

Andrei Tikhonov

[a.tikhonov@student.uw.edu.pl](mailto:a.tikhonov@student.uw.edu.pl)<https://orcid.org/0000-0002-9161-5451>Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych  
Uniwersytet Warszawski

# *Ciemna strona tajgi. Relacje ludzi z ziemią w Tofalarii*

*The dark side of the taiga. The relations  
between the people and the land in Tofalariya*

## Wprowadzenie

Podróż do Tofalarii, tak jak każda podróż po Syberii, to bardzo długie i żmudne przedsięwzięcie. Jej początkowym etapem jest wyprawa koleją transsyberyjską do miasta Niżnieudinsk. Stamtąd osoba podróżująca ma do wyboru dwie opcje – lot helikoptrem, a zimą porą także jazdę zimnikiem po zamrożonych rzekach.

Po raz pierwszy odwiedzam to miejsce latem 2018 r. Pociąg dalekobieżny Adler-Irkuck zatrzymuje się na dworcu w Niżnieudinsku. Świta. Wychodzę z dusznego, pachnącego żelazem i ludźmi wagonu sypialnego na peron. Uderza mnie fala rześkiego, chłodnego, słodkawego od zapachu drzew iglastych powietrza. W ten sposób uobecnia się tajga. Niżnieudinsk to miasto nią okolone i niknące w jej ogromie. Przechodzę z peronów przez dworzec odbudowany w typowym panelowo-plastikowym postradzieckim stylu. Na jego ścianach wiszą ogłoszenia proponujące: „Niesamowitą podróż do dzikiej krainy Tofalarii, krainy górskich rzek, tajgi, dzikiej przyrody i zapoznanie się z unikatową tradycją Tofalarów”<sup>1</sup>.

1 B. Donahoe (2002) w swoich artykułach świadomie rezygnuje z końcówki -lar (końcówka liczby mnogiej w językach turkijskich) i korzysta z kategorii *Tofa People*. Ja natomiast chciałbym pozostać możliwie wierny temu, jak mieszkańcy Tofalarii mówią o sobie. Określenie „Tofalar/Tofalarzy” pojawiało się w moich wywiadach najczęściej. W języku polskim nie ma konwencji co do prawidłowej pisowni



II. 1. Tofalaria. Widok z okienka helikoptera (2019). Fot. A. Tikhonov.

Z dworca udaję się na lotnisko. Człowiek przyzwyczajony do betonowo-szkłanych gigantycznych nie-miejsc (Augé 2011) nawet by go nie rozpoznał w tej budowlu. Port lotniczy składa się dosłownie z kilku drewnianych domków i starego radzieckiego helikoptera Mi-4 stojącego przy wjeździe. Jest tu tylko dla ozdoby, bo lecieć będziemy nowszym modelem. Na lotnisku nie ma bramek obrotowych, tablic odlotów i przylotów ani sklepów *duty free*. Natomiast są poszarpane skórzane krzeselka, domowe kwiaty w doniczkach i zawsze włączony telewizor ustawiony na rosyjskie kanały. Panuje tu przytulny, domowy klimat. W porcie lotniczym poznaję poszczególne osoby czekające na wylot i sam wzbudzam zaciekawienie. Jak się niebawem dowiem, każdy mój komentarz zostaje bardzo dobrze usłyszany i zapamiętany. Ludzie mają do mnie dystans, jestem dla nich obcy.

Wylot z Niżnieudinska uzależniony jest od pogody. Na lot można czekać od kilku godzin do tygodnia. Pozostaje zawierzyć przygodności<sup>2</sup>. Po południu dowiadujemy się,

---

etnonimu „Tofalar”. Jest to związane z tym, że etnograficzne prace o tej grupie etnicznej powstawały najczęściej w języku rosyjskim. W ciągu ostatnich trzydziestu lat pisali o Tofalarii, m.in. L. Melnikowa (1994), V. Kriwonogow (1998), I. Rassadin (2005). W języku angielskim pisał o Tofalarach B. Donahoe (2002). W języku polskim zaś pracę o Tofalarach opublikował T. Chodździło (1960), który korzysta z dawnej nazwy Tofalarów – Karagasi.

2 Nawiązanie do koncepcji Q. Meillassoux, opisanej w jego eseju *Po skończoności. Esej o koniecznej przynależności* (Meillassoux 2017).

że tego dnia lot odwołano. Rozczarowani ludzie rozchodzą się po mieście z nadzieją, że następnego dnia dostaną zgodę na dalszą podróż. Tak właśnie się dzieje, wbrew temu, że warunki pogodowe nie ulegają znaczącej poprawie. Można wnosić bagaż do helikoptera. Każdy robi to sam, bo nie ma wyznaczonych do tego pracowników. W Tofalarii panuje zasada współpracy. Rzeczy ułożone w kilka rzędów na środku pokładu będą oczywiście w trakcie podróży spadały na siedzących przy okienkach ludzi, ale absolutnie nikomu nie będzie to przeszkadzać.

Wzbijamy się w powietrze. Helikopter, grzechocząc, drżąc i pachnąc paliwem, wznosi się nad miastem. Za kilka minut zetknę się z ogromem tofalarskiej tajgi, którą na razie widzę z oddali przez okno helikoptera. Zielony ocean drzew to dla mnie absolutny chaos, ale ludzie stąd potrafią rozpoznać poszczególne rzeczki, szczyty górskie, tajgi rodzinne, w których żyją i polują tofalarscy myśliwi.

