

Andrzej Szyjewski
Uniwersytet Jagielloński

ZMIANY RELACJI: MIT – RYTUAŁ W AUSTRALIJSKICH CEREMONIACH OGNI

Tekst ten stanowi głos w dyskusji nad poziomem i mechanizmami zmienności mitu w obrębie kultur oralnych. Dyskusja ta, obecna w antropologii od niemal samych jej narodzin, nabrała pod koniec XX wieku tempa, ze względu na intensyfikację badań nad oralnością i narastanie wyrafinowania metodologicznego, pozwalającego przedrzeć się przez „zaklęty krąg” sporów o pierwszeństwo mitu bądź rytuału w kształtowaniu systemów religijnych. Chcę zatem wrócić do nierozwiązywalnego, rzecz jasna, problemu relacji: mit a rytuał, ale niejako egzemplarycznie, na przykładzie ceremonii inicjacyjnych Abo-rygenów australijskich.

Jako punkt wyjścia proponuję rozważenie ostatnich propozycji Jacka Goody’ego, który zetknąwszy się z zaskakującą zmiennością podstawowego dla afrykańskiej kultury LoDagaa mitu inicjacyjnego i fundacyjnego Bagre¹, wykorzystał dorobek analiz oralności do badań nad mitem. W swoich wnioskach ostatecznie odrzuca dorobek antropologii mitu sprzed przełomu oralnego:

¹ GOODY 1972.

W praktyce opowiadający przytaczają różne ustępy ze zmienną dokładnością. Zapamiętują pewien zbiór wątków i metodę deklamacji. Zmian nie próbuje się ukrywać – przeciwnie, są one pożądanane (a mit pozostaje „tym samym”), nawet jeśli wiążą się z rezygnacją z jakiegoś motywu. Te różne warianty są świadectwem twórczych talentów, które nie mieszczą się w koncepcji mitu jako ustabilizowanego tekstu².

Zdaniem Goody’ego oznacza to konieczność zmiany podejścia do mitu. Nie można rozpatrywać go jako układu zamkniętego, skończonego wytworu, kiedy wersja spisana przez antropologa (zazwyczaj przypadkowo) jest przezeń traktowana w kategoriach kanoniczności, charakterystycznej dla kultur piśmiennych. Mitu nie należy także traktować jako uniwersalnej idei, przekładalnej na konkretne narracje, a która w istocie mówi o kondycji ludzkiej nie wiążąc się w żaden sposób z sytuacją i wymogami danego konkretnego wykonania (performansu). Nie wolno także, śladami C. Lévi-Straussa traktować mitu jako wiązki narracji, z których można wypreparować stałą strukturę i zasady transformacji. „Schematy opowieści nigdy nie są tak sztywne, jak można sądzić na podstawie znajomości jednego z wariantów”³.

Goody proponuje więc odrzucić owe ramy konstrukcyjne i skoncentrować się na jednostce wykonującej mit, której przypisuje zdolność do całkowitego przekształcenia pamiętanych treści. Mit, w ujęciu Goody’ego, jest płynnym układem luźnych skojarzeń niekoniecznie związanych z modelem świata, rytuałem, czy swymi poprzednimi wersjami. W konsekwencji każda próba skonstruowania z rozmaitych mitów spójnego zbioru idei stanowiącego model świata „jest wysoce niebezpieczna i zwodnicza”⁴. Zaciekle zwalczając determinizm struktur myślenia, postulowany przez Lévi-Straussa czy Proppa, popada w drugą skrajność, odrzucając w s z e l k i e struktury,

² GOODY 2012, 102.

³ *Ibidem*, 23.

⁴ *Ibidem*, 153.

które dyscyplinowałyby pamięć indywidualną. Uznaje, że przekaz kulturowy w wersji oralnej jest niekończącym się łańcuchem przekazu od jednostki do jednostki i, jak w grze w „pomidor”, za każdym razem podlega daleko idącym przekształceniom, gdyż całość pamiętanego materiału będzie podlegać aktualizacji tak, by zgodna była z realiami otaczającej przekazicieli rzeczywistości, a przede wszystkim ze „swobodnymi aktami twórczej wyobraźni”⁵. Nie istnieje struktura, gdyż elementy kluczowe w jednej wersji, mogą całkowicie zniknąć w kolejnej⁶. W konsekwencji „nie sposób więc powiedzieć, co składa się na trwałą, głęboką strukturę mitu”⁷.

Radykalne tezy Goody’ego wywołały krytykę zarówno w odniesieniu do jego bazy faktograficznej, jak i przyjętych rozwiązań metodologicznych. W. Ong, który zwykle przyjmował tezy Goody’ego jako ilustrujące jego własne teorie, polemizuje z nim w odniesieniu do transformacji mitu, stwierdzając, że inwencja nie polega na wynajdywaniu nowych elementów mitu, lecz na przetasowaniu istniejących formuł i motywów⁸. Popiera tym samym znane stanowisko A. Lorda⁹. Natomiast tendencję do zdecydowanego rozróżniania literatury oralnej i pisemnej skrytykowała R. Finnegan. Jej zdaniem Goody nadwaloryzuje tradycję piśmienną, przypisując jej wyjątkowe cechy, nie występujące w literaturze oralnej, tak jak skomplikowanie, wyrafinowanie czy głębia refleksji¹⁰. Dla niej wyróżnikiem oralności jest improwizacja¹¹, tworzenie w performansie, a nie szczególne cechy treści czy formy. Oznacza to, że Goody mylił się, w obrębie kultur oralnych można bowiem spotkać literaturę o sto-

⁵ *Ibidem*, 34.

⁶ GOODY 2011, 51.

⁷ GOODY 2012, 103.

⁸ ONG 2011, 68. Warto też zwrócić uwagę na zastosowanie tej koncepcji oralności mitu dla analizy społeczeństwa wczesnogreckiego w: HAVELOCK 2007, 170–178.

⁹ LORD 2010, 96.

¹⁰ FINNEGAN 1992, 6.

¹¹ FINNEGAN 1977, 73–87.

sunkowo niewielkiej zmienności treściowej przy kolejnych wykonaniach. M. Orbell pokazuje na przykładzie polinezyjskich pieśni miłosnych, jakie są mechanizmy ich podtrzymywania:

Sugeruję, że poeci we wszystkich tradycjach oralnych w większym stopniu posiłkują się tradycyjnymi motywami i wyrażeniami niż poeci w tradycjach posługujących się pismem; że to zjawisko jest konsekwencją większej stabilności wzorców myślenia ludzi żyjących w społecznościach oralnych oraz efektu języka poetyckiego o powtarzalnej melodyce; oraz że to musi wywoływać bliskie związki idei i języka¹².

Konwencjonalizacja nawet nowych pieśni wiąże się z użyciem znaczeń wiązanych z cechami krajobrazu i ciałami niebieskimi do charakterystyki teraźniejszej sytuacji. Natomiast przyczyną ogromnego zróżnicowania treściowego różnych wersji *Bagre* tłumaczy Alexis Tengan. LoDagaa (Dagara) są społeczeństwem segmentarnym, w którym główną rolę odgrywają rody i rozszerzone rodziny. Mit i inicjacje *Bagre* zrodziły się w sytuacji, w której z powodu migracji nie dało się podtrzymać tradycyjnego dla tego obszaru kultu ziemi (*baga*). Kompleks *Bagre* zastąpił więc kult ziemi bazując na dotychczasowym religijnym modelu świata i koncentrując się na zagrodzie, domostwie jako miejscu osadzenia symboliki:

Jak się okazało, mit *bagr* nie powstał z jakiś specyficznych danych narracyjnych mających reprezentować wspólne doświadczenie. Składał się z różnych źródeł narracyjnych, niezależnych od siebie, ale w dużym stopniu odnoszących się do charakteru i funkcji różnych domostw jako instytucji. Przez lata, żadna z tych narracji nie została ogłoszona jako wersja ortodoksyjna, ani nie pretendowała do pozycji wspólnego wariantu dla całego społeczeństwa¹³.

Dywersyfikacja społeczeństwa i brak władzy centralnej spowodowały zatem, że zabrakło tendencji unifikacyjnych dla nar-

¹² ORBELL 1990, 185 n.

¹³ TENGAN 2006, 38.

racji zrodzonych w wyniku tych samych procesów, ale zróżnicowanych źródłowo i treściowo. Z tego więc powodu, a nie z przyczyny słabości przekazu oralnego, Goody zetknął się z tak bardzo różnorodnymi wersjami, a następnie przyjął taką dywersyfikację za standard w kulturach tradycyjnych.

W obliczu konfliktu między badaczami mitu, warto prześledzić, jakimi drogami podąża zmienność tradycji oralnych w kompleksie kultur aborygeńskich, funkcjonowanie mitu u których traktować będę jako konstrukcję prototypową (w sensie koncepcji politetycznych¹⁴). Od razu trzeba stwierdzić, że spór o ich naturę rozgrywa się także między aborygenologami, którzy, wyzwoliwszy się z ewolucjonistycznej tezy o odwiecznej niezmienności kultur australijskich, natrafili na kolejny punkt sporny. Przedmiotem sporu jest natura zmienności, prądów religijnych i nowych idei, które pojawiały się w badanych przez nich społecznościach. Ponieważ nie można tak zarysowanego problemu prześledzić w całym bogactwie przejawów, za przykład posłuży kompleks mityczno-rytualny „ceremonii ognia” (jak proponują nazwać tego typu rytę inicjacyjne B. Spencer i F.J. Gillen¹⁵). Jest to zespół zrytualizowanych działań i związanych z nimi przekazów mitycznych, powtarzających się w różnych australijskich kręgach kulturowych jako część kompleksów inicjacyjnych, związanych z bogatą mitologią inicjacji. Najbardziej charakterystyczne jest dla nich użycie wysokich pochodni skonstruowanych z owiniętych łatwopalnymi liśćmi tyczek, ale ogień pojawia się jako symbol rytualny także w innych formach.

