów są zawsze ambiwalentne, jeśli chodzi o ich dobroczynne działanie, zależy to od twojego punktu widzenia. Umiejętność rozkładania celulozy i ligniny martwego drzewa, której lękamy się ochraniając drewniane domy, jest także najwspanialszym grzybnym darem dla regeneracji lasów. W przeciwnym razie, las byłby wypełniony martwym drewnem i inne organizmy miałyby coraz mniej substancji odżywczych. Tymczasem, rola grzybów w odnowie ekosystemów czyni oczywistym to, że grzyby zawsze są towarzyszami innych gatunków. Współzależność różnych gatunków jest dobrze znanym faktem, z wyjątkiem sytuacji dotyczących człowieka”. *Eadem*, „Krnąbrne krawędzie. Grzyby jako gatunki towarzyszące”, przeł. M. Rogowska-Stangret, w: *Feministyczne nowe materializmy. Usytuowane kartografie*, red. O. Cielemecka, M. Rogowska-Stangret, Lublin 2018, s. 73.

²⁹ D. Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis 2008; D. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham, London 2016.

³⁰ B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011.

³¹ Jak zauważa B. Latour, laboratorium staje się modelem przestrzeni, do której stosuje się w praktyce teorię „aktora-sieci”. Por. *idem*, *Dajcie mi laboratorium, a poruszę świat*, przeł. K. Arbiszewski, „Teksty Drugie” 2009, nr 1–2.

żyć kres związanym z nim zagrożeniom, lecz także usankcjonować rzekomą cywilizacyjną wyższość najeźdźców nad podbitymi społecznościami. Do zniszczenia Morza Rozkładu chcą oni wykorzystać wydobytą spod ziemi broń masowego rażenia – zaawansowaną technologię, której wcześniej użyto podczas katastrofalnego w skutkach atomowego konfliktu. Uobecnia się ona w humanoidalnym kształcie, pod postacią biomechanicznego olbrzyma miotającego wiązki energii, wywołujące potężne eksplozje i niszczącą falę uderzeniową. Za pomocą tej broni dowodząca Tolmekianami księżniczka Kushana planuje dokonać pogromu stojących na straży lasu omu, a następnie wytrzebić ich roślinno-grzybowe siedliska. Uznaje je bowiem nie tylko za niebezpieczne, lecz także za całkowicie nieprzydatne; nie dające się już w jakikolwiek sposób eksploatować.

Ów zamiar częściowo niweczy jednak konkurencyjne plemię Pejite – wywabia stawonogi z Morza Rozkładu, aby przeszkodzić Tolmekianom w przygotowaniu ataku zagrażającemu również ludzkiemu światu. Kieruje się ono przy tym znajomością stadnych zwyczajów tych zwierząt – wiedzą o sprawowaniu przez nie wspólnej opieki nad potomstwem i stawianiu w swej obronie w razie niebezpieczeństw. Do powstrzymania Kushany Pejitanie posługują się więc młodym omu, którego porywają, by sprowokować kolonię stawonogów do przemieszczenia się na teren, gdzie trwają przygotowania do uruchomienia biomechanicznego olbrzyma. Oczekuje się od zwierząt, że ich agonistyczne zachowania, przejawiające się w trawieniu wszystkiego, co napotkają na drodze, doprowadzą do unicestwienia zgromadzonych tam wojsk przeciwnika. W konflikcie obu plemion omu mają stać się w ten sposób – w zależności od aktualnych ludzkich potrzeb – celem technologicznej eksterminacji lub też masową „bronią biologiczną”³², która posłuży do likwidacji wroga. Takie działania wiążą się z ponownym uprzedmiotowieniem przyrody raz jeszcze potraktowanej na podobieństwo zasobu – przez jednych skazywanej na eliminację za swą „bezużyteczność”, przez innych zaś wartościowej, gdyż znów nadającej się do eksploatacji. Chęć zarządzania mieszkańcami lasu grzybów łączy się dzięki temu z restytucją kapitalistycznego porządku – mającym odtąd obowiązywać w targanym przez walki Tolmekian i Pejitan świecie. Funkcjonujące w obiegu wymiany opartej na towarach i władzy Morze Rozkładu wpisuje się bowiem w postulat dawnej-nowej wypaczonej „ekologii”, która „łączy akumulację kapitału, pościg za energią (władzą) i współprodukcję natury w następujących po sobie historycznych konfiguracjach”³³. Las ma się okazać w ten sposób zakładnikiem kapitalistycznie rozumianego „środowiska”. Brak w nim miejsca na inne niż wymierne relacje – jak choćby takie określane przez wzajemność, polegające na obustronnych i niepoliczalnych korzyściach czy zachodzące między równorzędnymi sobie podmiotami.

