

ANDRZEJ SZYJEWSKI

MITOLOGIA AUSTRALIJSKA  
JAKO NOŚNIK TOŻSAMOŚCI

NOMOS

© 2014 Copyright by Andrzej Szyjewski & Zakład Wydawniczy »NOMOS«

Wszelkie prawa zastrzeżone. Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowywana, ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie, ani odczytywana w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

Recenzje: prof. dr hab. Ewa Nowicka  
prof. dr hab. Włodzimierz Pawluczuk

Publikacja dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego  
oraz Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redaktor prowadzący: Roman Małecki

Redakcja wydawnicza: Marta Höffner  
Redakcja techniczna: Dariusz Piskulak  
Projekt okładki: Michał Dziadkowiec

Fotografia na okładce: Flinders Ranges, Victoria, Australia  
© copyright Gwendoline Krumins ([www.gwendolinekrumins.com](http://www.gwendolinekrumins.com))

ISBN 978-83-7688-187-4

KRAKÓW 2014

Zakład Wydawniczy »NOMOS«  
31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u; tel./fax: 12 626 19 21  
e-mail: [biuro@nomos.pl](mailto:biuro@nomos.pl); [www.nomos.pl](http://www.nomos.pl)

## SPIS TREŚCI

Wprowadzenie . . . . .	9
Czego szukają badacze mitologii australijskiej? . . . . .	9
Specyfika i funkcje mitów w Australii . . . . .	12
Kręgosłup i tożsamość . . . . .	19
Zakres rozprawy . . . . .	23
Rozdział 1: Mit i tożsamość . . . . .	27
1.1. Wprowadzenie . . . . .	27
1.2. Tworzywo tożsamości . . . . .	28
1.3. Aborygeńskość . . . . .	31
1.4. Swoi i obcy . . . . .	42
1.5. Porządek porządków . . . . .	49
1.6. Konsekwencje oralności mitu . . . . .	53
Rozdział 2: Kosmogonia jako ontogeneza . . . . .	59
2.1. Mit o sklejonych ludziach . . . . .	59
2.2. Tożsamość i jedność . . . . .	69
Rozdział 3: <i>Kauaua</i> i spór o centrum . . . . .	79
3.1. Numbakulla . . . . .	79
3.2. Eliade, Smith i Gill a <i>kauaua</i> . . . . .	87
3.3. Symbolika centrum a sprawa australijska . . . . .	93
3.4. Dlaczego zginął klan Achilpa . . . . .	104
Rozdział 4: Wędrowki przodków . . . . .	121
4.1. Problemy inicjacji . . . . .	121
4.2. Mit Djangawul . . . . .	122
4.3. Metafory „tworzenia kraju” . . . . .	133
Rozdział 5: Pochłonięte siostry . . . . .	151
5.1. Mit Wawilak . . . . .	151
5.2. Męskie i żeńskie – zasada matriszki . . . . .	158

Rozdział 6: Kamień i mity założycielskie . . . . .	177
6.1. Wędrowki Warana . . . . .	177
6.2. Symbolika kamienia w Australii . . . . .	181
6.3. <i>Ubar</i> a zasada matrioszki . . . . .	184
Rozdział 7: Wielkie Połykanie . . . . .	199
7.1. Kunapipi jako kanibalka . . . . .	199
7.2. Zabójca potworów . . . . .	201
7.3. Połykanie i inicjacja . . . . .	206
7.4. <i>Casus Mutjinggi</i> . . . . .	226
Rozdział 8: Tworzenie kraju . . . . .	237
8.1. Transformacje Jarapiri . . . . .	237
8.2. Malowidło a obecność . . . . .	252
8.3. Wąż wodny i ogień . . . . .	255
Rozdział 9: Emu, Księżyc i tłuszcz . . . . .	273
9.1. Droga Mleczna jako <i>axis mundi</i> . . . . .	273
9.2. Ogień, woda, Księżyc i rzeczy niebezpieczne . . . . .	292
9.3. Opos i transformacja śmierci . . . . .	300
Zakończenie: Metafory mityczne jako spoiwo tożsamości . . . . .	319
Bibliografia . . . . .	333
Indeks osób . . . . .	347
Indeks rzeczowy . . . . .	353
Summary	
Australian Mythology as a Bearer of Identity . . . . .	363

Kraj jest moim kręgosłupem, stoję wyprostowany,  
szczęśliwy, dumny i bez powodów do wstydu  
tylko dlatego, że wciąż mam swój kraj.  
Kraj jest sztuką. Mogę malować, tańczyć i śpiewać  
tak jak przede mną robili to przodkowie.

D.B. Rose, *Nourishing Terrains*, s. 40



# WPROWADZENIE

## CZEGO SZUKAJĄ BADACZE MITOLOGII AUSTRALIJSKIEJ?

Zainteresowanie mitologią australijską<sup>1</sup> obarczone jest własną mitologią badaczy poszukujących „elementarnych form życia religijnego”, „wierzeń pierwotnych”, czy wyjściowych dla konstrukcji mitu „opowiadań o niewielkim zaangażowaniu wyobraźni”<sup>2</sup>. Kolejne pokolenia antropologów znajdowały w mitach australijskich magiczne zachowania, pierwotną filozofię, kult społeczeństwa, kompleks Edypa i tęsknotę za dobrą piersią, świadectwa oralnego wykonywania, wreszcie spójną wizję kosmosu idealnego, przeciwstawiającego się czasowej zmienności<sup>3</sup>. W jednej z najlepszych współczesnych dekonstrukcji ukrytych założeń badawczych w pracach poświęconych Aborygenom Aranda (Arrernte), Sam D. Gill zauważa:

W toku akademickich badań, realni Arrernte zostali zagubieni, zakryci dominującymi interesami naukowymi i wszechobejmującymi ideami zawartymi w akademickich teoriach i metodach. Wykazałem, że Arrernte są akademickim konstruktem, hiperrealnością, która do pewnego stopnia zniszczyła i pogrążyła żywych ludzi<sup>4</sup>.

W konsekwencji mitologia australijska jest z reguły przywoływana z racji założenia o jej eksplanacyjnej mocy w zakresie rekonstrukcji ewolucji mitologii, kształtowania pierwotnych narracji i ich ewentualnego rozwoju, rzadko

---

<sup>1</sup> Posługuję się terminem „mitologia australijska” czy „religia/religie australijskie” w odniesieniu do systemów rytualno-ideologicznych rdzennych mieszkańców Australii (Aborygenów). Przeprowadzone w tej książce analizy wskazują na heurystyczną użyteczność takich zbiorowych terminów, co więcej, na realność ich desygnatów. Ogólna charakterystyka religii australijskich w kontekście kultury, stan badań im poświęconych oraz dyskusja na temat problemów terminologicznych zostały przedstawione w mojej poprzedniej pracy poświęconej Aborygenom, zatytułowanej *Religie Australii* (Kraków 1998), nie będę więc powtarzać zamieszczonych tam wstępnych informacji. Czytelnik polski, który chciałby ogólnie zapoznać się ze złożonością kultur aborygeńskich, może sięgnąć też po pracę Wojciecha Bębna, *Aborygeni, pierwsi nomadzi: życie i kultura*, Gdańsk 2012.

<sup>2</sup> S. Langer, *Nowy sens filozofii: rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*, przeł. A.H. Bogucka, Warszawa 1976, s. 266.

<sup>3</sup> „Aby ostatecznie zrozumieć religie Australii, należy wiedzieć, co zdarzyło się *in illo tempore*”; zob. M. Eliade, *Religie australijskie: wprowadzenie*, przeł. E. Łagodzka, W. Łagodzki, Warszawa 2004, s. 24.

<sup>4</sup> S.D. Gill, *Storytracking: Texts, Stories and Histories in Central Australia*, New York–Oxford 1998, s. 210.

zaś – dla niej samej. Dlatego nawet T.G.H. Strehlow, „przeziąknięty” kulturą Aranda znawca tej tradycji, twierdzi, że: „Ich mity są w całości zakorzenione w przeszłości; odpowiednio, możemy w nich znaleźć wiele elementów, będących relikdami wcześniejszego, prymitywniejszego porządku społecznego od tego, który możemy znaleźć u obecnych Aranda”<sup>5</sup>. Nie inaczej posługują się mitologią najwięksi aborygenolodzy XX wieku, Ronald i Catherine Berndtowie, kiedy zmieniają przeszłość na teraźniejszość. Dla tych funkcjonalnie nastawionych antropologów mity australijskie są wyłącznie lokalnymi wytworami kultury, których celem ma być wsparcie odpowiednich instytucji społecznych:

Nastawienia i działania manifestujące się w tej mitologii nie należą jedynie do tradycyjnej przeszłości aborygeńskiej – przeszłości, która nieustannie jest spychana w zapomnienie i to nie tylko przez nie-Aborygenów. Przeciwnie, mitologia jest żywym i gotowym źródłem przesłań dotyczących przeszłości w teraźniejszości – przesłań, które w większości są równie ważne dla obecnej społeczno-kulturowej sytuacji Aborygenów<sup>6</sup>.