Czołowi aborygenolodzy połowy ubiegłego wieku jak R.M. Berndt i M. Meggitt interpretują związek mitów i obrzędów ognia jako efekt dyfuzji rytuału, który w wyniku przyjęcia przez daną społeczność, zyskuje uzasadnienie przez „wymyślony” póź-

¹⁴ Aplikacja tej teorii do definiowania religii pozwala wygasić spory metodologiczne. Vide SALER 2000.

¹⁵ SPENCER, GILLEN 1904b, 375–392. Termin ten przyjęli także późniejsi badacze tradycji aborygeńskich.

niej mit. Dlatego Meggitt nazywa mity racjonalizacją [*rationale*] dla rytuału, nie przywiązując do nich specjalnej wagi. Meggitt zastanawiając się nad pochodzeniem kompleksu inicjacyjnego *Gadjari* u Warlpiri (którego jednym z segmentów jest ceremonia ognia) wskazuje, że jest on przekształceniem cyklu mityczno-rytualnego *Kunapipi* z północno-wschodniej Ziemi Arnhema¹⁶. Kult ten nałożył się na wcześniej zapożyczony od Aranda kompleks ceremonii totemicznych typu *Engwury*, zwany tu *Gumbaldja*, i tracąc swoje dotychczasowe orgiastyczne elementy (*Kurangala*), oraz związek z mitologią Wielkiej Matki, został powiązany z parą męskich przodków zwanych Mamandabari. Dlatego też znany jest jako *Mamandabari-maliara*, *Mamandabari-bualirba*, *Mamandabari-ngalungu*, co generalnie oznacza „Inicjacja Mamandabari” bądź „Ceremonia Mamandabari”¹⁷. W efekcie działania obrzędowe, które na Ziemi Arnhema są wyjaśniane mitem demonicznej kanibalki i/lub jej córek, u Warlpiri stają się konsekwencją działań mitycznych przodków Mamandabari. Françoise Dussart uważa, że stanowiąca ich część ceremonia ognia *Jardwanpa* została przejęta przez Warlpiri od Mudbara dopiero w pierwszych dekadach XX wieku, jednak dowodem na to ma być narracja mityczna, uznana przez nią za opis rzeczywistych zdarzeń¹⁸. Zdaniem Berndta i Stannera kompleks *Kunapipi* jest późnym importem na Ziemi Arnhema, a rytuał został wprowadzony jako reakcja na nacisk kolonizacyjny białych¹⁹, forsując nową formę boskości – Matkę Płodności w miejsce węzła kształtnego boga przyrody.

Patrząc z takich pozycji, dyfuzji ulega przede wszystkim rytuał, natomiast w momencie, kiedy zostanie przyjęty w danej społeczności, musi ona „wymyślić” mit, który byłby wyjaśnie-

¹⁶ Kult *Kunapipi* został gruntownie zbadany przez Berndta (BERNDT 1951), który także traktował go jako zapożyczony, wędrowny kult.

¹⁷ MEGGITT 1966a, 175; MEGGITT 1966c, 31–32.

¹⁸ DUSSART 2000, 32.

¹⁹ Dyskusja problemu w: HIATT 2005, 54–56; CLENDINNEN 2005, 410–431.

niem rytuału w kategoriach własnej kultury. Moim zdaniem takie stanowisko jest nie do utrzymania po przeprowadzeniu porównawczej analizy kompleksu mitów i obrzędów związanych z ogniem. Należy uznać genetyczne powiązania mitu i rytuału za wtórne wobec ukształtowanych multikulturowo preferencji do określonych sensów symbolicznych i relacji metaforycznych, przenoszonych przez narracje mityczne. Innymi słowy w Australii, podobnie jak w obu Amerykach, widzianych oczami Lévi-Straussa, nastąpiło ujednoczenie obrazu świata, co sprawia, że nowy zestaw symboliczny, czy to obrzędowy czy mityczny, będzie wchłaniany do istniejącego modelu dzięki produkowaniu odpowiednich analogizacji. W takim przypadku trzeba odczytywać dane mityczno-rytualne w kontekście owego całościowego obrazu świata, śledząc ewentualne transformacje motywów.

E. Koligowi²⁰ zawdzięczamy rozpracowanie sposobów, w jakie ulegają przeniesieniu i rozprzestrzenieniu nowo powstające inicjacyjne kompleksy mityczno-rytualne. Jego wnioski dotyczą modernizujących się mieszkańców Kimberley, ponieważ jednak są zgodne z opracowaniem Myersa dotyczącym pustynnych Pintubi²¹ i analizami rytuału Warlpiri autorstwa Dussart²², można przyjąć ich zasadność w skali ogólnoaustralijskiej. Kolig wskazuje na stopniowe przemieszczanie się grup plemiennych/językowych, zwykle z obszarów pustynnych na bardziej zdadne do życia tereny przybrzeżne. Migracji towarzyszy eksport pustynnych ideologii pod postacią zinstytucjonalizowanych łóż kultowych. Związane są one z wędrownymi przodkami totemicznymi okresu Snu, zatem — teoretycznie — praktyki ich tajemnego kultu przekazywane są w linii klanowo-rodzinnej. Jednak przejście ścieżki inicjacyjnej jest źródłem prestiżu, dlatego członkowie różnych klanów bardzo chętnie

²⁰ KOLIG 1981.

²¹ MYERS 1986, 127–158.

²² DUSSART 2000, 148–176.

uczestniczą w „nie swoich” ceremoniach niejako kolekcjonując wtajemniczenia. Sposób dziedziczenia tradycji nie jest ani jednorodny ani nawet bezsporny. Możliwe są manipulacje, zwłaszcza w przypadku zawiłego skrzyżowania filiacji matry- i patrylinearnej²³. W tym celu np. modyfikuje się materię mitów oraz multiplikuje rytuały, wiążąc je z kolejnymi miejscami na szlaku mitycznych przodków. W efekcie np. mit człowieka-Agamy Siatkowej *Tjati, Kantju* lub *Lingka*, który nie jest w stanie odkopać rzuconego zbyt silnie bumerangu i umiera z żalu, pojawia się jako miejscowa opowieść w *Atila* (Mt. Connor)²⁴, *Katafjuta* (Olgas)²⁵ oraz – niezależnie – w dwóch miejscach wokół *Uluru*²⁶. W istocie zaś jest ona transformacją ogólnaustralijskiego motywu związanego z wędrownką Księżycy na niebo (sierp = bumerang) i jego znikaniem na trzy dni nowiu²⁷.

Kolig opisuje również szczegółowo proces „zużywania się” tradycji inicjacyjnych i pojawiania się zapotrzebowania na nowe. Szybkość zmian rytuałów jest oznaką nowych czasów, stanowiąc przede wszystkim próbę zainteresowania wygasającą tradycją młodych pokoleń Aborygenów. Tym niemniej mechanizm jest jasny i niezależny od tempa przemian charakterystycznego dla współczesności. Nowy kompleks inicjacyjny zwykle jest rekombinacją poprzednich mitów i rytuałów²⁸. Nie jest więc nowym ruchem religijnym *sensu stricto*, jak przyjmowali Petri i Worms analizujący *Kurangare*, czy Berndt w odniesieniu do *Kunapipi*. Współistnieje ze swoimi poprzednikami w obrębie tego samego modelu świata i w ramach dotychczas-

²³ KOLIG 1981, 43; MYERS 1986, 135–149. Dobrze wyjaśnia to R. Layton na przykładzie koncepcji *ngura* - posiadłości (*estate*) u Pitjantjatjara (LAYTON 2001, 39–49).

²⁴ LAYTON 2001, 10.

²⁵ HARNEY 1963, 39.

²⁶ MOUNTFORD 1976, 426.

²⁷ SZYJEWSKI 2014b, 293–294.

²⁸ Jak w wizji Topsy, Aborygenki z plemienia Warlpiri. DUSSART 2000, 148–176.

wej symboliki. Może stać się wzmocnieniem, dodatkową formą inicjacji, kolejnym poziomem wtajemniczenia. Może wreszcie stać się odrębnym obrzędem, wykonywanym w trakcie standardowych inicjacji i zapewne taki był *casus* obrzędów ognia.

Najbardziej rzucającym się w oczy parafernaliom religijnym w ceremoniach ognia społeczności cetnralnej Australii, jak Warlpiri, Ngalia, Pitjantjatjara, Warramunga i Aranda, są wysokie, często ponad dwumetrowe pochodnie, różnorodnie nazywane (*witi*, *wanmanmiri*, *arachitta* i in.). Wykonane są z wysokiej tyczki, oplecionej ulistnionymi gałęziami bogatego w olejki eteryczne eukaliptusa i związane pnączem hoi (*ngalyipi*). Po wyschnięciu liści całość staje się niezwykle łatwopalna. Spencer i Gillen sugestywnie opisują ich użycie u Warramunga:

Kiedy wszystko było gotowe, każdy z dwunastu mężczyzn uniósł *wanmanmirri*; rozpalono ogień i zanurzono w nich końce pochodni, aż na dobre się zajęły. Widowisko rozpoczął jeden z mężczyzn trzymających uchwyt pochodni, który, złapawszy ją niczym bagnet, wbił płonący koniec w grupę tubylców, w środku której stał mężczyzna, z którym rok wcześniej poważnie się pokłócił. Odciągnięta miotaczami oszczepów i pałkami, pochodnia uniosła się do góry. Stało się to znakiem do rozpoczęcia ogólnego starcia. Wszystkie *wanmanmirri* płonęły jasnym blaskiem, mężczyźni kucali i podskakiwali co chwila dziko pokrzykując, płonące pochodnie spadały na ich głowy i ciała, rozrzucając wokoło płonące iskry, aż całe powietrze się nimi wypełniło, a płonące liście i gałzki oświetlały dziwaczne, bielejące sylwetki walczących. Dym, płonące pochodnie, fontanny iskieł syjące się na wszystkie strony i masa tańczących, wrzeszczących mężczyzn, o groteskowo pomazanych ciałach tworzyły w sumie dziką i okrutną scenę, której w pełni nie da się opisać²⁹.

