Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego
Prace Etnograficzne 2025, 53, s. 1–25
doi:10.4467/22999558.PE.25.001.23085
www.ejournals.eu/Prace-Etnograficzne/

https://orcid.org/0000-0003-4890-5119
Michał Żerkowski
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Łódzki
e-mail: michal.zerkowski@filhist.uni.lodz.pl

Hallowellowska antropologia kultury odżibuejskiej wobec kategorii żywotności w anishinaabemowin

Hallowell's Anthropology of Ojibwe Culture and the Category of Animacy in Anishinaabemowin

Abstract

Today, A. Irving Hallowell is known primarily as the forefather of the "new animism," the author of the term "other-than-human persons," and the scholar who introduced the concept of ontology into cultural anthropology. His field research among the Berens River Ojibwe had a significant psychological dimension, and the resulting work on indigenous taxonomy anticipated later developments in ethnoscience. By applying an early cognitive perspective in the study of the Ojibwe worldview, Hallowell formulated interpretations addressing both the ontological and linguistic aspects of the local concept of person. In this context, he explored the problem of conceptual and grammatical animacy, thereby contributing to a longstanding debate on the grammatical and semantic categories of the Ojibwe language (Anishinaabemowin) and other Algonquian languages. The article analyzes the most important contributions to this debate—oscillating between the arbitrariness of categorizations and their cultural determinants—and clarifies the main premises of Hallowell's anthropology as well as his position on the linguistic problem of animacy.

Keywords: Ojibwe language and culture, Algonquian languages, animacy, animism, linguistic anthropology

W 1951 roku A. Irving Hallowell – jeden z najważniejszych antropologów psychologicznych minionego stulecia i doświadczony badacz kultury odżibuejskiej, który na początku XXI wieku został uznany za patrona „nowego animizmu" (Harvey 2005) – wspominał: „Wiele lat temu, gdy próbowałem ukazać grupie studentów

związek między językiem a spostrzeganiem, posłużyłem się jako przykładem układem gwiezdnym, który nazywamy «chochlą» [ang. *dipper*, tj. *Big Dipper*, pol. Wielki Wóz – przyp. M.Ż.]" (Hallowell 1951: 171). Historia musi dotyczyć zdarzenia z lat 30., ponieważ jest wzmiankowana już we wskazówkach dla badaczy terenowych z 1937 roku, które Hallowell napisał jako przewodniczący jednej z podkomisji Sapirowskiej Committee on Personality in Relation to Culture (Darnell 1986: 175). Chcąc unaocznić względność językowych kategoryzacji, Hallowell porównywał kolejne tradycje etnoastronomiczne i na tej podstawie wykazywał, że nazwa asteryzmu Wielki Wóz (określanego w amerykańskim angielskim jako „Wielka Chochla") z gwiazdozbioru Wielkiej Niedźwiedzicy jest nie tylko kulturogeniczna, ale i kulturowo konstytuuje ludzką percepcję. „Gdy skończyłem mówić, jeden ze studentów powiedział: «Ale to *wygląda* jak chochla»" (Hallowell 1937a: 12). W przyszłości anegdota będzie wielokrotnie powtarzana w środowisku i po śmierci Hallowella zostanie przypomniana przez Anthony'ego F.C. Wallace'a:

> Dobrze pamiętam, że jako jego doktorant, siedząc w sali seminaryjnej, byłem co tydzień upominany, że – jak powiedział pewien filozof – fakt, iż rzeczy są takie, jakie są, nie wyjaśnia, dlaczego wyglądają tak, jak wyglądają[1]. Ulubionym przykładem była konstelacja Wielkiej Niedźwiedzicy. Zauważywszy, że Odżibueje i wychowani w tradycji zachodnioeuropejskiej seminarzyści byli zgodni w postrzeganiu niektórych północnych gwiazd jako wielkiego niedźwiedzia, przedstawił materiał o kulturach, w których gwiazdy te były postrzegane jako elementy innych pojęć. Z chichotem opowiedział o pełnej konfuzji reakcji naiwnego studenta, który nie mógł tego zaakceptować i uparcie nalegał: „Ale to *wygląda* jak niedźwiedź!" (Wallace 1976: 159).

Ta historia oraz jej ewolucja są pouczające z kilku powodów. Dla polskiego odbiorcy sama anegdota jest podwójnie wymowna ze względu na odmienność rodzimego nazewnictwa i konceptualizacji. Odpowiednikiem polskiego astronimu „Wielki Wóz" jest bowiem w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie „Wielka Chochla", względnie „Wielki Rondel" (ang. *Big Dipper*), a w Wielkiej Brytanii i Irlandii „Wielki Pług" (ang. *Big Plough*). Ponadto Wallace – urodzony w Toronto zasłużony badacz kultury irokeskiej – dodał w swojej wersji (jak na ironię potwierdzając znaczenie określonego schematu poznawczego) charakterystykę *Ursa Major* jako niedźwiedzia. W taki sposób postrzegało ten gwiazdozbiór wiele ludów irokiańskich i algonkiańskich (Hagar 1900; Speck, Moses 1945), ale rzecz miała się inaczej w wypadku współczesnych Hallowellowi Anishinaabeg, czyli Odżibuejów. W anishinaabemowin, tj. języku odżibuejskim[2], Wielka Niedźwiedzica nosi nazwę *Ojiig* – „Kuna" (ang.

[1] Autorem słów: „Fakt, że rzeczy są tym, czym są, nie wyjaśnia, dlaczego wyglądają tak, jak wyglądają" nie był filozof, ale psycholog postaci Kurt Koffka (1935: 78).

[2] Język odżibuejski (odż. *anishinaabemowin*; *ojibwemowin* w wypadku przedstawicieli południowych społeczności z obszaru zasięgu języka odżibuejskiego południowo-zachodniego, czyli czipewejskiego) traktowany jest obecnie jako kontinuum dialektalne i należy do rodziny języków algonkiańskich,

fisher – kuna rybożerna) lub *Gichi-ojiig* – „Wielka Kuna" (Hallowell 1937b: 655)[3]. Jedna z wersji mitu etiologicznego opowiada o tym, jak Kuna wybrała się pewnego dnia na polowanie razem ze swoimi towarzyszami – Niedźwiedziem i Rosomakiem. Wyprawa ciągnęła się tygodniami, a zalegający śnieg utrudniał łowy. Niedźwiedź stwierdził, że zima trwa zbyt długo. Wysłano wówczas Rosomaka, który wspiął się po wielkiej sośnie do nieba. Wrócił on po wielu dniach i opowiedział, że za skrajem nieba potwór uwięził wszystkie ptaki w wielkim *makak* (rodzaju kosza z kory brzozowej zszytej lipowym łykiem); dlatego zima wciąż trwa. Kuna wyruszyła do niebiańskiej krainy. Kiedy dotarła na miejsce, uwolniła ptaki, które przyniosły na ziemię lato, ale sama została trafiona w ogon jedną ze strzał wystrzelonych przez potwora i jego braci. Strzała przykuła ją do nieba, na którym znajduje się po dziś dzień i razem z którym krąży (Morton, Gawboy 2003: 175–178). Święte opowieści tego rodzaju, inaczej niż anegdoty z życia codziennego (odż. *dibaajimowinan*), tradycyjnie powinny być opowiadane jedynie w zimowe wieczory i podobnie jak pojawiające się w nich postaci, noszą w anishinaabemowin nazwę *aadizookaanag* – do czego wrócimy.

Badania terenowe wśród Odżibuejów (lokalnie zwanych również Saulteaux) znad uchodzącej do jeziora Winnipeg Berens River Hallowell prowadził ośmiokrotnie w latach 1930–1940, odwiedzając trudniące się głównie łowiectwem i rybołówstwem patrylinearne społeczności: Berens River, Little Grand Rapids, Pauingassi, Poplar Hill (wówczas Poplar Narrows) i Pikangikum. Jego zdaniem te liczące łącznie około dziewięciuset osób grupy lokalne „były w stanie zachować znaczną część swojej pierwotnej kultury" (Hallowell 1955a: 112), przy czym stopień ich akulturacji korespondował z ich geograficznym rozmieszczeniem i wzrastał wraz z biegiem rzeki. Na początku lipca 1930 roku u jej ujścia Hallowell spotkał wodza Williama Berensa z rodu Łosia, przywódcę politycznego społeczności Berens River i lokalnego przedsiębiorcę, który stał się jego najważniejszym rozmówcą, przewodnikiem i tłumaczem, a w końcu również przyjacielem, dzięki któremu całe etnograficzne przedsięwzięcie mogło zostać zrealizowane (Brown 1989; Berens, Hallowell 2009). Zebrany łącznie w ciągu ponad dwudziestu

---

które z kolei są częścią wielkiej rodziny języków algijskich. Pojęcia języków algonkiańskich (ang. *Algonquian languages*) nie należy mylić z terminem „język algonkiński" (ang. *Algonquin language*; alg. *màmìwinìnìmowin*), oznaczającym etnolekt, którym posługuje się lud Algonkinów i który należy do rodziny wspomnianych języków algonkiańskich. Jak wszystkie języki z tej rodziny i wiele innych języków tubylczoamerykańskich, odżibuejski jest językiem wysoce syntetycznym czy też polisyntetycznym w Sapirowskim rozumieniu (Sullivan 2020: 73; zob. Sapir 1921, wyd. pol. 2010). Oznacza to, że jego wyrazy zbudowane są z rdzeni niosących informację leksykalną oraz z afiksów, które przekazują informację gramatyczną. Odżibuejski jest przy tym językiem aglutynacyjnym, co oznacza, że możliwa jest dzięki niemu transmisja złożonych treści za pomocą ciągu połączonych ze sobą morfemów. Co jednak najważniejsze dla tego szkicu i do czego wrócimy w dalszej części – anishinaabemowin rozróżnia kategorie żywotności i nieżywotności, ale nie posiada rodzaju gramatycznego.

[3] U Hallowella (1937b: 655) w astronimicznej formie *k'tci·otcí·gɑnɑgŋg*, czyli zgodnie ze współczesną ortografią odżibuejską: *gichi-ojiiganang* (dosł. „gwiazda wielka kuna").

tygodni materiał stał się podstawą nie tylko nowej konceptualizacji odżibuejskich praktyk kulturowych i światopoglądu, ale również źródłem przyszłych redefinicji zjawiska animizmu. Bezpośredni wpływ tworzonej wówczas przez Hallowella etnografii i teorii antropologicznej na koncepcje animizmu (systemu animicznego) Philippe'a Descoli (2005, wyd. ang. 2013), perspektywizmu Eduardo Viveiros de Castro (1998, wyd. pol. 2017), ontologii animicznej Tima Ingolda (2000) czy epistemologii relacyjnej Nurit Bird-David (1999) jest dziś trudny do przegapienia (Żerkowski 2020).