Spośród wielu ujęć przyznających mitologii samodzielne funkcje, największy rozgłos zyskał Eliadowski *illud tempus*, oznaczający czas mityczny, którego istotą jest przeciwstawianie się „terrorowi historii” poprzez ufundowanie niezmiennego wzorca zmiennej rzeczywistości. Eliade oparł mechanizm związku między *illud tempus* a teraźniejszością właśnie na relacjach australijskich<sup>7</sup>. Choć Eliadowska koncepcja czasu mitycznego została podważona<sup>8</sup>, to zarówno sam Eliade, jak i zajmujący się kosmogonią australijską badacze, na przykład W.E.H. Stanner lub T.G.H. Strehlow, utrzymują, że australijskie pojmowanie *Dreamtime* stanowi klucz do zrozumienia ich „ontologii”, czy też modelu świata. Jak stwierdza Stanner:

Kiedy Aborygeni posługują się angielskim, wybierają określenie „Dreaming” (do którego dodałem rodzajnik określony) dla swoich totemów (*ngakumal*) i centrów totemicznych (*ngoigumingi*), ale zarazem oznacza to czas cudów w nieokreślonej, odległej przeszłości. Używają też tego słowa przyczynowo, odnosząc do wszystkiego do Snu jako podstawy i źródła czy mówiąc, że chcą „naśladować/iść śladem” Snu. Odróżniają od siebie klasy i grupy ludzkie, mówiąc, że mają różne Sny.

W ich własnym języku poza takimi terminami jak *ngakumal* są tylko dwa sposoby odnoszenia się do mitycznej przeszłości jako podstawy i źródła wszystkich rzeczy. Jednym jest słowo *kadurr* (dosłownie („osoba/y”, „czas”), które odnosi się do ludzkich, choć cudownych istot w nieokreślonej odległej przeszłości, a drugim określenie *da mundak* (dosłownie „stan rzeczy”, „przeszłość”). Nie używa się słowa na określenie snu (*nin*). [...] Wybór angielskiego terminu wydaje się znakomitą ekonomią zwrotu,

<sup>5</sup> T.G.H. Strehlow, *Aranda Traditions*, Melbourne 1947, s. 6.

<sup>6</sup> R.M. Berndt, C.H. Berndt, *The Speaking Land: Myth and Story in Aboriginal Australia*, Ringwood–New York 1989, s. XXVI.

<sup>7</sup> Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 388; tenże, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, przeł. s. 12–13, 19.

<sup>8</sup> J. Smith, *Map Is Not Territory*, Leiden 1978. Zob. też: S. Tokarski, *Szkola Chicago: spór o dialog międzykulturowy*, Warszawa 2001, s. 131.



obejmującego zarówno denotacje, jak i konotacje mistycznej koncepcji totemizmu w obrębie ontologii<sup>9</sup>.

Tak więc, jak dosyć zgodnie utrzymują aborygenolodzy, nie sposób rozważać funkcjonowania jakichkolwiek treści kulturowych bez uwzględnienia ich relacji z Czasem Snu<sup>10</sup>. Oznacza to, że nie religia jest funkcją struktury społecznej, ale struktura społeczna – religii. Dlatego w ujęciu Stannera wszystkie elementy rzeczywistości w tej specyficznej ontologii wywodzą się z kategorii Snu.

To jest totalny punkt odniesienia, dla którego wszystko inne stanowi *relatum*. [...] Koncepcja, którą się posługuję, mówi, że obrzędy religijne są działaniami skierowanymi na całościową rzeczywistość, mity są alegorycznymi stwierdzeniami na jej temat, a społeczne zwyczaje są działaniami w jej obrębie. Działanie nakierowane na Sen umieszcza rytuały na gruncie makrodoświadczenia, naturalnym gruncie mistyczności<sup>11</sup>.

Mimo iż Stanner formułuje swoje tezy na kanwie dyskusji nad religią ludu Murinbata z Ziemi Arnhema, jednak zarówno on, jak i jego uczniowie nie wahają się określać tej cechy jako konstytutywnej dla wszystkich aborygeńskich plemiennych modeli świata. Żaden z krytyków Stannera na poważnie nie kwestionuje tej tezy<sup>12</sup>, aczkolwiek akceptacja ujęcia, zgodnie z którym Sen byłby kategorią nadrzędną w stosunku do wszelkich konceptów i narracji oznacza wiele problemów, z którymi muszą radzić sobie badacze religii aborygeńskich. Główną konsekwencją tych konstatacji jest uznanie za religijne całości zachowań kulturowych, co stawia pod znakiem zapytania wszystkie rozwiązania dualistyczne, w sensie choćby Durkheimowskiego podziału na *sacrum* i *profanum*, pojmowanych jako dwie sfery totalnie nieprzystające, należące do odmiennych sfer życia ludzkiego. Aborygenolodzy zgadzają się, że „życie religijne Aborygenów australijskich obecne jest nie tylko na gruncie ceremonialnym, rozszerza się na każdy niemal aspekt działalności kulturowej i aktywności”<sup>13</sup>. Podstawowe akty życia mają nie tylko wymiar biologiczny czy fizyczny, lecz także swoją duchową podbudowę, wyznaczoną na przykład przez precedensowe działanie przodków. Toteż społeczności tradycyjne „żyją w sakramentalnym kosmosie, gdzie nie ma ostrej dychotomii między tym co fizyczne, a tym co duchowe”<sup>14</sup>. W sferze Snu rozplývają się zarówno opozycje podmiot/przedmiot, ale też osobowe/bezosobowe. Sprawstwo może być przypisywane samemu stanowi rzeczywistości. A. Capell, charakteryzując formację duchową Warlpiri, zauważa,

<sup>9</sup> W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion*, Sydney 1966, s. 26.

<sup>10</sup> Np. B. Glowczewski, *Dynamic Cosmologies and Aboriginal Heritage*, „Anthropology Today” 1999, vol. 15, nr 1, s. 3–9.

<sup>11</sup> W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion*, dz. cyt., s. 27.

<sup>12</sup> Por choćby I. Keen, ‘Religion’, ‘Magic’, ‘Sign’ and ‘Symbol’ in Stanner’s Approach to Aboriginal Religion, [w:] M. Hinkson, J.R. Beckett (red.), *An Appreciation of Difference: W.E.H. Stanner, Anthropology and Aboriginal Australia*, Canberra 2008, s. 126–127.

<sup>13</sup> R.M. Berndt, *Kunapiipi: A Study of an Australian Aboriginal Religious Cult*, Melbourne 1951, s. 143.

<sup>14</sup> H. Deskin, *Some Thoughts on Transcendence in Tribal Societies*, [w:] E. Dowdy (red.), *Ways of Transcendence*, Adelaide 1982, s. 32.

że używając określenia *djugurba* (Czas Snu, Sen), przypisują mu aktywność agensa: *nargabandji Djugurbalugini jiranu*: „Djugurba najpierw umieścił ludzi [na ziemi]”, jak również płeć męską. Djugurba może być więc traktowany jako sakralna siła sprawcza o charakterze osobowym, zaludniająca terytorium i nakładająca na jego mieszkańców rządzące nimi prawa. Przy czym może to być zbiorowość przodków lub tylko jeden twórca<sup>15</sup>.

Dla dalszych rozważań stwierdzenie o jedności podstaw aborygeńskich modeli świata jest niezmiernie istotne, czyni bowiem zasadnym badania tych modeli jako lokalnych wariantów „panaborigeńskiego” światopoglądu oraz pozwala odnosić do siebie jego eksplikacje, czyli konkretne mity. Różnice między wariantami są drugorzędne w kontekście całości, co więcej, nie niosą ze sobą sprzeczności „logicznych”, jak widać choćby z przedstawionej wcześniej dyskusji dotyczącej terminu *djugurba*. W tej perspektywie osobowy Bóg-stwórca (Najwyższa Istota) jest równie uzasadnioną metaforą sakralnej zasady kosmicznej jak Bogini-Matka czy bezosobowa moc, zarówno na poziomie jednej zbiorowości jak i w układzie międzyplemiennym. Zapewne tu tkwi przyczyna zasadniczych niezgodności między teistycznym opisem teologii Aranda dokonany przez Carla Strehlowa a skoncentrowanej na pojęciu Czasu Snu i aktywności przodków charakterystyce, którą zaproponowali Spencer i Gillen.