Pytani przez badaczy o sens takich działań, Aborygeni z pustyni widzą w nich przede wszystkim środek rozładowywania napięć i w tę stronę podążały dotychczasowe próby interpreta-

²⁹ SPENCER, GILLEN 1904b, 390 n.

cji ceremonii ognia³⁰. Ograniczenie się do egzegetycznej płaszczyzny interpretacji symbolu rytualnego stanowi błąd z punktu widzenia postturnerowskiej analizy symbolicznej³¹, konieczne jest bowiem także rozpatrzenie poziomu operacyjnego i pozycyjnego. Wynika z tego, że należy rozpatrzyć miejsce *witi* w mitach fundacyjnych ceremonii, oraz zbadać inne użycia ognia w kontekście inicjacyjnym.

Spółeczności pustynne, takie jak Warlpiri i Ngalia, przypisują wprowadzenie ceremonii *Jardiwanpa* grupie przodków towarzyszących Tęczowemu Wężowi Jarapiri³² i poganiających go, kiedy Wąż odmawiał dalszej wędrówki. Najaktywniejsi w tym działaniu byli *Wanbanbiri* czyli ludzie-Galasówki³³, odprawiający w tym celu na niektórych postojach ceremonię ognia, która odtąd stanowi własność klanu Galasówki (*Wangarla*). Jej kulminacją był ryt, w którym przybrany białym i czerwonym puchem Jarapiri toczył się po ziemi, a ludzie-Galasówki tańczyli z pochodniami *witi* w rękach w dwóch równoległych rzędach po jego bokach. Jarapiri wił się między nimi, przypalany pochodniami, aż w końcu zrzucił poparzoną i pokrytą bąblami skórę. Idąc dalej na północ, przodkowie musieli zostawić wbite w ziemię pochodnie, gdyż ich liście zbyt wyschły i opadły. Pozostały po nich proste pnie pustynnych drzew rzewni³⁴. Tym samym wędrówka przodków Warlpiri ustanawia obrzęd, zwany z powodu użycia pochodni ceremonią ognia — *Jardi-*

³⁰ PETERSON 1970.

³¹ Krytyczną analizę tekstu Petersona z pozycji symbolicznych przeprowadza John Morton (MORTON 2011).

³² Jarapiri (*Yaribiri, Yarıpiri, Yarrıpiri, Yarrıpirri* — od *yarri* „atakujący/groźący” + *piri* „szybko”) to największy jadowity wąż [*Pseudechis australis*], zwany wężem mulga. W Australii różne mityczne węże zazwyczaj ciągną w stronę symboliki Tęczowego Węża, traktowanego jako właściciel i dawca wszelkich źródeł wody.

³³ Australijskie galasówki (*Apiomorpha* sp.) są owadami pasożytującymi na „krwawiących” eukaliptusach (*Eucalyptus terminalis*), a gromadzące się w ich galasach soki mają czerwoną barwę (MOUNTFORD 1968, 11).

³⁴ Rzewnia albo kazauryzna (*Casuarina decaisneana*) ma na prostym pniu pęk liści, przypominający ogon emu i jest bardzo łatwopalna.

wanpa, analogicznie do wędrówek klanu Kuny Workowatej (*Achilpa*) u Aranda, których zadaniem było wprowadzenie ceremonii *Engwury* (arandyjskiego obrzędu ognia).

Fundacyjny mit Jarapiri dowodzi, że działania obrzędowe, w których wykorzystuje się ogień, a w zasadzie deszcz ognisty, są rytualizacją relacji między Jarapiri, a przodkami-Galasówkami, dążącymi do stabilizacji możliwych zagrożeń ze strony akwatorycznych mocy Tęczowego Węża. W micie ludzie-Galasówki ustawiają się z pochodniami *witi* w dwóch rzędach w celu utworzenia szlaku, którym mógłby poruszać się *Jarapiri*. Galasówki skojarzone są z jednej strony z „krwawiącym” eukaliptusem, z drugiej strony – poprzez białe galasy – z wzorem obrzędowym symbolizującym gwiazdy. Są więc „ziemskimi” odpowiednikami gwiazd. Szczegółowa analiza³⁵ wskazuje, że Jarapiri, ograniczony dwoma rzędami ludzi-Galasówek, ma stanowić obraz Drogi Mlecznej, widzianej na niebie południowej półkuli jako podwójny rząd gwiazd, rozdzielonych ciemnym pasmem.

Otrzymujemy więc jeden z kluczy metaforycznych, którego, rzecz jasna, nie można traktować jako *j e d y n e g o* klucza (co jest najczęstszym błędem analiz mitoznawczych). Rzeczywistość układów obrzędowo-mitycznych opiera się na zwielokrotnionych skojarzeniach metaforycznych, tworzących ostatecznie palimpsest symboli. Dla ceremonii ognia równie istotne są kody społeczne, dotyczące relacji płciowych (mężczyźni vs. kobiety) czy klanowych podziałów wewnątrzplemiennych, system zmiany pór roku (pora sucha vs. deszczowa), zwłaszcza zaś inicjacyjna chirurgia rytualna.

Tym niemniej podążanie tym tropem wydaje się płodne. Tańce *witi* mają wpłynąć na stan świata, zapewniając życiodajną moc inicjowanym adeptom. Otrzymają ją, o ile spadnie na nich ognisty deszcz, będący odtworzeniem jakiegoś zdarzenia Czasu Snu. Istotnie, takie zdarzenie opisują mity Warlpiri

³⁵ SZYJEWSKI 2014a, 29–41.

(pojawiają się też u innych plemion, choć nie w tak bezpośrednim skojarzeniu) dotyczące pary *Ngarga*, Inicjowanych Mężczyzn, odpowiedzialnych za wprowadzenie obrzezania w kraju Warlpiri:

Niektórzy Warlbiri mówią, że *Ngarga* przyszli z kraju Mudbara i że zostali stworzeni, gdyż (nieznani) przodkowie Mudbara pokroili Mleczną Drogę na kawałki, by stworzyć pojedyncze gwiazdy na nocnym niebie; istoty Czasu Snu są niektórymi z tych gwiazd. Inni wierzyli, że to sami *Ngarga* pocięli Drogę Mleczną, podróżując przez kraj Mudbara, posługując się w tym celu swoimi długimi deskami obrzędowymi [*jarandalba*]³⁶.

Tym samym horyzontalny układ mitu Węża zostaje przełożony na wertykalną akcję przodków w odniesieniu do Drogi Mlecznej. Poszukiwane zdarzenie było więc rodzajem chirurgii rytualnej, w wyniku którego Mleczna Droga uległa rozpadowi. Wywołali je *Ngarga*, patroni inicjacji, swoimi potężnymi parafernaliami. Mit głosi, że widok spadającego z nieba ognia skłonił *Ngarga* do urządzenia obrzezania młodzieży. Jak wynika z jego dalszej części, ceremonie inicjacyjne, w których pojawia się taniec ognia, są o d t w o r z e n i e m tej katastrofy:

[...] w Waluwangu, miejscu, gdzie brakuje drewna na opał, mężczyźni wymykali się z towarzystwa kobiet, by odegrać ceremonie odtwarzające pierwotne pocięcie Drogi Mlecznej. Dzisiejsi Warlbiri nie znają szczegółów tych ceremonii, poza tym, że aktorzy mieli na sobie ozdoby z białego puchu przedstawiające gwiazdy i kołysali się w obrzędowy sposób, by uwolnić duchy-zarodki³⁷.

To natomiast, co wiadomo współczesnym Warlpiri to fakt, że *Ngarga* wędrując po kraju zapoczątkowali użycie symboli inicjacyjnych, a przede wszystkim pochodni *wifi*:

[...] młodzi ludzie użyli pnącza do przywiązania liści do trzymetrowych tyczek. Każdy przygotował dwie tyczki. Po udekorowaniu wzorem Snu Gwiazd, przywiązywał je sobie do kostek, tak że

³⁶ MEGGITT 1966d, 124.

³⁷ *Ibidem*.

obie tyczki ciągnęły się wzdłuż ciała tworząc liściasty baldachim nad głową. O zmroku, kiedy byli gotowi, weszli na grunt ceremonialny, gdzie wszyscy się zebrali. Utrzymując tyczki w pionie tańczyli żywo skacząc obok ognia. Starcy uderzali w tyczki kijkami i skandowali do rytmu, podczas gdy pozostali uderzali o ziemię tarczami i śpiewali o wędrownkach grupy³⁸.

Należy więc wyobrazić sobie *witi* jako narzędzia umożliwiające manipulowanie układami niebieskimi, a ich podpalenie jako rodzaj katastrofy kosmicznej, w wyniku której coś stało się z Drogą Mleczną. Zatem kiedyś przodkowie rozbili Drogę Mleczną (*Yiwarra* „Droga”/ „ścieżka”) na małe kawałki, które przeistoczyły się w gwiazdy i zostały przez nich umieszczone na niebie przy użyciu *witi*. Te, które spadły na ziemię, zmieniły się w święte miejsca³⁹. W konsekwencji to samo określenie *Yiwarra* oznacza Drogę Mleczną, jak i ścieżki Snu (*songlines*), odtwarzające drogę przodków od jednego świętego miejsca do drugiego. Mīt *Ngarga* wyjaśnia, w jaki sposób układ niebiański przekłada się na działania przodków w związku z obrzezaniem jednego z chłopców:

Podczas gdy obrzezano wpatrującego się w sznurkowy krzyż chłopca, starucha (która miała być siostrą jego babki ze strony ojca), która mieszka na Mlecznej Drodze, pilnowała, by nie stała mu się żadna krzywda. Ale, mimo jej uwagi, chłopiec nagle zmarł, nie mogąc wytrzymać bólu przypalenia napletka pochodnią. Natychmiast starucha zemściła się na obu rzezakach, magicznie ich zabijając. Rzezacy, chłopiec i sznurkowy krzyż wzniesli się na Drogę Mleczną, gdzie dołączyli do staruchy. Od tej pory wszyscy oni pilnują każdego obrzezania i powodują, że operacje są przeprowadzane czysto i skutecznie⁴⁰.

