

ŁUKASZ SMYRSKI 

Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa

## Kangur – totem czy esencja? Dwie koncepcje krajobrazu

„Przodek kangur kopał studnię kijem-kopaczką. Kiedy skończył, samica *wallaby* nachyliła się, by napić się słodkiej wody, wtedy kangur skorzystał z okazji, by odbyć z nią stosunek. Nasienie wypłynęło z jej ciała prosto do studni. Dzisiaj w tym miejscu rzeka wpływa do jeziora, zaś członek kangura przekształcił się w kij-kopaczkę, który można zobaczyć w postaci wielkiej kłody koło jeziora” (Morphy 2004: 9).

Przytoczony fragment jest pretekstem do rozważań na temat specyfiki krajobrazów społeczeństw rdzennych. Wraz z rozwijającym się nurtem badań etnograficznych nad problematyką aborygeńską, od końca lat 60. XX w. niektórzy autorzy zaczęli posługiwać się terminem „krajobraz totemiczny” (Stanner 1989, Strehlow 1970). Dotyczy on systemu wydarzeń mitologicznych, ich związku z życiem współczesnych mieszkańców oraz sposobu przekazu wiedzy o zdarzeniach z Czasu Początku. Istotną rolę odgrywa w nim pokrewieństwo, które często wykorzystywane jest jako dowód na istnienie realnych związków współczesnych Aborygenów z wydarzeniami i postaciami z mitologicznej przeszłości. Totemizm, rozumiany jako projekcja poza racjonalne reguły zachodniego świata, pozwalał uzasadnić genealogię klanową danej grupy wywodzącej się od przedstawiciela jakiegoś gatunku zwierzęcia, np. przodka-kangura. Była w tym próba logicznego wytłumaczenia braku ciągłości między człowiekiem a przyrodą, która z perspektywy zachodniej wydawała się niemożliwa do pogodzenia (Levi-Strauss 1998: 7). W artykule stawiam pytanie o semantykę terminu „totemiczny” w kontekście krajobrazu. Opieram się na swoich rozważaniach zawartych w jednym z rozdziałów pracy o antropologii krajobrazu (Smyrski 2018: 169–191), a następnie odnoszę

je do mojego etnograficznego Czasu Początku, czyli pierwszych doświadczeń badawczych z południowej Syberii.

Krajobraz stanowi ważną kategorię w badaniach społeczności rdzennych w wielu częściach świata, jednak w szczególny sposób rzecz dotyczy Australii. Warto podkreślić, że sami Aborygeni uczynili z niego ważny aspekt swojej tożsamości (Morphy 1993, Munn 1996, Rose 1995). Krajobrazy Aborygenów, podobnie jak innych społeczności rdzennych, mocno łączą się z lokalnymi kosmologiami. Nie cechują ich piękne widoki, ale aktywne formy budowania relacji ludzi z ziemią (Krupnik, Mason, Buggey 2004: 3). Są one pełne znaczeń. Poszczególne grupy sytuują swoje pochodzenie w czasach i miejscach, w których pra-przodkowie przemierzali świat, zamieniali się w ludzi, zwierzęta lub inne formy przyrodnicze. Tworzyli w ten sposób krajobraz, który był jednocześnie czymś w rodzaju mitologicznej mapy początku (Buggey 2004: 17–19). Aby ją odczytać, należało nauczyć się odpowiednich znaków, których znajomość była przede wszystkim domeną starszych mieszkańców poszczególnych rodów. Aborygeńskie kosmologie łączą ze sobą ziemię, niebo, kierunki świata, przeszłość i teraźniejszość. Relacja między ludźmi a miejscem w takich krajobrazach jest tworzona w pozamaterialnych aspektach, które przedstawiciele świata zachodniego najczęściej określają mianem czynników „duchowych”. Członkowie wielu narodów rdzennych uważają ziemię, na której mieszkają, za „świętą”, a samych siebie za aktywnych uczestników krajobrazu. Ludzie należą do ziemi i stanowią jedność ze zwierzętami, roślinami i przodkami. Poszczególne miejsca w krajobrazie mają swoją moc, dzięki temu, że rozegrały się w nich istotne wydarzenia mitologiczne, związane z przemieszczaniem się przodków.