Dla miejscowych tajga to oswojona przestrzeń, napełniona sieciami przeróżnych relacji. Zaczynam to rozumieć już podczas pierwszego, spontanicznego etnograficznego wywiadu przeprowadzonego w helikopterze. Moim rozmówcą jest ok. pięćdziesięcioletni mężczyzna, który wygląda na Tofa, pije bimber z plastikowej butelki i zagryza go chlebem. Siedzący obok pasażer nagle chwyta mnie za ramię, pokazuje coś na niebie tuż nad helikopterem i krzyczy: „Doż idiot, tam wisz – biała!”<sup>3</sup> (Deszcz pada, tam widzisz, białe!). Silnik głośno szumi, kiwam głową: „Tak, widzę”. Nad helikopterem po prawej stronie faktycznie unosi się mgła. Chyba nie powinniśmy byli lecieć tego dnia ze względu na niekorzystne warunki pogodowe. Helikopter cały się trzęsie. Podaję mężczyźnie chleb, który kolejny raz spadł pod ławkę, uśmiechamy się, zaczynamy pogawędkę. Musimy mówić bardzo głośno, żeby siebie usłyszeć. Okazuje się, że mój towarzysz podróży ma na imię Dmitrij<sup>4</sup>. Narzeka na to, że wszędzie w tajdze porobili drogi, że nie tylko uralami<sup>5</sup>, ale i zwykłymi samochodami jeżdżą, że turystów tam wożą. Wskazuje przez okno helikoptera gdzieś w dół. Próbuje wypatrzeć, o co mu chodzi – rzeczywiście, między szczytami gór delikatnie widnieją wstążki dróg. Mój rozmówca zaczyna opowiadać o swoim życiu, o polowaniu, o rodzinie: „W domu nie mogę siedzieć, tam [tajga] mnie ciągnie. Posiedzę w domu i tam od razu”. Pytam go: „Czym dla Pana jest tajga?”. Zaczyna snuć opowieść o swoim miejscu polowań. Mówi, że położone jest pomiędzy dwiema rzekami. Zaczyna pokazywać inne rzeki, wymawiać ich nazwy. Dmitrij pyta mnie, czym tutaj się zajmuję, do kogo przyjechałem. Odpowiadam, że prowadzę badania etnograficzne, że chcę zobaczyć, jak żyją Tofowie i w jakim stanie jest ich kultura. Pyta mnie, czy jestem „od ziemi” (chyba myśli, że zajmuję się geologią). Mówię, że nie, że po prostu chcę rozmawiać z ludźmi. Wyraża

---

3 Rozmówca mówi łamaną rusczyzną.

4 Imiona moich informatorów zostały zmienione, wyjątek stanowi myśliwy Roman, który sam deklarował, że chce, aby jego imię było umieszczone bez zmian.

5 Ural-4320 – radziecka wielozadaniowa ciężarówka.



II. 2. Widok na wieś Niercha z okienka helikoptera (2019). Fot. A. Tikhonov.

zdziwienie: „A! Po ludzku”. „Tak, po ludzku” – odparłem. Wtedy jeszcze nie zdaję sobie sprawy, jak ważne miejsce w moich badaniach zajmie „ziemia”.

Za mniej niż godzinę lądujemy w Ałygdzerze<sup>6</sup>, czyli nieoficjalnej stolicy Tofalarii. Powietrze tu jest czyste, lekkie, nieporównywalne z miejskim. Podziwiam soczystą zieleń trawy oraz idealne trójkątne linie jodeł. W toku badań ten wstępny, idealizowany obraz tajgi zostanie poddany znaczącej rewizji, której wybrane aspekty omawiam w niniejszym artykule.

Przedmiotem moich badań, prowadzonych w ciągu trzech lat w Tofalarii, była relacja jej mieszkańców z górską tajgą<sup>7</sup>. Interesowało mnie, jak przedstawiciele wspólnoty

---

6 Tofalaria składa się z trzech wsi położonych w dolinach rzek górskich. Za nieoficjalne centrum regionu uważana jest wieś Ałygdzer, gdzie mieszka najwięcej osób i gdzie koncentruje się większa część infrastruktury. Niedaleko Ałygdzera, w odległości 50 km, leży wieś Niercha. Trzecia wieś nazywa się Wierchniaja Gutara i jest najbardziej oddalona od dwóch pozostałych, leży na zachodniej granicy Tofalarii.

7 Pierwszy etap badań trwał od marca do października 2018 r., z czego faktycznie w terenie spędziłem trzy tygodnie. W tym czasie eksploracje odbywały się we wsi Ałygdzer i jej okolicach. Drugi etap trwał od marca do października 2019 r. W tym okresie dwa tygodnie spędziłem we wsi Niercha i pobliskiej tajdze. Ostatni etap miał miejsce latem 2021 r. we wsi Wierchniaja Gutara, w terenie spędziłem miesiąc. Na tym etapie badania odbywały się nie tylko w samej wsi i jej okolicach, lecz również podczas wyjazdów do odleglejszej tajgi z myśliwymi. Był to kluczowy moment w zrozumieniu relacji mieszkańców Tofalarii z tajgą górską w praktyce. W trakcie obserwacji skupiałem się przede wszystkim na tym, jak Tofalarzy doświadczają jej w bezpośrednim kontakcie, w czasie przemieszczania się po niej, zamieszkiwania w niej, polowania i innych codziennych czynności podejmowanych przez myśliwych.

tofalarskiej<sup>8</sup> jej doświadczają i ją postrzegają w praktykach życia codziennego, w opowieściach o przeszłości itp. Badania prowadziłem za pomocą metody jakościowej, charakterystycznej dla podejścia etnograficznego. W pracy wykorzystywałem obserwację uczestniczącą oraz przeprowadzałem otwarte wywiady etnograficzne. Zasadniczą częścią moich badań było to, co Kirsten Hastrup nazywała współdoświadczeniem (Hastrup 2004). Jest to związane ze specyfiką pracy w tajdze górskiej, charakteryzującą się koniecznością uczestniczenia w życiu codziennym mieszkańców Tofalarii. W czasie kilkudniowej wyprawy z myśliwym Romanem przyjąłem strategię uczenia się od mojego informatora podstawowych czynności potrzebnych do przetrwania w specyficznych warunkach tajgi górskiej. Dla K. Hastrup podzielenie doświadczenia społecznego jest głównym (a nawet jedynym możliwym) sposobem na zrozumienie funkcjonowania i egzystowania badanej wspólnoty (Hastrup 2004).

We wstępie próbowałem przybliżyć czytelnikowi doświadczenie pierwszego spotkania z Tofalarią z perspektywy etic właściwej dla **outsidera**<sup>9</sup> – człowieka z **wielkiej ziemi**<sup>10</sup>, który nigdy wcześniej nie był w tej części Syberii. Jednak swoją uwagę chciałem zogniskować na perspektywie emic, którą zacząłem dostrzegać dopiero po dłuższym pobycie w terenie. Podczas prowadzenia badań zauważyłem, że mieszkańcy Tofalarii dużo uwagi poświęcają kwestiom relacji pomiędzy aktorami ludzkimi i nie-ludzkimi w tajdze. Uwzględniając tę obserwację, nabrałem przekonania, że jeżeli chcemy przełożyć na język teoretyczny sposób postrzegania i doświadczenia tajgi, to adekwatne, choć problematyczne, będzie stwierdzenie, że dla moich informatorów żyjących w Tofalarii jawi się ona jako **rozproszona sprawczość**<sup>11</sup>. Kategoria ta w kon-