To sytuujące się na drugim biegunie działań Nausicaäi podejście Tolmekian i Pejitan, spotyka się jednak z gwałtownym sprzeciwem bohaterki, która staje w obronie wspólnotowego porządku przyrody jako gwaranta nie-ludzkiego i ludzkiego przetrwania. Świadoma, że życie w systemie wzajemnych powiązań pozostaje jedyną możliwością dalszego funkcjonowania – ziemi, lasu, plemion – decyduje się poświęcić własne istnienie, by nie dopuścić do

³² Atak owadów nie spełnia wprawdzie wszystkich kryteriów niezbędnych do takiego ich określenia (w anime owady nie są nosicielami bakterii chorobotwórczych), interesującym jest jednak, że w japońskiej tradycji wojennej właśnie te zwierzęta były systemowo wykorzystywane w działaniach militarnych, np. jako „zawartość” stworzonej przez Shiro Ishii’ego bomby porcelanowej. Zob. J.A. Lockwood, *Entomological warfare. History of the use of insects as weapons of war*, „Bulletin of the Entomological Society of America”, 1987, nr 33.

³³ J.W. More, „Introduction”, w: *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, red. J.W. Moore, Oakland 2016, s. 7.

zniszczenia się planów obu walczących ze sobą stron. Udaje jej się uwolnić młode omu i przywrócić je stawonogom, by mogły one w porę uniknąć zastawionej nań przez ludzi pułapki, choć sama ginie stratowana przez rozpędzone zwierzęta. Zatrzymanie stada zbiega się jeszcze z autodestrukcją masowej broni Kushany, biomechanicznego olbrzyma – którego nie udaje się jej trwale uruchomić. Użyty w pośpiechu, bez odpowiedniego technicznego przygotowania, wywołuje wprawdzie serię niebezpiecznych dla omu eksplozji, lecz po kilku atakach obraca się w ruinę. Ryzyko ponownego zniszczenia się katastrofy ekologicznej na wielką skalę – dotyczącej środowiska, a przez to również człowieka – zostaje w ten sposób oddalone.

Przez swój czyn Nausicaä nie tylko zapobiega realizacji zamiarów swych oponentów, lecz doprowadza również do odnowienia relacji pomiędzy ludźmi i omu, a przez to też innymi mieszkańcami Morza Rozkładu. Jej śmierć w obronie życia stawonogów staje się bowiem składaną w imieniu ludzkości deklaracją nieagresji, która ma za zadanie znieść konstytuowaną przez oba zwaśnione plemiona różnicę antropologiczną. Stanowi więc akt ponownego włączenia się człowieka w obręb szerszej niż plemienna zbiorowości i przyjęcia obowiązujących w niej zasad – na czele z regułą wymiany dóbr, równoważenia interesów, a przede wszystkim – wzajemnej ochrony swej egzystencji. Odpowiada temu również sposób, w jaki umiera bohaterka, która nie odchodzi w odosobnieniu, lecz pośród kolonii ratowanych przez siebie stworzeń. Ginąca w bezpośredniej, materialnej styczności z omu Nausicaä przestaje więc ostatecznie funkcjonować jako indywidualum i tuż przed śmiercią daje się w pełni pochłonąć przez nie-ludzką wspólnotę. Inaczej niż przy wcześniejszych kontaktach z mieszkańcami Morza Rozkładu tożsamość bohaterki ulega teraz całkowitemu rozproszeniu, a ona sama przechodzi na zwierzęcą stronę istnienia³⁴. W splocie łączących ją ze światem przyrody relacji porzuca nie tylko swą dotychczasową cielesną formę, lecz przede wszystkim przynależność do ludzkiej społeczności, definiowanej przez to, co stabilne, niezmiennie i dające się kontrolować.