Krajobraz, według Howarda Morphy'ego, jest dla Aborygenów czymś w rodzaju palimpsestu, zapisu historii materializującej się w fizycznych formach ziemi. Przeszłość nie jest historycznym zapisem wydarzeń układających się w linearne continuum, ale jest otaczającym krajobrazem – fizyczną manifestacją działalności przodków z okresu tworzenia świata, nazywanym Czasem Snów. Wszelkie działania, które się w nim zdarzyły, mają swoje materialne reprezentacje i obecne są w postaci kamieni, rzek, ścieżek, drzew czy innych form ukształtowania terenu. Wiążą się z różnymi aspektami aktywności praistot. Przykładem takiego związku jest historia opisana na początku rozdziału, w którym leżąca kłoda i ujście rzeki do jeziora uosabiają przodka kangura i samicę *wallaby*. Są one istotami stale obecnymi we współczesnym krajobrazie. Podobnie ma się sprawa w przypadku pramatki Ganydjalala, która polowała na kangury kamienną włócznią. Wycinała także las, a tam, gdzie padały drzewa, ludzie szukali miodu. Pozostałością po tamtych wydarzeniach są rzeki i jeziora, które powstały w miejscu padających drzew, a leżące wzdłuż rzeki ostre kamienie stanowiły dobry budulec na grotty włóczni. W ten sposób Ziemia Arnhema układa się w lokalną mitologiczną mapę wydarzeń, których znajomość jest niezbędna, żeby właściwie odcyfrować znaki pozostawione przez przodków. Każda interakcja z krajobrazem współczesnych mieszkańców jest zarazem odtwarzaniem mitycznego Czasu Snu (Morphy 1995: 190–194, Smyrski 2018: 173–175).

Poszczególne rody aborygeńskie dysponują określonymi terytoriami, na których mogą prowadzić swoją działalność. Starsi członkowie klanów deklarując, że żyją zgodnie ze wskazaniami przodków określonymi w czasach początku, mają prawo do rodowego wykorzystywania obszarów uważanych za przynależne do danego klanu. Zatem trwanie na określonym terytorium stanowi continuum, a za sprawą odpowiednich rytuałów i pamięci o przodkach żyją oni wciąż wśród współczesnych mieszkańców. Przedstawioną koncepcję charakteryzuje pewien rodzaj ciągłości. Krajobraz aborygeński stanowi, według Morphy'ego, zapis przeszłości, który można „odkodować”, znając miejscową mitologię i nabywając kompetencje poprzez życie w danym miejscu. Krajobraz w takim rozumieniu jest zobiektywizowanym obrazem przeszłości, a zarazem procesem jej utrwalania.

Inną propozycję rozumienia krajobrazu w kontekście Aborygenów – związaną z ontologią totemiczną – przedstawił Tim Ingold (2000). Inaczej niż Morphy, twierdzi on, że krajobraz nie jest historycznym zapisem przeszłości, uzasadniającym związki współczesnych mieszkańców z praprzodkami, ale jego podstawę stanowi relacyjny charakter związków ludzi z ziemią. Według Ingolda, nie jest to zapis przeszłości, w którym mitologia płynnie łączy się ze współczesnością. Kluczowe jest przeświadczenie ludzi, że podstawy egzystencji, wszelkie energie życiowe zostały nadane w mitycznym Czasie Snu. To one tworzą współczesność, a zarazem czynią ją odwieczną. Na początku świata ziemię zamieszkiwały wielkie i silne istoty, które przemierzały powierzchnię ziemi, zostawiając na niej swoje ślady. Tak tworzyły świat, nadając coś ze swojej kreatywnej esencji miejscom, przez które przechodziły. Te istoty są przodkami wszystkich obecnie żyjących istnień ludzkich i nieludzkich. Ziemia jednocześnie skrywa siły życiowe, które są źródłem ożywiających rośliny, zwierzęta i ludzi.

W takiej perspektywie wszelkie istoty wywodzą swoją esencjalną formę i substancję bezpośrednio z ziemi, która ucieleśnia kreacyjne siły przodków. Ziemia jest życiodajna, dopóki ludzie, którzy na niej mieszkają, wypełniają powinności względem niej. Związek ziemi z przodkami, będący trwałą formą ich obecności oraz źródłem życia dla wszelkich istot, Ingold nazywa „totemicznym”. Jest to relacja związana z jednością esencji – ziemią, która zawsze pozostaje taka sama. Wszelkie żyjące istoty są emanacją tej esencji, która rodzi się i umiera, ale zasadniczo zawsze jest taka sama. Totem nie jest więc jakąś projekcją wymykającą się poza logiczny sposób myślenia, ale jest tożsamy z konkretnym bytem, który zawiera w sobie takie same esencje mitycznych początków. Jeżeli przedstawiciel społeczności aborygeńskiej uważa, że jest kangurem, to znaczy, że ma w sobie taką samą substancję jak kangur (Ingold 2000: 112-114, Smyrski 2018: 175-176).