8 Z badań wynika, że do wspólnoty tofalarskiej zaliczani są nie tylko etniczni Tofalarzy, ale również przedstawiciele innych narodów zamieszkujących Tofalarię na stałe, są to m.in. Tuwińcy, Buriaci, Rosjanie. Wynika to z tego, że obecnie Tofalarzy są wspólnotą stosunkowo otwartą. Kategoria tofskości jest więc płynna i kontekstualna. Zagadnienie to nie zostało jeszcze kompleksowo omówione i zasługuje na pełnowartościową analizę etnograficzną, która jednak nie jest przedmiotem tego artykułu. Warto dodać, że intencjonalnie odchodzę od takich określeń jak „lud tubylczy”, „autochtoni” itp., ponieważ nie są to kategorie, za pomocą których sami mieszkańcy Tofalarii mówią o sobie. Uważam również, że każdy z tych terminów zawiera w sobie pewne konotacje „kolonialne”. Tofalarzy mówią o sobie jako o przedstawicielach narodu rdzennego. W języku polskim określenie „naród rdzenny” może być odebrane jako rasyzm, dlatego świadomie wybrałem najbardziej neutralne (i szerokie) określenie – wspólnota tofalarska.

9 W terenie jako badacz byłem z pewnością kimś z zewnątrz i właśnie w taki sposób, przynajmniej na początku badań, postrzegali mnie rozmówcy. Swoją ówczesną perspektywę poznawczą określiam za Ł. Smyrskim (2018) pozycją outsidera. W danym kontekście pojęcie to nie ma negatywnej konotacji, tylko sygnalizuje, że badacz nigdy nie jest tak samo głęboko zanurzony w teren jak jego rozmówcy, którzy znajdują się w pozycji insiderskiej. Przedstawiciele wspólnoty tofalarskiej mają szczególny rodzaj relacji ze swoim środowiskiem, którym jest górskie tajga. Uważam, że relacja ta, nawet dla badacza, który intencjonalnie próbuje zbliżyć się do niej, jest właściwie nieosiągalna.

10 Wielka ziemia – ironiczne określenie stosowane przez moich informatorów wobec wszystkiego, co się znajduje poza Tofalarią.

11 O problematyczności pojęcia „sprawczość” w kontekście badań syberyjskich pisze w swoim ostatnim artykule *Góry Ałtaju nie mają duchów* A. Halemba (2022). Miałem podobne intuicje badawcze

tekście danej pracy oznacza moc oddziaływania na istoty (nie)ludzkie, ujawniającą się w pewnych szczegółowych miejscach, w które sprawczość jest wpisana immanentnie. Sprawczość tajgi ukazuje się też spontanicznie, np. w spotkaniach z aktorami nie-ludzkimi. Niniejszy artykuł będzie służyć rozwinięciu tej tezy.

### Ciemna Antropologia

Im dłużej badacz przebywa w terenie, im bardziej rozległe są jego sieci relacji z osobami, z którymi współpracuje, tym większe są szanse na to, by dostrzec ukryte przed ludźmi z zewnątrz strony życia danej wspólnoty. Uważam więc, że praca antropologa w terenie przypomina swoisty „katabasis”<sup>12</sup>, który w tym kontekście oznacza zstąpienie badacza na kolejne poziomy ukrytej, niewidocznej i z tego powodu ciemnej strony życia osób, z którymi współpracuje. Chciałbym podać kilka przykładów, w których ujawniona zostaje ciemna strona życia wspólnoty tofalarskiej. Mam na myśli, z jednej strony, sytuacje związane z poczuciem przygnębienia, beznadziei, znalezienia się w sytuacji bez wyjścia itp. (Ortner 2016), z drugiej – przeświadczenia ontologiczne cechujące się specyficznym sposobem postrzegania i doświadczania środowiska naturalnego, które w tym przypadku stanowi górska tajga. Z wypowiedzi moich rozmówców można wywnioskować, że ważną rolę w jej postrzeganiu i doświadczaniu gra specyficzny rodzaj relacji pomiędzy aktorami ludzkimi i nie-ludzkimi.

Właśnie w interakcji z aktorami nie-ludzkimi tajga może najwyraźniej ukazać swoją sprawczość. Jest to związane z tym, że do aktorów nie-ludzkich zaliczane są nie tylko zwierzęta, ale też duchy opiekuńcze poszczególnych miejsc, które w kontekście tofalarskim są nazywane **gospodarzami** (ros. *hoziain*)<sup>13</sup>. Swojego gospodarza ma np. domek myśliwski, ale mogą go mieć także niektóre szczególne miejsca w tajdze. Można zaryzykować stwierdzenie, że moi rozmówcy nie stawiają sztywnej granicy pomiędzy tajgą a gospodarzem konkretnego miejsca. Będę wyjaśniał to niżej na podstawie materiałów z wywiadów.

Sprawczość tajgi ma zatem charakter rozproszony, bo różne miejsca w tajdze niosą potencjalną możliwość spotkań z aktorem nie-ludzkim, takim jak zwierzę, gospodarz tajgi itp. Spotkania te mają przygodny (kontyngentny) charakter (Meillassoux 2017).

---

jeszcze zanim zapoznałem się z jej tekstem, przedstawiłem je w pracy magisterskiej. Wprowadzam przymiotnik „rozproszona” (ang. *distributed*), który sygnalizuje dynamiczny, rizomatyczny charakter sprawczości tajgi. Ujawnia się ona m.in. w momentach spotkania człowieka z aktorami nie-ludzkimi. Przy tym relacje pomiędzy ludzkimi i nie-ludzkimi aktorami nie mają wyraźniej struktury hierarchicznej, są płynne, zmieniające się i sytuacyjne.

12 Tę metaforę przytaczam oczywiście bez chrześcijańskich konotacji. Nawias jest półironiczny.

13 To jest więc taki rodzaj aktorów nie-ludzkich, z którymi spotkanie jest odbierane jako coś na wprost niemożliwego dla epistemologii antropocentrycznej opartej na idei „obuforowanego ja” (Taylor 2007).

Jest to związane m.in. z tym, że moi rozmówcy nie doszukują się w takich interakcjach jawnej przyczyny opartej na zasadzie racji dostatecznej<sup>14</sup>.

Analizując przedstawione w tym artykule przeświadczenia ontologiczne, czerpię inspirację z nurtu teoretycznego, jakim jest ciemna ekologia Timothy'ego Mortona (2019), ciemny witalizm Bena Woodarda (2016) oraz z teorii Jeane'a-Marie'ego Schaeffera (2010). Jednak głównym narzędziem metodologicznym relewantnym do analizy wybranej przeze mnie problematyki są prace współczesnych antropologów, takich jak Tim Ingold (2000), Eduardo Viveiros de Castro (2017), Łukasz Smyrski (2018).