## SPECYFIKA I FUNKCJE MITÓW W AUSTRALII

Alan Dundes, podsumowując trwające od dwóch stuleci spory o definicję mitu, proponował widzenie mitów jako świętych opowieści (*sacred narratives*). W myśl tej najprostszej definicji mity były przeznaczone do przekazu ustnego, jako *o p o w i e ś c i*, co niesie za sobą cały ciężar performatywności, umożliwia zmienność i fleksybilność treści na gruncie permutacji podstawowych jednostek syntagmy. Jedną z najistotniejszych cech oralności przekazu jest natomiast to, że może być kierowany do ściśle określonych odbiorców. Z punktu widzenia Aborygenów ta cecha ma duże znaczenie, ponieważ nie każdy jest uprawniony do jego opowiadania, używania określonych symboli, a także do słuchania. Istnienie niewtajemniczonych – osób niemogących uczestniczyć w życiu religijnym ze względu na wiek czy płeć – wymaga istnienia sfery tajności, która zdaniem Ronalda Berndta, największego specjalisty w dziedzinie badań nad religiami australijskimi, konstytuuje jądro rzeczywistości sakralnej. Konstruując teorię sacrum, Berndt zauważa bowiem, że Durkheimowska dychotomia sacrum/profanum jest nie do utrzymania w sytuacji takich społeczności tradycyjnych jak Aborygeni<sup>16</sup>.

Berndt proponuje wymknąć się z pułapki dzięki przyjęciu zasady, że pewne sfery życia są wyróżniane przez Aborygenów jako szczególnie przeniknięte

<sup>15</sup> A. Capell, *The Wailbri Through Their Own Eyes*, „Oceania” 1952/1953, vol. 23, nr 2, s. 120.

<sup>16</sup> Por. W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion*, dz. cyt., s. 21, 69.

świętością, która manifestuje się poprzez zasadę tajemności (*sacred–secret*), przez co ładunek sakralny jest *explicité* obecny w rytuałach i mitach, nie zaś ukryty jak w życiu codziennym. Nie jest to pogląd odosobniony, przyjmuje go nie tylko większość uczniów Berndta, ale też tej klasy aborygenolodzy co Tonkinson, Keen czy Stanner<sup>17</sup>, którzy proponują, by w odniesieniu do Aborygenów posługiwać się trychotomicznym podziałem: *sacred–secret – profane – mundane*. Tłumaczenie takich podziałów na język polski sprawia ogromną trudność, dlatego proponuję tymczasowo oddawać terminy angielskie jako odpowiednio „tajemne” (*sacred–secret*), „sakralne” (*profane*) oraz „doczesne” (*mundane*). Sferę określaną jako *profane* bądź *secular* (dosłownie: „świecką”) Berndt rozumie zdecydowanie inaczej niż Durkheim, nie można więc traktować jej jako sfery profanicznej. Chodzi o cały zestaw zachowań i przekonań, które kształtują układ kulturowy, zabezpieczając jego integralność. W przypadku religii australijskich niemal wszelkie zachowania interpretowane są jako wymuszone Czasem Snu, mityczną epoką kształtowania rzeczywistości. Nie ma więc takiego elementu kultury, który nie nosiłby cech sakralnych: „Określenie «świeckie» (*secular*) nie oznacza «nieświęte» (*non-sacred*)”<sup>18</sup>. W tej sferze spotykamy więc także rytuały i pieśni, choć wykonywane bez sankcji męskiej starszyny. Natomiast te nieliczne działania, które nie odnoszą się do mitologii założycielskiej, zwykle o bazie biologicznej, Berndt proponuje nazwać *mundane*.

Wprowadzając termin *sacred–secret*, Berndt oparł się na myśli Rudolfa Otta. U Otta łaciński odpowiednik greckiego termin *mysterion*, to jest *mysterium*, nie oznacza po prostu tajemnicy w sensie oddzielenia działań dla wtajemniczonych od ogółu, jak w greckich religiach misteryjnych<sup>19</sup>. Dla Greków *mysterion* oznaczało tajne obrzędy religijne, „szczególną manifestację religijną, różniącą się zasadniczo od innych, oficjalnych działań kultowych tym, że nie są otwarte dla wszystkich, lecz wymagają dodatkowej inicjacji”<sup>20</sup>. Taką tajemność Otto nazywa *arcanum*<sup>21</sup>. W Septuagincie, a potem w Nowym Testamencie *mysterion* oznacza to, co jest poza zasięgiem naturalnych zjawisk i może być wyjaśnione jedynie bożą interwencją. Chodzi tu nie o to, co nieznanne, ale o to, co objawione, ponieważ kiedy mowa o zwykłych tajemnicach, niewiązanych z zamysłami Boga, w Biblii zwykle pada wówczas termin *kryptos*. Tajemnica w księgach Nowego Testamentu została opisana jako ujawniona: to, co przedtem było ukryte

<sup>17</sup> Tamże, s. 6–9, 21, 69–70.

<sup>18</sup> R.M. Berndt, *Kunapipi...*, dz. cyt., s. 132, przyp. 1.

<sup>19</sup> „Grecki wyraz *mysterion* oznacza «tajemniczy obrzęd», a więc taki, który nie jest dostępny dla wszystkich [...]. Wyraz *mysterion* pochodzi od czasownika *myo* – «zamykać się» lub «zamykać oczy». Misterium to wobec tego taki obrzęd, który jest «zamknięty» lub taki, do którego należy przystąpić z zamkniętymi oczami, albo może taki, wobec którego nie wtajemniczeni mają zamknięte oczy, czyli go nie rozumieją lub wręcz nie znają”; W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 39. Omówienie problemu i literatura, zob. K. Bielawski, *Terminy rytualno-kultowe w tragedii greckiej epoki klasycznej*, Kraków 2004, s. 60–61.

<sup>20</sup> L. Jones (red.), *Encyclopedia of Religion*, New York 2005, vol. 9, s. 6327.

<sup>21</sup> J. Keller, *Rudolf Otto i jego filozofia religii*, [w:] R. Otto, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Wrocław 1993, s. 15.

w bożych zamysłach, zostaje odkryte, na przykład Ef 3,3–5: „przez objawienie oznajmiona mi została ta tajemnica [...] Chrystusa”; 1 Kor 2,7–8: „[...] głosimy tajemnice mądrości Bożej, mądrość ukrytą, tę, którą Bóg przed wiekami przeznaczył ku chwale naszej, tę, której nie pojął żaden z władców tego świata, gdyby ją bowiem pojęli, nie ukrzyżowaliby Pana chwały”<sup>22</sup>.

Konstruując swoją siatkę kategoryjną, Otto czerpie znaczenie *mysterium* z Nowego Testamentu. To coś, co przekracza racjonalność, co jest zagadką dla poznającego umysłu, dotyczy tego, co nieznanne, co nie ma analogii z niczym istniejącym, a przez to niewysłowione. „Pojęciem o *mysterium* nie oznacza nic innego, jak to, co jest ukryte, tzn. co niejawne, niepojęte, niezrozumiałe, niecodzienne, nieznanne, nie określając bliżej, jakie to jest”<sup>23</sup>. *Mysterium* jest *akatalepton*, czymś, co wymyka się naszemu pojmowaniu. Zetknięcie z tajemnicą (*mysterium*) jest zetknięciem przejmującym, budzącym odpowiednie uczucia (radość i grozę). Sama tajemnica, pozbawiona elementu *tremendum*, jest dla Otta *mirum*, tym, co cudowne, wywołujące dysonans poznawczy (jak płonący krzak tamaryszku dla Mojżesza). Z tego wyprowadza Otto kategorię *valde alienum*, czyli czegoś, co wypada z zasięgu rzeczy zwykłych<sup>24</sup>.

W języku angielskim *mysterion* zwykle przekłada się jako *mystery*<sup>25</sup>, wiążąc tajemnicę, czy też zagadkę z tajnością. Jednakże w niektórych przekładach Biblii (np. w *Rotherham's Emphasized Bible*) posłużono się terminem „*Sacred Secret*”, w celu podkreślenia aspektu tajności, a nie zagadki intelektualnej, jaką miałyby być doświadczenia religijne. Z tego właśnie tłumaczenia skorzystali antropolodzy zajmujący się religiami Australii.

Stanner, który miał problem z określeniem „znaczenia” mitów Murinbata, zauważa, że ta kwestia nie istnieje w językach aborygeńskich. Nie da się zadać pytania typu: „Dlaczego w micie jest tak a tak?”. Pisze on, że: „Nawet starcy o dużej inteligencji i dociekliwości, którzy zetknęli się z niejednym badaniem, w końcu wzruszają ramionami, mówiąc: «To są rzeczy, których nie rozumiemy». Zawsze uderza mnie to jako doskonała definicja tajemnicy (*mystery*)”<sup>26</sup>. „Sami Aborygeni mówią o nich, jak o rzeczach, których tak naprawdę nie rozumieją, ale w które głęboko wierzą [podkr. – A.S.]”<sup>27</sup>. Wierzą w sensie pewności, że np. odprawiane rytuały są właściwe, choć sami nie rozumieją znaczenia poszczególnych rytów. Za to „z pewnością rozumieli je przodkowie”<sup>28</sup>. W efekcie ceremonie, poświęcone restytucji sakralnej mocy Czasu Snu Stanner

<sup>22</sup> Por. inne użycia *mysterion*: Mt 13,11: „Wam dano poznać tajemnice (*mysterion*) królestwa niebieskiego”; Rz 16,25–26: „[...] zgodnie z objawioną tajemnicą (*mysterion*) dla dawnych wieków ukrytą, teraz jednak ujawnioną”; Ef 1,9: „[...] nam oznajmił tajemnice swej woli według swego postanowienia, która przedtem w Nim powziął”; Kol 1,26: „Tajemnica ta (*mysterion*), ukryta od wieków i pokoleń, teraz została objawiona jego świętym”.