Obok Williama Berensa i Adama Bigmoutha (*vel* Gisayenaana) z rodu Jesiotra z Little Grand Rapids jednym z najcenniejszych dla Hallowellowskiej antropologii rozmówców okazał się, pochodzący z tego samego rodu i tej samej społeczności co Bigmouth, konserwatywny Alex (*vel* Alec) Keeper (*vel* Giiwiich). W nieopublikowanym za życia Hallowella krótkim szkicu, powstałym prawdopodobnie między rokiem 1935 a 1936, czytamy:

> Pomimo faktu, że ogólny nurt ich myśli jest tak zdecydowanie animistyczny, karykaturą przekonań tych ludzi byłoby twierdzenie, że duch czai się w każdej skale lub że wierzą, iż każdy kamień ma duszę. Nie są skłonni do daleko idących uogólnień tego rodzaju ani też niekoniecznie podążają za wszystkimi logicznymi implikacjami swoich założeń. Kiedy bez ogródek zapytałem starego Aleca Keepera, czy *wszystkie* skały, które można było zobaczyć, są żywe, odpowiedział cicho: „Niektóre są". To właśnie interesuje Indian: fakt, że „niektóre są", a nie bardziej abstrakcyjne pytanie, czy *wszystkie* są (Hallowell 2010: 44).

Hallowell w przyszłości będzie wielokrotnie przytaczał tę anegdotę, za każdym razem nieznacznie zmieniając szczegóły dialogu i pozostawiając swojego rozmówcę anonimowym. Ostatecznie najczęściej, jeśli nie jedynie cytowaną przez kolejnych badaczy wersją stał się wariant przedstawiony w fundamentalnym eseju *Odżibuejska ontologia, zachowanie i światopogląd* z 1960 roku: „Ponieważ kamienie są gramatycznie żywotne, zapytałem kiedyś pewnego starego człowieka: «Czy *wszystkie* kamienie, które widzimy dookoła nas, są żywe?». Zastanawiał się przez dłuższą chwilę, po czym odpowiedział: «Nie! Ale niektóre są». Ta zdawkowa odpowiedź wywarła na mnie trwałe wrażenie" (Hallowell 1960: 24, wyd. pol. 2022: 227). Zaoferowana przez Hallowella interpretacja, choć osadzona w kontekście lingwistycznego problemu rzeczowników żywotnych, odkulturowych kategorii poznawczych itd., ostatecznie sprowadza się do wymiaru doświadczeniowego: „Hipoteza, która mi się nasuwa, jest taka, że umieszczenie kamieni w gramatycznej kategorii żywotności jest częścią kulturowo ukonstytuowanego «nastawienia» poznawczego. […] Odżibueje, podobnie jak my, generalnie nie postrzegają kamieni jako ożywionych. Kluczowym sprawdzianem jest doświadczenie. Czy jest dostępne jakieś osobiste świadectwo?" (Hallowell 2022: 228). Hallowellowska etnografia pełna jest odniesień do tego rodzaju akceptowalnych społecznie relacji, a przykład znaczenia indywidualnego doświadczenia daje w niej sam Alex Keeper,

wspominając o tym, jak niegdyś podczas ceremonii Midewiwin[4], której przewodził jego ojciec, Bazigwiigaabaw, widział „ruch wielkiego okrągłego kamienia" (za: Hallowell 2022: 228). Ojciec Alexa miał w pewnym momencie wstać i dwukrotnie obejść szałas, po czym zaczął intonować pieśń. Wtedy kamień się poruszył i wyprawił w drogę, tocząc się jego śladem. „[W]idziałem to kilka razy i inni też to widzieli" – zapewnia Keeper (za: Hallowell 2022: 228). W tym kontekście ruch kamienia został uznany za dowód mocy Bazigwiigaabawa – uznanego uzdrowiciela i zaklinacza. Hallowell dodaje:

> Od tego samego Indianina otrzymałem gładko zaokrąglony kamyk, liczący około dwóch cali długości i półtora cala szerokości [ok. 5 cm na 3,8 cm – przyp. M.Ż.], który dał mu jego ojciec. Powiedział mi, żebym lepiej trzymał go w blaszanym pudełku, bo może „uciec". Inny człowiek, Ketegas [Getagaash *vel* John Keeper z rodu Jesiotra z Little Grand Rapids, syn Alexa Keepera – przyp. M.Ż.], zdał mi relację z okoliczności, w których zdobył kamień o cechach ożywienia i wielkiej wartości leczniczej. Ten kamień miał kształt jaja. Posiadał pewne ciemne niewyraźne wzory, które mężczyzna zinterpretował jako reprezentację trojga swoich dzieci i siebie. „Możesz nie uważać, że ten kamień jest żywy – powiedział – ale on jest żywy. Mogę sprawić, że się poruszy" (nie zademonstrował mi tego)[5]. Następnie stwierdził, że dwukrotnie pożyczał kamień na noc chorym ludziom. Za każdym razem rano znajdował go w kieszeni. Ketegas trzymał go w małym skórzanym pokrowcu, który dla niego sporządził (Hallowell 2022: 228).

Dzięki nieopublikowanemu przez Hallowella szkicowi z połowy lat 30. możemy dodać, że według Johna Keepera miejsce, w którym odnalazł kamień, zostało mu wskazane we śnie. Pewnej zimy, podczas ciężkiej choroby, śnił o Pauingassi Lake, które jest najgłębszym jeziorem w regionie. W jego głębinach spotkał dobrotliwego Mikinaaka, Wielkiego Żółwia, który powiedział mu, że odnajdzie kamień wystający z otworu w skale obok swojego domu w Little Grand Rapids. Tak też się stało, a otoczak przypominał kształtem żółwia. Kiedy Getagaash wybrał się tam następnego dnia, nie było śladu po otworze, z którego wyjął kamień – skała była gładka (Hallowell 2010: 48).

---

[4] Midewiwin, znane również pod angielską nazwą *Grand Medicine Society* (w wolnym tłumaczeniu: „Stowarzyszenie Wielkiej Mocy"), to organizacja, której cele wiążą się z zapewnieniem jej członkom odżibuejskiego ideału życia (odż. *bimaadiziwin* – „życie" lub *mino-bimaadiziwin* – „dobre życie") na drodze rytuałów i nauk obejmujących kolejne stopnie wtajemniczenia. Osoba należąca do stowarzyszenia zwana jest *mide* (lm. *mideg*) lub *midewi* (lm. *midewiwag*; czasownik nieprzechodni *midewi* oznacza stan bycia członkiem Midewiwin w 3. os. lp.: „on/ona jest członkiem Midewiwin"), zaś *mide* będący jego mistrzem/przywódcą określany jest jako *midewigimaa* (lm. *midewigimaag*). Ceremonie stowarzyszenia odbywają się w *midewigaan*, czyli rozległym, podłużnym i zorientowanym wzdłuż osi wschód–zachód szałasie. Choć w czasach badań Hallowella ceremonie te nie były już odprawiane nad Berens River, pewne ich funkcje przejęły ceremonie Waabanoowiwin, tj. Stowarzyszenia Świtu (od odż. *waaban* – „jest świt").

[5] W kwestii lęku przed oceną ze strony *wemitigoozhiwag* – „białych", który wciąż towarzyszy wielu współczesnym odżibuejskim rozmówcom opowiadającym o ożywieniu kamieni por. Matthews 2016: 57.

Inna wymowna historia dotyczy sławnego pradziadka wodza Williama Berensa o imieniu Żółte Nogi (Ozaawashkogaad). Wielkiemu *mide* ujawniono we śnie, że na leżącej na środku jeziora Winnipeg Birch Island (obecnie Egg Island) znajduje się cudowny otoczak. Żółte Nogi wysłał po niego dwóch zaufanych ludzi i kiedy go otrzymał, używał go podczas ceremonii Midewiwin, którym przewodził. Granitowy głaz był wielkości kuli do kręgli, a charakterystyczne fragmenty jego powierzchni sugerowały obecność oczu i ust. Kiedy Ozaawashkogaad uderzał w kamień nożem, ten otwierał usta i wtedy przodek Williama jako *mina'o* (uzdrowiciel leczący płynami) wkładał do nich palce i wyjmował woreczek z jeleniej skóry zawierający lek. Po wymieszaniu *mashkiki* (leku) z wodą podawał miksturę zebranym, a ci wypijali po małym łyku. W rozmowie z Hallowellem Berens podkreślał, że „Indianie nie *czcili* tego kamienia, ale darzyli estymą w taki sam sposób, w jaki medal Królowej Wiktorii, który czasami nosi, jest obiektem szacunku, któremu się salutuje jako symbolowi wielkiej królowej" (Berens, Hallowell 2009: 90)[6].

Na początku lat 40., pisząc monografię poświęconą odżibuejskiemu zaklinaniu podczas ceremonii Trzęsącego się Namiotu[7], Hallowell (1942) po raz pierwszy sięgnął

[6] Choć w czasie badań Hallowella otoczak nie posiadał już cech ożywienia, pozostał w rodzinie Berensów, i to pomimo że wielu *mideg* z całego regionu chciało go zdobyć. Niektórzy oferowali wodzowi za niego 100 dolarów lub jeszcze więcej w naturze, ale ten nigdy go nie sprzedał. Następnie kamień należał do synów Williama i przez długi czas leżał w sąsiedztwie domu jednego z nich – Percy'ego Earla Berensa. Niestety jeszcze przed śmiercią tego ostatniego w 2011 roku kilku chłopców wtoczyło głaz do rzeki (Hallowell 2010: 46; Berens, Hallowell 2009: 90, 219; Matthews 2016: 278).

[7] Ceremonialne zaklinanie (wśród społeczności znad górnego biegu Berens River znane jako *gozaabandamowin*, zaś u jej ujścia oraz w reszcie świata odżibuejskiego określane słowem *jiisakiiwin*) Hallowell definiował jako zinstytucjonalizowany sposób „uzyskiwania pomocy różnych klas istot duchowych poprzez przywoływanie ich obecności i komunikowanie im ludzkich pragnień. Zaklinacz jest specjalistą od inwokacji. Najbardziej charakterystyczną funkcją, którą sprawuje przy pomocy swoich duchowych pomocników jest jasnowidzenie" (Hallowell 1942: 9). Kiedy zaklinanie odbywało się latem, budowano na wolnym powietrzu specjalną konstrukcję o nazwie *jiisakaan* – niewielki (mierzący ok. 1,5 m w przekroju i 2 m wysokości) beczkopodobny szałas kryty korą brzozową, skórami lub płótnem, do którego poza zaklinaczem w rytualnie czystym stroju mógł wejść jego pomocnik – *oshkaabewis*. Zimą taki szałas/namiot wznoszono wewnątrz chaty. W tradycji odżibuejskiej za poruszanie się *jiisakaan*, czemu cała ceremonia zawdzięcza swoją angielską (i w konsekwencji polską) nazwę, są odpowiedzialne personalistycznie pojmowane Cztery Wiatry. Ujawniające swoją obecność w namiocie byty *bawaaganag* mogą być „władcami" gatunków zwierząt (odż. *gaa-dibenag*), bohaterami mitycznych przekazów (odż. *aadizookaanag*) lub człekopodobnymi istotami w rodzaju karzełków *memegwesiwag* lub potwornych antropofagów *wiindigoog* (Hallowell 1992: 68–69). Zaklinacz jest w stanie je nie tylko usłyszeć (co jest również udziałem zebranych wokół namiotu), ale i zobaczyć. XIX-wieczny handlarz futer George Nelson w 1823 roku tak pisał o duchowych pomocnikach zaklinaczy, z których jednym okazała się wspominana już w tym szkicu Kuna: „Około północy Zaklinacz zwrócił się do mnie i zapytał, czy chciałbym zobaczyć któregoś z *nich* (Duchów). Przyjąłem ofertę i wsunąłem głowę do środka. Leżąc na plecach, spojrzałem w górę i w pobliżu szczytu zauważyłem światło jak od Gwiazdy w Pochmurną noc, mierzące około 1 1/2 cala długości i 1 szerokości [ok. 4 cm na 2,5 cm – przyp. M.Ż.]; choć przyćmione, było doskonale wyraźne. Chociaż *oni wszyscy* wyglądają jak światła, niektóre większe, inne mniejsze, ten jeden był określany jako Gwiazda Kuna – tą nazwą opisują Wielki Wóz" (za: Brown, Brightman 1988: 106).