Stająca się – społecznie i materialnie – częścią przyrodniczego ekosystemu Nausicaä nie pozostaje jednak długo martwa – omu, na co dzień przyczyniające się do odnowy ziemi, ożywiają ją na prawach działających w lesie grzybów. Pod wpływem kontaktu z nitkowatymi czułkami stawonogów, które oplatają ciało księżniczki i wnikają w jej śmiertelne rany, powraca ona do istnienia jako ludzka członkini nie-ludzkiej zbiorowości. Zachodząca na poziomie fizycznym interakcja ze zwierzętami sankcjonuje tu jeszcze jej socjalizację z kolonią-wspólnotą – relacje między bohaterką a omu nie przebiegają bowiem wyłącznie na poziomie afektu, lecz także przez dotyk, muśnięcie, przyłgnięcie, „obłapywanie”. Ich kontakt – percepcyjny (przez wymianę wrażeń) i molekularny (przez przekroczenie bariery powłok skórnych) – można również określić mianem cielesnego spowinowacania się i uznać za sposób komunikowania czy okazywania sobie bliskości. W zawieranych przez Nausicaä układach ze zwierzętami zaciera się zatem granica między pojmovanym z osobna bytami, ich światy nieustannie zazębiają się ze sobą i zawierają w sobie samych. Pozostają one przez to zbieżne z posthumanistycznymi koncepcjami „stowarzyszenia się” lub „stawania się ze-” zwierzęciem, rośliną czy grzybem, którymi – jak podkreśla Donna Haraway czy Anna Lowenhaupt Tsing³⁵ – byliśmy, jesteśmy lub będziemy. Przynależność bohaterki do kolonii omu tym samym jedynie odślania wspólnotowe, usieciowione, kolektywne funkcjonowanie wszystkich istot, zobowiązujące je

³⁴ Tę znamiennej zwłaszcza dla działań szamańskich praktykę opisuje szerzej R. Willerslev. Zob. *Soul Hunters...*, op. cit., s. 106.

³⁵ A.L. Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton, Oxford 2015.

do stałego negocjowania zasad i reguł ich wzajemnego współżycia. Do „wspierania się w zbiorowych przedsięwzięciach, pracy oraz walce”³⁶, niezbędnego szczególnie w obliczu ekologicznego kryzysu.

Konsekwencją zawartego między Nausicaą a lasem grzybów „paktu o nieagresji” jest jej przyjęcie na siebie odpowiedzialności za zgubne dla środowiska efekty ludzkich działań. Manifestuje się ono nie tylko w oddaniu życia za omu, lecz przede wszystkim w całkowitym wyzbyciu się ontologicznej suwerenności, by ko-egzystować z niebezpieczną dla siebie naturą. Człowiek złączony z przyrodą układem wzajemnych zależności winien się bowiem podporządkować tym samym, co inne byty procesom, a zwłaszcza adaptowaniu się do nowych, zazwyczaj trudnych warunków życia, nawet za cenę własnej utraty i śmierci³⁷. Wiąże się to z nie-naiwną nadzieją, która nie tkwi już tyle w możliwości ocalenia dotychczasowego kształtu własnego świata, ile w jego całkowitym i trwałym społecznym przeobrażeniu. Ma więc ona podstawę w odziedziczonych z animistycznej przeszłości przeświadczeniach mówiących o tym, że każde stworzenie, przestrzegające reguł funkcjonowania w zbiorowości, zwiększa swe szanse na bycie w niej analogicznie potraktowanym. A także o tym, że respektowanie zasad wzajemności i solidarności pozwala pojmować własne trwanie jako składową istnienia w ogóle, jeden z etapów w procesie witalnych przemian, co radykalnie zmniejsza potrzebę przywiązywania się do swego jednostkowego przeżycia. W animistycznym podejściu do śmierci nie jest ona bowiem końcem indywidualnego „ja”, lecz rodzajem zwyczajnej bytowej metamorfozy; przekształcaniem się jednej materialnej formy w inną³⁸. Na podobne własności koegzystencji we wspólnocie – zarówno za życia, jak też po nim – zwracają uwagę również zachodnie wiedze naukowe – przyrodnicze i humanistyczne. Pierwsze z nich wskazują na ewolucyjny sukces gatunków powstających na drodze komensalizmu i kooperacji³⁹, drugie zaś – na tkwiący w śmierci potencjał do regeneracji, możliwy dzięki siłom wytwórczym zoe jako procesu ciągłego stawania się⁴⁰.