Jak nietrudno zauważyć, ogień w rytuałach pustynnych pojawia się na poziomie kosmologicznym jako reprezentacja ka-

³⁸ *Ibidem*, 127.

³⁹ <http://www.aboriginalartstore.com.au/aboriginal-art-culture/yiwarra-1.php> [dostęp: 24.05.2012]; MEGGITT 1966d, 124.

⁴⁰ *Ibidem*, 128.

tastrofy kosmicznej związanej z Drogą Mleczną, a z drugiej strony, na poziomie ontogenezy, jako symbol obrzezania. Jeśli więc dokonamy charakterystycznego dla Warlpiri korelującego przeniesienia:

obrzezywany (względnie subincyzowany) penis : narzędzie obrzezania :: „przecięta” Mleczna Droga : pochodnia *witi* (względnie sakralna deska *jermalindji*)

nie dziwi nas ani uwikłanie podstawowych obrzędów inicjacyjnych w symbolikę astralną ani użycie *witi* w ich obrębie. Zatem w mitach pochodnia (choć już nie wielkości *witi*) staje się narzędziem chirurgii: niegdyś młodych ludzi obrzezywano z użyciem płonących pochodni. Ekwiwalencja: płonąca na końcu pochodnia = krwawiący po obrzezaniu penis, podtrzymuje przekonanie, że ogień tamuje upływ krwi u obrzezywanych adeptów, podobnie jak zmniejsza wpływ „żeńskiego pierwiastka”. I odwrotnie, upływ krwi tamuje rozwój ognia. Konsekwencją tych przekonań jest „okadzanie”, czyli pooperacyjne zanurzenie inicjowanych w dymie z płonących liści i gałęzi, dokonywane przez kobiety bądź inicjujących hierofantów. Inną formą realizacji takiego kompleksu jest zrytualizowane używanie pochodni w inicjacjach plemion pustynnych. Odbywa się to na kilka sposobów i w różnych fazach inicjacji:

- całonocne podtrzymywanie płonącej pochodni symbolizującej życie adepta przez jego klasyfikacyjną matkę i teściową oraz samego adepta (jej zgaśnięcie oznaczałoby jego śmierć),
- walka na ogniste pociski z kory, między kobietami i mężczyznami lub inicjowanymi i inicjującymi,
- ognisty deszcz” wzbijany przez impersonatorów przodków tańczących z wiązkami płonących krzewów przywiązanych do stawów i bioder lub trzymany w rękach,
- użycie opisanych uprzednio wysokich pochodni *witi/wanmanmiri/arachitta*.

Z działaniami tego typu wiążą się tradycje mityczne, które ewidentnie nie są wymyślanymi *ad hoc* uzasadnieniami rytuału, lecz w różnych wersjach krążą po omawianym obszarze. Jednym z nich jest omówiony wyżej mit o wędrowce jednej z postaci Tęczowego Węża przez krajobraz sakralny i opanowania jego mocy akwaticznych przez użycie ognia. Kolejnym jest mit pierwszego rozpalenia ognia, analizowany dotąd jedynie w odniesieniu do Ziemi Arnhema przez K. Maddocka⁴¹. W tradycjach pustynnych z reguły dotyczy pary bohaterów, jak *Ngarga*, Mamandabari, ludzie-Jastrzębie czy bracia-Scynki⁴², którzy rozpalają pierwszy ogień współdziałając ze sobą. Jednak ogień wymyka się im spod kontroli, powodując pożar buszu, traktowany jako katastrofa kosmiczna i jeden lub obaj bracia giną spaleni. Przyczyną ich śmierci jest zwykle nieprzestrzeganie tabu pokarmowego, wymaganego od świeżo inicjowanych. Rozpętany żywioł może być powstrzymany jedynie przez upływ krwi z ramienia. Jedną z konsekwencji pożaru jest rozmieszczenie ciemnych plam po przypaleniu i osmaleniu różnicujących gatunki zwierzęce. Jednocześnie bohaterowie mitu pierwszego rozpalenia ognia są także odpowiedzialni za wprowadzenie ceremonii inicjacyjnych (przede wszystkim obrzeżania).

Szeroko rozpowszechniony na obszarze pustyni jest mit obrzużających kobiet, takich jak Unthippa/Ndápa u Aranda czy Gadjari u Warlpiri. Zgodnie z nim, grupa wojowniczych kobiet wędrowała po terytorium danego plemienia, tańcząc z tarczami i miotaczami oszczepów w dłoniach, a więc z zakazanym kobietom oprzyrządowaniem męskim⁴³. Mit niekiedy przypisuje im wyjściowy hermafrodytyzm, stąd też ich męskie cechy: „nie-

⁴¹ MADDOCK 1970, 174–199.

⁴² Jaszczurka (*Tiliqua multifasciata*), charakteryzująca się małymi (a więc rudymmentarnymi, bliskimi proporcjom embrionalnym) wymiarami kończyn i ogona w stosunku do tułowia, o charakterystycznym błękitnym języku.

⁴³ Vide SZYJEWSKI 2014a, 29–41, gdzie znajduje się analiza ceremonii *Kurdji* u Warlpiri.

długo po rozpoczęciu wędrówki ich organy uległy modyfikacji i były takie jak u innych kobiet⁴⁴. Kobiety po drodze porzywały podlegających inicjacji chłopców i obrzezywały ich, używając jako narzędzia chirurgicznego płonącej pochodni, co z reguły kończyło się śmiercią operowanego. Mit ten zatem kontaminuje z inną tradycją opowiadającą o zastąpieniu śmiertelności użycia do obrzezania lub subincyzji pochodni lub własnych zębów przez krzemienny nóż, który w Australii stanowi „realne” narzędzie chirurgii rytualnej, przy czym inicjatorami stosowania „starej”, destrukcyjnej techniki wcale nie musiały być kobiety⁴⁵.

Innym, obecnym w całej Australii, wątkiem jest mit ludożerczego potwora⁴⁶, z którym często łączą się obrzędy inicjacyjne. Schemat podstawowy opiera się na zagrożeniu, wywołanym przez demonicznego kanibala, zwabiającego mężczyzn obietnicą stosunku ze swymi córkami i zabijającego ich nocą. Ciało lub ich istotne części zostają niekiedy upieczone i podane córkom potwora albo zjedzone na surowo przez samego kanibala. Jedna z przyszłych ofiar orientuje się w sytuacji i zabija kanibala. Aspekt seksualny wymusza opozycję płci, jednak kanibal może być równie dobrze męski, analogicznie zaś jego zabójcy (choć o wiele rzadziej) mogą być kobietami. Ponieważ połknięci młodzieńcy niekiedy powracają do życia, mit ma oczywiste przełożenie na obrzędowość inicjacyjną, która posługuje się metaforą pochłaniania i wymiotowania. Postać Kuna-pipi/Mutjinggi byłaby charakterystyczna dla Ziemi Arnhema preferującej bóstwa żeńskie, zaś Daramuluna na południowym

⁴⁴ SPENCER, GILLEN 1927, 344.

⁴⁵ „Według północnych Aranda obrzezanie krzemiennym nożem wynaleźli przodkowie-Jastrzębie *Lākabāra* w miejsce dwóch innych ceremonii. Pierwsza polegała na przepaleniu napletka tłącą się korą. Druga polegać miała na całkowitym odcięciu męskich narządów płciowych. Obrzezanie krzemiennym nożem wprowadzono jako łatwiejszy i bardziej miłosierny zamiennik tamtych obrzędów. Mity południowych i zachodnich Aranda zawierają podobne stwierdzenia”. STREHLOW 1971, 398.

⁴⁶ Szczegółowa analiza w: SZYJEWSKI 2014b, 199–235.

wschodzie, zdominowanym przez męskie siły sakralne, ale spotykamy zarówno żeńskiego kanibala na południowym wschodzie, jak męskiego na północy.

Przyjrzyjmy się dwóm konkretnym mitom, w których następuje połączenie omówionych tu elementów. Pierwszy pochodzi z tradycji Aranda. Jego bohaterami są ci sami ludzie-Jastrzębie, którym na zachodzie przypisywane jest pierwsze rozpalenie ognia i wywołanie kosmicznego pożaru:

Na górze *Urtēra* mężczyźni-*Lākabāra* [Małe Jastrzębie] wlecieli w powietrze. Utrzymywali się w locie, podobnie jak towarzyszący im ludzie-*Ljintjiljia* i ludzie-*Ulbmürunta* [inne formy jastrzębi]. Lecieli, a mały pies biegł pod nimi w dół; ciągle płoszył przepiórki rudogardłe [*Coturnix pectoralis*] żyjące w trawie, a nad nim ludzie-Jastrzębie *Lākabāra* gwizdali na niego jak ludzie. *Lākabāra* chwyтали bowiem unoszące się w górę przepiórki, odrywali im głowy i skubali w powietrzu. Dzięki temu mogli je zjadać nie przerywając lotu, a psu zrzucali głowy.