<sup>23</sup> R. Otto, *Świętość...*, dz. cyt., s. 40.

<sup>24</sup> Tamże, s. 51.

<sup>25</sup> J. Strong, *The New Strong's Expanded Dictionary of Bible Words*, Nashville 2001, s. 1247.

<sup>26</sup> W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion*, dz. cyt., s. 43.

<sup>27</sup> Tamże, s. 5.

<sup>28</sup> Tamże, s. 10.

proponuje nazwać kultami tajemnymi czy też misteryjnymi (*cults of mystery*). Ich kulminacją jest zwykle objawienie tajemnicy – inicjowani mogą zobaczyć na własne oczy tajne symbole, podpatrzeć obracanie warkotkami lub dotknąć świętych przedmiotów.

Zdaniem Berndta ten właśnie aspekt tajności jest najważniejszy w aborygeńskim pojmowaniu sacrum. Przykładowo Gunwinggu na określenie aktywności w tej sferze używają pojęcia *jimeran*, co można przetłumaczyć jako „robienie siebie” „tworzenie siebie” w sensie procesu inicjacyjnego. Jednocześnie jest to opis tego, co robili przodkowie totemiczni (Pierwsi Ludzie): *biri-meran djang* „stawali się *djang*” w sensie transformacji, przekształcenia. Dlatego wszelka analiza australijskich odniesień do *sacrum* powinna uwzględniać, poza mitologią *sensu stricto*, rytuałami i strukturą społeczno-religijną również charakterystykę cyklu życia, wtajemniczeń, którym podlega jednostka i towarzyszących momentom zmian statusu obrzędów przejścia. W konsekwencji idee i symbole inicjacyjne stanowią niepodważalny element konstrukcji tożsamości.

Generalnie u Australijczyków pojęcie *sacrum* silnie łączy się z tym, co wydzielone, groźne, zakazane<sup>29</sup>. „W większości przypadków aborygeńskie określenia «sacrum» zakładają pewien poziom tajności (*secrecy*), ale niekoniecznie określają to, co uważa się za sakralne w bardziej ogólnym sensie. Mają zabarwienie wskazujące na tajemny kraniec kontinuum, podczas gdy sakralność jest znacznie szerzej rozprzestrzeniona, «rozpływa się» lub ekspanduje poza wyłączność tajemnego gruntu rytualnego”<sup>30</sup>. Ten niszczący, groźny aspekt mocy związanej z przodkami i Czasem Snu manifestuje się zwłaszcza wobec nieinicjowanych, kobiet i dzieci, którzy należą do innego porządku i nie powinni interesować się tajemną stroną życia. „Tajemna (*sacred–secret*) aktywność jest pod kontrolą mężczyzn, podczas gdy zwykła sakralna aktywność obejmuje obie płcie”<sup>31</sup>. Z perspektywy kobiet, Catherine Berndt, Phyllis Kaberry czy Diane Bell dowiodły, że istnieją również tajemnice, „kobiece sprawy” (*women’s business*), w których uczestniczenie zabronione jest mężczyznom, a obie sfery są – jak pisze Berndt – wzajemnie dla siebie groźne i wykluczające<sup>32</sup>.

Berndt zauważa jednak, że tajemne działania nigdy nie są zamkniętą hermetycznie całością, niewymagającą uzupełnienia w działaniach jawnych, publicznych, między innymi przez osoby wykluczone ze względu na barierę tajności z rytuałów kierowanych przez męską bądź żeńską starszyznę. To, co święte-tajemne, z jednej strony, konstituuje się na podstawie sfery „świeckiej”, z drugiej zaś – niejako wpływa na pozostałe działania społeczno-kulturowe nadając im ładunek sakralności. Sfera *sacred–secret* stanowi tym samym jądro systemu

<sup>29</sup> Por. R. Tonkinson, *The Jigalong Mob: Aboriginal Victors of the Desert Crusade*, Menlo Park 1974, s. 81.

<sup>30</sup> R.M. Berndt, *Australian Aboriginal Religion*, Leiden 1974, vol. 1, s. 11.

<sup>31</sup> R.M. Berndt, C.H. Berndt, *Man, Land & Myth in North Australia: The Gunwinggu People*, East Lansing 1970, s. 115.

<sup>32</sup> R.M. Berndt, *Australian Aboriginal Religion*, dz. cyt., s. 12.

religijnego Aborygenów. W pracy poświęconej kwestii tajności w grupie Yolngu (Murngin)<sup>33</sup> z Ziemi Arnhema Ian Keen precyzyjnie opisuje wpływ systemu tajemnego na model świata, wskazując, że dla Yolngu określenie „wiedza” (*marnggi*) ma dwa aspekty znaczeniowe:

- (1) wiedza jako zdobywanie doświadczenia (poznanie);
- (2) wiedza jako zdolność do uzyskiwania efektów zdobytych doświadczeń.

Pierwszy aspekt dotyczy tego, co dostępne zmysłowo, i obejmuje informacje, mity, wzory i przedmioty. Drugi wiąże się z performansem, działaniem, opowiadaniem przekazu, odprawianiem rytuału. „Odkrywamy ciągłą grę między definicją świętości (mity, pieśni, ceremonie, wzory i przedmioty), wiążących ze sobą grupy i dzielących je, a religijną tajemnicą oddzielającą starych od młodych, kobiety od mężczyzn”<sup>34</sup>.

Także Berndt za wzór określający rozumienie sfery *sacred–secret* przyjmuje system Yolngu, dla których wkroczenie w nią wymaga zmiany imienia, czy też nazwy, a więc w pewnym stopniu – ontologicznego statusu. Podstawową metaforą tych dwóch porządków jest dychotomia nazw/imion „wewnętrzne” i „zewewnętrzne”, czyli *djinaga* i *warrangul*. Opisując ją, Yolngu posługują się również opozycjami: święte (*mareiin* lub *rangga*) *versus* publiczne (*garma*; dosłownie: „(wykonywane) w obozie”)<sup>35</sup>. Określę *rangga* wolno używać wyłącznie w kontekście działań obrzędowych, przebywając na tanecznym gruncie ceremonialnym. Terminami *garma* można posługiwać się w obecności wszystkich zgromadzonych.

Na określenie rzeczy świętych zwykle używa się słowa *mareiin* (w innych zapisach *maraiin*, *maraiian*). Jednak w kontaktach z nieinicjowanymi, kiedy mówi im się o tym, co święte, o zasadach, których należy przestrzegać, używa się słowa *gagi* – najłatwiej można je przetłumaczyć jako „tabu”. Natomiast w kontekście gruntu ceremonialnego, kiedy o świętości rozmawiają ze sobą inicjowani, posługują się najczęściej terminem *rangga*, zwykle wiązanym z odpowiednimi przedmiotami lub ludźmi. Zamiennie pojawiają się określenia *dalbal*, „ukryte”; *daria*, „tabu”; *mali*, czyli „duchowa forma”, to, co dotyczy ducha; *ngaungau*, „niewidzialne”; *juguju*, „niczym młodsze rodzeństwo”<sup>36</sup>. Przedmioty *mareiin* wymagają otoczenia barierą tabu, wówczas mówi się o *milijundaija*, charakteryzowanym przez jednego z informatorów następująco: „nikt nie może nic mówić, nie może się ruszyć, nie może się zbliżyć”. Jest to *mareiin reiwuljuma* „świętość traktowana z czcią”, dosłownie „w ciszy”. Istnieje więc stopniowość *sacrum*, rzeczy i działania mniej i bardziej święte, a pośród tego, co *mareiin*, święte, można też wyróżnić elementy najświętsze, najbardziej „czczone” (*milijundaija*). Jak pisze Ian Keen:

<sup>33</sup> I. Keen, *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion: Yolngu of North-East Arnhem Land*, Oxford 1994, s. 2–3.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże, s. 194.

<sup>36</sup> R.M. Berndt, *Djanggawul: An Aboriginal Religious Cult of North-Eastern Arnhem Land*, London 1952, s. 209.

Metafora wewnętrzne/zewnętrzne była bardziej literalna na dwa sposoby. Męski „wewnętrzny”, grunt ceremonialny, obejmujący święte drzewo, znajdował się z dala od „zewnętrznego”, „publicznego” obozu, gdzie stało publiczne drzewo. Przestrzeń „wewnętrznego” gruntu także była podzielona na obszar taneczny i „wewnętrzną” przestrzeń szałasów, w którym przechowywano święte przedmioty, póki mężczyźni nie użyli ich w tańcu<sup>37</sup>.