Dzięki podejmowanemu przez Miyazakię dialogowi z rozumianym na nowo animistycznym dziedzictwem *Nausicaä z Doliny Wiatru* dostarcza nieszablonowych sposobów myślenia o nadchodzącej katastrofie klimatycznej. Otwiera dyskusję o potrzebie udziału

³⁶ M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2010, s. 53.

³⁷ Interesujące są w tym kontekście słowa starej kobiety z plemienia Nausicaäi, Obaby, która, zapytana przez dziecko o dalszy los ludzkości, odpowiada spokojnie, że wyginie ona, jeśli takie będzie jej przeznaczenie.

³⁸ Por. Domańska, *op.cit.*

³⁹ Zob. Margulis, *op.cit.*

⁴⁰ Jak zauważa Rosi Braidotti: „Jedynie bezpłodność nawyku usprawiedliwia nacisk na śmierć jako wyznaczającą horyzont dyskusji o granicach naszego zrozumienia tego, czym jest człowiek. Dlaczego by nie przyjrzeć się pozytywnym [*affirmative*] aspektom tego właśnie problemu? Przemawiając z pozycji ucieleśnionego i osadzonego podmiotu żeńskiego, uznaję metafizykę skończoności za krótkowzroczny sposób pytania o granice tego, co nazywamy »życiem«. Choć Tanatos ostatecznie zawsze wygrywa, nie oznacza to, że w związku z tym zasługuje na tak ważną pozycję jako pojęcie. Śmierć jest przereklamowana. Ostateczna strata jest koniec końców jedynie innym stadium w procesie twórczym. Oczywiście nie jest niczym dobrym, że nieustępliwe siły wytwórcze śmierci domagają się stłamszenia tego, co jest mi najbliższe i najdroższe: samej siebie. Jak nas uczy psychoanaliza, dla narcystycznego podmiotu ludzkiego nie do pomyślenia jest fakt, jakoby życie miało się toczyć bez jego własnego witalnego bycia-tutaj. Freud jako pierwszy analizował cios, jaki śmierć zadaje fundamentalnemu narcyzmowi podmiotu ludzkiego. Proces konfrontowania się z możliwością pomyślenia życia, które nie ma w swoim centrum »mnie« czy »człowieka«, jest faktycznie otrzeźwiający i pouczający procesem. Jest to dopiero przyczynek do etyki trwałości [*sustainability*], która dąży do przesunięcia punktu ciężkości na pozytywność zoe”. Zob. *eadem*, *Polityka życia jako bios-zoe*, przeł. I. Holewiński, „Machina Myśli” 2018, s. 5–6, <http://machinamysli.org/polityka-zycia-jako-bios-zoe/> [dostęp 22.12.2022].

wiedz środowiskowych oraz związanych z nimi oddolnych form duchowości w myśleniu o skutkach antropogenicznych zmian systemów planetarnych i uwikłanego w nie człowieka. Jak zauważa Rosi Braidotti⁴¹ czy Dipesh Chakrabarty⁴², mówienie o kryzysie klimatycznym jako o uniwersalnym dla całej populacji problemie nie uwzględnia bowiem systemowych nierówności między dysponującymi różną sprawczością ludzkimi podmiotami, które pozostają uwikłane w często odmienne społeczne, ekonomiczne, polityczne porządki władzy/podległości. Dotyczące zmiany klimatu narracje często nie biorą więc pod uwagę tego, co nie-Zachodnie i mniejszościowe, zarówno jako postawy wobec zmian klimatycznych, jak też jako sposobu reagowania na nie. Dzieje się tak szczególnie w przypadku światopoglądów zakorzenionych w odmiennych od „wielkich religii świata” przekonaniach i tych mających osobne podejście do relacji kultury/natury oraz kultury/technologii. Na tle innych filmów przynależnych do gatunku fikcji klimatycznych *Nausicaä z Doliny Wiatru* wyróżnia się więc postulatem dowartościowania tych punktów widzenia, a co za tym idzie włączania perspektyw nie-etnocentrycznych i lokalnych we współczesne myślenie o zmianach klimatu. W animacji Miyazakiego zbiegają się one pod niektórymi względami z posthumanistycznymi rozpoznaniem zachodniej filozofii, częściej jednak niosą własną refleksję na temat zagrożonej katastrofą rzeczywistości. I jako takie składają się na oryginalny projekt wyobrażonej przyszłości, który, jako „ćwiczenie z jej przeżywania”⁴³, dostarcza propozycji etycznego działania ze strony nie-nowoczesnych, antropomimetycznie ukierunkowanych moralności.