Lecąc tak w powietrzu usłyszeli uderzenia tarczy brzmiące tak, jakby kobiety odprawiały swój taniec *ndāperāma* między *Tāilitnāma* i *Erkwākera*⁴⁷. Słyszac tańczące kobiety ludzie-Jastrzębie wylądowali na gruncie ceremonialnym [*pūla*]. Czekaając na *pūla* wymalowali sobie glinką na czołach pasy na znak wielkiego gniewu⁴⁸. Byli strasznie wściekli. Posmarowali swoje noże krwią [z naciętych ramion] i węglem. Potem poszli pieszo, jak ludzie. Szli na zachód rozwścieczeni. Potem rozkruszyli glinkę i namalowali więcej białych pasów z wściekłości. Pomalowali się też węglem. Poszli dalej.

Naprzeciw nich wybiegła kobieta, otoczona dymem. W siedzi-bie kobiet w *Tāilitnāma* było wiele zdeformowanych kobiet, które miały we zwyczaju przychodzić, by zmieniać chłopców w mężczyzn za pomocą [płonącej] kory. Zabili więc tę kobietę. Zabili ją

⁴⁷ Kobiety tańczyły uderzając tarczami o grunt ceremonialny *pula*. Opisane miejsce należało do ludzi-Walabii, którzy przygotowywali się do obrzezania chłopców (STREHLOW 1971).

⁴⁸ Pasy z glinki były znakiem gniewu na nieobrzezanych chłopców (STREHLOW 1971).

od razu i pocięli nożami na kawałki bez hałasu. Zabili ją na szczycie wzgórza, ponieważ szła otoczona dymem, aby parzyć chłopców ogniem swojej [płonącej] kory.

Mit kończy się przejściem przez ludzi-Jastrzębi prerogatyw kobiet i bezpiecznym obrzezaniem nożami chłopców-Walabii. Jastrzębie wędrują z ceremonii na ceremonię propagując swój sposób obrzezania. Tym samym otrzymujemy mityczne wyjaśnienie, skąd bierze się wzajemne obrzucanie płonącymi kawałkami kory przez kobiety i mężczyzn w czasie *Engwury*. Ma swój początek w zmaganiach o właściwe obrzezanie, kiedy kobiecy ogień zostaje powstrzymany i zastąpiony przez męski przelew krwi z użyciem krzemienych noży *lalira*, takich samych, jakich używa się w czasie *Lartna* (ceremonii obrzezania). Ten sam antagonizm odpowiada za obrzędowe odgrywanie roli kobiet Unthippa przez kobiety z tarczami i miotaczami oszczepów, które wstępują na tajemny dotąd grunt obrzezania *Apulla* i zrywają z pochodni *Arachitta* gałązki, zostawiając gołe konstrukcje. Impersonatorki Unthippa usiłują też porwać obrzezywanego chłopca, ale – w przeciwieństwie do mitycznych Unthippa – zostają powstrzymane a chłopiec odebrany, by natychmiast potem zostać obrzezanym⁴⁹.

Drugi mit funkcjonował u żyjących pomiędzy Warpiri i Aranda Warramunga. Dotyczy założyciela ceremonii ognia *Nathagura*, Tęczowego Węża Wollunqui (współcz. pisownia *Warlungka*), zapewne paralelnego do Jarapiri. „Uważają go za wielką bestię, był tak potężny, że gdyby stanął na ogonie, głową sięgałby nieba”⁵⁰. Wyłonił się w Czasie Snu *Wongar/Wingari* z billabongu *Thapauerlu* i zaczął powoli wyciągać się na całą długość ku wschodowi. W ten sposób jego ciało zajęło cały dystans 150 mil, od *Thapauerlu* do *Ununtumurra* w kraju War-

⁴⁹ Przy czym mityczne Unthippa, niosły na ramionach chłopców, dla których były *Anua* czyli klasyfikacyjnymi żonami, podczas gdy w rytuale impersonatorki Unthippa są *Mura*, a więc klasyfikacyjnymi teściowymi porwanyh chłopców.

⁵⁰ SPENCER, GILLEN 1904b, 127.

ramunga. Ostatecznie poderwał się w górę sięgając nieba, by zanurkować pod ziemię i wrócić do wody *Thapauerlu* gdzie żyje do dzisiaj⁵¹. Zgodnie z mitem, w miejscu zwanym *Parrapakina* Wollunqua spotkał dwóch ludzi-Jastrzębi szukających termitów. Bracia najpierw zobaczyli wznoszącą się z pobliskiego wzgórza potężną kolumnę. Był to Wollunqua, który podniósł się ze szczytu wzgórza, by się rozejrzeć i zobaczyć, w którą stronę iść. Przerażeni ludzie-Jastrzębie rozpalili pierwszy na świecie ogień, pocierając o siebie dwie pałeczki. Ponieważ nie zaprzestali krzesania, nawet gdy płomień podniosły się wysoko, ogień wyrwał się spod ich kontroli i wielki pożar zaczął pustoszyć okolice, raniąc między innymi mężczyznę-Księżycą, który w tym czasie spotkał się nieopodal z kobietą-Bandikotem. Księżyc zdołał przywrócić do życia poparzoną partnerkę krwią z ramienia, po czym oboje odeszli na niebo⁵². Na ile można przypuszczać, ten sam ogień stał się przyczyną zrzucenia skóry przez Wollunquę, a ostatecznie powrotu do źródła *Thapauerlu*.

W tym wypadku mit wędrowki Wollunqui łączy się z mitem pierwszego rozpalenia ognia, przypisywanego ludziom-Jastrzębiom. Zestaw ten różni się od mitów Warłpiri, choć pozornie można tu znaleźć daleko idącą synergię. W micie wędrowki Mamandabari ogień rozpalają ludzie-Ogień *Djamala*, a Dwaj Mężczyźni muszą schronić się przed nim w wykopanym dole, który staje się pierwszym *ngangguru* (*nangkuru*) – dołem obrzędowym, do którego wchodzi adept inicjacji. W micie Warramunga nie ma dołu, gdyż bracia-Jastrzębie uciekają, zagłębiwszy się w ziemię. Natomiast ofiarą pożaru pada kochanka Księżycą, a w miejsce ucieczki do dołu, pojawia się odrodzenie (dzięki sakralnej krwi rytualnej) i odejście na niebo. Motyw ascencji Księżycą powtarza się u Wollunki, jako że Wąż także zostaje poparzony i staje pionowo, wznosząc się do nieba.

Tym samym nietrudno ustalić, że mity ognia rzadko są scenariuszami rytualnymi, choć i takie się pojawiają: np. mit

⁵¹ *Ibidem*, 288; SPENCER, GILLEN 1904a, 398–399.

⁵² SPENCER, GILLEN 1904b, 242, 249, 626.

Ngarga u Warlpiri, czy przekaz o zorganizowaniu przez przywódcę klanu Achilpa pierwszej ceremonii ognia *Engwura* u Aranda⁵³. Z reguły, jak to ustalił William Stanner, istnieją zarówno obrzędy nieposiadające swoich mitycznych odpowiedników (*mytheless rite*), jak i mity niezwiązane w sposób ścisły z rytuałami (*riteless myth*)⁵⁴. Mity mogą odnosić się do symboliki obrzędowej, gdyż wyrastają z tego samego modelu świata i są oparte na tych samych kodach symbolicznych. W efekcie powstał swoisty język, za pomocą którego Aborygeni opisywali procesy transformacji, tak świata, jak i człowieka, oparty na preferowaniu pewnych relacji, opisujących związek ognia z przekształcaniem. Zmiany zachowań obrzędowych i narracji mitycznych polegały zwykle na permutacjach istniejących elementów. Jak zauważa B. Tonkinson:

Nowo objawiony bądź zapożyczony rytuał, jeśli przeanalizować jego elementy składowe, będzie miał odmienną od dotychczasowej melodię, wzory na ciele, układ słów, aranżacje towarzyszących mu *waning*. Ale wszystkie inne składowe — układ zajmowania miejsc, kroki taneczne, układy przestrzenne, użyte materiały i tak dalej — będą znane, jako że występowały w innych rytuałach, od dawna znanych Aborygenom. Innymi słowy, istnieje szereg podstawowych komponentów obrzędowych wspólnych Pustyni Zachodniej, a nawet obszarom poza nią, a każdy „nowy” rytuał jest odmienną rekombinacją znanych wcześniej elementów⁵⁵.

Działanie procesów rekombinacji będziemy egzemplifikować przez rozważenie powiązań między mitami i symbolami rytualnymi inicjacji pustynnych a mitami i symbolami inicjacji typu *Bora* z południowo-wschodniej Australii. Specyfiką *Bora* w obrębie australijskich męskich systemów inicjacyjnych jest brak operacji na narządach płciowych, takich jak obrzezanie czy subincyzja. Jeśli przyjąć obowiązującą od lat 50. ubiegłego

⁵³ SPENCER, GILLEN 1927, 364–370.

⁵⁴ STANNER 1966, 81–136.

⁵⁵ TONKINSON 1978, 112.

wieku tezę kolejnego nakładania się na siebie wprowadzanych procedur inicjacyjnych, oznaczałoby to, że ceremonie *Bora* stanowią najstarszy podkład, w którym kulminacją obrzędu, jego *rite de marge*, byłoby usunięcie zęba, pozbawienie włosów, przebicie przegrody nosowej lub sen. Znacznie później (w czasach historycznych) pojawić się miała nowa forma inicjacji, w której rolę rytu „progowego” odgrywałoby obrzezanie, a poprzednie działania zredukowano do roli wstępnych rytuałów przygotowawczych. Kolejna innowacja doprowadziła do wykonywania subincyzji, z tym że wówczas usunięcie zęba czy włosów wypadło z zasięgu tajemnego systemu inicjacyjnego, pozostając operacją o charakterze kosmetycznym i pozbawioną swojej tajemnej mitologii. Właściwa inicjacja pustynna jest odtąd trzystopniowa: pierwszym stopniem jest obrzezanie, drugim subincyzja, trzecim cykl ceremonialny związany z ogniem, jak *Engwura* u Aranda.