Wszystkie wymienione wyżej teorie wiążą się z krytyką antropocentryzmu czy też **reżimu wyjątkowości człowieka**<sup>15</sup> (Schaeffer 2010). Dla przykładu głównym zagadnieniem *dark ecology* jest dekonstrukcja i zmiana „zachodniocentrycznego” sposobu postrzegania i konceptualizacji tego, co można nazwać środowiskiem. Podobne intencje odnośnie do własnego terenu badań wyraził w swoich pracach Ł. Smyrski (2018). Optyka konceptualizacji krajobrazu proponowana przez niego może wydawać się bliska sposobowi konceptualizacji natury zaproponowanemu przez T. Mortona (2019). Człowiek zawsze znajduje się w świecie natury i jest uwikłany w nieskończone sieci relacji z aktorami nie-ludzkimi. Jak pisze Ł. Smyrski:

Z perspektywy społeczeństw rdzennych nie można traktować krajobrazu jako neutralnego środowiska. Ich przedstawiciele tworzą go aktywnie, nawiązując relację z ziemią i podmiotami nie-ludzkimi. Tak rozumiany krajobraz nie jest widokiem, który można ogarnąć spojrzeniem outsidera, ale procesem становienia relacji ludzi z ziemią i przeszłością, w którym przestrzeń dominuje nad czasem (Smyrski 2018: 195).

Zbieżna w rozważaniach obu badaczy jest też próba krytyki „zachodniego” sposobu postrzegania otaczającego nas świata natury. T. Morton jako filozof, mający zaplecze naukowe związane z badaniami romantyzmu w literaturze angielskiej, odnajduje w literaturze romantycznej początek „europejskiego” sposobu postrzegania natury jako neutralnej czy transcendentnej wobec człowieka. Idąc dalej, można powiedzieć, że „człowiek zachodni” nawet nie manifestuje siebie jako części tego ekosystemu. Zdaję sobie sprawę, że podobna deklaracja może wydawać się bardzo generalizująca, ale podkreślam, że T. Morton krytykuje pewien sposób myślenia o istocie ekosystemu. Postrzeganie środowiska naturalnego przez pryzmat mieszkańca tajgi

---

14 Myśliwy Wasilij, o którym dalej będzie mowa, doświadczył obecność gospodarza tajgi, bo sam intencjonalnie tego zapragnął. Jednak w jego wypowiedziach, podobnie jak w wypowiedziach większości moich rozmówców, dotyczących interakcji z aktorami nie-ludzkimi nieobecny w „ontologii zachodniej”, nie pojawia się próba racjonalizacji tego typu interakcji.

15 J. Schaeffer w swojej książce przedstawia krytykę uprzywilejowanej pozycji podmiotu ludzkiego, który jest przekonany, że różni się od przedmiotowego świata natury w fundamentalny sposób. Natura w reżimie ludzkiej wyjątkowości jawi się człowiekowi jako transcendentna.

górskiej i mieszkańca Warszawy będzie się różniło w sposób zasadniczy, jednak problemem jest przełożenie „konwencjonalnych zachodnich struktur poznawczych” na świat innego. O tym problemie będę pisał dalej, odwołując się do pracy E. Viveirosa de Castro (2018).

Próbując odpowiedzieć na pytanie, czym jest dla przedstawicieli wspólnoty tofalarskiej tajga, ziemia, na której egzystują, można pójść tropem „apofatycznym” i skupić się, uwzględniając powyższe teorie, na tym, czym ona nie jest. Nie jest neutralnym, płaskim krajobrazem, jak widzi ją outsider u Ł. Smyrskiego (2018); nie jest też estetyzowaną naturą, która według T. Mortona stała się dla człowieka czymś transcendentnym, nieobecnym w jego życiu codziennym. Nie jest też środowiskiem, bo samo to określenie zakłada antropocentryczną pozycję – człowiek stoi w środku świata, który go otacza. Próbując wyrazić za pomocą dyskursu naukowego szczególnie sposób postrzegania tajgi przez moich rozmówców, można zaryzykować stwierdzenie, że dla nich jawi się ona jako żywa, sprawcza przestrzeń, która zawiera w sobie nieskończoną sieć relacji włączającą aktorów ludzkich i nie-ludzkich. Przy tym postrzeżenie jej w taki sposób nie jest możliwe dla osoby z zewnątrz. Dla outsidera jej istota zostaje ukryta, ciemna. W kolejnej części artykułu odniosę się do konkretnych przykładów, dzięki którym, mam nadzieję, uda mi się naświetlić, jakie zjawiska przypisuje się ciemnej stronie tajgi tofalarskiej.

### **Ciemna strona tajgi tofalarskiej**

Za E. Viveirosem de Castro (2018) przyjmuję, że perspektywa antropologiczna wymaga ze strony badacza próby przyjęcia i zrozumienia ontologicznych przeświadczeń osób, z którymi on współpracuje w terenie. Najgorsze, co mógłbym zrobić na poziomie analitycznym w tym rozdziale, to kwestionować albo racjonalizować sytuacje spotkania z aktorami nie-ludzkimi, o których mówili moi rozmówcy. Jeżeli w ich wypowiedziach pojawia się informacja o aktorach, takich jak gospodarz miejsca, kosmita lub duch, to tych aktorów w ramach etnograficznego eksperymentu myślowego musimy postrzegać jako istoty istniejące w sensie ontologicznym. Duchy w Ameryce Południowej czy w Syberii istnieją nie jako część mitu lokalnego funkcjonującego wśród przedstawicieli wspólnot lokalnych. Istnieją w sensie ontologicznym, bo można z nimi wchodzić w osobiste relacje, dostrzegać je poprzez praktyki życiowe. Do momentu, w którym będziemy czuć sprzeciw wewnętrzny wobec tego, żeby myśleć o duchach w sensie ontologicznym, nasze myślenie będzie zamknięte w ramach struktur kolonialnych. Dekolonizacja myślenia to próba przejścia ontologii innego w całej jej pełni. Po tych wstępnych uwagach warto przytoczyć kilka wypowiedzi moich rozmówców, dzięki którym można się zbliżyć do specyficznego sposobu postrzegania i doświadczania tajgi przez mieszkańców Tofalarii.