po termin „środowisko behawioralne" (ang. *behavioral environment*) ukuty w ramach psychologii postaci przez Kurta Koffkę (1935) i tym samym zaczął teoriotwórczo uściślać swoje wcześniejsze uwagi dotyczące kształtowanych kulturowo „porządków rzeczywistości" (Hallowell 1937a) i „nastawienia umysłowego" (Hallowell 1938)[8]. Środowisko behawioralne, zarówno w gestaltyzmie, jak i w antropologii, choć nie w pełni niezależne od środowiska geograficznego, to środowisko postrzegane przez podmiot jako realne otoczenie i jako takie stanowiące bezpośrednią przyczynę jego zachowań[9]. Ponieważ istnieć ma ono wokół ludzkiego „ja", zamiast o jednostce w otoczeniu społecznym lub kulturowym Hallowell (1955c [1954]: 87) będzie wolał mówić o człowieku żyjącym w „kulturowo ukonstytuowanym środowisku behawioralnym". Każda kultura, jego zdaniem, zapewniając orientację poznawczą „ja" wobec zewnętrznej rzeczywistości (obiektów innych niż „ja"), odpowiada za kształtowanie określonego światopoglądu, „który za pomocą przekonań, dostępnej wiedzy i języka pośredniczy w osobistym przystosowaniu się do świata poprzez takie procesy psychiczne, jak spostrzeganie, rozpoznawanie, pojmowanie, sądzenie i rozumowanie" (Hallowell 1963: 258). Uformowany w ten sposób światopogląd gwarantuje sensowną (i ściśle związaną z tym, co określone zostało jako orientacja normatywna) interpretację otaczających jednostkę obiektów i zdarzeń. Interpretacja ta, tworząc tożsame z polem psychologicznym środowisko behawioralne, możliwa jest dzięki przenikającej dany ogląd świata lokalnej (i tym samym zróżnicowanej kulturowo) ontologii. Pojęcie tej ostatniej Hallowell dodaje do epistemologicznej koncepcji środowiska behawioralnego w 1960 roku. Ontologia rozumiana antropologicznie i ujmowana *de facto* etnonaukowo jako tubylcza „etnometafizyka", choć nigdy niezdefiniowana, jest dla niego przede wszystkim inwentarzem bytów uważanych za realnie istniejące w świecie, a na głębszym poziomie zbiorem założeń dotyczących podstawowych kategorii istnienia, które ten inwentarz organizują[10].

Ostatecznie to właśnie przyjęcie tych przesłanek umożliwiło Hallowellowi analityczne wyjaśnienie zebranego wśród odżibuejskich społeczności materiału etnograficznego. Podobnie jak gestaltowska konceptualizacja problemu postrzegania środowiska zapewniła mu warunki do ogólnej eksplanacji problemu kulturowo

[8] Hallowell pisał później również o „nastawieniu kulturowym" (Hallowell 1951), „nastawieniu poznawczym" i „nastawieniu psychologicznym" (Hallowell 2022). Terminy te – w znaczeniu, w jakim ich używał – zastąpione zostały na pewnym etapie rozwoju teorii psychologicznej pojęciem nastawienia percepcyjnego (ang. *perceptual set*), definiowanego dziś najogólniej jako „wstępne przygotowanie umysłu do odbioru określonej informacji w procesie spostrzegania" (Nęcka i in. 2020: 277).

[9] Koncepcja Koffki, czego Hallowell (1955b: 388) był w pełni świadomy, ma liczne odpowiedniki, z których prawdopodobnie najbardziej znany jest dziś etologiczny „wokół-świat" (niem. *Umwelt*) Jakoba von Uexkülla (1921, por. wyd. pol. 1998: 141–148).

[10] Choć takie rozumienie ontologii zostanie w przyszłości podjęte i rozwinięte przez Philippe'a Descolę (komunikacja osobista, 14.02.2022), jak również część środowiska antropologicznego kojarzonego z „nowym animizmem", Hallowellowskiego podejścia nie należy zrównywać ze stanowiskiem przedstawicieli „zwrotu ontologicznego" (por. Holbraad, Pedersen 2017: 159).

konstytuowanej percepcji i możliwych reakcji jednostki w jej polu poznawczym – tak zaadaptowanie pojęć ontologii i światopoglądu stało się dla niego rozwiązaniem służącym zrozumieniu stojących za tymi zjawiskami motywacji i aksjonormatywnych celów.

Zdobyte doświadczenia terenowe uświadomiły przy tym Hallowellowi już w latach 30. XX wieku pułapkę nadmiernych generalizacji dotyczących animizmu. Zgromadzone w ciągu dekady obserwacje pozwoliły mu na odrzucenie głównych tez wciąż dominującej w tym czasie klasycznej teorii Edwarda B. Tylora (1871, 1891, wyd. pol. 1896, 1898)[11]. Rozmówcy Hallowella nie podzielali ani przekonania o powszechnym ożywieniu przyrody (*vide* wypowiedź Alexa Keepera o żywych kamieniach), ani wiary w istoty i zjawiska nadprzyrodzone (ze względu na nieobecność w tubylczym światopoglądzie dychotomii naturalne–nadnaturalne), ani wiary w substancjalnie odmienne od ludzi istoty duchowe (pomimo zakładania istnienia witalnej *ojichaagwan*, czyli dosł. „jego/jej duszy", odróżnianej od zmiennej zewnętrznej formy cielesnej – *owiiyaw*), jak również nie praktykowali klasycznych form kultu, czci, modlitwy itd. (Hallowell 1992: 81). W związku z tym zamiast po metodologię badań „religii w konwencjonalnym sensie" Hallowell (2022: 222) sięgnął po perspektywę światopoglądową, która w tym czasie sformułowana została najpełniej przez Roberta Redfielda (1952, 1953)[12].

Opis ukonstytuowanej kulturowo lokalnej „metafizyki bytu" (Hallowell 2022: 245) stał się w tej układance sposobem wyjaśnienia partykularyzmów odżibuejskiego światopoglądu. Zdaniem Hallowella kluczem do zrozumienia tego ostatniego było działanie wchodzących ze sobą w relacje społeczne osób, przy czym, „gdy we wszystkich kulturach «osoby» stanowią jedną z głównych klas obiektów, na które musi się zorientować «ja»", wśród Odżibuejów „ta kategoria bytu w żaden sposób nie jest ograniczona do istot ludzkich" (Hallowell 2022: 223). Podkategorię osób niebędących ludźmi nazwał deskryptywnie „osobami innymi niż ludzkie" (ang. *other-than-human persons*) (Hallowell 1958). Najważniejsze, choć do tej pory nierozpoznane przez komentatorów, teoretyczne źródła Hallowellowskiej koncepcji osoby są przy tym dwa: pojęcie obiektów osobowych obecne w psychologii społecznej Davida Krecha i Richarda S. Crutchfielda (1948) oraz idea Hansa Kelsena (1943) dotycząca animizmu jako „personalistycznej interpretacji natury". W ramach teorii

[11] Co wymowne, Tylor, rozwijając swoją teorię animizmu, podaje m.in. niefortunny przykład odżibuejski, związany z błędnym przypisaniem Odżibuejom przez Williama H. Keatinga przekonania o posiadaniu duszy przez kotły, co najprawdopodobniej wynikało z przysługującej im gramatycznej kategorii żywotności: „Keating [(1825: 154–155) – przyp. M.Ż.] powiada o pokoleniu z tego samego szczepu [ludów algonkiańskich – przyp. M.Ż.], znanem pod nazwiskiem Odżybuan, że wierzyli oni, iż nie tylko ludzie, lecz także ciała martwe, jak kotły itp. mają właściwą sobie duszę" (Tylor 1898: 393).

[12] Choć Hallowell posiłkował się pojęciem *Weltanschauung* już podczas pisania swojego doktoratu poświęconego obrzędowości związanej z niedźwiedziem (Hallowell 1926), to jednak dopiero ukierunkowana poznawczo Redfieldowska (1952: 30) definicja światopoglądu okazała się dla niego najbardziej użyteczna.

Krecha i Crutchfielda (1948: 9–11) znajdujące się w społecznym polu psychologicznym „obiekty osobowe" (ang. *person objects*) – które mogą, ale nie muszą być istotami ludzkimi – cechować miały: mobilność, kapryśność, nieprzewidywalność, wrażliwość, wzajemna reaktywność, obdarzenie mocą oraz bycie źródłem przyczynowości. Hallowell, wyliczając cechy osoby świata odżibuejskiego, dodał jeszcze do tej listy zdolność fizycznej metamorfozy, związaną z posiadaniem odpowiedniego potencjału mocy: „Metamorfoza jest jedną z ogólnych właściwości przejawianych przez istoty z klasy osób, ale nie jest przejawiana przez wszystkie istoty ożywione" (Hallowell 1963: 272). Możliwość przemiany tym samym łączy osoby ludzkie i inne niż ludzkie w jednym środowisku behawioralnym, ale tym, co je dzieli, jest potencjał zgromadzonej mocy, której wskaźnikiem jest właśnie zdolność transformacji (Hallowell 1958: 76, 2022: 241–242). Moc nie jest bezosobowa – stanowi atrybut konkretnej istoty[13], wyróżniając ją przy tym swoim natężeniem. Pod tym względem „[k]ret nie należy do tej samej klasy co niedźwiedź" (Hallowell 1958: 76). Ponieważ posiadanie mocy jest stopniowalne, w ramach odżibuejskiego światopoglądu istnieje ontologiczna hierarchia mocy, na której szczycie znajdują się osoby inne niż ludzkie z kategorii *aadizookaanag* (istot ze świętych zimowych opowieści o tej samej nazwie) w rodzaju znanych nam już Kuny (*vel* Wielkiej Kuny, odż. *Gichi-ojiig*) i życzliwego ludziom Mikinaaka (Wielkiego Żółwia) czy też uranicznych *binesiwag* (Ptaków Grzmotu) i potężnego Wiisakejaaka – bohatera kulturowego, stworzyciela świata i zmiennokształtnego trickstera, znanego w reszcie świata odżibuejskiego przede wszystkim jako Nanabozho. Ludzie (odż. *anishinaabeg*) okupują niższe pozycje i sami nie są względem siebie równi. Mogą zabiegać o pomoc i poszukiwać środków zwiększenia swojej mocy u bytów w rodzaju *aadizookaanag*, *bawaaganag* („gości ze snów", tj. duchowych pomocników, opiekunów rozdających błogosławieństwa) lub *gaa-dibenag* („władców" zwierząt)[14].