Gdyby koncepcja powstawania mitów jako racjonalizacji obrzędów była prawdziwa, wówczas każdy kolejny kompleks chirurgiczny wymagałby kreacji nowych mitów. Tymczasem w ceremoniach *Bora* można znaleźć istotne analogie dla idei mitycznych i działań obrzędowych obszarów pustynnych.

Podstawowy mit fundacyjny *Bory* opiera się na wariacie mitu potwornego kanibala. Najwyższa Istota, bóg *Baiame*, wędrował po świecie razem ze swoim plemieniem, zwanym ludem *Baiamego*. Na noc wszyscy gromadzili się przy ognisku, które odtąd stało się symbolem bezpieczeństwa i jedności. *Baiame* spotykał się z przodkami ludzi i widząc, że brakuje im wiedzy i mocy, postanowił naprawić ten problem i posłał do nich swego zaufanego wodza obrzędowego, *Daramuluna* (*Dhuramoolana* w zapisie *Mathewsa*).

Dawno temu istniała olbrzymia i potężna istota, coś pomiędzy czarnym tubylcem a duchem, zwana *Dhuramoolanem*. *Dhuramoolan* był jednym z ludu *Baiamego*. Jego głos budził grozę, gdyż podobny był do uderzenia gromu. W odpowiednim czasie *Dhura-*

moolanowi przekazywano chłopców, aby mógł wziąć ich w głąb buszu i pouczyć o prawach, tradycjach i zwyczajach społeczności [...] Kiedy odprowadzał ich z powrotem do obozu, każdy z chłopców pozbawiony był swojego górnego siekacza, widzialny znak tego, że zostali inicjowani przez Dhuramoolana. On sam udawał, mówiąc Baiamemu, że zabija chłopców, ćwiartuje, a następnie pali w ogniu na popiół, następnie formuje z popiołów ludzką postać i przywraca ich do życia na nowo, ale bez jednego zęba. Za każdym razem, kiedy Dhuramoolan odprowadzał chłopców do obozu, okazywało się, że brakuje kilku z nich, co tłumaczył tym, że zachorowali i zmarli⁵⁶.

Daramulun nadużył zaufania Baiamego, zjadając część kandydatów. Mit opisuje go jako dzikiego i niebezpiecznego, kiedy więc wyrwał chłopcom zęby, chwycił je gwałtownie własnymi wystającymi siekaczami, czasami więc sięgał za daleko i odgryzał za dużo. Gwałtowność i wściekłość to cecha demonicznego kanibala, nic więc dziwnego, że pojawia się także w bazujących na tym samym mitologemie mitach obrzezania, choćby u Aranda. Obrzezanie (*Lartna*) było wprowadzone przez wielkiego wodza klanu Achilpa (Kuny Workowatej), który miał dwóch synów, zwanych Twanyirrika, odgrywających rolę potworów inicjacyjnych. Ich *modus operandi* polegał zrazu na przepalaniu napletka płonącymi kawałkami kory. Kiedy okazało się to zbyt niebezpieczne, zmienili technikę na odgryzanie napletków zębami⁵⁷. Mit, w całkowitej zgodności z mitologią Bora, mówi, że pewnego dnia:

[...] dwaj Twanyirrika odprawiali ceremonie obrzezania młodszych mężczyzn, ściągniętych przez dwóch Tmalpunga. Nim skończyli swoją robotę, zapadł zmrok i tradycja głosi, że spiesząc się odgryźli mosznę i penisa ostatniego obrzezywanego, który próbował uciec przed nimi. *Litta quata impa illinga* (trzymali je razem), *teitchilla kakuka* (odgryźli), *kurkta turiga* (za dużo). Pozostali

⁵⁶ MATHEWS 1896, 297 n.

⁵⁷ SPENCER, GILLEN 1927, 366 n.

mężczyźni Achilpa przybiegli wołając: *Wha! Wha!* I zaatakowali dwóch Twanyirrika na wpół zabijając ich⁵⁸.

Oznacza to, że Achilpa, preferujący odgryzanie napletków, są widziani jako istoty gwałtowne i zabójcze, reprezentujące czas, kiedy zasady społeczne dopiero się kształtowały. Nie to jest jednak tu najważniejsze, lecz fakt, że zarówno w mitycznym modelu świata Aborygenów z południowego wschodu, jak i tych z pustyni centralnej, ogień skojarzony jest z transformacją adeptów inicjacji, niezwykle niebezpieczną, gdyż ci, którzy się z nim stykali, ginęli. Mimo to ogień zapewnia zmartwychwstanie zabitych kandydatów. W jednym z wariantów mitu Daramuluna jest to powiedziane *explicité*:

W głębi buszu Dhurramulan miał ognisko lub piec ziemny, wyłożony zawsze rozgrzanymi kamieniami. W miejsce to przyprawiano nowicjuszy, z głowami zakrytymi kocami, tak że nie widzieli, co się wokół nich dzieje. Dhurramulan chwycił chłopca i uderzał go mocno w tył głowy tak, że wypadł mu jeden z przednich górnych siekaczy. Ząb ten w wyniku czarów Dhurramulana zmieniał się w kryształ kwarcu *gunabillang*, święty kamień, używany w ceremoniach inicjacji. Potem wrzucał chłopca do ognia i opalał jego ciało z włosów. Czasami w wyniku tego chłopiec palił się na popiół, ale będąc wielkim czarownikiem, potrafił zawsze przywrócić mu dawną postać. Żywił tych młodzieńców rodzajem małych jaszczurek leśnych zwanych *wallumbil*, które musielizjadać na surowo. Dawał im także swoje odchody do jedzenia, a kiedy byli spragnieni, pili jego urynę⁵⁹.

Zostają tu skojarzone ze sobą dwie transformacje inicjacyjne, wyrwanie zęba i usunięcie włosów, a operatorem działań jest Daramulun i jego ogień. W czasie ceremonii *Engwura* u Aranda Spencer i Gillen obserwowali obrzęd, którego znaczenia nikt im nie potrafił wyjaśnić. Miał on miejsce w końcowej fazie, kiedy świeżo inicjowani mężczyźni (*Illpongworra*)

⁵⁸ *Ibidem*, 372.

⁵⁹ MATHEWS 1904, 343 n.

przekraczają strumień dzielący ich od obozu kobiecego. Inicjowani przybrani są w zielone gałązki *Eremophili* tak, jakby sami byli pochodniami. Kobiety czekają na nich przy dwóch wielkich ogniskach, tańcem i gestami zachęcając, by podeszli bliżej. Kiedy to nastąpi, próbują z pomocą płonących wiechci trawy podpalić przystroje adeptów, ci zaś bronią się trzymanymi w rękach gałązkami. Ostatecznie uciekają na swoją stronę strumienia i układają się na wale *Parra*, wzniesionym pośrodku gruntu obrzędowego. Działania te są powtarzane kilkakrotnie, zawsze w nocy. Kończy je akcja odwetowa mężczyzn, którzy sami zapalają wiązki gałązek i przekraczają strumień tak, by okrążyć kobiety i rzucają płonącymi pociskami nad ich głowami, one zaś bronią się przed padającym żarem zielonymi gałęziami. Wówczas odbywa się taniec impersonatorów złych duchów *eruncha*, odgrywających pieczenie młodych ludzi w piecu ziemnym.

Na krótko przed północą odbyła się dziwna ceremonia, związana z pewnymi ludźmi-*Eruncha* z Imanda. Brało w niej udział czterech aktorów, a ceremonia była podzielona na dwie części. Trzech mężczyzn brało udział w pierwszej, ważniejszej scenie. Wykopano wielką dziurę, wystarczająco dużą, by wsadzić do niej ludzkie ciało. Jeden z mężczyzn położył się w niej w rozciągniętej pozycji, podczas gdy drugi klęczał między jego nogami, a trzeci u węgłowa. Ta dwójka miała być ludźmi-*Eruncha*, piekącymi człowieka w piecu ziemnym, trzymali po dwa bumerangi imitując okładanie ciała rozżarzonymi węglami, podczas gdy on sam doskonale naśladował syczenie i skwierczenie zapiekane go mięsa. Po kilku minutach ta trójka powstała i dołączyła do widowni, wtedy z ciemności – gdyż ogień za wałem *Parra* służył jedynie do oświetlania gruntu ceremonialnego – wyszedł ozdobiony mężczyzna, który miał przedstawiać człowieka *Alchera* z totemu żaby. Szedł zakosami węsząc głośno, jakby wyczuł zapach pieczenia, ale nie wiedział skąd dochodzi. Po minucie czy dwóch dołączył do widowni i to zakończyło przedstawienie⁶⁰.

⁶⁰ SPENCER, GILLEN 1904b, 390–391.

W tym przypadku motyw transformującego ognia zostaje przełożony na dwie formy syntagmy obrzędowej skutkujące pieczeniem/ przyżeganiem/odymianiem adeptów: walkę na ogniste pociski między kobietami i mężczyznami oraz pieczenie w piecu ziemnym. Dalej na północny zachód, u Warłpiri, pojawia się w obrzędach *Gadjari* mit, będący przekształceniem tego samego motywu. Kobiety miały za złe mężczyznom, że zabrali im synów i poddali ich operacji obrzezania i wtajemniczeniu w sekrety klanowe. Mężczyźni pobili protestujące bumerangami, po czym zostawili, by opiekowały się świeżo obrzezanymi chłopcami. Urażone żony zmieniły się w potwory, połknęły chłopców, schowały się w jaskini i zwymiotowały ich resztki, zostawiając je na następny posiłek. Mężczyźni wytropili je dzięki rojącym się przy wejściu do jaskini stadom much. Podkradli się do śpiących kanibalek, spętali je łatwopalnym pnączem *maribi* i rozpalili wielkie ognisko, w którym spłonęły kobiety i ciała ich synów. Pozbawieni żon i dzieci *Walangari* nie wiedzieli w jaki sposób można zachować ciągłość rodową. Na szczęście jeden z nich miał sen, w którym poznał szczegóły ceremonii rezurekcyjnej. Rozpalili ognisko złożone z resztek bumerangów i ich własnej broni, sporządzonych wcześniej warkotek, oraz gniazd papużek, skropili całość krwią z ramienia i podpalili. Kiedy w niebo uniosły się chmury czarnego dymu, młodszy brat wezwał duchy dzieci specjalnym okrzykiem, który powtarzał tak długo, aż wszystkie powróciły do życia. Ponieważ oprócz nich przybyły także setki innych duchów-zarodków dzieci, *Warłpiri* stali się bardzo liczny m plemieniem⁶¹.