Myśliwy Roman, który został moim dobrym znajomym, a w momencie naszej pierwszej podróży po tajdze był moim przewodnikiem, opisując zalety organizacji podróży turystycznych do Tofalarii, powiedział, że nie może więcej polować, bo „polowanie to nieskończone zabójstwo” (W01). Jurij, pięćdziesięcioletni myśliwy, miał inny od Romana stosunek do turystyki, bo widział w niej jeden z czynników mogących wywołać zniszczenie ekosystemu Tofalarii. „Za jakieś pięćdziesiąt lat przyjedziesz – nic już nie zobaczysz. Ani renifera, nic, [Tofalaria] tylko na obrazkach będzie” (W02). Za groźną uważał też lekkomyślną politykę państwa rosyjskiego, które Tofalarię traktuje przede wszystkim jako źródło zasobów.

Moja starsza rozmówczyni Maria, wyjaśniając, czym jest tofalarska tajga, podała przykład tragicznej śmierci swojego bratanka, który miał nieszczęście polować w „zabronionej”, według niej, przynoszącej pecha części tajgi: „I wiecie co? Tego samego dnia już zmarł. (...) Od tego momentu tej tajgi ludzie się boją. Kto był na tej górze (...) wszyscy już nie żyją (W1)<sup>16</sup>”.

Według Marii ta niedozwolona część dawniej była nazywana *Kara-Hij*<sup>17</sup>. Tę nazwę z języka tofalarskiego moja rozmówczyni tłumaczy jako czarne (*kara*) widmo (*hij*). Warto jednak zaznaczyć, że tajga jako całość też może wchodzić z ludźmi w relację różnego typu:

Nie, czy zna pan to miejsce, tajgę tę? Podczas wojny ona nawet wojnę przepowiedziała. (...) A tam [nad tajgą] otwiera się niebo – mówi babcia – wszyscy przed wojną to widzieli. Otworzyło się – mówi – niebo i jak film pokazuje, jak pociągi jadą, żołnierze idą, wszyscy! Pokazuje – mówi – jakbyśmy film oglądali (W1).

To nie jedyny przykład tego, jak poszczególne miejsca w tajdze stają się sprawcze. Jezioro Kastyрма, niegdyś związane z praktykami szamanistycznymi, teraz stanowi atrakcję turystyczną. Legendy głoszą, że jezioro to ma swojego mocnego gospodarza, który obserwuje wszystkie żywe istoty udające się nad jezioro, kopiuje ich wizerunki w kamykach:

W górnym biegu rzeki Kastyрма, dopływie Chana, znajduje się małe jeziorko. Mieszka w nim wielki gospodarz Kastyрма. W ciągu dnia robi różne kamienne figurki, a w nocy rzuca je na dno rzeki Kastyрма, przepływającej obok jeziora. Kiedy Tofowie przechodzą obok tego miejsca, to zbierają figurki i ozdabiają nimi ubrania. Każdy taki kamień chroni osobę przed ukąszeniem węża. W miejsce każdej zabranej figury Kastyрма umieszcza nową. Jeśli ktoś pójdzie w pobliżu jeziora, Kastyрма zrobi jego figurkę i człowiek może

---

16 Tu i dalej wywiady są tłumaczone z j. rosyjskiego.

17 Nie znam języka tofalarskiego, obecnie już prawie martwego, więc pisownia tej nazwy może być niepoprawna. Nazwę zapisywałem na słuch, mam wątpliwości co do drugiej części wyrazu, bo słowo *hij* (ros. хий) nie występuje współcześnie w językach turkijskich. Pojawia się jednak w języku mongolskim i oznacza wyraz „gaz” (хий), ale też „widmo”, „iluzja”, „halucynacja” (хий уээгдэл). Ciekawe, że według jednego z moich rozmówców w tej tajdze akurat znajduje się podziemny trujący gaz (W3).

ją znaleźć następnego dnia. Tofowie, Sojoci i Buriaci bardzo lubią takie kamyki. Kamienie nazywają się Kastyрма od imienia gospodarza, który je tworzy (Czudinow 1931: 73).

Kamyki te w naszych czasach utraciły swoją istotę kultową, pewnie nikt już nie postrzega ich jako magicznych instrumentów chroniących przed ukąszeniem węża. Natomiast widocznie nie są one bezwartościowe, ponieważ miejscowi nadal przechowują je w swoich mieszkaniach, a w lokalnym muzeum są prezentowane obok innych eksponatów.

Jeden z moich rozmówców, myśliwy Wasilij, twierdził, że swoich gospodarzy mają nie tylko poszczególne miejsca w tajdze, ale także każdy domek myśliwski:

Rodzice mi opowiadali, jak trzeba wchodzić do zimowija [domek myśliwski], jak się pyta. Obecnie wielu ludzi tego nie robi, ale ja zawsze robię. Nawet kiedy przychodziłem do swojego zimowija, musiałem się spytać gospodarza, czy mogę przenocować. (...) Wchodzę i mówię – gospodarzu, puść mnie przenocować! – koniecznie (W2).

Opowiadał mi także o jednym z najbardziej poruszających przeżyć w terenie, jakim było spotkanie z gospodarzem tajgi, którego doświadczył bezpośrednio – cieleśnie:

Leżę, patrzę w niebo i przypominam sobie, myślę o tym, by zobaczyć, jaki on jest [gospodarz tajgi]. A wszystko to przecież istnieje! I właśnie, kiedy o tym pomyślałem (...) – I on mnie przygniótł, no ten... Nigdy nie odczuwałeś czegoś takiego? (...) Tak. On mi się nie pokazał, ale dał odczuć swoją obecność. Nie mogłem nic zrobić, przesunąć się, poruszyć ręką ani nic. Patrzyłem na gwiazdzone niebo, Drogę Mleczną, Andrieju, wszystko. (...) on mnie zrozumiał, on mi się nie ukazał, ale dał zrozumieć, że on istnieje (W2).



II. 3. Kamyk z jeziora Kastyрма z kolekcji mojej rozmówczynie; Ałygdżer (2018). Fot. A. Tikhonov.

Właśnie takiego rodzaju informacje pokazują nam, czym jest ciemna, czyli niewidoczna, ukryta przed outsiderem strona tajgi. Na podstawie wyżej przytoczonych wypowiedzi można wskazać więc na następujące jej wymiary:

1. Ciemność to pesymizm, poczucie przygnębienia, znalezienie się w sytuacjach bez wyjścia. W taki sposób najczęściej występuje określenie „ciemne” (*dark*) we współczesnej antropologii (W01.W02);
2. Ciemność czasami jest związana ze skrajnymi formami strachu, z niebezpieczeństwem, czasem nawet grożącym śmiercią, związanym z prowadzeniem praktyk życia codziennego w tajdze (W1.W2);
3. Ciemność to niemożność ujrzenia w pełni istoty tajgi tofalarskiej, ukrytej przed outsiderem.