[13] Jest to spójne z klasyczną polemiką Paula Radina, stwierdzającego, że „na podstawie analizy danych zwyczajowo traktowanych jako dowód oraz na podstawie pozyskanych danych jednostkowych nie ma niczego, co uzasadniałoby postulowanie istnienia w Ameryce Północnej wiary w uniwersalną siłę. Magiczna moc jako «esencja» istniejąca niezależnie i oddzielona od określonego ducha, jest, jak sądzimy, nieuzasadnionym założeniem, abstrakcją stworzoną przez badaczy" (Radin 1914: 350).

[14] Jedynymi ludźmi zdolnymi do metamorfozy są potężni czarownicy, których moc jest nabyta, będąc darem ze strony przychylnych im *aadizookaanag*/*bawaaganag*, honoryfikatywnie określanych również jako „nasi dziadkowie" (odż. *gimishoomisinaanig*). Co istotne, pod względem językowym pojęcie mocy w anishinaabemowin jest zniuansowane. W kontekście odżibuejskiego północno-zachodniego (*vel* północnego), kiedy mowa jest o mocy jako o atrybucie bytu lub funkcjonalnym wyjaśnieniu określonego zdarzenia, używa się słowa *gashki'ewiziwin* (Matthews 2016: 118, 259). Czasownik nieprzechodni *miinigoowizi* (dosł. „on/ona otrzymuje dar") oznacza otrzymanie daru od *bawaaganag* w zamian za *bagijigan*, czyli dar ofiarny (Black 1967: 171, 200; Matthews 2016: 272) w zgodzie z zasadą wzajemności łączącej ludzi z „naszymi dziadkami". Tym samym zestawienie *miinigoowiziwag gashki'ewiziwin* opisuje sytuację otrzymania błogosławieństwa/mocy ze wskazaniem źródła, z którego pochodzi (Matthews 2016: 259). Moc specjalna, moc magiczna, wyrażana jest z kolei przez czasownik nieprzechodni *mamaandaawizi* (Ningewance 2009: 169; Matthews 2016:

Do klasy osób innych niż ludzkie należą również te kamienie, które, podobnie jak byty *aadizookaanag*/*bawaaganag*, nazywa się honoryfikatywnie „naszymi dziadkami" (odż. *gimishoomisinaaniwan asiniig* znaczy „nasi dziadkowie kamienie"). Otoczaki te mają wykazywać nie tylko zdolność ruchu (pamiętajmy, że w opowieści Alexa Keepera jego ojciec w istocie zmusił kamień do działania), ale również posiadać własną wolę i umiejętności komunikacyjne. Etnograficzną ilustracją tego problemu jest zdarzenie dotyczące Johna Ducka (*vel* Makochensa) z rodu Kaczki z Little Grand Rapids – zaklinacza ceremonii Trzęsącego się Namiotu i największego oponenta misyjnych wysiłków miejscowego pastora (Schuetze 2001: 157–159). Kilka lat przed badaniami Hallowella biały handlarz wraz ze swoim synem kopali grządkę z ziemniakami i wydobyli z ziemnej bruzdy duży okrągły kamień. Wiedząc, że podobne otoczaki pełnią rytualne funkcje podczas ceremonii Waabanoowiwin (Stowarzyszenia Świtu), kupiec posłał po Johna Ducka, który był nie tylko uzdrowicielem, lecz także przywódcą stowarzyszenia w Little Grand Rapids. Kanadyjczyk żartobliwym tonem miał zasugerować, że to jeden z kamieni należących do ceremonialnego szałasu Makochensa. Duck nie był z tego zadowolony, ale – jak przekazał Hallowellowi – pochylił się nad otoczakiem, a ten do niego przemówił, zaprzeczając słowom białego (Hallowell 1958: 66, 2010: 46, 2022: 229).

Podobnie jak w przypadku doświadczeń z potworem *wiindigoo*, będących udziałem wspomnianego na początku tego szkicu Adama Bigmoutha (por. Hallowell 1951: 184), Hallowell zwraca uwagę, że „John Duck spontanicznie ustrukturyzował sytuację w sposób zrozumiały w kontekście odżibuejskiego języka i kultury" (Hallowell 2022: 229). I dalej:

> Mówienie do kamienia unaocznia, jak głęboka jest kategorialna różnica w orientacji poznawczej między Odżibuejami a nami. Żałuję, że moje notatki terenowe nie zawierają informacji o bezpośrednim zwracaniu się do kamieni w pozostałych wzmiankowanych przypadkach. Ale równie dobrze mogło do tego dochodzić. Niemniej jednak w anegdocie opisującej zachowanie Johna Ducka posłużenie się przez niego mową jako środkiem komunikacji podnosi ożywiony status otoczaka do poziomu interakcji społecznej właściwej istotom ludzkim. Na podstawie

118), a moc dawania życia przez *bimaaji'iwed* (Matthews 2016: 118). Co znaczące, w dialektologicznym kontekście południowo-zachodnim (czipewejskim) Mary B. Black posiłkowała się terminem *manidoo* do opisywania „mocy-kontroli", będącej atrybutem istot kontynuujących *bimaadiziwin*, czyli życie – do czego wrócimy. Odżibuejscy rozmówcy Black wtrącali do swoich anglojęzycznych wypowiedzi słowo *manidoo*, mówiąc np., że jakaś istota ma *manidoo*, używa *manidoo* lub jest *manidoo* (lm. *manidoog*). W ostatnim wypadku *manidoog* jako określenie bytów, a nie wyłącznie ich atrybutu, odnosi się do uranicznych istot będących *aadizookaanag* (Black 1967: 169–170). W tym kontekście lingwistycznym rzeczownik nieżywotny *gashki'ewiziwin* oznacza konkretną moc, błogosławieństwo obdarzające jakąś zdolnością, wiedzą, umiejętnością itd. i w odróżnieniu od *manidoo* rozumianego jako atrybut występuje nie tylko w liczbie pojedynczej, ale i mnogiej (Black 1977a: 145). Black (1967: 189) zwraca przy tym uwagę, że *gashki'ewiziwinan* „(błogosławieństwa, moce, umiejętności, zdolności, wiedza) nie różnią się rodzajem, ale stopniem kontroli" (równoznacznej z *manidoo*), którą zapewniają obdarowanemu człowiekowi.

obserwacji możemy po prostu powiedzieć, że kamień był traktowany *jakby* był „osobą", a nie „rzeczą", i nie wyciągać wniosku, że obiekty tej klasy Odżibueje siłą rzeczy konceptualizują jako osoby (Hallowell 2022: 229–230).

Pod koniec życia Hallowell (1972: 58) przyznawał, że próba interpretacji światopoglądu kulturowo konserwatywnych Odżibuejów stała się dla niego „wyprawą do świata etnonauki" czy też „etnosemantyki". Za pioniera tych podejść uznany został również przez Mary B. Black (po ślubie Mary B. Black-Rogers), której kognitywnie zorientowane badania terenowe wśród Odżibuejów (Czipewejów) ze społeczności Ponemah w rezerwacie Red Lake w Minnesocie paradoksalnie stawiają pod znakiem zapytania sens mówienia o osobach w odżibuejskiej ontologii, sugerując, że samo wprowadzenie kategorii osoby należy uznać jedynie za heurystyczny rezultat zapotrzebowania taksonomicznego ze strony badacza (Black 1967, 1969a, 1969b, 1977b).

W świetle Hallowellowskiej etnografii tym, co unifikuje „osoby" w ramach jednej kategorii, jest „domniemane posiadanie wspólnych atrybutów" (Black 1977b: 96), które wyróżniają je jako zbiór w ramach uniwersum istot ożywionych, nazywanych w języku odżibuejskim *bemaadiziwaad*, co, w celu uniknięcia konotacji biologicznych, roboczo możemy spolszczyć jako „żywiny"[15]. Zdaniem Black, wykorzystanie kategorii osoby do antropologicznej interpretacji tubylczej taksonomii nie było uzasadnione ani etnograficznie, ani językowo, a poprawne rozumienie stosunku Odżibuejów do *bemaadiziwaad* jest możliwe jedynie wtedy, kiedy weźmie się pod uwagę spektralny charakter mocy, którą obdarzenie ma być równoznaczne z ożywieniem. Tym samym zamiast o osobach właściwsze byłoby mówienie o potężnych żywinach – istotach charakteryzowanych relatywnie wysokim gradientem mocy i tworzących w ten sposób ontologiczną hierarchię w ramach odżibuejskiego systemu przekonań o „mocy-kontroli" (ang. *power-control belief system*) (Black 1977a). Argumentacja Black jest przekonująca nie tylko z powodu rygorystycznej metodologii jej badań, ale także dlatego, że wyjaśnia postępowanie Hallowellowskich rozmówców, którego reguły oparte były na światopoglądowych ideach zwodniczości pozorów (*casus* metamorfozy), wzajemności i warunkowanego poczuciem niebezpieczeństwa szacunku, wyrażającego się nie tylko w działaniach, ale i w mowie – „mowie pełnej szacunku" (ang. *respectful talk*) (Black-Rogers 1982, 1988).