Z jednej strony mit tłumaczy antagonizm sfery żeńskiej i męskiej, z drugiej wiąże kompleks inicjacyjny z ideologią rezurekcyjną za pośrednictwem operatora w postaci ogniska. Wyraźnie widać, że mitologia i obrzędowość *Gadjari* są wariantem *Engwury* Aranda, zarazem jednak odwołują się do tych

⁶¹ MEGGITT 1966b, 294–300.

samych idei, które wyraża *Bora*. Warto przypomnieć, że mitologem obrzezujących kobiet wyraża ten sam antagonizm poprzez zmianę sposobu przeprowadzania obrzezania: mityczne kobiety Unthippa porywają chłopców, unosząc ich na barkach, po czym obrzezują przyżegając im napletki, ich męscy wrogowie zabijają kobiety i odcinają napletki krzemiennymi nożami. Skonfrontujmy to z opisem działań w czasie *Bory*:

Mężczyźni [zebrani] w *Walloongurra* zapalają potem kawałki wysuszonej kory, uprzednio wycięte i przygotowane, po czym ruszają przez mrok w stronę obozu kobiet, machając swymi pochodniami podskakując i śpiewając. Kiedy docierają do obozu kobiet, mężczyźni zaangażowani w roli strażników nowicjuszy odkrywają ich i pomagają stanąć na nogi, po czym każdy chłopiec zostaje posadowiony na barkach swojego strażnika i z powrotem zarzuca mu się koc na głowę. Mężczyźni powracają do swego obozu, otaczając strażników trzymających chłopców „na barana”. Matki i siostry chłopców przeraźliwie krzyczą i ciskają za mężczyznami płonącymi główniami wyciąganymi z ogniska obozowego⁶².

Jeszcze bardziej znamieny jest opis sposobu usuwania włosów z ciał inicjowanych w *Bora*. W zależności od plemienia, opalenie bądź wyrywanie włosów stanowi albo drugi etap inicjacyjnego przekształcenia adeptów, zaś na obszarach, gdzie nie wyrывa się zęba, jest samodzielną operacją inicjacyjną. Rzadko pojawia się wymagające dużej cierpliwości wyrywanie włosów⁶³. Najczęściej operujący wspomagali się ogniem lub nożem. Zgodnie z opisem Mathewsa odbywało się to następująco:

Wczesnym rankiem, w tajemnicy przed kobietami, kandydata na inicjację zabiera się z obozu mężczyzn. Grupa obcych mężczyzn

⁶² MATHEWS 1899–1890, 68.

⁶³ Cf. MATHEWS 1898a, 245. Wyrywanie włosów stanowi główną operację inicjacyjną u takich plemion jak Ngarrindjeri i Boandik (wsp. zapis Buan-dig) z zachodniego wybrzeża Wiktorii. MATHEWS 1898b, 336; R. BERNDT, C. BERNDT, STANTON 1993, 175.

prowadzi go, z narzuconym na głowę kocem, w bezludne miejsce poza zasięgiem wzroku. Upřednio rozpalono tam ogień, obok którego zgromadzono wiązki suchej kory, zbieranej na wiosnę z górnych gałęzi pewnych leśnych drzew. Jeden z mężczyzn podchodzi do młodzieńca i chwytą włosy z jednej strony głowy, podczas gdy inny stopniowo odcina je przyżegając żarzącą się pochodnią z wcześniej wspomnianej kory. Robi to bardzo powoli, co zabiera sporo czasu, trzeba bowiem mieć żar wystarczający do przepalenia włosów, ale taki, by nie oparzyć skóry chłopca. Potem w ten sam sposób odcina się włosy z drugiej strony głowy. Zostawia się przy tym na szczycie głowy nietknięty pas kręconych włosów szerokości około dwóch cali. Obie strony głowy, z których usunięto włosy, smaruje się białą glinką zmieszaną z ziemią. Opala się także włosy pod pachami i łonowe, a jeśli u któregoś z młodzieńców pojawiły się zaczątki brody, dzieli ona ich los.

Należy przy tym wyjaśnić, że włosów z głowy nie opala się całkowicie, tak jak tych rosnących na innych częściach ciała. Operator dzieli je na małe kosmyki lub loki, które rozkłada poziomo i przykładając żar tuż przy cebulkach przepala jeden po drugim. Całość zawija się następnie w zielone liście, przewiązane mocno sznurkiem z futra oposa. Zawiniątko przywiązuje się do zasuszonego ogona dingo i zawiesza na naszyjniku, który powinien nosić *gunguba*, czyli wuj matki chłopca⁶⁴.

Opis dostarcza nam bardzo istotnego wsparcia dla hipotezy o ukształtowaniu mitu pierwotnego przepalania napletka pod wpływem inicjacyjnego usuwania włosów. Chodzi bowiem o użycie tej samej techniki postępowania się ogniem do obu tych działań. Warto dodać, że na obszarze Wiktorii nie opala się włosów, lecz o d c i n a krzemiennym ostrzem, istnieje więc tradycja zastępowania narzędzi: pochodnia → nóż⁶⁵. Co więcej, sposób postępowania z odciętymi włosami bardzo przypomina sposób postępowania z usuniętym napletkiem, jako że oddaje się go na przechowanie stronie matki, a więc samej matce, sio-

⁶⁴ MATHEWS 1904, 323 n.

⁶⁵ MATHEWS 1898b, 329.

strze inicjowanego lub wujowi⁶⁶. Innymi słowy otrzymujemy ekwiwalencję: włosy = napletek, która implikuje użycie ognistej pochodni jako operatora. Metafora operacji inicjacyjnej jako ‘odgryzania’ przekształca się w metaforę ‘przepalania’ za pośrednictwem akcji obrzędowej dotyczącej włosów, a przedmiot operacji ulega przeniesieniu z zęba/włosów na napletek. Tym samym włosy zyskują konotację przedmiotu chirurgii rytualnej i przechwytyjąc część jego pola semantycznego. Przekonuje nas o tym wiele dalszych tropów. W języku Yaurorka, sąsiadów Dieri *para* znaczy „włosy”⁶⁷ co odpowiada pustynnemu *parra* - „penis”, a zarazem wał ziemny ceremonii ognia *Engwura*. Poza tym, promienie słoneczne są w Australii reprezentowane przez sznurki z ludzkich włosów. Zapewne dlatego w inicjacjach pustynnych adepci powinni mieć specjalną fryzurę (Aranda – *imampa*, Pitjantjatjara – *pukuti*), zakończoną kokiem z piór emu, futra oposa lub ludzkich włosów. W koki wpina się ozdoby, pióra, a w czasie inicjacji sakralne konstrukcje, jak małe *wanigi* u Pitjantjatjara⁶⁸. W mitach to właśnie w taki przystrój złodzieje ognia wpinają płonącą pochodnię. Wreszcie, mit *Engwury* związany z centrum Bandikota *Ilbalintja* mówi, że właściciel tej ceremonii *Lintjilbmara* naraził się nieznaney z imienia złej istocie, która rozpałała wielki ogień, przed którym schronił się na niebo. Jego piękne, długie, jasne włosy rozsypały się po niebiosach w postaci Drogi Mlecznej⁶⁹ („włosy spływają na niebo niczym rzeka”).

W konsekwencji trzeba zauważyć, że mity inicjacyjne nie stanowią spójnego ciągu następujących po sobie narracji. Mamy do czynienia z zestawem wątków, symboli i idei, które moż-

⁶⁶ SPENCER, GILLEN 1904b, 250; SPENCER, GILLEN 1927, 206.

⁶⁷ HOWITT 1904, 780.

⁶⁸ MOUNTFORD 1976, 81–83.

⁶⁹ Warto wspomnieć, że u Karadjeri z Kimberley Bagadjimbiri, przodkowie odpowiedzialni tak za katastroficzne wprowadzenie Drogi Mlecznej na niebo, jak i kamiennego noża *dimari* do obrzezania, identyfikowani z Obłokami Magellana, dysponowali niezwykle obfitymi włosami. Tę nadwyżkę włosów przekazują zwierzętom jako szczególne formy sierści. Vide PIDDINGTON 1932, 47–51. Cf. SZYJEWSKI 2014b, 277–279.

na porządkować jedynie zgodnie z zasadami przekształceń oraz skupiających się w takie łańcuchy syntagmatyczne jak:

– demoniczny kanibal – usuwa włosy – piecze w piecu ziemnym – zjada – adeptów; [wariant: zostają wydobyć z jego brzucha przez parę myśliwych],

– demoniczny kanibal/duch opiekun inicjacji – usuwa siekacz – połyka/pali – wydała w nowej postaci – adeptów,

– demoniczny kanibal/duch opiekun inicjacji – pali napletki – zabija – adeptów,

– [para] reformator[ów] inicjacji/starszyzna – odcina napletki – pozostawia przy życiu w nowej postaci – adeptów.