Uwzględnienie przez Ingolda perspektywy ontologicznej pozwala przeformułować koncepcję krajobrazu totemicznego „w duchu” propozycji Philippe'a Descoli (1996: 87-88). Pokazuje on, że klasyfikacje totemiczne, które organizowały nieciągłość gatunkową między istotami w spójny system identyfikacji grupowej, mogą zostać odwrócone w porządku animistycznym. Główną rolę odgrywają w nim relacje między istotami ludzkimi i nieludzkimi. W dawniejszych

systemach totemicznych nie ludzie są traktowani jako znaki, w systemach animistycznych są traktowani jako relacje (Pedersen 2001).

Refleksje na temat Australii odniosę teraz do własnych doświadczeń badawczych z czasów, kiedy nie zajmowałem się jeszcze krajobrazem. Cofam się do początków swojej pracy etnograficznej jeszcze z czasów studenckich, kiedy moja świadomość teoretyczna i metodologiczna, delikatnie mówiąc, dopiero się kształtowała. Zajmowałem się przede wszystkim problematyką konstruowania nowych tożsamości społeczności rdzennych w południowej Syberii. Patrzyłem wówczas przede wszystkim przez filtr problematyki etnicznej, śledząc złożone aspekty budowania identyfikacji narodowej w republikach Ałtaju, Tuwy i Chakasji (Smyrski 2008). Etniczne okulary zasłaniały mi możliwość dostrzeżenia zjawisk, problemów badawczych o dużym potencjale poznawczym. I właściwie dopiero przygotowując książkę habilitacyjną, zdałem sobie sprawę, jak wiele obserwacji etnograficznych sprzed ćwierć wieku, między innymi dotyczących krajobrazu, nawet nie znalazło się w centrum mojego zainteresowania.

W południowej części republiki Ałtaju w Federacji Rosyjskiej, blisko granicy z Mongolią i Tuwą, znajdują się dwa rejony administracyjne: Kosz Agacz i Ułagan. Łączy je to, że zamieszkują je Telengici, jedna z grup narodu ałtajskiego. Telengici z Kosz Agacz są w większości burchanistami (lokalna odmiana buddyzmu) i szamanistami; w Ułaganie większość stanowią chrześcijanie (choć ich chrześcijaństwo mocno odbiega od prawosławia rosyjskiego). Oba rejony uchodzą za najbardziej odległe od centrum republiki. Mimo że są to obszary sąsiadujące ze sobą, panujące w nich warunki geograficzne diametralnie się różnią. Podobnie jak krajobrazy. Ułagan jest porośnięty lasem, zwierzęta pasą się w tajdze, dominują śnieżne zimy z dużymi opadami śniegu. Kosz Agacz jest synonimem wszelkiego oddalenia (zob. Halemba 2006: 39) i geograficznej dzikości. Jest to przede wszystkim wysokogórski step z niską trawą, na którym trudno znaleźć drzewa, otoczony wiecznie ośnieżonymi szczytami. Panują długie, surowe i bezśnieżne zimy, w czasie których temperatury spadają poniżej  $-50^{\circ}\text{C}$  i często wieje huraganowy wiatr.

Wśród Telengitów, podobnie jak w całym narodzie ałtajskim, naczelną kategorią organizującą życie społeczne poszczególnych grup są rody (alt. *söök*). Są to lineaze dziedziczone w linii męskiej, których członkowie wywodzą się od wyobrażonego przodka. W obrębie *söök* ludzie uważają się za „braci”, zabronione jest zawieranie małżeństw między członkami rodu, a najważniejszą ceremonią weselną jest obrzęd przeplatania warkoczy panny młodej, który symbolizuje przekazanie dziewczyny pod opiekę duchów rodowych jej nowego męża. Każdy *söök* ma swoją górę rodową, której oddaje cześć, a także szanowany gatunek zwierzęcia, roślinę i tamgę – wspólny znak klanowy, którymi znaczone są hodowane konie. W czasie badań w rosyjskim Ałtaju nie spotkałem ani jednej osoby, która nie znalazłaby swojej przynależności rodowej.