Termin *rangga* może być oddany przez „świętości”, zwykle bowiem tak nazywa się ceremonialne przedmioty, drewniane żerdzie lub rury, pokryte symbolami klanowymi i ozdobami, z których najważniejsze są sznurki z kolorowych piór i ludzkich włosów. Stanowią one największą świętość klanową przechowywaną w specjalnych miejscach, z reguły na bagnach lub w pobliżu wody, stanowią zatem odpowiednik środkowoaustralijskich czuring. Podobnie jak w przypadku czuring nie wolno ich oglądać kobietom i niewtajemniczonym. W micie Djanggawul *rangga* pochodziły z zaświatów Bralgu i były wypełnione mocą Czasu Snu. Zostały przeniesione na nasz świat, aby uświęcać życie i nadawać moc żyjącym istotom.

Istnienie sfery tajności oznacza przede wszystkim heterogeniczność tradycji religijnej: inny system wierzeń i wartości religijnych mają wtajemniczeni, inny profani i porządki teoretycznie nie powinny się mieszać. Im bardziej odseparowane są od siebie światy profanów i inicjowanych, tym większą wagę sakralną ma odpowiedni rytuał, co widać doskonale na przykładzie obrzędów inicjacji<sup>38</sup>. Jednak ponieważ sfera tego, co tajemne, stanowi punkt wyjścia wszelkich sakralnych zachowań, oczywiste jest, że separacja tych sfer to model idealny, sfera sakralna nie istnieje bez nadającej jej wagę i system znaczeń sfery tajemnej.

Za Berndtem<sup>39</sup> rozpatrzmy mity australijskie jako funkcjonujące w wielu wersjach tak egzoterycznych, jak i ezoterycznych. Wersje egzoteryczne stanowią własność wspólną, toteż nie mają własnych strażników-właścicieli. Można je opowiadać niewtajemniczonym, a zatem mimo iż zawierają spory zasób symboli występujących w obrzędach, nie są objęte tajemnicą. Opisują działania przodków Czasu Snu, uznawane są za prawdziwe i niezmiennie, stanowią więc część aborygeńskich systemów religijnych. Zasadniczo tajemne wersje mitów skrywanych za zasłoną tajemnicy (do których, rzecz jasna, znacznie trudniej dotrzeć badaczowi<sup>40</sup>), są bardziej pieśniami niż narracjami<sup>41</sup>, przekazywanymi

<sup>37</sup> I. Keen, *Knowledge and Secrecy...*, dz. cyt., s. 194.

<sup>38</sup> Jednak dla zrównoważenia przewagi męskiej mocy, w części rytuałów biorą udział kobiety, na przykład u Aranda porywają inicjowanego, gaszą ognisko itp., zgodnie z mitem o kobietach Untipia. Problem ten zostanie dokładniej omówiony w dalszej części książki.

<sup>39</sup> R.M. Berndt, *Foreword*, [w:] R.M. Berndt, C.H. Berndt, *The Speaking Land...*, dz. cyt., s. XXV–XXIX.

<sup>40</sup> Antropolodzy związani z AIATSiS starają się nie zamieszczać w swoich pracach symboli, zdjęć i tekstów, które byłyby uważane za tajemne, między innymi z tego powodu wycofano z księgarń książkę T.G.H. Strehlowa, *Songs of Central Australia*. Inna ważna praca, *Nomads of the Australian Desert* Charlesa Mountforda, została obłożona zakazem sprzedaży ze względu na obecność siedmiu fotografii, przedstawiających święte miejsca, przedmioty i wzory.

<sup>41</sup> „«Śpiewać» w środkowej Australii znaczy właściwie «tworzyć», przywozić rzeczy do istnienia”. B. Malinowski *Tubylcy Mailu. Dzieła*, t. 12, Warszawa 2003, s. 253.

w swoistym rytmie i z użyciem szerokiego spektrum symboli oraz archaizowanego słownika, tak aby utrudnić zrozumienie ich sensu „prostego”<sup>42</sup>. Zawierają szczegółowe opisy świętych przedmiotów, które oglądać mogą tylko wtajemniczeni. Są także ściśle związane z określonym obrzędem, mogą je wypowiadać jedynie ci, którzy mają do tego prawo, zasadniczo – wtajemniczeni potomkowie postaci będących ich bohaterami. „Generalnie najświętsze mity zwykle łączą się z najświętszymi rytuałami”<sup>43</sup>. Gunwinggu, gdy dochodzi do dyskusji dotyczącej przewagi jednej wersji mitu nad innymi, wskazują na trzy podstawowe kryteria stanowiące miarę autentyczności: związek opowiadającego z terytorium, na którym rozgrywa się mit, jego wiek oraz płeć<sup>44</sup>. Oznacza to, że wersje opowiadane przez starszyzną męską, bezpośrednich potomków właścicieli terytorium, są zwykle bogatsze w szczegóły, sensy symboliczne i interpretacje od, na przykład, wersji opowiadanych przez kobiety niespokrewnione z nosicielami tradycji.

Kenneth Maddock uznaje za możliwe istnienie wersji „wyjściowych” (pramitu), skupionych wokół obrzędowych wykonań danych treści. W miarę rozpowszechniania postępowała fragmentaryzacja wątku, gdyż każda grupa odgrywała zwykle tylko część mitu. W konsekwencji społeczność, która od niej zapożyczyła narrację, przekształcała ją zgodnie z własnymi potrzebami, niekoniecznie zaś zgodnie z wyjściowym kompleksem mityczno-rytualnym. Konsekwencją jest „pozostająca łamigłówka”, która nie pozwala na procesy rekonstrukcyjne, ale umożliwia analizę strukturalną, przeprowadzoną przez Maddocka w odniesieniu do mitów pochodzenia ognia<sup>45</sup>.

Takie stanowisko jest jednak rzadkością. Miarodajne wydaje się tu stanowisko Iana Keena, który w swoich badaniach koncentruje się właśnie na zagadnieniu tajemności. Jego zdaniem przekazy Yolngu nie są powtarzonymi słowo w słowo opowieściami, lecz podejmowanymi wciąż na nowo próbami opisanego zdarzeń, które nastąpiły w Czasie Snu (*Wongar*) w trakcie wędrówek przodków<sup>46</sup>. Dlatego nie tylko w odrębnych grupach, ale nawet w jednej społeczności mogą istnieć różne wersje tego samego mitu. Analogicznie jest z komentarzami i wyjaśnieniami mitu, który zwykle stanowi złożenie więcej niż jednego łańcucha symbolizacji i można go rozumieć na wiele sposobów: „Polisemia jest niezwykle istotnym elementem charakteryzującym aborygeńskie teksty, dlatego aborygeńskie elity intelektualne, składające się ze starszyzny męskiej (a niekiedy kobiecej) mają istotną rolę do odegrania poprzez

<sup>42</sup> „W większej części Australii, święte mity nie przyjmują postaci opowiadanych narracji. Przekazuje się je za pośrednictwem pieśni, zapewniających kluczowe terminy, bądź odniesienia do nich, niż pełne opisy. Dosłowny przekład nie wystarczy, gdyż znaczenie kryje się w asocjacjach każdego ze słów. Czasami prowadzi to nawet do odrębnego słownictwa”; R.M. Berndt, C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, Sydney 1977, s. 242.

<sup>43</sup> R.M. Berndt, C.H. Berndt, *The Speaking Land...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>44</sup> R.M. Berndt, C.H. Berndt, *Man, Land & Myth ...*, dz. cyt., s. 16–17.

<sup>45</sup> K. Maddock, *Myths of the Acquisition of Fire in Northern and Eastern Australia*, [w:] R.M. Berndt, (red.), *Australian Aboriginal Anthropology: Modern Studies In The Social Anthropology of the Australian Aborigines*, Perth 1970, s. 186.

<sup>46</sup> I. Keen, *Knowledge and Secrecy...*, dz. cyt., s. 41.



zapewnianie nieformalnych bądź formalnych *scholiów* nowicjuszom, a obecnie też zewnętrznym badaczom<sup>47</sup>.

Stanner postrzega mechanizm funkcjonowania znaczeń w mitach jako układ nakładających się na siebie metafor, czy nawet alegorii, które próbują opisać zjawiska świata sakralnego, będącego poza zwykłym ludzkim doświadczeniem i elementami świata doświadczanego. Zarówno w tym punkcie, jak i w stwierdzeniu, że metaforyzacje mają charakter symboliczny, ponieważ idzie za nimi wiara w ich skuteczność, odpowiada to programowi Claude'a Lévi-Straussa. „Większa część religii Aborygenów koncentruje się na prawnym posiadaniu i obowiązkowym używaniu skutecznych symboli<sup>48</sup>. To zwielokrotnienie układów analogii ma na celu naświetlenie tego, co wyjściowo jest tajemnicą (*mystery*). Analogizacje mają wobec tego charakter intuicyjny bardziej niż świadomy, racjonalny.