Aby właściwie zrozumieć pytanie o naturę mocy, musimy w tym miejscu przyjrzeć się aspektowi językoznawczemu, który stanowił dla Hallowella dodatkową

[15] Imiesłów *bemaadiziwaad* (lp. *bemaadizid*) Black (1969a: 171, 207, 1977a: 143) z pewnymi kłopotami przekłada jako „ci, którzy żyją", „ci, którzy kontynuują stan bycia żywym", jak również „ci, którzy mają moc". Z pozycji języka polskiego i polskiej tradycji filozoficznej być może satysfakcjonującym przekładem pojęcia *bemaadizid* będzie termin „żywina", który jest klasyczną propozycją translatorską Adama Krokiewicza, spolszczającego greckie *ζῷον* Plotyna (1959). Takie tłumaczenie wydaje się uzasadnione, jeśli chcemy uniknąć naturalistyczno-biologicznych skojarzeń związanych z terminem „istota żywa".

perspektywę w dyskusji wokół problemu ożywienia obecnego w odżibuejskim światopoglądzie, w tym ożywienia obiektów abiotycznych. Pisząc w latach 50., że Odżibuej „nie jest «animistą» w klasycznym sensie" (Hallowell 1955c [1954]: 109), Hallowell lokował swoją dyskusję na temat tubylczej ontologii w kontekście antropologii lingwistycznej, która w tym czasie została zdominowana przez analizy utrzymane w duchu z jednej strony zespołu założeń nietrafnie nazwanych przez Harry'ego Hoijera (1954) „hipotezą Sapira-Whorfa", a z drugiej – rozwijającego się od lat 20. neohumboldtyzmu (Basilius 1952; Diodato 2019). Przedstawiciele tego drugiego czerpali z idei języka jako *Weltansicht* („oglądu świata")[16] autorstwa Wilhelma von Humboldta (1836, wyd. ang. 1988), traktując przy tym wymiar lingwistyczny w charakterystycznie relacyjny sposób: „Język jest przejściem między obiektywną rzeczywistością a jej ludzką konceptualizacją. Jako taki jest bezpośrednim, jawnym wyrazem rzeczywistości, a jego klasy wyrazów i wzorce zdań są ustrukturyzowanymi znaczeniami, a nie tylko nośnikami znaczenia" (Basilius 1952: 104). Ich relatywizm językowy był przy tym jeszcze dalej posunięty niż ten, który stał się znakiem rozpoznawczym fundacyjnych tekstów Benjamina Lee Whorfa (1956, wyd. pol. 1982). Leo Weisgerber – „nieoficjalny rzecznik humboldtowskiego poglądu" (Basilius 1952: 99) – pisał: „Jednostka formuje swój intelektualny *Weltanschauung* nie na podstawie samodzielnego kształtowania własnego doświadczenia, ale pod wpływem językowych doświadczeń swoich przodków, które zostały zdeponowane w pojęciach jej języka" (Weisgerber 1926: 247–248).

Tego rodzaju determinizm został ostatecznie odrzucony przez Hallowella na rzecz docenienia roli indywidualnych doświadczeń i uznawanych społecznie świadectw. Poszukując jednak od lat 30. analitycznego klucza do zrozumienia dynamiki odżibuejskiego światopoglądu i po sapirowsku traktując język jako integrujący czynnik w stosunku do „rozróżniania percepcyjnego, konceptualizacji, oceny i motywacji" (Hallowell 1951: 172), Hallowell na pewnym etapie zaczyna odnosić się do problemu gramatycznej żywotności w anishinaabemowin. Tak w 1960 roku kontekstualizuje swoją przełomową rozmowę z Alexem Keeperem:

> Jeśli chcemy zrozumieć orientację poznawczą Odżibuejów, musimy rozważyć problem etnolingwistyczny: Jakie jest znaczenie żywotności w odżibuejskim myśleniu? Czy takie rodzajowe właściwości obiektów, jak reagowanie na zewnętrzną stymulację, świadomość, mobilność, autonomiczność ruchu, a nawet reprodukcja, są podstawowymi cechami przypisywanymi wszystkim obiektom, którym pod względem gramatycznym przysługuje kategoria żywotności, niezależnie od ich kategoryzacji jako obiektów fizycznych w naszym myśleniu? Czy istnieją dowody poświadczające takie właściwości obiektów niezależnie od ich formalnej klasyfikacji lingwistycznej? […] Ponieważ kamienie są gramatycznie żywotne, zapytałem kiedyś pewnego

[16] Leo Weisgerber zastąpił ten termin pojęciem językowego *Weltbild*, obrazu świata (Miller 1968). W kwestii polskiej recepcji pojęcia językowego obrazu świata zob. np. Bartmiński 2007.

> starego człowieka: „Czy *wszystkie* kamienie, które widzimy dookoła nas, są żywe?". Zastanawiał się przez dłuższą chwilę, po czym odpowiedział: „Nie! Ale *niektóre* są" (Hallowell 2022: 226–227).

W odróżnieniu od języka polskiego, w którym rodzaj ma charakter gramatyczny (decyduje o łączliwości rzeczownika), a rzeczowniki rodzaju męskiego są wewnętrznie zróżnicowane pod względem osobowości i żywotności[17], w anishinaabemowin obecna jest jedynie kategoria żywotności. Tym samym język odżibuejski rozróżnia żywotność i nieżywotność, ale nie ma rodzaju gramatycznego. Kategoria żywotności została wykorzystana do lingwistycznego opisu języków algonkiańskich przez Europejczyków ze względu na fakt, że wszystkie rzeczowniki w tych językach semantycznie odnoszące się do ludzi, zwierząt i istot mitologicznych należą do jednej grupy i tym samym przez analogię z językami indoeuropejskimi nazwano je rzeczownikami żywotnymi (Hallowell 2022: 225–226; Black 1969b: 177). Tego rodzaju rzeczowniki mają w anishinaabemowin liczbę mnogą zakończoną na *-g*, np. *bineshiinyag* („ptaki"), *ininiwag* („mężczyźni"), *aadizookaanag* („bohaterowie świętych opowieści" / „święte opowieści"). Pozostałe rzeczowniki, które sklasyfikowano jako nieżywotne, w liczbie mnogiej kończą się na *-n*, jak w wypadku *jiimaanan* („łodzie"), *adoopowinan* („stoły") czy *dibaajimowinan* („historie z życia codziennego"). Odróżnienie tych dwóch kategorii rzeczowników jest istotne przy wyborze form czasownikowych, ponieważ czasowniki przyjmują formę zależną od rodzaju podmiotu i dopełnienia.

Francuskie terminy *animée* i *inanimée* po raz pierwszy zostały użyte do opisu rzeczowników w językach algonkiańskich w 1634 roku przez jezuickiego misjonarza wśród Innu (daw. Montagnais) – o. Paula Le Jeune'a (1635: 176). W języku angielskim jako *animate* i *inanimate* znalazły zastosowanie już trzy dekady później w pracy purytańskiego misjonarza Johna Eliota (1666)[18]. Ostatecznie kategoria żywotności została przyjęta przez ks. Frederica Baragę (1850) – późniejszego autora pierwszego obszernego słownika języka odżibuejskiego (Baraga 1878, 1880). Przyszły biskup diecezji Sault Sainte Marie w Michigan posłużył się analogią do znanych mu języków europejskich i uznał, że kategoria żywotności przysługuje rzeczownikom oznaczającym istoty obdarzone życiem. Stwierdzał przy tym z zakłopotaniem:

---

[17] W języku polskim na tej podstawie wyróżnia się pięć rodzajów: rodzaj męskoosobowy (np. „widzę tego ucznia, tych uczniów"), rodzaj męski żywotny nieosobowy (np. „widzę tego psa, te psy"), rodzaj męski nieżywotny (np. „widzę ten kapelusz, te kapelusze"), rodzaj żeński (np. „widzę tę uczennicę/książkę, te uczennice/książki"), rodzaj nijaki („widzę to dziecko/krzesło, te dzieci/krzesła"). Kategoria żywotności odgrywa tu rolę w liczbie pojedynczej, a osobowości w liczbie mnogiej (Mańczak 1956).

[18] Należy zaznaczyć, że w całej anglojęzycznej tradycji lingwistycznej terminy *animate* i *inanimate* odnoszą się zarówno do konceptualnej cechy referenta, czyli bycia (faktycznie lub wyobrażeniowo) ożywionym, jak i do samej kategorii gramatycznej, jaką jest żywotność. Biorąc pod uwagę polski uzus językowy, w tym szkicu „(nie)ożywienie" odnosi się do cechy, a „(nie)żywotność" do kategorii gramatycznej.

> Jednakże rzeczowniki oznaczające rzeczy, które w ogóle nie mają życia, ale które Indianie traktują w swoim języku jak rzeczowniki oznaczające żywe istoty, stanowią jedną z największych trudności i osobliwości tego języka, ponieważ nie ma reguły, za sprawą której mógłbyś poznać te rzeczowniki. A mimo to trzeba wiedzieć, czy rzeczownik jest *żywotny*, czy *nieżywotny*, ponieważ od tego rozróżnienia zależy właściwe użycie i odmiana *czasownika* i *zaimka* (Baraga 1850: 18–19).

W przyszłości Hallowell potwierdzi, że „dokładniejsze przyjrzenie się sprawie wskazuje, że podobnie jak w wypadku kategorii rodzaju gramatycznego w innych językach, rozróżnienie w niektórych przypadkach wydaje się arbitralne, by nie powiedzieć nadzwyczaj zagadkowe z punktu widzenia zdrowego rozsądku czy też w ramach naturalistycznego układu odniesienia" (Hallowell 2022: 226)[19]. Istotnie, w anishinaabemowin wyrazy oznaczające np. kwiaty (odż. *waabigwaniin*), trawy (odż. *mashkosiin*) czy warzywa (odż. *gitigaanensan*) mają charakterystykę gramatyczną właściwą rzeczownikom kategoryzowanym jako nieżywotne. W dyskusjach lingwistycznych na ten temat klasycznym studium przypadku stało się zestawienie rzeczownika żywotnego *miskomin* (lm. *miskominag*) oznaczającego malinę z rzeczownikiem nieżywotnym *ode'imin* (lm. *ode'iminan*) opisującym truskawkę (Kilarski 2007: 335). Z drugiej strony istnieje wiele rzeczowników żywotnych, które odnoszą się do obiektów i zjawisk takich jak np. papierosy (odż. *asemaansag* lub *opwaagaansag*), fajki (odż. *opwaaganag*), miesiące (odż. *giizisoog*), duże kotły na nóżkach (odż. *okaadakikoog*), kotły/garnki/patelnie/wiadra (odż. *akikoog*).

W latach 30. XX wieku w ramach językoznawstwa nastąpił zwrot antysemantyczny. Zorientowany formalistycznie Leonard Bloomfield, posiłkując się między innymi przykładem języków algonkiańskich (Bloomfield 1933: 271–272), optował za arbitralnym i umownym charakterem kategorii językowych, które miały korespondować z klasami obiektów w realnym świecie na zasadzie „nieregularnej korelacji" (Kilarski 2007: 337). Problemem okazała się jednak przyjęta perspektywa, co podsumować można formulicznym: „Kategoria semantyczna «ożywione» w naszym rozumieniu i kategoria gramatyczna «żywotne» w odżibuejskim użyciu nie pokrywają się całkowicie" (Matthews 2016: 55).

Idąc w ślady Bloomfielda, Joseph H. Greenberg uznał w swoim kluczowym eseju z 1954 roku, że zamiast o nacechowanych semantycznie rzeczownikach żywotnych i nieżywotnych lepiej mówić w kontekście środkowo-algonkiańskim o dwóch czysto strukturalnych klasach – klasie I (dawnej kategorii rzeczowników żywotnych) i klasie II (dawnej kategorii rzeczowników nieżywotnych). W zgodzie ze swoim antysemantyzmem w ten sposób opisywał problemy związane z tą pierwszą:

[19] We współczesnej ocenie Marianne Mithun: „Tendencje są wyraźne, ale rodzaj [ang. *gender* w znaczeniu *animate/inanimate gender*: kategoria żywotności/nieżywotności – przyp. M.Ż.] nie jest w pełni przewidywalny ani pod względem semantycznym, ani formalnym" (Mithun 1999: 98).