⁴¹ R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014, s. 88.

⁴² D. Chakrabarty, *The Climate of History. Four theses*, „Critical Inquiry” 2009, nr 35.

⁴³ Zob. J. Tabaszewska, *Przeszłe przyszłości. Afektywne fakty i historie alternatywne*, „Teksty Drugie” 2017, nr 5; M. Ochwat, *Klimat – konflikty – migracje. Scenariusze przyszłości*, „Postscriptum Polonistyczne” 2019, nr 2 (24).

BIBLIOGRAFIA:

- Nausicaä z Doliny Wiatru*, reż. H. Miyazaki, Studio Ghibli 1984.
- Arutjunow S., Swietłow G., *Starzy i nowi bogowie Japonii*, Warszawa, 1983.
- Bakke M., *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań, 2010.
- Bird-David N., *Animism revisited. Personhood, environment, and relational epistemology*, „Current Anthropology” 1999, nr 40, s. 67–91.
- Boyd J.W., T. Nishimura, *Shinto Perspectives in Miyazaki's Anime Film „Spirited Away”*, „Journal of Religion and Film” 2004, vol. 8, article 4, p. 1–13.
- Braidotti R., *Polityka życia jako bios-zoe*, przeł. I. Holewiński, „Machina Myśli” 2018, s. 1–16, <http://machinamysli.org/polityka-zycia-jako-bios-zoe/> [dostęp 22.12.2022].
- Braidotti R., *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014.
- Chakrabarty D., *The Climate of History. Four theses*, „Critical Inquiry” 2009, nr 35, s. 197–222.
- Chyc P., *Wyobrażenia fantazmatyczna a animizm w Amazonii. O ograniczeniach w stosowaniu pojęcia fantazmat w badaniach antropologicznych*, „Sensus Historiae” 2015, nr 4, s. 53–72.
- DeLoughrey E., „Zwyczajna przyszłość, kreacja światów międzygatunkowych antropocenu”, przeł. P. Wojtaś, w: *Poetyki ekocydu. Historia, natura, konflikt*, red. A. Ubertowska, D. Korczyńska-Partyka, E. Kuliś, Warszawa 2019, s. 313–344.
- Descola P., „Constructing natures. Symbolic ecology and social practice”, w: *Nature and Society*, red. P. Descola, G. Pállson, London Routledge, 1996, s. 82–102.
- Domańska E., *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Warszawa, 2017.
- Filipowicz A., *Against the “Anthropocene Apathy”. About the Rescue Potential of Postsecularism (on the Example of Works by the Romany Poetess Papusza)*, „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” 2021, nr 7, s. 1–25.
- Hall C.G., *Totoros, Boar Gods, and River Spirits. Nature Spirits as Intermediaries in the Animation of Hayao Miyazaki*, „Resilience. A Journal of Environmental Humanities” 2015, vol. 2, no. 3, s. 158–165.
- Haraway D., *When Species Meet*, Minneapolis, 2008.
- Haraway D., *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham, London 2016.
- Harvey G., *Animism. Respecting the Living World*, London, 2005.
- Ingold T., *Rethinking the animate, re-animating thought*, „Ethos. Journal of Anthropology”, 2006, no. 71(1), s. 9–20.
- Kawai M., *Naze midori o motomerunoka [Why do you find green? Recurrence to the true character of human]*, in: *Hito ha naza shizen o motomerunoka [Why does the persons demand nature?]*, red. M. Yamaguchi, M. Kawai, T. Matsui, cyt. za Y.-S. Lee, S. Sakuno, *Tracing Shintoism in Japanese nature-based domestic tourism experience*, „Cogent Social Sciences” 2008, no. 4. https://www.researchgate.net/publication/323703259_Tracing_Shintoism_in_Japanese_nature-based_domestic_tourism_experiences[dostęp 22.12.2022].