Konsekwencja takiej konstrukcji układów mitycznych jest istotna dla zrozumienia zasad transformacji, jakiej wraz z upływem czasu poddawane są wątki i symbole wędrujące zarówno między aborygeńskimi społecznościami, jak i między członkami tej samej społeczności. Staram się dowieść w tej pracy, iż możliwości metaforyzacji nie są nieskończone, lecz ogranicza je pamięć zbiorowa, która ustanawia stałe konstrukty i preferowane sposoby interpretowania układów symbolicznych, działające na poziomie ponadkulturowym. Symbole i sposoby metaforyzacji są trwałymi wyznacznikami wspólnoty modelu świata Aborygenów. Stanowią one rdzeń, czy też „kręgosłup”, na którym wspierają się układy narracyjne mitów.

## KRĘGOSŁUP I TOŻSAMOŚĆ

Jeśli rozważymy, na przykład, wykorzystanie symbolu kręgosłupa w mitach i obrzędowości, zauważamy, że kryje się za nim co najmniej kilka zasad. Sam kręgosłup jest rodzajem podstawy czy istoty człowieka, traktuje się go zatem jako metonimię osoby, wyznacznik jej tożsamości. Dlatego też – ewidentnie wbrew krytykom Eliadowskiego opracowania symboliki centrum – Aborygeni symbol kręgosłupa odnoszą do konstrukcji typu *axis mundi*, jak słupy ceremonialne *kauaaua* u Aranda (zostaną one dokładniej opisane na s. 87–93). Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia na Ziemi Arnhem: słup Gwiazdy Zarannej jest „kręgosłupem” dla połowy Dua. Nancy Williams zauważa, że sakralne przedmioty *rangga* są wykonane z twardego drewna akacjowego właśnie z tego względu, by mogły stanowić odpowiednik kości. „Są «kości» kraju, tak jak kości wspierają człowieka. Oba układy są odnoszone do kręgosłupa ludzkiego i uznawane za konieczne do utrzymywania znaczącej formy: kraju z jednej, i ciała z drugiej

<sup>47</sup> M. Clunies Ross, *Australian Aboriginal Oral Traditions*, „Oral Tradition” 1986, nr 1–2, s. 260.

<sup>48</sup> W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion*, dz. cyt., s. 15.

strony<sup>49</sup>. W konsekwencji kręgosłupem jest też całokształt zamieszkiwanego, sakralizowanego terytorium. W mitach totemicznych idea tworzenia, przekształcania chaotycznego pratworzywa ukazana jest poprzez przekształcenie przestrzenne (dyslokacja) i przez przemianę osobistą bohaterów mitu – przodków totemicznych. Często części ciała przodka stają się elementami krajobrazu, oko staje się *billabongiem*, kręgosłup – grzbietem górskim, ogon – drzewem itp.

Z punktu widzenia Aborygenów kręgosłupem jest również każdy ciek wodny. Dlatego leksyka dotycząca wód opisuje je w kategoriach antropomorficznych: źródło wody jest przez Yolngu nazywane okiem (*mangutji*), główny nurt – szyją (*mayang*) bądź kręgosłupem, górne dopływy – nogami (*yangara*), dolne ramionami (*wana*), a miejsca połączenia – stawami (*likan*). Rzeka stanowi też jedną z symbolizacji Drogi Mlecznej, stąd i ona jest traktowana jako kręgosłup, a więc stanowi kwintesencję Najwyższej Istoty typu Baiamego czy Ngurunderi na południowym wschodzie. Relacja rodzinna *māri-gutharra* „babka-wnuki (w sensie rozszerzonym)” także jest „kręgosłupem” społeczeństwa Yolngu, ponieważ *māri* traktuje się jako punkt wyjścia grupy, a kolejne pokolenia – reprezentują kolejne kręgi<sup>50</sup>. Natomiast tam, gdzie spotyka się terytorium z działaniami przodków i zbiornikami wodnymi, pojawia się podstawowa dla Aborygenów idea własnej tożsamości jako ich zjednoczenia<sup>51</sup>. Metafora kręgosłupa obejmuje wszystko to, co „ustanawia” i „podtrzymuje” tradycyjne relacje człowiek–kraj–sacrum. Jak w języku Yolngu pisze aborygeński badacz, Joseph Neparra Gumbula: *Miny tji Wanawuy Narakawuy*: „Rysunki są kręgosłupem kraju i morza”<sup>52</sup>. Burumarra, informator McIntosha, nazywa kręgosłupem sakralne narracje<sup>53</sup>, a Djuwalpi Marika, naczelnik klanu *Rirratjingu* za kręgosłup swojej społeczności uważa obrzędy *Djunggawon*<sup>54</sup>. Deborah Bird Rose cytuje w swoim dziele doświadczenie Galurrwuy Yunupingu, przewodniczącego Rady Terytorium Północnego, które dokładnie odpowiada wyprowadzanym wcześniej sensom i które pozwoliłem sobie przyjąć jako motto tej pracy:

<sup>49</sup> N. Williams, *The Yolngu and Their Land: A System of Land Tenure and The Fight For Its Recognition*, Canberra 1986, s. 50.

<sup>50</sup> N. Williams, *The Yolngu and Their Land...*, dz. cyt., s. 53; H. Morphy, *Death, Exchange and Reproduction of Yolngu Society*, [w:] F. Merlan, J. Morton, A. Rumsey (red.), *Scholar and Sceptic: Australian Aboriginal Studies in Honour of L.R. Hiatt*, Canberra 1997, s. 141.

<sup>51</sup> Por. pieśń Yolngu: *Djinaku ngayam ngarru nakarman*: „Pochodzę z wnętrza, pochodzę z kręgosłupa, który jest moją tożsamością”. F. Magowan, *Waves of Knowing: Polymorphism and Co-Substantive Essences in Yolngu Sea Cosmology*, „Australian Journal of Indigenous Education” 2001, vol. 29, nr 1, s. 31. Nancy Williams wskazuje na opozycję twarde/miękkie wykorzystywaną w kontekście metafory kręgosłupa: twarde nasienie otoczone mięszem, święte przedmioty *rangga* zanurzone w *billabong*, twarde włókna drewna otoczone miążgą, drzewo rodzące miękkie owoce i sok itd. N. Williams, *The Yolngu and Their Land...*, dz. cyt., s. 56.

<sup>52</sup> R. Colombo-Dougoud, B. Muller (red.), *Dream Traces: Australian Aboriginal Bark Paintings*, Geneva 2010, s. 9–11.

<sup>53</sup> I.S. McIntosh, *Missing the revolution! Negotiating disclosure on the pre-Macassans (Bayini) in North East Arnhem Land*, [w:] M. Thomas, M. Neale (red.), *Exploring the legacy of the 1948 Arnhem Land Expedition*, Canberra 2009, s. 342.

<sup>54</sup> D. Halem (red.), *Ceremony: The Djungguwan of Northeast Arnhem Land*, Lindfield 2006, s. 42.

Kraj jest moim kręgosłupem, stoję wyprostowany, szczęśliwy, dumny i bez powodów do wstydu tylko dlatego, że wciąż mam swój kraj. Kraj jest sztuką. Mogę malować, tańczyć i śpiewać tak jak przede mną robili to przodkowie. Mój lud w ten sposób zapisuje różne kwestie dotyczące naszego kraju, dlatego ja i wszyscy inni mogą postępować tak samo<sup>55</sup>.

Innym istotnym określeniem, które pojawia się w kontekście metaforyzacji tożsamości wiążącej kraj z jego mieszkańcami, jest *djalkiri*. Dosłownie oznacza to „stopy”, lecz chodzi tu o odciski w krajobrazie, „ślady stóp” pozostawione przez przodków, jest to zatem odpowiednik określenia *songlines*. Stanowią one fundament, podstawę organizacji terytorium, dlatego zamiennikiem określenia „kręgosłup kraju” (*wängay-ngarakay*, *ngaraka wa:nga*) jest określenie *djalkiri wänga*: „kraj jest moją podstawą”.

Djalkiri – ślady i ścieżki wiodące przez krajobraz należący do przodków – istnieją tam, odkąd przodkowie polowali, gotowali, odprawiali ceremonie, płodzili dzieci, umierali (przeistaczając się w sakralne przedmioty) i byli chowani w trakcie swych wędrówek. „Zapach” przodków wypełnia kraj. Yolngu używali metafory djalkiri drzewa (korzeni), które obejmują i zagłębiają się w ziemię, przeistaczając się w krajobraz<sup>56</sup>.

Warto dodać, że pod hasłem *Djalkiri wänga* działała w latach 1995–1998 wystawa sztuki Yolngu z Yirkalla, wskazująca na konieczność łączenia w analizach sztuki aborygeńskiej cech krajobrazu, stwórczej aktywności przodków i tożsamości ich potomków. Jak pisze w katalogu wystawy Gillian Hutcherson:

Podobnie jak stworzony przez siebie krajobraz, odpowiedni *wongarr* (przodkowie) zostawiali też po sobie sakralne przedmioty, wzory i nazwy, które były ich manifestacjami, przepełnionymi, tak jak kraj, ich duchową istotą. Przekazali założycielom każdego klanu przynależny mu język, prawo, rysunki, pieśni, tańce, ceremonie i opowieści o stworzeniu, wszystko to wyemanowało z samej obecności *wongarr* i ich aktywności na terytorium klanowym. Razem, kraj i sakralna własność klanu, zarówno materialna, jak i duchowa, tworzą *djalkiri* członka klanu, jego lub jej „podstawę”, jak Yolngu przekładają tę istotną koncepcję<sup>57</sup>.