> Szereg „ożywione" obejmuje dużą część tej klasy, ale co z resztą? Jeżeli rzeczywiste zachowanie użytkowników języków algonkiańskich nie wskaże na pewien sposób postępowania wspólny dla wszystkich tych przypadków, tak że na podstawie tego rodzaju informacji moglibyśmy przewidzieć przynależność do klasy I, musimy uciekać się do charakterystyki czysto lingwistycznej. Gdyby okazało się na przykład, że użytkownicy mają kapliczkę maliny, którą traktują jak ducha, podczas gdy truskawka pozostaje w sferze profanum, i gdyby podobne fakty można było przytoczyć w odniesieniu do innych terminów, to definicja afiksów klasy I byłaby możliwa w odniesieniu do pozajęzykowego zachowania osób mówiących w językach algonkiańskich. Nie wierzę, aby fakty etnograficzne dotyczące tych ludów pozwoliły na taką definicję. Ponieważ wszystkie osoby i zwierzęta należą do klasy I, mamy co najmniej jeden etnosem, ale większość pozostałych znaczeń można zdefiniować tylko za pomocą lingwisemu[20] (Greenberg 1954: 15–16).

Hallowell, odnosząc się do tych słów, podkreślał: „W wypadku Odżibuejów wierzę, że kiedy weźmie się łącznie pod uwagę wszystkie dowody wynikające z ich przekonań, postaw, postępowania i charakterystyki lingwistycznej, można pojąć psychologiczną podstawę ich zunifikowanego oglądu poznawczego, i to nawet kiedy radykalnie wykracza on poza ramy naszego myślenia" (Hallowell 2022: 227). Dla poznawczo ukierunkowanego Hallowella ważniejsze od lingwistycznej klasyfikacji obiektów okazały się same cechy ożywienia przypisywane im w ramach lokalnego systemu przekonań. Dopatrywał się jednak w zebranym przez siebie materiale etnograficznym korelacji tubylczych konceptualizacji nie tylko z lingwistycznym porządkiem znaczeniowym, ale i gramatycznym. Jego zdaniem na przykład kamienie (odż. *asiniig*) czy muszle porcelanek (odż. *miigisag*) ze względu na swoje znaczenie światopoglądowe i rytualne (choćby ze względu na rolę, jaką pełnią podczas ceremonii Midewiwin) „nie mogą być językowo skategoryzowane jako «nieżywotne»" (Hallowell 2022: 22). I dalej:

> „Grzmot", jak zobaczymy, jest nie tylko zreifikowany jako byt „ożywiony", ale ma atrybuty „osoby" i można o nim mówić jako o osobie. Kategoria nieżywotności w tym wypadku byłaby nie do pomyślenia z odżibuejskiego punktu widzenia. Kiedy Greenberg odnosi się do „osób", którym przysługuje gramatyczna kategoria żywotności, w domyśle utożsamia osobę z istotą ludzką. Ponieważ w odżibuejskim wszechświecie istnieje wiele rodzajów zreifikowanych obiektów osobowych, które są inne niż ludzie, ale mają ten sam status ontologiczny, należą one oczywiście do tego samego etnosemu co istoty ludzkie i przysługuje im językowa kategoria żywotności (Hallowell 2022: 227).

[20] Należy wyjaśnić, że w ramach językoznawczego odróżnienia kontekstu lingwistycznego od pozalingwistycznego (biospołecznego) – lingwisem (ang. *linguiseme*) niesie minimalne znaczenie wynikające z kontekstu lingwistycznego, a etnosem (ang. *ethnoseme*) z etnologicznego (Nida 1951). Na przykład w języku polskim „bez" ma dwa lingwisemy w wyniku tego, że jeden wyraz o tej postaci zaliczany jest do rzeczowników, a drugi do przyimków; ma on także dwa etnosemy: jeden identyfikujący obiekt (roślinę), a drugi w połączeniu z rzeczownikiem komunikujący brak, nieobecność czegoś lub kogo

Co zrozumiałe, najważniejszą kwestią pozostaje tu fakt, że choć wszystkim kamieniom pod względem gramatycznym przysługuje kategoria żywotności, większości z nich nie przypisuje się cech ożywienia (Hallowell skonfrontuje się z tym problemem, przywołując rozmowę z Alexem Keeperem). Podobnie rzecz się ma z muszlami słodkowodnych małży, występujących w jeziorach Stanów Zjednoczonych i Kanady, które noszą nazwę *esag* (lp. *es*). Choć są one gramatycznie żywotne, to w odróżnieniu od muszli morskich porcelanek wykorzystywanych w ceremoniach Midewiwin nie posiadają mocy i nie są ani *bemaadiziwaad*, ani *aadizookaanag*, ani *bawaaganag* (Black 1967: 201).

Anomalie w przypisywaniu kategorii żywotności i nieżywotności rzeczownikom odżibuejskim były wyjaśniane funkcją ceremonialną nazywanych przez nie obiektów już w XIX-wiecznej analizie Henry'ego R. Schoolcrafta (1834: 171–172). W XX wieku Charles F. Hockett (1966: 62) zaproponował wyjaśnienie przejścia z rzeczowników nieżywotnych do żywotnych w zdaniu, biorąc pod uwagę sytuacje, w których ich desygnatom przypisywane są moce, zdolności lub cechy bytów takich jak ludzie, zwierzęta czy inne istoty nie-ludzkie (w oryginale „duchy"). Hockett w zgodzie z formalizmem amerykańskiego strukturalizmu stwierdzał przy tym:

> Kategorie, do których język klasyfikuje byty, są zewnętrzne, narzucone przez nawyki językowe, a nie wewnętrznie właściwe bytom. Kocioł jest ożywiony dla użytkowników języków algonkiańskich, gdy jest opisywany za pomocą określonego rzeczownika. Ożywienia nie można zaobserwować w samym kotle – tylko w sposobie, w jaki mówią o nim przedstawiciele ludów algonkiańskich. W niektórych przypadkach, oczywiście, klasyfikacja zewnętrzna narzucona przez język koreluje częściowo z wewnętrznymi właściwościami bytów: na przykład zwierzęta są w rzeczywistości żywe i są gramatycznie żywotne w językach algonkińskich. Kiedy tak się dzieje, warto odnotować ten fakt. Jednak dla celów lingwistycznych klasyfikacja narzucona przez język pozostaje tą o pierwszorzędnym znaczeniu (Hockett 1966: 59).

W latach 60. i 70. ubiegłego wieku, pomimo dominacji lingwistycznego formalizmu, Hallowellowska interpretacja – w istocie dość powierzchownie uwzględniająca aspekt gramatyczny – została podjęta w badaniach Regny Darnell i Anthony'ego L. Vanka (1976) poświęconych kri równinnemu. Autorzy posłużyli się w swojej pracy tubylczym pojęciem mocy:

> Zarówno w kri, jak i w odżibuejskim rzecz jest klasyfikowana jako ożywiona, jeśli ma moc; nieobecność tej podstawowej cechy sprawia, że pozostaje ona w rezydualnej kategorii rzeczy nieożywionych. Jeśli wiadomo, że rzecz ma zwykle związki z mocą, przynależy jej gramatyczna kategoria żywotności; niewykluczone, że rzecz, która utraciła swoją normalną moc, może być dla podkreślenia tego faktu opisywana jako nieżywotna[21] (Darnell, Vanek 1976: 164).

[21] Potwierdzeniem tej sytuacji może być żywotność odżibuejskiego rzeczownika *mitig* (lm. *mitigoog*) oznaczającego drzewo i nieżywotność rzeczownika *mitig* (lm. *mitigoon*) oznaczającego

W ramach tej logiki, znów łączącej w jedno kategorie semantyczne z gramatycznymi, zwierzętom, istotom mitologicznym, ludziom i ich instytucjom społecznym przypisana jest moc regulująca odpowiednią kategoryzację gramatyczną. Ponieważ rzeczowniki będące nazwami roślin mają pod tym względem dwojaki charakter, skłoniło to „zachodnich obserwatorów do zaprzeczenia semantycznej spójności kategorii gramatycznej" (Darnell, Vanek 1976: 166). Dla Darnell i Vanka rozwiązaniem jest jednak przypisywanie mocy w realiach kultury Kri „na podstawie właściwości interaktywnych lub szczególnej użyteczności" (Darnell, Vanek 1976: 166). Tym samym wszystkie drzewa w języku kri mają być gramatycznie żywotne. Kwestia krzewów, w tym osławiony problem malin i truskawek, została wytłumaczona w ten sposób, że „cierniste krzewy, ponieważ mają zdolność ochrony siebie bądź swoich owoców, są klasyfikowane jako żywotne. Wydaje się, że odgrywają tu rolę również właściwości lecznicze roślin z cierniami. Zdolność do owocowania nie stanowi kwestii, ponieważ inne rośliny jagodowe, takie jak borówki i świdośliwy, są nieżywotne" (Darnell, Vanek 1976: 167). To rozumowanie doprowadziło ostatecznie autorów do konkluzji, że „w języku kri kategorie żywotności i nieżywotności wykazują wystarczającą jedność semantyczną, aby twierdzenie, że są gramatycznie arbitralne, było wyraźnie nie do utrzymania" (Darnell, Vanek 1976: 178).

Podobną linię przyjęli w tekście o wymownym tytule *The Implacable Raspberry* z 1982 roku Anne T. Straus i Robert Brightman. W swojej analizie języka szejeńskiego doszli do wniosku, że z tubylczej perspektywy kategoria żywotności może być wyjaśniona semantycznie:

> Nie znaleźliśmy kapliczek maliny, ale znaleźliśmy kulturowe wyjaśnienie tego i innych przypadków pozornie niewytłumaczalnej kategorii żywotności. Nie zamierzamy sugerować, że czynniki formalne są nieobecne lub nieistotne w określaniu tej kategorii, ale popieramy Hallowella w twierdzeniu, że czynniki semantyczne mają w tym względzie pierwszorzędne znaczenie (Straus, Brightman 1982: 99).