Badania w Ałtaju, w Tuwie i Chakasji prowadziliśmy wspólnie z Agnieszką Halembą. Rozpoczynając je we wczesnych latach 90. XX w., na przestrzeni lat wypracowaliśmy sieci kontaktów, a także zawarliśmy bliskie przyjaźnie

z kilkoma rodzinami. Jedną z altajskich wsi, do której zawsze lubiliśmy wracać i w której czuliśmy się jak w domu, jest licząca ok. trzech tysięcy mieszkańców wieś Kökörü w Altaju. Znajduje się ona w szczególnym miejscu. Położona jest w pobliżu źródeł rzeki Czuja, uważanej za świętą. Niedaleko jej początku znajduje się miejsce nazywane „pępowiną ziemi” (alt. *kindyk*). Jest to dla Telengitów mieszkających we wsi potężna metafora, podkreślająca znaczenie tego miejsca jako centralnego, wiążącego ziemię z niebem i ludźmi, a także esencję mocy Altaju (Halemba 2006: 47). Mieszkańcy wsi są przekonani o wyjątkowości tego miejsca, które odgrywa również duże znaczenie w życiu całej republiki. Panuje powszechna opinia, że wszystko, co dzieje się w Kökörü, spływa na pozostałe obszary kraju z wodami Czuji (Halemba 2006: 60).

W pobliżu wsi znajdują się także dwie góry – Sajlugem i Kök Ych. Sajlugem jest górą rodową Sagałów, z kolei Kök Ych jest uważana za świętą przez członków rodu Këböök. Oba *sööki* są najliczniej reprezentowane we wspomnianej wsi. Członkowie tych rodów przyskają krople mleka w kierunku gór, zwracają się do nich w codziennych inwokacjach, nie wspinają się na ich wierzchołki, nie polują na ich stokach, nie zbierają również dziko rosnącej cebuli. Otaczają góry szacunkiem.

Przed wjazdem do Kökörü, przy brzegu Czuji, znajduje się olbrzymi kamień. Nazywa się Kara Tasz (czarny kamień). Zważywszy na bliskość wsi i przepływającej obok rzeki, jest to miejsce świetnie nadające się na pikniki i spotkania alkoholowe. Ponoć w latach 80. XX w. zatrzymywali się przy kamieniu Cyganie. Pewnego sierpniowego popołudnia pojechaliśmy z Agnieszką i naszymi dobrymi znajomymi Dinarą i Kajratem (niestety od dawna już nieżyjącym) na piknik we wspomniane miejsce. Przygotowując szaszłyki, żartowaliśmy i rozmawialiśmy o wszystkim. Wyraziłem zdanie, że samotna skała, przy której biesiadowaliśmy, wyglądała w otaczającym krajobrazie trochę sztucznie. Wówczas dowiedzieliśmy się, że historia Kara Tasz wiąże się z Sajlugem i Kök Ych. Dawno temu obie góry walczyły ze sobą. Jedna z nich rzuciła w drugą gigantycznym kamieniem, który jednak nie doleciał do celu, ale upadł w miejscu, w którym siedzieliśmy i sączyliśmy alkohol.

W Altaju wielokrotnie słuchaliśmy narracji o świętych górach, które mają swoją podmiotowość i sprawczość. Góry Altaju nie są synonimami trwałości (choć są wieczne). Mogą przemieszczać się, wędrować, podążać za ludzkimi myślami. Mogą również ze sobą – podobnie jak szamani – walczyć. Przypadek kamienia Kara Tasz można łatwo analizować w kategoriach Howarda Morphy’ego, jako przykład mitologicznej opowieści. Obie góry znajdują się w genezie dwóch rywalizujących ze sobą rodów. Losy ich przedstawicieli mocno są ze sobą splecione. Oba szczyty dominują w najbliższej okolicy Kökörü, podobnie jak oba *sööki* dominują w strukturze społecznej lokalnej społeczności. Walką obu gór można również zręcznie tłumaczyć rywalizację przedstawicieli Sagałów i Këbököw. Jednocześnie obie góry w jakiś sposób są ze sobą splecione i widać je razem z jedynej drogi prowadzącej do Kökörü. Dzięki temu możliwe jest uzasadnienie praktyki zawierania związków małżeńskich we wsi, przez przedstawicieli dwóch rywalizujących ze sobą egzogamicznych rodów.