Podział ten koreluje w pewnym sensie z tym, co pisał o istocie takiego zjawiska jak ciemny witalizm Ben Woodard (2016: 28–29).

Ze wszystkich wymienionych wyżej przykładów najbardziej wzorcowy wydaje mi się fragment wywiadu ze starszą rozmówczynią o tajdze Kara-Hij (W1). Spróbuję poddać kilka kolejnych jego fragmentów antropologicznej analizie w następnym fragmencie. Ważną przesłanką w momencie zapisywania tego wywiadu i podczas danej analizy będzie metodologia zaproponowana przez E. Viveirosa de Castro (2018), o której wspominałem wcześniej. W ramach eksperymentu myślowego podejmę się próby zrozumienia ontologii innego w całej jej pełni, bez „narcystycznych” prób włożenia jej w prokrustowe łożo „zachodniej” epistemologii.

## Kara-Hij

M. Tam [w konkretnej części tajgi] teraz ochroniarze mieszkają od trzydziestu lat. Tam niedobre miejsce w ogóle jakby. Tam niby kosmici lądowali. Widzieli ludzie – lądują.

A. W tym sensie, że siły jakieś nadprzyrodzone?

M. Tak, tak. Tę tajgę Tofowie nazywali Kara-Hij. Jest to czarne widmo (*prividienije*). Tam nikt nigdy w życiu nad to źródło nie chodził. Tofowie wcześniej się zatrzymywali albo nie dojeżdżali do tego miejsca (...).

A. Czy istniały jeszcze jakieś podobne miejsca?

M. Nie, zna pan to miejsce, tajgę tę? Podczas wojny ona nawet wojnę przepowiedziała. (...) Babcia i inni tutaj dużo o tym mówią – Otwiera się, mówi, niebo i zaczyna pokazywać. Pociągi, czego tam tylko nie było, żołnierze idą. A po tym „filmie” całe niebo stało się szkarłatne... Wszystko się zrobiło czerwone i z tamtej strony dotąd czerwone było! Nawet zielona trawa dziwnie zmieniła kolor – mówi – przez to światło czerwone (...) Oj, dużo ludzi widziało, starzy ludzie mi opowiadali. Z tamtej strony, ze Wschodu też tam kawałek, a tam się okazało, że Japończycy później byli, ale ludzie później już zrozumieli, że stamtąd Japończycy, stąd Niemcy [ZSRR walczył na dwa fronty].

W wypowiedzi mojej rozmówczynie tajga przedstawiana jest jako aktor, który może pełnić rolę medium – ostrzegać ludzi przed nadchodzącą wojną. Ciekawe, że opowiadała o samym zjawisku (niebo się otworzyło) tak, jakby to było coś oczywistego. Wyraźnie nie próbowała tego racjonalizować. Rzeczy w tajdze mogą się wydarzać wbrew zasadzie racji dostatecznej. Potwierdzeniem ich prawdziwości są doświadczenia konkretnych ludzi. W wywiadzie w sposób symbiotyczny przeplatają się „tradycyjny” sposób mówienia o tajdze Kara-Hij jako o niebezpiecznym dla Tofów miejscu, mającym swojego niedobrego gospodarza, z narracją o wojnie i dyskursem paranormalnym. Jednak nie wszyscy mieszkańcy tej wsi postrzegają tę część tajgi w podobny sposób. Dmitrij, myśliwy ze wsi Niercha, który poluje z innej strony tej tajgi, wyjaśniał obecność sił nadprzyrodzonych w tej jej części w bardzo racjonalny sposób:

Z tej strony Jurty poluję [Jurta to góra]. Z tej lewej, a za nią jeszcze golec jest [golec to szczyt górski]. Tutaj obecnie zołotari [ludzie zajmujący się wydobywaniem złota] pracują, a tam... **tam jakiś gaz**<sup>18</sup>. Tam cała tablica Mendelejewa z tej jego strony (W3).

Widać więc dwa przeciwstawne sposoby mówienia o konkretnym miejscu. Warto dodać, że z tą częścią tajgi związana jest osobista tragedia w rodzinie mojej rozmówczynie. Maria tłumaczy te wydarzenia wpływami sił nadprzyrodzonych:

A potem już po Miszce mój bratanek Liosza też tam polował z innej strony, daleko. „Oh, jak mnie kosmici ganiały, ciociu Mario. Oh, nie mogę, biegnę, a oni za mną, światło świeciło na mnie. Nie mogę, biegnę jak ślepy”. A potem pod tymi drzewami akurat latem jakiś huragan był i wszystko było zawalone, natomiast chata została. „A ja pod tymi drzewami pobiegłem, wleciałem do chaty, nakryłem się waciakiem, leżę”. Tak mi to opowiadał (W1).

Po tym spotkaniu z „kosmitami” życie bratanka Marii zakończyło się tragicznie:

„Oh, chyba już żyć nie będę, ciociu”. Czemu żyć nie będziesz, Liosza? Będziesz jeszcze żył. „No nie, ciociu, już nie mogę. Mnie oni chyba ten...”. I wiecie co? Tego samego dnia już zmarł. Igor go samochodem przejechał, Liosza biegał tu z bronią, widać, że coś mu się z głową zrobiło. Od tego momentu tej tajgi ludzie się boją (...) (W1).

Na przykładach wypowiedzi tych dwóch rozmówców można zauważyć, że sposoby mówienia o tajdze w zasadniczy sposób się różnią. Wydaje mi się jednak, że dla moich rozmówców paradoksalnie nie ma sprzeczności pomiędzy paranormalnym sposobem

---

18 Patrz przypis 17.

jej konceptualizacji (Maria) a racjonalnym (Dmitrij). Ciekawym narzędziem do analizy tego zjawiska może zostać koncepcja *meshwork*<sup>19</sup>, zaproponowana przez T. Ingolda:

*Meshwork* jest ontologicznym twierdzeniem, że zamieszkwane środowisko, a nawet życie jako całość, nie składa się z początkowo odrębnych obiektów, które następnie stają się ze sobą powiązane. Raczej środowisko jest tym związkiem: jest to pole generacji, gobelin w procesie ciągłego tkania. W tym sensie oraz na większą skalę zadaniobraz<sup>20</sup> (*taskscape*), krajobraz (*landscape*) i środowisko to terminy o podobnym znaczeniu: Ziemia jest to sfera życia, utkana z różnych zadań, które jej ludzcy i nie-ludzcy mieszkańcy wykonują w swoim historycznym życiu (Gruppuso, Whitehouse 2020: 594).