W tym samym roku wspominana już Mary B. Black *vel* Mary B. Black-Rogers, która zajmowała się nie tylko problemem gramatycznej kategoryzacji odżibuejskich rzeczowników, ale przede wszystkim realizowała etnonaukowe badania poświęcone tubylczym przekonaniom na temat mocy, podkreśliła, że „[d]awne intrygujące pytanie: «Czy gdyby wiedziało się, które byty są potężne/ożywione, można by przewidzieć przysługującą im kategorię?» jest teraz prawie bez znaczenia. Sporządzanie inwentarza potężnych/ożywionych istot nie jest dobrym punktem wyjścia, ponieważ nikt nie «zna» kompletnego i wiarygodnego inwentarza" (Black-Rogers 1982: 65). Do tego Black-Rogers już w latach 60. przyznawała, że na pytania o ożywiony status danych obiektów jej odżibuejscy rozmówcy „nie odpowiadali na podstawie rodzaju

kawałek drewna. Podobnie rzecz się ma z żywotnością odżibuejskiego rzeczownika opisującego ryby i nieżywotność rzeczownika opisującego śnięte ryby (Black 1969b: 184).

gramatycznego [kategorii żywotności – przyp. M.Ż.] rzeczowników" (Black 1969b: 179). Black metodologicznie zwracała przy tym uwagę, że zarówno osoby badane przez nią, jak i te, wśród których wcześniej przebywał Hallowell, „wykazywały typową tendencję do mówienia tylko za siebie i o rzeczach, które znały z doświadczenia. Ponieważ doświadczenie każdej jednostki jest inne, a także prywatne, badani wyraźnie przewidywali, że relacje innych będą różnić się od ich własnych, nawet w kwestiach faktograficznych i poznawczych" (Black 1977b: 91). Jej zdaniem tubylcze kategoryzacje są w istocie niestabilne i „empirycznie antytaksonomiczne" (Black 1977b: 99). Choć ontologiczne założenia Odżibuejów odgrywać mogą rolę już na poziomie percepcji – co było tak ważną kwestią dla Hallowella – to jednak według Black kulturowa strukturalizacja oglądu świata dotyczy najczęściej rozumowań i konceptualnej analizy zdarzeń już zaistniałych. Największy wpływ na refleksję jednostki ma wówczas ideologia mocy oraz idea zwodniczości pozorów, których konsekwencją jest niepewność dotycząca balansu mocy w danej sytuacji. Zdaniem badaczki „oczekuje się, że esencja (jedyny stały aspekt) obiektów, które się spotyka w danym momencie, *będzie znana dopiero w jakimś późniejszym momencie* – niekiedy po dłuższym czasie. Pozostawienie sprawy do tego czasu niejasną jest dostatecznie zadowalające i wynika z ostrożności" (Black 1977b: 103). Tak zdefiniowany element środowiska behawioralnego Black (1977b: 104) określiła mianem „komponentu «poczekać i zobaczyć»" (ang. *"wait-and-see" component*) i tym samym w procesie przypisywania określonym obiektom mocy podkreśliła nawet silniej, niż czynił to Hallowell, znaczenie nie kategorii lingwistycznych, ale doświadczenia i rozumowania *post hoc*. Przyczyn anomalii w przyznawaniu rzeczownikom żywotności dopatrywała się z kolei w historycznym rozwoju języka i posiłkowała się przy tym znanym nam już poglądem Hocketta (1966: 62) na temat zmiany wartości rodzaju: „Aby wyjaśnić, w jaki sposób doszło do tego, że znaczna liczba nieoczekiwanych i różnorodnych rzeczowników uzyskała stałe przypisanie rodzaju A [kategorii żywotności – przyp. M.Ż.], hipoteza «mocy» sugeruje, że w pewnym momencie w przeszłości pewne nieożywione i/lub pozbawione mocy byty zostały obdarzone specjalnymi cechami, zastosowaniami lub zdolnościami, które wiązały je z mocą" (Black-Rogers 1982: 67).

W ostatnich dekadach algonkianistyczny problem relacji między kategoriami semantycznymi a gramatycznymi, nacechowania kategorii żywotności oraz znaczenia lokalnej koncepcji mocy jako kryterium gramatycznej żywotności stał się tematem jeszcze dwóch głośnych prac, które na obecnym etapie stanowią ostatnie ważne głosy w dyskusji. W 1995 roku Amy Dahlstrom, posłużywszy się modelem prototypu George'a Lakoffa (1987, wyd. pol. 2011), uznała, że w kontekście języka fox obdarzenie mocą „nie jest cechą centralną, ale jest ważnym rozszerzeniem ożywienia, motywującym wiele przypadków przypisania kategorii żywotności" (Dahlstrom 1995: 65). „Należy jednak pamiętać – kontynuuje – że istnieją inne możliwe motywacje przypisania rzeczownikowi gramatycznej żywotności: nie musimy szukać jednej, wspólnej cechy wszystkich elementów kategorii" (Dahlstrom 1995:

65). W konsekwencji, zdaniem Dahlstrom (1995: 65), choć „pojęcie mocy odgrywa ważną rolę w ramach kategorii żywotności", nie można, posiłkując się tą ostatnią, przewidywać obecności mocy jako cechy określonych obiektów. W 2002 roku Ives Goddard stwierdził z kolei, że algonkiańskie rzeczowniki powinny być rozpatrywane nie w perspektywie wyobrażeń o mocy, ale znaczenia będącego funkcją kontrastu między opozycyjnymi kategoriami:

> Podstawowe znaczenie kategorii żywotności jest funkcją kontrastu z kategorią nieżywotności. Przyglądanie się samym rzeczownikom żywotnym i próba połączenia kropek tego nie ujawnia. Ale kiedy rozpatruje się dużą liczbę pozornie arbitralnych rzeczowników żywotnych wraz z bliskimi im semantycznie rzeczownikami nieżywotnymi, ujawniają się wzory kontrastu, które definiują semantyczne korelaty kategorii żywotności. Ta stała cecha wydaje się bliska temu, co siedemnastowieczni jezuiccy językoznawcy określali – choć bez wartościowania – jako „szlachetne" w przeciwieństwie do „niskiego". Możemy zaktualizować te terminy jako po prostu wysokie i niskie. Żywotność to kategoria wysoka, a nieżywotność to kategoria niska. Przypisanie ludzi, zwierząt i duchów do wyższej kategorii byłoby oczywiście automatyczne, podobnie jak przypisanie do niej być może kilku innych kategorii rzeczy. Ale zastosowanie semantycznej opozycji między kategoriami gramatycznymi w wielu konkretnych przypadkach obejmuje komponent kulturowy, który może się różnić i który prowadzi do odmiennych kategoryzacji gramatycznych w różnych społecznościach językowych (Goddard 2002: 224).

Goddard krytykuje interpretacje Darnell, Vanka, Straus, Brightmana i Black--Rogers, które zbiorczo reprezentują to, co ta ostatnia nazwała „hipotezą «mocy»" (Black-Rogers 1982). Źródeł tego podejścia należy przy tym dopatrywać się w reakcji na krytyczne stwierdzenie Greenberga o „kapliczce maliny". Paradoksalnie Greenbergowskie *dictum*, choć formalistyczne w założeniu, umotywowało etnograficzne poszukiwania zachowań rytualnych mających potwierdzać semantyczne podstawy gramatycznej kategoryzacji rzeczowników. Krytyka Goddarda dosięga również Hallowella, choć zaprezentowane argumenty budzą wątpliwości: „Algonkiańskie kategorie gramatyczne nie odzwierciedlają jednak «oglądu poznawczego, [który] radykalnie wykracza […] poza ramy naszego myślenia», a tym bardziej lista rzeczowników żywotnych nie daje nam listy «innych 'ja'» w środowisku algonkiańskim" (Goddard 2002: 224). Po pierwsze, Goddard w nieuzasadniony sposób zarzuca Hallowellowi próbę tworzenia jakichkolwiek enumeracji łączących w jedno kategorie gramatyczne i semantyczne (por. Hallowell 1955c [1954]: 109). Po drugie, błędnie przypisuje mu chęć wyjaśnienia odżibuejskiej orientacji poznawczej za pomocą kategorii lingwistycznych. Jak zdążyliśmy się już przekonać, holistycznie myślący Hallowell był od tego daleki, kiedy stwierdzał: „W wypadku Odżibuejów wierzę, że kiedy weźmie się łącznie pod uwagę wszystkie dowody wynikające z ich przekonań, postaw, postępowania i charakterystyki lingwistycznej, można pojąć psychologiczną podstawę ich zunifikowanego oglądu poznawczego, i to nawet kiedy radykalnie wykracza on poza ramy naszego myślenia" (Hallowell 2022: 227).

Nie ulega wątpliwości, że w Hallowellowskiej antropologii psychologicznej analiza kategorii gramatycznych była z założenia wyłącznie drugorzędnym elementem całego przedsięwzięcia i – co równie ważne, a może nawet ważniejsze – pozostała na zawsze jedynie w sferze deklaracji. Tym, co przesądziło o kształcie tej antropologii, było natomiast przyjęcie perspektywy światopoglądowej oraz zaadaptowanie pojęcia ontologii. To właśnie w świetle tych przesłanek należy odczytywać historie rozmówców Hallowella dotyczące ożywienia określonych *asiniig* (kamieni) oraz interpretować naturę postaci i zdarzeń w zimowych narracjach *aadizookaanag* – opowieściach, których przekazywanie poza sezonem oznaczało dla żyjącego na granicy dwóch społecznych światów Williama Berensa ciągłe łamanie kulturowego tabu.

Spojrzenie Hallowella miało przede wszystkim charakter, który dziś moglibyśmy określić jako komplementarnie ontologiczny i poznawczy. Dlatego kiedy w jego pracach mowa jest o właściwościach obiektów w obrębie odżibuejskiego środowiska behawioralnego, są one w pierwszej kolejności rozpatrywane na płaszczyźnie systemu przekonań i współkształtowanego przez ten system doświadczenia, a nie języka i jego kategoryzacji (Black-Rogers 1982: 73; Matthews 2016: 278). Ten rodzaj niezrozumienia Hallowellowskich intencji odnaleźć można nie tylko u Goddarda, ale również w tekstach Darnell, Vanka, Straus i Brightmana, błędnie zakładających lingwistyczny kierunek jego poszukiwań w ramach analizy etnoteorii życia i mocy. Ta ostatnia, zawsze uosobiona, zróżnicowana i różnicująca, bo odpowiedzialna za stanowienie spektralnej hierarchii bytów tubylczego kosmosu, ujawnia swoją zasadniczą rolę nie w strukturyzowaniu odżibuejskiej gramatyki, ale tradycyjnego odżibuejskiego światopoglądu.

Bibliografia

Baraga F.

1850 *A Theoretical and Practical Grammar of the Otchipwe Language*, Detroit.

1878 *A Dictionary of the Otchipwe Language, Explained in English. Part I. English–Otchipwe*, Montreal.

1880 *A Dictionary of the Otchipwe Language, Explained in English. Part II. Otchipwe–English*, Montreal.

Bartmiński J.

2007 *Językowe podstawy obrazu świata*, wyd. 2, Lublin.

Basilius H.

1952 *Neo-Humboldtian Ethnolinguistics*, „Word: Journal of the Linguistic Circle of New York", t. 8 (2), s. 95–105.

Berens W., Hallowell A.I.

2009 *Memories, Myths, and Dreams of an Ojibwe Leader*, Montreal.

Bird-David N.
1999 *"Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology*, „Current Anthropology", nr 40, s. S67–S91.

Black M.B.
1967 *An Ethnoscience Investigation of Ojibwa Ontology and World View* [nieopublikowana rozprawa doktorska], Stanford University, Ann Arbor.

1969a *Eliciting Folk Taxonomy in Ojibwa* w: S.A. Tyler (red.), *Cognitive Anthropology*, New York, s. 165–189.

1969b *A Note on Gender in Eliciting Ojibwa Semantic Structures*, „Anthropological Linguistics", t. 11 (6), s. 177–186.

1977a *Ojibwa Power Belief System* w: R.D. Fogelson, R.N. Adams (red.), *Anthropology of Power: Ethnographic Studies from Asia, Oceania, and the New World*, New York, s. 141–151.