W genealogicznym ujęciu krajobrazu to, co wydarzyło się dawno temu, ma swoje fizyczne skutki w otaczającym krajobrazie, jak również w panujących relacjach społecznych. Święte góry mają charakterystyki ludzkie. W opowieściach przypominają byty z czasów stworzenia, mające moc kreacji. Wydarzenia, które rozegrały się w mitologicznym czasie, jeżeli dysponuje się odpowiednią wiedzą lokalną, można obserwować współcześnie. Świadczy o tym kamień Kara Tasz. Również w innych częściach Ałtaju można dostrzec w krajobrazie powiązania współczesności z czasem stworzenia. W rejonie Ułagan znajduje się góra Dżetygul, z którą identyfikują swoje pochodzenie przedstawiciele rodu Sagał ze wsi Saratan. Co roku sprawowana jest dla niej jesienna ofiara, ludzie nie wspinają się na jej zbocza i nie zbierają runa leśnego. Na szczycie rzekomo znajdują się resztki tratwy, na której przyplęnęła garstka ludzi w czasie wielkiego potopu. Przewodził im Noj (Smyrski 2008: 141). Z wysłuchanej historii wynikało, że Noj był nie tylko wyobrażonym przodkiem rodu Sagał, ale również wszystkich ludzi. Skojarzenie z Noe wydaje się oczywiste, tym bardziej że Telengici mieszkający w tym rejonie są chrześcijanami. Powyższa historia sprawnie łączy potop z lokalną geografią i osadza biblijne wydarzenie w otaczającym krajobrazie.

Obserwując wiele zdarzeń z codziennego życia, praktyki koczowania, słuchając narracji na temat spotkań perspektywicznych z duchami gospodarzami miejsca, a przede wszystkim biorąc pod uwagę niezwykle znaczenie dla mieszkańców Ałtaju szczątków ludzkich znajdujących się w ziemi, mam poważne wątpliwości, czy narrację o kamieniu Kara Tasz można klasyfikować jako krajobraz totemiczny w rozumieniu Morphy'ego. Nie przekonuje mnie model genealogiczny, w którym krajobraz jest zapisem przeszłości z czasów stworzenia. Zdecydowanie bliższa jest mi perspektywa ontologiczna, w której krajobraz jest częścią złożonej sieci stanowienia relacji ludzi z ziemią. Przypomnę, że Ingold totemicznym nazywa taki związek ziemi z przodkami, który jest źródłem życia dla wszelkich istot i jest zarazem stałą formą ich obecności.

Na początku naszych badań niedaleko Kōkōrū (około 30 kilometrów linii prostej), w 1993 r., grupa rosyjskich archeologów z Nowosybirska dokonała spektakularnego odkrycia na stanowisku Ukok. Jest to rozległy płaskowyż otoczony górami, wciśnięty w róg granicy Rosji, Mongolii i Chin. W trakcie prac wykopaliskowych natrafiono na świetnie zachowane w lodzie zwłoki młodej kobiety, datowane na połowę pierwszego tysiąclecia przed Chrystusem (okres scytyjski). Miała na ciele wspaniałe tatuaże, a w rozległym pochówku znajdowały się liczne artefakty – między innymi bogata biżuteria. Media natychmiast określiły znalezisko mianem „lodowej księżniczki” albo „princessy z Ukok”. Odkrycie szybko obiegło świat – nie tylko naukowy. Czasopismo „National Geographic” poświęciło mu artykuł, telewizja BBC nakręciła film dokumentalny, a sam płaskowyż Ukok został wpisany na listę światowego dziedzictwa UNESCO.

Powyższe odkrycie wywołało wielkie poruszenie nie tylko wśród mieszkańców Kōkōrū i telengickich wsi, ale w całej republice Ałtaju. Obserwowaliśmy reakcje i słuchaliśmy komentarzy, czytaliśmy artykuły prasowe i oglądaliśmy relacje telewizyjne na ten temat. Niezależnie od pozycji społecznej, poglądów

politycznych czy sytuacji materialnej osób zabierających głos, powszechnie uznano Księżniczkę za przodkinię współczesnych Ałtajczyków. Pojawiły się nawet głosy, że jest fizycznym wcieleniem głównej bohaterki starego eposu *Oczy-Bata*. Przez setki lat spoczywała w ałtajskiej ziemi, nie niepokojona przez nikogo, żeby zmaterializować się w górskim krajobrazie Ałtaju pod koniec XX w., dwa lata po proklamowaniu republiki. Ałtajczycy uznali ją za narodową świętość, dla archeologów z Rosyjskiej Akademii Nauk była cennym artefaktem poszerzającym światową wiedzę na temat epoki scytyjskiej.