T. Ingold opisuje swoją teorię również w następujący sposób:

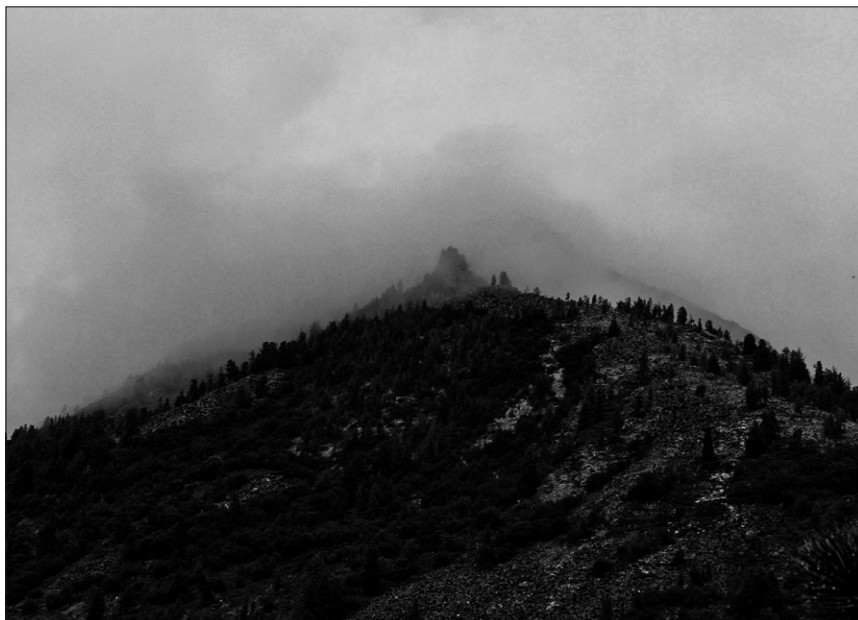
Ta perspektywa pozwala nam przedstawić ziemię zupełnie inaczej, niż ukazuje ją objęty i ponadczasowy dwuwymiarowy model genealogiczny. Ziemia jest raczej ogromną płataniną szlaków – wszechobecną *rizomą* – która nieustannie rozgałęzia się tutaj i rozplątuje tam, gdy istoty, które ją tworzą, rosną lub „wychodzą naprzód” wzdłuż linii ich relacji. (...) Więc tutaj nie ma opozycji między historią a ziemią, mają tę samą wewnętrzną czasowość. Utkana jak gobelin z życia swoich mieszkańców, ta ziemia nie jest tą samą sceną do odgrywania historii, nie jest też powierzchnią, na której jest zamrożona historia. (...) życie ludzi i historie ich relacji można prześledzić w teksturach ziemi (...) (Ingold 2000: 149–150).

Koncepcja *meshwork* przedstawia naturę jako siłę sprawczą. Dla T. Ingolda nie ma zasadniczej różnicy pomiędzy terminami „krajobraz” (*landscape*), „środowisko” (*environment*) i „zadaniobraz” (*taskscape*). Przyjmując tę optykę, podstawowa dychotomia myśli „zachodniej” – pasywna natura/aktywna kultura – zostaje zniesiona. Jesteśmy współsprawczy ze światem. Tajga tofalarska jawi się zatem jako płatanina – *meshwork* – różnych praktyk, narracji i działań ludzkich i nie-ludzkich aktorów (gospodarz Kastyрма, kosmici, tajga Kara-Hij). Rozmówcy, próbując nazwać skomplikowany i wielowymiarowy sposób postrzegania przez siebie konkretnego miejsca w tajdze, przedstawiają różne typy narracji, w tym „racjonalne” (W3) i absolutnie ezoteryczne, zainspirowane współczesnym dyskursem zjawisk paranormalnych (W1). Można zaryzykować stwierdzenie, że te narracje nie konfliktują pomiędzy sobą, stanowią natomiast heterogeniczną całość w sposobach postrzegania i doświadczania tofalarskiej tajgi przez moich rozmówców.

---

<sup>19</sup> Zostawiam tak jak jest w oryginale pomimo tego, że istnieją w polskiej literaturze naukowej próby tłumaczenia tego terminu. D. Wąsik, tłumaczka eseju *Więzy i granice. Splątanie życia w otwartej przestrzeni* zawartego w książce *Splatać otwarty świat*, używa słowa „siatka” w odróżnieniu od sieci (*network*) (Ingold 2018: 89). K. Wala używa słowa „tkanina” (Wala 2017: 325).

<sup>20</sup> Tłumaczę to pojęcie w taki sposób za E. Klekot. Zob.: Ingold 2018.



II. 4. Tajga tofalarska; okolice wsi Wierchniaja Gutara (2021). Fot. A. Tikhonov.

### Zakończenie

Omówione w tekście narracje mieszkańców Tofalarii pozwalają wysnuć wniosek, że nie funkcjonują oni w reżimie ludzkiej wyjątkowości (Schaeffer 2010). Perspektywa antropocentryczna w kontekście tofalarskim nie jest relewantna, bo praktyki życia codziennego w tym regionie są ściśle związane z koniecznością współistnienia z aktorami nie-ludzkimi. Człowiek udający się na polowanie prosi tajgę o wartościową zdobycz, przed wejściem do zimowija prosi gospodarza o życzliwe przyjęcie, uznaje jego rzeczywistą obecność (W2). Ta współsprawczość tworzy świat współistnienia ludzkich i nie-ludzkich aktorów w tajdze tofalarskiej. Tajga Kara-Hij w narracjach moich rozmówców jest postrzegana jako sprawcza podobnie jak dawniej Tofowie postrzegali gospodarza jeziora Kastyрма jako żywą, sprawczą istotę. W te konkretne miejsca sprawczość tajgi jest wpisana immanentnie.

Nauka humanistyczna, zajmująca się środowiskiem w sytuacji antropocenu konwencjonalnie przyjmuje pozycję antyantropocentryczną. Jednak w kontekście tofalarskim ta perspektywa rodzi się w sposób naturalny, w momencie doświadczania i praktykowania w środowisku, którym jest górskie tajgę. Nie chodzi tu o antyantropocentryzm radykalny, mamy do czynienia raczej z antropologią symetryczną. Między tajgą a żyjącymi w niej ludźmi istnieje nierozzerwalny związek. Tajga stanowi część jestestwa zamieszkujących ją osób. To żywa, sprawcza przestrzeń, która wpływa na osoby zakotwiczone w sieci wpisanych w nią mnogich relacji i *vice versa*.