Pole semantyczne *djalkiri* zawiera wszystko, co pozostało po stwórczych dokonaniach przodków: Prawo (*Rom*) w sensie zasad postępowania, język i relacje klanowe, ukształtowanie krajobrazu, rysunki naskalne, mity, pieśni i tańce<sup>58</sup>. Rozpatrywane w tych kategoriach obrzędy będą „tropieniem”, „pójściem śladami” przodków, których widzialnym uzewnętrznieniem będą używane paraferalia. Przez ich użycie, oraz przez przejście po szlaku ich wędrówki, zostają oni

<sup>55</sup> D.B. Rose, *Nourishing Terrains: Australian Aboriginal Views of Landscape and Wilderness*, Canberra 1996, s. 40.

<sup>56</sup> M. Christie, J. Greatorex, *Yolngu Life in Northern Territory of Australia: The Significance of Community and Social Capital*, s. 8; <http://www.cdu.edu.au/centres/inc/pdf/Yolngulife.pdf> [dostęp 17.05.2013].

<sup>57</sup> G. Hutcherson, *Djalkiri wänga = The Land Is My Foundation: 50 Years of Aboriginal Art from Yirkalla, Northeast Arnhem Land*, Yirkalla 1995, s. 12.

<sup>58</sup> F. Tamisari, *Body, Vision and Movement: in the Footprints of the Ancestors*, „Oceania” 1998, vol. 68, nr 4, s. 250–251.

na nowo powołani do działania, uobecnieni. Dla Yolngu obecność przodka będzie więc czynnikiem spajającym zbiorowość, a co za tym idzie konstytuującym ich tożsamość. Podstawowe metafory wyrażające tę obecność to stopy/ślady (*djalkiri*, *nuku*, *luku*), kręgosłup/kości (*ngaraka/y*) i głowa (*mulkurr*), używane w odniesieniu do postaci mitycznych, elementów wyposażenia obrzędowego i konstrukcji zbiorowości. Samą zasadę związku tych elementów Yolngu nazywają *ba:purru*, co najprościej można przetłumaczyć jako zbiorową tożsamość klanową<sup>59</sup>.

W dalszych analizach wykazę, że metaforykę Yolngu można rozszerzyć na cały obszar Australii. Analogicznie, charakteryzując relacje między przodkami a krajobrazem u pustynnych Warlpiri i Pitjantjara, Nancy Munn wskazuje na wagę pojęcia „odcisk”, „ślad” (u Warlpiri – *jiri* i *guruwari*; u Pitjantjara – *walga*)<sup>60</sup>. Kluczem przebadanych w niniejszej pracy australijskich systemów mitycznych jest zatem relacja: ludzie–ziemia–przodkowie. Te trzy konstytutywy rzeczywistości są ze sobą ściśle powiązane i nałożone metaforycznie. Czynnikiem jednoczącym jest rytuał, umożliwiający transformacje i przenoszenie mocy z jednego elementu rzeczywistości do innego. Oznaką przemieszczenia są transformacje dotyczące nosicieli mocy, którzy nie są statycznymi, zamkniętymi całościami, ale stanowią dynamicznie zmienne układy. Zdaniem Fiony Magowan zmienność ludzi osiąga się za pomocą środków rytualnych, przede wszystkim środków „wewnętrznych” (*rangga*), czyli tajemnych nazw<sup>61</sup>. Nazywanie terminami *rangga* zmienia istotę zjawiska, czyni je elementem rzeczywistości mitycznej. Magowan twierdzi, że ląd należy traktować jak zastygły ocean, w którym moce Czasu Snu są potencjalnie zawarte, decydując o jego ciągłej zmiennokształtności. Ocean należy więc do okresu kreacyjnego z racji swojej dynamiki. Elementy rzeźby terenu należy traktować jako lokalne fale czy bałwany, które zostały utrwalone w „naszym” czasie. Dlatego „zrozumienie reguły łączenia ludzi-jako-przodków i ludzi-jako-miejsc wymaga uznania wagi ruchu w morskiej kosmologii Yolngu”<sup>62</sup>. Z tego też względu trudno prowadzić analizy symboliki mitycznej bez odwołania do „mitu początków”. W jego australijskich wariantach rzadko mamy do czynienia z kosmogonią *sensu stricto*, ale istotnie woda bądź pusta przestrzeń kryją w sobie potencjał konstrukcji wszystkich elementów rzeczywistości poprzez nadanie im ich własnego kształtu, osobliwości i tożsamości.

Przykład kręgosłupa pokazuje poziom złożoności australijskiej symboliki mitologicznej, dlatego ta metafora znalazła się w tytule niniejszej rozprawy. Jej pole znaczeniowe obejmuje zwłaszcza te pojęcia, które świadczą o związku, połączeniu ze sobą. Na poziomie emicznym można zatem odnaleźć takie symbole, które będą przez Aborygenów kojarzone z pojmowaniem jedności czy

<sup>59</sup> I. Keen, *Knowledge and secrecy...*, dz. cyt., s. 64–65. E. Coleman, *Aboriginal Art, Identity and Appropriation*, Burlington 2005, s. 114–116.

<sup>60</sup> N. Munn, *The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjantjatjara Myth*, [w:] R.M. Berndt (red.), *Australian Aboriginal Anthropology...*, dz. cyt., s. 142–143.

<sup>61</sup> F. Magowan, *Waves of Knowing...*, dz. cyt., s. 22–23.

<sup>62</sup> Tamże, s. 25.

osobliwości zbiorowości ludzkich. Choć każda grupa, klan czy zbiorowość jest traktowana jako nosiciel własnego zestawu rytuałów, przodków, którym są one poświęcone, sakralnych parafernaliów i terytorium, to jednak zasady ich dystrybucji, „gramatyka” systemu wierzeniowego pozostają bardzo podobne niezależnie od tego, czy rozpatrujemy mitologię Yolngu z Ziemi Arnhema, Aranda z centralnej Australii lub Wurundjeri z południowego wschodu. W konsekwencji można mówić o „wspólnocie myślenia”, w której obrębie mieszczą się Aborygeni, a której – zależnie od opcji badawczej – pozostałości bądź podwaliny można znaleźć w próbach kształtowania współcześnie własnej tożsamości przez Aborygenów.

## ZAKRES ROZPRAWY

Celem tej pracy jest odnalezienie podstawowych idei obecnych w mitach aborygeńskich, które wiązałyby się z metaforycznym pojmowaniem tożsamości, i wykazanie ich powszechnego, „panaborygeńskiego” charakteru. Tym samym próbuję wyjść krok dalej poza powszechnie uznawane określenie wspólnej ontologii aborygeńskiej przez pojęcie Snu czy (dawniej) Czasu Snu. Wymaga to dokonania przeglądu i hermeneutycznej oraz strukturalnej analizy dostępnych w literaturze aborygenologicznej mitów w celu odnalezienia tych symboli i metaforyzacji, które mniej lub bardziej bezpośrednio wiązałyby się z wyznaczającymi tożsamość mitami tworzenia kraju. Przyjęte założenia co do zmienności treści mitycznych pozwalają na poszukiwanie systemów przekształceń poprzez skonfrontowanie treści i struktur analogicznych mitów różnych kultur z terenu Australii. Trzeba przy tym uwzględnić fakt, że przedmiot analizy stanowią będą mity w różnym stopniu zniekształcone przez proces rejestracji, rzadko spisywane przez badaczy „słowo w słowo”. Różny jest też – w zależności od warunkowanej poziomem rozwoju dyscypliny i czasem badań świadomości metodologicznej – stopień ingerencji badaczy w rejestrowane treści oraz zakres narzucanej przez nich interpretacji. Jeśli jednak chce się choćby rudymenarnie generalizować wnioski, to nie sposób uniknąć owych niepoprawności metodologicznych. Często będę analizować mity dobrze posadowione w literaturze przedmiotu i wielokrotnie rozpatrywane, dlatego konieczne będzie także krytyczne odniesienie się do ustaleń dotyczących ich natury czy symboliki mitycznej, przedstawionych przez antropologów i religioznawców. Tym bardziej konieczne jest wchodzenie w polemikę czy korygowanie ich ustaleń i sądów, ponieważ często nawet drobne studia przypadków pozbawione są szerszego kontekstu zapewnianego przez całokształt religii australijskich, co negatywnie odbija się na wyprowadzanych wnioskach. Jeśli ze względu na niewielką długość narracji i bogactwo szczegółów jest to możliwe i celowe, przedstawiam translacje treści danego mitu czy jego fragmentu, w większości przypadków jednak dokonuję ich omówienia. W efekcie, na ile to jestem w stanie stwierdzić, praca może też w pewnym stopniu spełniać funkcje kompedium mitologii australijskiej. Tego typu analiz

nie sposób prowadzić linearnie, treść rozprawy może więc sprawiać wrażenie nadmiernie zawilej, zwłaszcza że konieczne są odwołania do omawianych już mitów. Orientację ułatwiać mają obecne w tekście odsyłacze do odpowiednich stron, na których dany problem czy mit był omawiany, oraz indeks.