W niedługim czasie zaczęły się dziać wydarzenia cokolwiek nadzwyczajne, które w lokalnej prasie określono mianem klątwy ałtajskiej. Wydobyte z lodu ciało szybko zaczęło się psuć. Konieczne było przewiezienie zwłok do specjalistycznego ośrodka badawczego, żeby prowadzić dalsze badania, między innymi genetyczne, w warunkach laboratoryjnych. Decyzja ta wywołała gorące protesty Ałtajczyków, którzy sprzeciwili się pomysłom przetransportowania ciała i głośno domagali się pozostania Księżniczki w republice. Ich głos był jednak zbyt słaby. Przez kilka lat wnikliwie słuchaliśmy miejscowych opowieści na temat niecodziennych zdarzeń związanych z transportem. Notowaliśmy opowieści o awariach helikoptera, który przewoził ciało, o zakłóceniach pracy silników samolotu, którym lecieli eksperci badający ciało, a także narracje o możliwych konsekwencjach tego, że narodowe sacrum opuściło Ałtaj, uważany przez ludzi za święty. Mieszkańcy Kōkōrū i innych wsi ałtajskich bali się kary, jaka może ich spotkać za naruszenie spokoju Princessy. Uczucie lęku dodatkowo powodowała lokalna kosmologia. Według poglądów nierosyjskich mieszkańców Ałtaju, przebywanie w miejscach pochówku zwłok, w pobliżu grobowców, kurhanów i cmentarzy, jest niebezpieczne dla żywych. Niepokojone dusze nieboszczyków, niezależnie od tego, czy zmarli kilka, czy kilka tysięcy lat temu, mogą zemścić się na żyjących ludziach, powodując choroby i śmierć (zob. Halemba 2008: 283–285).

Kontekstem dla historii odkrycia Princessy były inne debaty dotyczące statusu archeologii i znaczenia szczątków ludzkich spoczywających w ziemi. Pamiętam, jak w latach 90. do białości rozpały mieszkańców Ałtaju dyskusje dotyczące pochodzenia etnicznego Scytów i Hunów. Ku mojemu zaskoczeniu dominował pogląd, że przedstawiciele wszelkich grup, którzy na przestrzeni tysiącleci zostali pochowani w ałtajskiej ziemi, są Ałtajczykami. Podejście takie było krytykowane zwłaszcza przez uczonych rosyjskich, którzy zarzucali Ałtajczykom zawłaszczanie przeszłości i manipulowanie historią, wskazując na powyższe zjawiska jako charakterystyczne dla młodych nacjonalizmów. Sądzę jednak, że warto bardziej zagłębić się w ten aspekt lokalnej kosmologii. Przygotowując rozprawę doktorską, sam zresztą uważałem, że zjawiska dotyczące klątwy ałtajskiej należą do dyskursu nacjonalistycznego i wszelkie praktyki wiążące współczesny naród ałtajski z przeszłością archeologiczną są przejawami hobsbawmowskiej tradycji wynalezionej. Badania na temat krajobrazu w Mongolii znacząco przeformułowały mój pogląd. Pomocna w tym względzie okazała się koncepcja ontologii totemicznej Ingolda.

Na Ałtaju esencją wszelkiego życia jest ziemia, która ma wielką siłę sprawczą. Ałtaj jest potężny, wieczny i święty. Przykład lodowej Księżniczki dobrze to ilustruje. Mimo badań genetycznych i rekonstrukcji fenotypu szkieletu, mającego udowodnić, że miała ona rysy europejskie, ludzie uważają ją za swoją przodkinię. To, że przez tysiące lat spoczywała w ałtajskiej ziemi, jest wystarczającym argumentem, by uznać ją za Ałtajkę (Halemba 2008). Ci, którzy zostali pochowani w ałtajskiej ziemi, niezależnie od epoki historycznej, stanowią z nią jedność. Lodową Księżniczkę ze współczesnymi Ałtajczykami łączy to, że za sprawą ziemi ma taką samą substancję jak współcześnie żyjący ałtajscy obywatele republiki.