1977b *Ojibwa Taxonomy and Percept Ambiguity*, „Ethos", t. 5 (1), s. 90–118.

Black-Rogers M.B.
1982 *Algonquian Gender Revisited: Animate Nouns and Ojibwa 'Power' — An Impasse?* „Papers in Linguistics: International Journal of Human Communication", t. 15 (1), s. 59–76.

1988 *Ojibwa Power Interactions: Creating Contexts for 'Respectful Talk'* w: R. Darnell, M.K. Foster (red.), *Native North American Interaction Patterns*, Ottawa, s. 44–68.

Bloomfield L.
1933 *Language*, New York.

Brown J.S.H.
1989 *"A Place in Your Mind for Them All": Chief William Berens* w: J.A. Clifton (red.), *Being and Becoming Indian: Biographical Studies of North American Frontiers*, Chicago, s. 204–225.

Brown J.S.H., Brightman R.
1988 *"The Orders of the Dreamed": George Nelson on Cree and Northern Ojibwa Religion and Myth, 1823*, Winnipeg.

Dahlstrom A.
1995 *Motivation vs. Predictability in Algonquian Gender* w: D.H. Pentland (red.), *Papers of the 26th Algonquian Conference*, Winnipeg, s. 52–66.

Darnell R.
1986 *Personality and Culture: The Fate of the Sapirian Alternative* w: G.W. Stocking Jr. (red.), *Malinowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality*, Madison, s. 156–183.

Darnell R., Vanek A.L.
1976 *The Semantic Basis of the Animate/Inanimate Distinction in Cree*, „Papers in Linguistics: International Journal of Human Communication", t. 9 (3/4), s. 159–180.

Descola P.
2005 *Par-delà nature et culture*, Paris [wyd. ang. 2013 *Beyond Nature and Culture*, przeł. J. Lloyd, Chicago].

Diodato F.

2019 *Kinds of Relativism in Humboldt, the Neo-Humboldtians and Structural Semantics*, „Paradigmi", t. 37 (3), s. 373–388.

Eliot J.

1666 *The Indian Grammar Begun: or, An Essay to Bring the Indian Language into Rules, for the Help of Such as Desire to Learn the Same, for the Furtherance of the Gospel Among Them*, Cambridge.

Goddard I.

2002 *Grammatical Gender in Algonquian* w: H.C. Wolfart (red.), *Papers of the 33rd Algonquian Conference*, Winnipeg, s. 195–231.

Greenberg J.H.

1954 *Concerning Inferences from Linguistic to Nonlinguistic Data* w: H. Hoijer (red.), *Language in Culture: Proceedings of a Conference on the Interrelations of Language and Other Aspects of Culture*, Menasha, s. 3–19.

Hagar S.

1900 *The Celestial Bear*, „Journal of American Folklore", t. 13 (49), s. 92–103.

Hallowell A.I.

1926 *Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere*, „American Anthropologist", t. 28 (1), s. 1–175.

1937a *Introduction: Handbook of Psychological Leads for Ethnological Field Workers*, Alfred Irving Hallowell Papers, American Philosophical Society Library, Philadelphia.

1937b *Temporal Orientation in Western Civilization and in a Preliterate Society*, „American Anthropologist", t. 39 (4), s. 647–670.

1938 *Fear and Anxiety as Cultural and Individual Variables in a Primitive Society*, „Journal of Social Psychology", t. 9 (1), s. 25–47.

1942 *The Role of Conjuring in Saulteaux Society*, Philadelphia.

1951 *Cultural Factors in the Structuralization of Perception* w: J.H. Rohrer, M. Sherif (red.), *Social Psychology at the Crossroads*, New York, s. 164–195.

1955a *Northern Ojibwa* w: A.I. Hallowell, *Culture and Experience*, Philadelphia, s. 112–124.

1955b *Notes* w: A.I. Hallowell, *Culture and Experience*, Philadelphia, s. 367–429.

1955c [1954] *The Self and Its Behavioral Environment* w: A.I. Hallowell, *Culture and Experience*, Philadelphia, s. 75–110.

1958 *Ojibwa Metaphysics of Being and the Perception of Persons* w: R. Tagiuri, L. Petrullo (red.), *Person Perception and Interpersonal Behavior*, Stanford, s. 63–85.

1960 *Ojibwa Ontology, Behavior, and World View* w: S. Diamond (red.), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, New York, s. 19–52 [wyd. pol. 2022 *Odżibuej-*

ska ontologia, zachowanie i światopogląd, przeł. M. Żerkowski, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia", nr 8, s. 221–252].

1963 *Ojibwa World View and Disease* w: I. Galdston (red.), *Man's Image in Medicine and Anthropology*, New York, s. 258–315.

1972 *On Being an Anthropologist* w: S.T. Kimball, J.B. Watson (red.), *Crossing Cultural Boundaries: The Anthropological Experience*, San Francisco, s. 51–62.

1992 *The Ojibwa of Berens River, Manitoba: Ethnography into History*, Fort Worth.

2010 *Rocks and Stones* w: A.I. Hallowell, *Contributions to Ojibwe Studies: Essays, 1934–1972*, Lincoln, s. 44–50.

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

Hockett C.F.
1966 *What Algonquian is Really Like*, „International Journal of American Linguistics", t. 32 (1), s. 59–73.

Hoijer H.
1954 *The Sapir-Whorf Hypothesis* w: H. Hoijer (red.), *Language in Culture: Proceedings of a Conference on the Interrelations of Language and Other Aspects of Culture*, Menasha, s. 92–105.

Holbraad M., Pedersen M.A.
2017 *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge.

Humboldt W. von
1836 *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin [wyd. ang. 1988 *On Language: The Diversity of Human Language Structure and Its Influence on the Mental Development of Mankind*, przeł. P. Heath, Cambridge].

Ingold T.
2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London.

Keating W.H.
1825 *Narrative of an Expedition to the Source of St. Peter's River, Lake Winnepeek, Lake of the Woods, &c., Performed in the Year 1823, by Order of the Hon. J.C. Calhoun, Secretary of War, Under the Command of Stephen H. Long, U.S.T.E., Compiled from the Notes of Major Long, Messrs. Say, Keating, & Colhoun*, t. 2, London.

Kelsen H.
1943 *Society and Nature: A Sociological Inquiry*, Chicago.

Kilarski M.
2007 *Algonquian and Indo-European Gender in a Historiographic Perspective*, „Historiographica Linguistica", t. 34 (2/3), s. 333–349.

Koffka K.
1935 *Principles of Gestalt Psychology*, New York.

Krech D., Crutchfield R.S.
1948 *Theory and Problems of Social Psychology*, New York.

Lakoff G.
1987 *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago [wyd. pol. 2011 *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne. Co kategorie mówią nam o umyśle*, przeł. M. Buchta, A. Kotarba, A. Skucińska, Kraków].

Le Jeune P.
1635 *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'année 1634. Envoyée au R. Pere provincial de la Compagnie de Jesus, en la province de France par le P. Paul le Jeune de la mesme compagnie, superieur de la residence de Kebec*, Paris.

Mańczak W.
1956 *Ile jest rodzajów w polskim?* „Język Polski", t. 36 (2), s. 116–121.

Matthews M.
2016 *Naamiwan's Drum: The Story of a Contested Repatriation of Anishinaabe Artefacts*, Toronto.

Miller R.L.
1968 *The Linguistic Relativity Principle and Humboldtian Etnholinguisics: A History and Appraisal*, The Hague.

Mithun M.
1999 *The Languages of Native North America*, Cambridge.

Morton R., Gawboy C.
2003 *Talking Rocks: Geology and 10,000 Years of Native American Tradition in the Lake Superior Region*, Minneapolis.

Nęcka E., Orzechowski J., Szymura B., Wichary S.
2020 *Psychologia poznawcza*, wyd. 2, Warszawa.

Nida E.A.
1951 *A System for the Description of Semantic Elements*, „Word: Journal of the Linguistic Circle of New York", t. 7 (1), s. 1–14.

Ningewance P.M.
2009 *Zagataagan: A Northern Ojibwe Dictonary, Vol. 2: Ojibwe–English*, Sioux Lookout.

Plotyn
1959 *Enneady*, t. 1–2, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa.

Radin P.
1914 *Religion of the North American Indians*, „Journal of American Folklore", t. 27 (106), s. 335–373.

Redfield R.
1952 *The Primitive World View*, „Proceedings of the American Philosophical Society", t. 96 (1), s. 30–36.

1953 *The Primitive World and Its Transformations*, Ithaca.

Sapir E.
1921 *Language: An Introduction to the Study of Speech*, New York [wyd. pol. 2010 *Język. Wprowadzenie do badań nad mową*, przeł. M. Buchta, Kraków].

Schoolcraft H.R.
1834 *Narrative of an Expedition Through the Upper Mississippi to Itasca Lake, the Actual Source of This River; Embracing an Exploratory Trip Through the St. Croix and Burntwood (or Broule) Rivers, in 1832*, New York.

Schuetze L.L.
2001 *Mission to Little Grand Rapids: Life with the Anishinabe, 1927–1938*, Vancouver.

Speck F.G., Moses J.
1945 *The Celestial Bear Comes Down to Earth: The Bear Sacrifice Ceremony of the Munsee-Mahican in Canada as Related by Nekatcit*, Reading.

Straus A.T., Brightman R.
1982 *The Implacable Raspberry*, „Papers in Linguistics: International Journal of Human Communication", t. 15 (2), s. 97–137.

Sullivan M.D.
2020 *Relativization in Ojibwe*, Lincoln.

Tylor E.B.
1871 *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, t. 1–2, London.

1891 *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, wyd. 3, t. 1–2, London [wyd. pol. 1896 *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologji, filozofji, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, t. 1, przeł. Z.A. Kowerska, Warszawa; 1898 *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologji, filozofji, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, t. 2, przeł. Z.A. Kowerska, Warszawa].

Uexküll J.J. von
1921 *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, wyd. 2, Berlin.

1998 *Istota żywa jako podmiot. Wybór pism Jakoba Johennesa von Uexkülla*, przeł. A. Pobojewska, M. Półrola, Łódź.

Viveiros de Castro E.
1998 *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, „Journal of the Royal Anthropological Institute", nr 4, t. 3, s. 469–488 [wyd. pol. 2017 *Kosmologiczna deixis oraz perspektywizm indiański*, przeł. M. Filip, K. Chlewińska, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia", nr 3, s. 235–258].

Wallace A.F.C.
1976 *Introduction* w: A.I. Hallowell, *Contributions to Anthropology: Selected Papers of A. Irving Hallowell*, Chicago, s. 159–161.

Weisgerber L.
1926 *Das Problem der inneren Sprachform*, „Germanisch-Romanische Monatsschrift", nr 14, s. 241–256.

Whorf B.L.
1956 *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, New York [wyd. pol. 1982 *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka, Warszawa].

Żerkowski M.
2020 *A. Irving Hallowell's Research on the Ojibwe Animism*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia", nr 6, s. 21–48.