Rozdział 1 poświęcony jest próbie ustalenia zakresu treściowego mitologii tożsamości. Zgodnie z sugestiami Jana Assmanna i Anthony'ego D. Smitha tożsamość zbiorowa wyraża się mitach początku (kosmogogenezy), przodków/pochodzenia (etnogenezy), ziemi ojczystej. Za punkt wyjścia dalszej refleksji przyjmuję współczesne próby rozumienia aborygeńskości jako tożsamości zbiorowej, dzięki czemu można je potraktować jako poligon doświadczalny dla wyprowadzanych hipotez. Pozwala to wyszczególnić trudności związane z prawnymi i politycznymi konsekwencjami obecności takiej kategorii w dyskursie badawczym. Łączą się z tym rozliczne zagrożenia: od stereotypizacji Aborygenów po nadużywanie deklarowanej tożsamości dla korzyści materialnych. Wskazuję, że możliwym rozwiązaniem problemu są metafory relacji do świata i innych ludzi – pokrywanie się sposobu myślenia i wyrażania modelu świata współczesnych Aborygenów z metaforyzacjami obecnymi w systemach mitycznych znanych z badań antropologicznych świadczyłyby o ciągłości, a w konsekwencji autentyczności aborygeńskości. Ponieważ oralny charakter mitologii wyklucza niezmienną przekazywanych treści, konieczne jest odnalezienie elementu kanonicznego (w ujęciu Rappaporta) w mitach, a więc zbadanie procesów transformacji symboliki w celu wyodrębnienia sposobów kojarzenia poszczególnych elementów narracji.

W konsekwencji ustaleń wstępnych rozdział 2 poświęcony jest analizie mitu kosmogonicznego Aranda. Wbrew krytyce Sama Gilla zostaje tu uznany za prawdziwy sens, jaki temu mitowi nadał Baldwin Spencer: metaforyczna równoważność między procesem tworzenia terytorium a ontogenezą człowieka. W ten sposób wykreowanie terytorium należy wiązać z procesem zyskiwania tożsamości (*kuruna*), rozumianej jako element duchowy decydujący o naturze danej istoty. Potwierdzają to mity „kosmogoniczne” pochodzące z innych terenów Australii.

W rozdziale 3 podejmuję próbę rozwiązania sporu toczącego przez koryfeusy religioznawstwa co do rozumienia związku mitu o Numbakulla i wędrowek klanu Achilpa z symboliką centrum. Potwierdzam ekwiwalencje procesu tworzenia terytorium z wieloetapowym procesem inicjacji i wskazuję na zaangażowanie symboliki relacji męskie/żeńskie w proces nabywania mocy sakralnej. Ostatecznie potwierdzony zostaje charakter *axis mundi* dla słupa *kauaua*, choć opierając się jedynie na symbolice Aranda, nie można stwierdzić prawdziwości jego związków ze sferą uraniczną, postulowanych przez Eliadego.

Rozdział 4 zawiera analizę mitu twórczej wędrowki rodzeństwa Djanggawul z Ziemi Arnhema paralelnego z centralnoaustralijskimi wędrowkami Achilpa. W analizie potwierdzony zostaje analogiczny charakter symboliki użytej w obu kompleksach. Aktywność przodków Achilpa jest formą „tworzenia kraju” (sakralizacji terytorium) przez Djanggawul, obejmującego wykreowanie rzeźby

terenu, rozdysponowanie źródeł wody i duchów-zarodków na jego obszarze oraz dystrubucję sakralnej wiedzy (*maraiin*) między jego mieszkańców, co wiąże się z przejściami odpowiednich symboli między sferami męską i żeńską.

W rozdziale 5 rozpatruję mit Wawilak z Ziemi Arnhema jako egzemplyfikację relacji między sferą męską a żeńską. W konsekwencji analizy symboliki mitycznej i rytualnej kompleksu Wawilak zostaje sformułowana zasada matrioszki: opozycja męskie/żeńskie zostaje w mitach aborygeńskich przetransformowana w serie przejść męskiego w żeńskie i żeńskiego w męskie, opartych na relacji zawierania. Celem takiej organizacji materii mitycznej jest ekwiwalencja męskiej mocy sakralnej bazującej na znajomości mitów i scenariuszy rytualnych z żeńską mocą dawania życia, gdyż ich połączenie umożliwia „tworzenie kraju”.

Rozdział 6 poświęcony jest poszukiwaniom analogicznych idei w innych mitologiach australijskich. W kompleksie mityczno-rytualnym *Yabuduruwy* z zachodniej Ziemi Arnhema symbolika centrum koncentruje się w motywie kamienia o magicznych właściwościach, kojarzonego z opozycją woda/susza, związaną z postacią Warana Awadabira. W kompleksie *Ubaru* rolę tę przejmuje Tęczowy Wąż Jurawadbad, a zasada matrioszki manifestuje się przez symbolikę gongu *Ubar* – elementów jego wnętrza i zewnątrz.

W rozdziale 7 przedstawiony zostaje problem wymienności płci głównych protagonistów mitu potwornego kanibala. Jest to zarazem mit fundacyjny obrzędów inicjacyjnych, dlatego zmienność płci potwora i jego pogromcy wiąże scenariusz inicjacji z procesem zapłodnienia przez połykanie, a ten z rytmem pora deszczowa ↔ pora sucha i w konsekwencji z procesem kosmogonicznym.

W rozdziale 8 przykład twórczej wędrówki Tęczowego Węża Jarapiri u Warlpiri służy próbie doprecyzowania relacji między postacią mityczną a jej śladami w postaci rzeźby terenu, jego zaludnieniem i sakralnymi malowidłami. Podstawowa dla Australii metafora procesu stwórczego przez przemieszczenie przestrzenne jest w micie dodatkowo wyposażona w relacje woda/ogień, pojmowanymi jako determinanty przemieszczenia. W polu symbolicznym tej relacji znajduje się zarówno idea odpowiadającego *kauaua* słupa obrzędowego, jak i wskazówki przełożenia ruchu horyzontalnego na wertykalny.

Rozdział 9 poświęcony jest badaniu hipotezy ścisłego związku ruchu horyzontalnego z wertykalnym przez analizę mitów ascencyjnych. W efekcie zostaje stwierdzona silna obecność symboliki inicjacyjnej w charakterystyce podstawowych elementów nieba półkuli południowej: Drogi Mlecznej i ciemnych mgławic w jej wnętrzu, Krzyża Południa, mgławicy Worek Węgla. Droga Mleczna staje się formą *axis mundi* jako słup typu *kauaua*, drzewo lub rzeka, co pozwala na doprecyzowanie znaczeń symbolicznych obecnych w omawianych dotąd mitach. Koduje ona także podstawowe personifikacje sakralne w Australii: Tęczowego Węża i najwyższego Boga typu Baiamego. Szczególną rolę zwornika z procesami inicjacji odgrywa też Księżyc, poprzez swój związek z oposem i tłuszczem oraz reinkarnacją.

W Zakończeniu próbuję podsumować uzyskane rezultaty analiz szczegółowych.

Część opublikowanych w tej rozprawie materiałów została wykorzystana do konstrukcji artykułów, zamieszczanych w periodykach i pracach zbiorowych. Rozdział 1 jest skróconą wersją tekstów: *Myth and Australian Aboriginal identity*, [w:] Irena Borowik, Małgorzata Zawila (red.), *Religions and Identities in Transition*, Kraków 2010, s. 187–197; oraz *Mit i tożsamość aborygeńska*, [w:] Jakub Sadowski, Maciej Czeremski (red.), *Mit pod lupą*, Kraków 2014 [w przygotowaniu]. Rozdział 3 jest częściowo wersją artykułu: *Dlaczego zginął klan Achilpa? Analiza mitu wędrówek przodków Aranda w kontekście dyskursu Eliade – Smith – Gill*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, 2009 [2010], nr 67/68, s. 25–61. Część wniosków rozdziału 5 zawierają teksty: *Męskie versus żeńskie czy męskie w żeńskim i żeńskie w męskim? Problem relacji płciowych w mitach australijskich*, „Studia Religiologica” 2012, z. 45 nr 1, s. 57–66; *Problem relacji płciowych w mitach australijskich: zasada matrioszki*, „Studia Religiologica” 2012, z. 45 nr 2, s. 117–124. Część rozdziału 9 opublikowano jako: *Tnantantja, Droga Mleczna, axis mundi: wymiar wertykalny w mitach australijskich*, „Przeгляд Religioznawczy” 2013, nr 1, s. 35–54.