Powróćmy na koniec do przykładu rozpoczynającego rozdział. Związek między przodkami a ziemią jest stałą formą ich obecności. Esencja ziemi nie zmienia się, a wszelkie istoty w niej żyjące są jej emanacją. Krajobraz nie jest więc zapisem przeszłości, ale aktywnym polem, w obrębie którego zachodzą relacje podmiotów ludzkich i nieludzkich z ziemią. Jeżeli więc Aborygeni umieszczają w swojej genealogii mityczne istoty, np. kangura i samicę *wallaby*, to nie dlatego, żeby przekonywać innych i siebie, że bezpośrednio pochodzą od mitologicznych przodków, ale dlatego, że za sprawą nasienia, które wypłynęło z członka zwierzęcia zamienionego w kopaczkę i z samicy *wallaby* do studni, mają taką samą substancję, jak ich przodkowie w Czasie Snu.

## Literatura

- Buggey, S. (2004). An approach to Aboriginal culture landscapes in Canada. W: I. Krupnik, R. Mason, T.W. Horton (red.), *Northern Ethnographic Landscapes. Perspectives from Circumpolar Nations* (s. 17–44). Washington: Arctic Studies Center, National Museum of Natural History Washington.
- Descola, Ph. (1996). Constructing natures: symbolic ecology and social practice. W: P. Descola, G. Palsson (red.), *Nature and society: anthropological perspectives* (s. 82–102). London: Routledge.
- Halemba, A. (2006). *The Telengits of Southern Siberia. Landscape, Religion and Knowledge in Motion*. London: Routledge.
- Halemba, A. (2008). What does it feel like when your religion moves under your feet? Religion, earthquakes and national unity in the Republic of Altai, Russian Federation. *Zeitschrift für Ethnologie*, 133, 283–299.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London-New York: Routledge.
- Lévi-Strauss, C. (1998). *Totemizm dzisiaj*. Tłum. A. Steinsberg, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Morphy, H. (1993). Colonialism, history and the construction of place. The politics of landscape in Northern Australia. W: B. Bender (ed.), *Landscape. Politics and Perspectives (Explorations in Anthropology)* (s. 205–243). Berg, Providence, Oxford.
- Morphy, H. (1995). Landscape and the Reproduction of the Ancestral Past. W: E. Hirsch, M. O'Hanlon (ed.), *Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space* (s. 184–209). Oxford: Clarendon Press.



- Morphy, H. (2004). *Estetyka Aborygenów. Antologia*. Przekł. R. Nowakowski. M. Bakke (red.), Kraków: Universitas.
- Munn, N.D. (1996). Excluded spaces. The figure in the Australian Aboriginal landscape. *Critical Inquiry*, 22, 3, 446-465.
- Pedersen, M.A. (2001). Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies. *The Journal of Royal Anthropological Institute*, 7, 3, 411-427.
- Rose, D.B. (1996). *Nourishing Terrains. Australian Aboriginal views of Landscape and Wilderness*. Canberra: Australian Heritage Commission.
- Smyrski, Ł. (2008). *Ajdyn znaczy Księżyc. Narody południowej Syberii*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Smyrski, Ł. (2018). *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Stanner, W.E. (1989). *On Aboriginal Religion*. Sydney: University of Sydney.
- Strehlow, T.G. (1970). Geography and the Totemic Landscape in Central Australia. W: R.M. Berndt (ed.), *Australian Aboriginal Anthropology* (s. 92-140). Nedlands: University of Western Australia Press.

## SUMMARY

### Kangaroo – totem or essence? Two concepts of landscape

The paper analyzes landscapes of indigenous societies. Howard Morphy, in his work focusing on the Aborigines, treated the landscape as a representation of past mythical events. Such an approach involves taking a closer look at the material aspects of landscape and emphasizes the existence of realities between contemporary Aborigines and the past. A different theoretical approach was developed by Tim Ingold, conceptualizing landscape as a human-land relationship based on essence, where all beings derive their essential form and substance directly from the land, which embodies the creative forces of the ancestors. Ingold's understanding of landscape led me to rethink my research in the Altai Mountains of Southern Siberia, conducted 25 years ago. I argue that the relationship with the land is crucial for the Altaian people. The land's essence is not changeable and all living beings are its emanation. The landscape is therefore not a record of the past, but an active field in which the relationship between human and non-human subjects and the land is established.

**Keywords:** landscape, totemism, essence, mythological past, relationship with the land, Aborigines, Altai