Elementy innych syntagm, jak mitu pierwszego rozpalenia ognia czy wędrówki stwórczej pary przodków, zostają do nich włączone i wyposażone w sensy skojarzone z procedurami inicjacyjnymi. Stanowiące część inicjacji ceremonie ognia wiążą symbolikę ran inicjacyjnych z ogniem, Drogą Mleczną, Tęczowym Wężem, postacią demonicznego kanibala, oraz opozycją męskie/żeńskie. Ta metaforyka pojawia się niezależnie od zmian obrzędowości i treści mitów. Aborygeński model świata oparty jest na opozycjach: woda/ogień i pora sucha/pora deszczowa, a przejście między nimi wymaga mitu katastrofy kosmicznej. Treść mitów inicjacyjnych zakłada transformację, przekształcenie ciał adeptów, najczęściej w formie destrukcji i regeneracji.

Prześledzone dotąd przypadki posługiwania się ogniem w czasie *Bory* wskazują na daleko idące paralele z ceremoniami ognia ludów pustynnych, od Warlpiri po Aranda i Ptjantjatjara. Oznacza to wspólnotę symboliki – sensy nadawane obecności ognia w takich aktach jak rozpalenie Ognia Białego, przerzucanie się ognistymi pochodniami przez mężczyzn i kobiety, czy przypiekanie oraz późniejsze odymianie adeptów, odpowiadają rozpatrywanym wyżej kompleksom symbolicznym generowanym przez wielopoziomowe metaforyzacje obracającym się wokół takich zdarzeń jak obrzezanie,

subincyzja, końcowe wtajemniczenia. Stąd wniosek, że nowe przekazy mityczne, tak jak obrzędy, nie są dowolnie kreowane. Stanowią permutacje poprzednich, a czerpiąc z „magazynu” wspólnej australijskiej symboliki, ściśle wiążą się z całokształtem istniejącego mitycznego modelu świata.

BIBLIOGRAFIA

BERNDT 1951: R.M. Berndt, *Kunapipi: A Study of an Australian Aboriginal Cult*, Melbourne 1951.

R. BERNDT, C. BERNDT, STANTON 1993: R.M. Berndt, C.H. Berndt, J.E. Stanton, *A World That Was; the Yaraldi of the Murray River and the Lakes, South Australia*, Vancouver 1993.

CLENDINNEN 2005: I. Clendinnen, *The Power to Frustrate Good Intentions or the Revenge of Aborigines*, „Common Knowledge” 11/3 (2005), ss. 410–431.

DUSSART 2000: F. Dussart, *The Politics of Ritual in an Aboriginal Settlement. Kinship, Gender and the Currency of Knowledge*, Washington–London 2000.

FINNEGAN 1977: R. Finnegan, *Oral Poetry. Its Nature, Significance and Social Context*. Cambridge 1977.

FINNEGAN 1992: R. Finnegan, *Oral Tradition and the Verbal Arts. A Guide to Research Practices*, London 1992.

GOODY 1972: J. Goody, *The Myth of the Bagre*, Oxford 1972.

GOODY 2011: J. Goody, *Poskromienie myśli nieoswojonej*, tłum. M. Szuster, Warszawa 2011.

GOODY 2012: J. Goody, *Mit, rytuały oralność*, tłum. O. Kaczmarek, Warszawa 2012.

HARNEY 1963: W.E. Harney, *To Ayers Rock and Beyond*, Sydney 1963.

HAVELOCK 2007: E.A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2007.

HIATT 2005: L.R. Hiatt, *High Gods*, [w:] *Aboriginal Religions in Australia. An Anthology of Recent Writings*, M. Char-

lesworth, F. Dussart, H. Morphy (eds.), Burlington 2005, ss. 45–60.

HOWITT 1904: A. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia*, London 1904.

KOLIG 1981: E. Kolig, *Silent Revolution. The Effects of Modernization on Australian Aboriginal Religion*, Philadelphia 1981.

LAYTON 2001: R. Layton, *Uluru. An Aboriginal History of Ayers Rock*, Canberra 2001.

LORD 2010: A.B. Lord, *Cechy oralności*, [w:] P. Czapliński (red.), *Literatura ustna*, Gdańsk 2010, ss. 89–115.

MADDOCK 1970: K. Maddock, *Myths of the Acquisition of Fire in Northern and Eastern Australia*, [w:] R.M. Berndt (ed.) *Australian Aboriginal Anthropology. Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines*, Nedlands 1970, ss. 174–199.

MATHEWS 1896: R.H. Mathews, *The Burbung of the Wiradthuri Tribes*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 25 (1896), ss. 295–318.

MATHEWS 1898a: R.H. Mathews, *The Group Division and Initiation Ceremonies of the Barkunjee Tribes*, „Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales” 32 (1898), ss. 241–255.

MATHEWS 1898b: R.H. Mathews, *The Victorian Aborigines. Their Initiation Ceremonies and Divisional Systems*, „American Anthropologist” 11 (1898), ss. 325–343.

MATHEWS 1899–1990: R.H. Mathews, *The Walloongurra Ceremony*, „Queensland Geographical Journal” 15 (1899–1890), ss. 67–74.

MATHEWS 1904: R.H. Mathews, *Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria*, „Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales” 38 (1904), ss. 203–381.

MEGGITT 1966a: M. Meggitt, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, part 1, „Oceania” 36/3 (1966), ss. 173–213.

MEGGITT 1966b: M. Meggitt, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, part 2, „Oceania” 36/4 (1966), ss. 283–315.

MEGGITT 1966c: M. Meggitt, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, part 3, „Oceania” 1966 37/1 (1966), ss. 22–48.

MEGGITT 1966d: M. Meggitt, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, part 4, „Oceania” 37/2 (1966), ss. 124–147.

MORTON 2011: J. Morton, *Splitting the Atom of Kinship: Towards an Understanding of the Symbolic Economy of the Warlpiri Fire Ceremony*, [w:] Y. Musharbash, M. Barber (eds.), *Ethnography and the Production of Anthropological Knowledge. Essays in Honour of Nicolas Peterson*, Canberra 2011, ss. 17–38.

MOUNTFORD 1968: C.P. Mountford, *Winbaraku and the Myth of Jarapiri*, Sydney 1968.

MOUNTFORD 1976: C.P. Mountford, *Nomads of the Australian Desert*, Melbourne 1976.

MYERS 1986: F.R. Myers, *Pintubi Country, Pintubi Self. Sentiment, Place and Politics among Western Desert Aborigines*, Washington 1986.

ONG 2011: W. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo podane technologii*, tłum. J. Japola, Warszawa 2011.

ORBELL 1990: M. Orbell, „My Summit Where I Sit”. *Form and Content in Maori Women’s Love Songs*, „Oral Traditions” 5 (1990), ss. 185–204.

PETERSON 1970: N. Peterson, *Buluwandi, a Central Australian Ceremony for the Resolution of Conflict*, [w:] R.M. Berndt (ed.), *Australian Aboriginal Anthropology. Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines*, Nedlands 1970, ss. 200–215.

PIDDINGTON 2000: R. Piddington, *Karadjeri Initiation*, „Oceania” 3/1 (1932), s. 46–87.

SALER 2000: B. Saler, *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, New York–Oxford 2000.

SPENCER, GILLEN 1904a: B. Spencer, F.J. Gillen, *Across Australia*, London 1904.

SPENCER, GILLEN 1904b: B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, London 1904.

SPENCER, GILLEN 1927: B. Spencer, F.J. Gillen, *The Arunta*, vols. 1–2, London 1927.

STANNER 1966: W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion*, Sydney 1966.

STREHLOW 1971: T.G.H. Strehlow, *The Songs of Central Australia*, Sydney 1971.

SZYJEWSKI 2014a: A. Szyjewski, *Australijskie ceremonie ognia: ogień w religii Warlpiri*, „Studia Religiológica” 47/1 (2014), ss. 29–41.

SZYJEWSKI 2014b: A. Szyjewski, *Mitologia australijska jako nośnik tożsamości*, Kraków 2014.

TENGAN 2006: A.B. Tengan, *Mythical Narratives in Ritual. Dagara Black Bagr*, Brussels 2006.

TONKINSON 1978: R. Tonkinson, *The Mardudjara Aborigines; Living the Dream in Australia's Desert*, New York 1978.

Źródła elektroniczne

<<http://www.aboriginalartstore.com.au/aboriginal-art-culture/yiwarra-1.php>> [dostęp: 24.05.2012].

VARIABILITY IN MYTH-RITUAL CONTENT IN THE AUSTRALIAN ABORIGINAL FIRE CEREMONIES

Summary

The paper's aim is to reconsider mechanisms of change in mythical content within Australian Aboriginal traditions. Despite Jack Goody's claim, myths do not change arbitrarily as the “free-floating use

of the creative imagination". An overview of the mythical and ritual-complexes related to fire ceremonies in Australia shows that the content volatility is strongly limited due to the requirements of the syntagm, as well as to dominant trends of metaphorization, and to the model of the world in the form of a cosmological system. Fire ceremonies, being a common part of initiation rituals, tend to combine symbolic wounds, fire, Milky Way, Rainbow Serpent, demonic cannibal and male/female opposition within mythic narratives. Such imagery appears unchangeable regardless of changes in mythical content or variability in rites. An indigenous Australian model of the world is based on oppositions between water/fire and dry season/rainy season, and switching between them requires the myth of cosmic catastrophe. Lastly, all the initiation narrative variants assume the bodily transformations of numerous initiands, mostly in the form of destruction and regeneration.

Keywords: Australian Aborigines, initiation, fire ceremonies, myth, mythic metaphor, mythic transformation, orality, ritual.

Słowa kluczowe: Aborygeni Australijscy, inicjacja, ceremonie ognia, metafora mityczna, mit, oralność, rytuał, transformacja mityczna.