## Bibliografia

- Augé, M. (2011). *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności* (przeł. R. Chymkowski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chodzidło, T. (1960). Karagasi – Tofalary. *Lud*, 46, 9–134.
- Chudinov, B. (1931). *Puteshestviye po Karagassii*. Moskwa: Molodaya gvardiya.
- Donahoe, B. (2002). „Hey, You! Get Offa My Taiga!” Comparing the Sense of Property Rights Among the Tofa and Tozhu-Tyva. *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers*, 38, 1–29.
- Gruppuso, P., Whitehouse, A. (2020). Exploring taskscape: an introduction. *Social Anthropology*, 2 (3), 588–597.
- Halemba, A. (2022). Góry Ałtaju nie mają duchów. Etnografia poza człowiekiem. *Etnografia Polska*, 66, 19–23.
- Hastrup, K. (2004). O ugruntowaniu się światów – podstawy empiryczne antropologii (przeł. E. Klekot). W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 87–99). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment Essays on livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge.
- Ingold, T. (2018). *Splatać otwarty świat. Architektura, antropologia, design* (przeł. E. Klekot, D. Wąsik). Kraków: Instytut Architektury.
- Ingold, T., Kurttila, T. (2000). Perceiving the Environment in Finnish Lapland. *Body & Society*, 6, 183–196.
- Krivosnogov, V. (1998). *Etnicheskiye protsessy u malochislennykh narodov Sredney Sibiri*. Krasnoyarsk: Krasnoyarskiy Pedagogicheskiy Universitet.
- Latour, B. (2014). *Peresborka sotsial'nogo: vvedeniye v aktorno-setevuyu teoriyu*. Sankt-Peterburg: iz. dom. VSHE.
- Meillassoux, Q. (2017). *Posle konechnosti. Esse o neobkhodimosti kontingentnosti*. Ekaterinburg: Kabinetnyy uchenyy.
- Melnikova, L. (1994). *Tofy*. Irkutsk: Vostochno-Sibirskoje Knizhnoje izdatelstvo.
- Morton, T. (2007). *Ecology without Nature. Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- Morton, T. (2019). *Stat' Ekologichnym*. Moskwa: Ad Marginem Press.
- Ortner, S.B. (2016). Dark anthropology and its others: Theory since the eighties. *Journal of Ethnographic Theory*, 6 (1), 47–73.
- Rassadin, I. (2005). *Khozyaystvo, byt i kul'tura tofalarov*. Ulan-Ude: BNTs SO RAN.
- Schaeffer, J. (2010). *Konets chelovecheskoy isklyuchitel'nosti*. Moskwa: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Smyrski, Ł. (2018). *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Taylor, C. (2018). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Viveiros de Castro, E. (2017). *Kannibal'skiye metafiziki. Rubezhi poststrukturnoy antropologii*. Moskwa: Ad Marginem Press.
- Wala, K. (2017). Ułożyć świat na nowo. Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda (cz. II). *Etnografia. Praktyki. Teorie. Doświadczenia*, 3, 303–329.

Wielecki, K. (red.) (2015). *Syberia: tradycja i modernizacja*. Warszawa: Wydawnictwo ciągłe nieperiodyczne Wydziału „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego.

Woodard, B. (2016). *Dinamika slizi, zarozhdeniye, mutatsiya i polzuchest' zhizni*. Perm: Hyle Press.

## Streszczenie

Celem artykułu jest dokonanie wieloaspektowej antropologicznej analizy wybranych narracji, dotyczących sposobów doświadczania tajgi w kontekście lokalnych praktyk myśliwskich stosowanych przez przedstawicieli wspólnoty tofalarskiej. Tofalarzy są jedną z najmniejszych autochtonicznych grup etnicznych Rosji (ok. 800 osób), zamieszkują w trzech wsiach we wschodniej części pasma Sajanów w obwodzie irkuckim. Sposób życia Tofalarów jest związany z otaczającym ich środowiskiem, czyli górską tajgą. Z przeprowadzonych przeze mnie etnograficznych badań terenowych można wywnioskować, że mieszkańcy Tofalarii doświadczają tajgi w sposób, który trudno poddaje się opisowi podporządkowanemu zachodniej epistemologii opartej na perspektywie antropocentrycznej. Analizując ten problem, korzystam z prac współczesnych antropologów podejmujących próby wypracowania nowej optyki antropologicznej, w której człowiek nie znajduje się w pozycji uprzywilejowanej (m.in. Tim Ingold, Eduardo Viveiros de Castro, Łukasz Smyrski). Drugim punktem odniesienia są dla mnie prace współczesnych filozofów związanych z nurtem realizmu spekulatywnego, których łączy krytyczny stosunek do antropocentryzmu oraz częste odwoływanie się do kategorii dark/ciemny (np. ciemna ekologia Timothy'ego Mortona, ciemny witalizm Bena Woodarda).

**Słowa kluczowe:** Tofalaria, Syberia, środowisko, tajga, ciemna ekologia, sprawczość, antropocentryzm

## Summary

The purpose of this article is to make a multi-faceted anthropological analysis of selected narratives concerning the ways of experiencing the taiga in the context of local hunting practices used by representatives of the Tofalar community. Tofalars are one of the smallest indigenous ethnic groups in Russia (ca. 800 people). They live in three villages in the eastern part of the Sayan range in the Irkutsk region. Their way of life is connected with the surrounding environment, which in this case is the mountain taiga. My field studies indicate that the inhabitants of Tofalaria experience the taiga in a way that is difficult to describe in the light of Western epistemology based on an anthropocentric perspective. In analysing this problem, I use the work of modern anthropologists who are trying to develop a new anthropological approach, in which the human being is not in a privileged position (e.g. Tim Ingold, Viveiros de Castro, Łukasz Smyrski). The second point of reference for me is the work of contemporary philosophers, associated with the current of speculative realism, which combines a critical attitude to anthropocentrism and frequent references to the category of 'dark' (e.g. Timothy Morton's *dark ecology*, Ben Woodard's *dark vitalism*).

**Keywords:** Tofalariya, Siberia, environment, taiga, dark ecology, agency, anthropocentrism

Translated by Author