- Latour B., *Dajcie mi laboratorium, a poruszę świat*, przeł. K. Arbiszewski, „Teksty Drugie” 2009, nr 1–2, s. 163–192.
- Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa, 2011.
- Lockwood J.A., *Entomological warfare. History of the use of insects as weapons of war*, „Bulletin of the Entomological Society of America”, 1987, nr 33, s. 76–82.
- Margulis L., *Symbiotyczna planeta*, przeł. M. Ryszkiewicz, Warszawa, 2000.
- More J.W., „Introduction”, w: *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, red. J.W. Moore, Oakland 2016, s. 1–11.
- Ochwat M., *Klimat – konflikty – migracje. Scenariusze przyszłości*, „Postscriptum Polonistyczne” 2019, nr 2 (24), s. 51–71.
- Picken S., *Shinto. Japan's spiritual roots*, Tokyo 1980.
- Rots A.P., *Sacred Forest, Sacred Nation. The Shinto Environmentalist Paradigm and the Rediscovery of „Chinju no Mori”*, „Japanese Journal of Religious Studies” 2015, vol. 42, no. 2, s. 205–233.
- Tabaszewska J., „Katastrofy afektywne. Kategoria katastrofy w dyskursie ekokrytycznym i afektywnym – wstępne rozpoznania”, w: *Poetyki ekocydu. Historia, natura, konflikt*, red. A. Ubertowska, D. Korczyńska-Partyka, E. Kuliś, Warszawa, 2019, s. 23–40.
- Tabaszewska J., *Przeszłe przyszłości. Afektywne fakty i historie alternatywne*, „Teksty Drugie” 2017, nr 5, s. 48–69.
- Tsing A.L., *Krąbrne krawędzie. Grzyby jako gatunki towarzyszące*, przeł. M. Rogowska-Stangret, w: *Feministyczne nowe materializmy. Usytuowane kartografie*, red. O. Cielemecka, M. Rogowska-Stangret, Lublin 2018, 71–87.
- Tsing A.L., *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton, Oxford, 2015.
- de Castro E.V., *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 1998, vol. 4, no. 3, s. 469–488.
- de Castro E.V., *Pojęcie gatunku w historii i antropologii*, przeł. M. Świda, „Teksty Drugie” 2014, nr 5, s. 159–167.
- Wierel K., *Literatura lęku, literatura nadziei – przemiany wybranych kategorii katastrofizmu i postapokaliptyki na przełomie wieku XX i XXI*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2018, vol. XXXVI, nr 2, s. 107–120.
- Willerslev R., *Soul Hunters. Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, Berkeley 2007.
- Wilson A., Huntington O.H., *They're “here” – I can “feel” them: the epistemic spaces of Indigenous and Western Knowledges*, „Social and Cultural Geography” 2008 vol. 9, no 3, s. 257–281.
- Yoneyama S., *Miyazaki Hayao's Animism and the Anthropocene*, „Theory, Culture & Society” 2021, nr 38 (7–8), s. 251–266.

ABOUT THE CLIMATE CRISIS FROM A NON-ETHNOCENTRIC PERSPECTIVE (BASED ON THE ANIME FILM “NAUSICAÄ OF THE VALLEY OF THE WIND” BY HAYAO MIYAZAKI)

SUMMARY:

The article raises the problem of non-Eurocentric approaches to natural disasters – treating them as ordinary rather than traumatic events. For some archaic (indigenous) types of thinking, fundamental changes taking place in the environment do not cause the cessation of relations with nature and involve the need to constantly adapt to its conditions, even at the expense of one’s own welfare or living. Hayao Miyazaki’s anime film *Nausicaä of the Valley of the Wind* also discusses this issue. The animistic thinking about the environment (Japanese Shintoism) shown in it opens a reflection on the possibility of considering old worldviews in the reflection on the ethical future of man on the eve of the climate collapse.

KEYWORDS:

indigenous knowledge, new animism, new perspectivism, Hayao Miyazaki, *Nausicaä of the Valley of the Wind*