

Andrzej SZYJEWSKI

SŁUPY I TOTEMY Australijskie konstrukcje sakralne

Z perspektywy współczesnej antropologii australijskie słupy wyrażają o wiele więcej niż tylko wartość obrzędu per se. W ich polu semantycznym mieszczą się skomplikowane treści mityczne i kosmologiczne, konstruujące model świata. Badając je łącznie z materialnymi wytworami kultury, należy zwrócić uwagę na interakcje i działania dokonujące się wokół nich i z ich użyciem, jak również na ich wpływ na społeczność.

Na australijskiej karcie pocztowej¹ wydrukowanej około roku 1950 można oglądać efektownie upozowanego, pomalowanego w białe pasy Aborygena z emblematem zatkniętym za przepaskę na włosy. Mężczyzna przymierza się do rzutu woomerą (miotaczem oszczepów), stojąc przed grubym pniem, na którego korze wyryty został deseń. Deseń ten przedstawia wznoszący się węzłopodobny kształt, pokryty gwiazdzistym wzorem. Specjalizujące się w druku pocztówek wydawnictwo Mowbray Series reprodukowało na nich przede wszystkim największe atrakcje Queenslandu. Niewątpliwie zaliczono do nich także Aborygenów, w tym przypadku z dość oczywistym odniesieniem ich do powszechnie rozpoznawanych Indian Ameryki Północnej. Jeszcze większemu upodobnieniu służy tytuł pocztówki, nadpisany na negatywie: „Aborygen australijski i słup totemowy”. Ma nasuwać skojarzenia z monumentalnymi, bogato rzeźbionymi słupami Indian Haida czy Tsimshian, przedstawiającymi mityczne zwierzęta z klanowych tradycji. Manifestowane przez twórców i odbiorców pocztówki przekonanie, że australijscy tubylcy także mają swoje słupy totemowe nie było wyłącznie wytworem myślenia w ramach zasad popytu i podaży. Powiązanie rdzennej ludności Australii z obiektami totemicznymi zrodziło się w obrębie refleksji antropologicznej przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku, wykazującej istnienie dwóch głównych nosicieli „żywego” totemizmu na świecie: Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża Pacyfiku i australijskich Aborygenów. Ich totemizm miał być najbardziej rozwinięty i kompleksowy, podczas gdy w innych społecznościach plemiennych przetrwać miały jedynie jego przeżytki.

„Totem jest to klasa obiektów materialnych, do których dzikus odnosi się z przesadnym respektem, wierząc, że między nim a każdym egzemplarzem

¹ Zob. *Australian Aboriginal & Totem Pole*, <https://collections.mfa.org/download/575927>.

tej klasy istnieje osobisty i całkiem osobliwy związek”². Tak definiuje zjawisko to James George Frazer, jeden z prekursorów antropologicznej refleksji nad religią i twórca wiodącej wówczas teorii totemizmu. Frazerowski dzikus, zgodnie z przekonaniem epoki, musiał być prymitywny i osadzony w materialności, obce zaś były mu zwłaszcza subtelne dywagacje teologiczne jako niedosiężne dla jego prostego, praktycznego umysłu. Manipulowanie przezeń owymi „obiettami materialnymi” nie miało nic wspólnego z zachowaniami religijnymi, należało zaś do praktycznych działań magicznych (magii homeopatycznej), których celem miało być zwiększenie pogłowia zwierzyny czy ilości produktów jadalnych³. W tym celu umieszczano na słupach wyobrażenia zwierząt bądź roślin totemicznych i otaczano je kultem⁴. Obraz tańczącego przed słupem krajowca był tak sugestywny, że błyskawicznie zaraził w sensie memetycznym cały świat zachodni. Pod wpływem odkryć australijskich antropologów Émile Durkheim postawił tezę o elementarnym charakterze wierzeń i obrzędów totemicznych⁵. Wraz ze wzrostem popularności teorii Freuda i jego koncepcji hordy pierwotnej, „grasującej” w pracy *Totem i tabu*⁶, naukowa mitologia totemizmu rozwinęła się tak szybko, że ani dekonstrukcja konceptu przez Alexandra A. Goldenweisera w roku 1920⁷, ani dywagacje Claude’a Lévi-Straussa, kontynuowane od lat pięćdziesiątych do lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku⁸, nie zdołały jej zahamować. Odpryskiem tej mitologii jest omawiana pocztówka wspierająca wizję jedności wszystkich „dzikusów” w ich prymitywnym i przewidywalnym totemicznym obrazie świata.

Zadaniem tekstu nie jest jednak dekonstrukcja tej zakorzenionej w masowej kulturze mitologii, zasadniczo porzuconej przez specjalistów jeszcze w połowie ubiegłego wieku, lecz próba udzielenia odpowiedzi na pytanie, na ile obiekty w rodzaju australijskich słupów obrzędowych są „totemiczne”. Sprawdzenie tezy o obecności elementów totemicznych w symbolice sakralnych słupów w aborygeńskich systemach religijnych wymaga przeanalizowania relacji między „reprezentacją materialną” siły sakralnej w postaci

² J.G. Frazer, *Totemism*, Adam & Charles Black, Edinburgh 1887, s. 1. Jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia fragmentów obcojęzycznych pochodzą od autora.

³ Por. tenże, *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczkowski, PIW, Warszawa 1962, s. 44.

⁴ Por. tenże, *Totemism*, s. 31.

⁵ Zob. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990.

⁶ Zob. S. Freud, *Totem i tabu*, tłum. J. Prokopiuk, M. Poręba, Wydawnictwo KR, Warszawa 1993.

⁷ Zob. A.A. Goldenweiser, *Totemism, an Analytical Study*, „Journal of American Folklore” 23(1910) nr 88, s. 179-293.

⁸ Zob. C. Lévi-Strauss, *Totemizm*, tłum. A. Steinsberg, PWN, Warszawa 1968; tenże, *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, PWN, Warszawa 1969.

słupa a koncepcją tejsze siły i jej wartości dla aktorów obrzędów. Zbadanie tej kwestii wymaga z kolei odpowiedzi na co najmniej trzy pytania: (1) Czym są słupy używane w różnorodnych australijskich ceremoniach? (2) Co słupy te przedstawiają lub symbolizują? (3) Co robią z nimi Aborygeni? Dopiero wówczas możliwe będzie stwierdzenie, czy można zasadnie dopatrywać się w tych słupach przedstawień zwierzęcych przodków totemicznych oraz na ile owa totemiczna warstwa istotna jest w ich odbiorze.

Patrząc z szerszej perspektywy, trzeba stwierdzić, że w Australii funkcjonuje wiele klas wykorzystywanych obrzędowo artefaktów przenośnych i konstruowanych na stałe. Większość z nich należy do ścisłej dziedziny świętości, a więc może być oglądana wyłącznie przez wtajemniczonych mężczyzn w obrzędach męskich i przez kobiety w obrzędach kobiecych. Na Ziemi Arnhema są to sakralne przedmioty rangga, zwykle w postaci wydłużonych okrągłych lub płaskich pali⁹, w Australii Środkowej odpowiednikiem rangga są czuringi (tjurunga), płaskie drewniane deski lub kamienie, które na obszarach pustynnych zwane są kulpidji. Zarówno północne rangga, jak i środkowoaustralijskie czuringi traktowane są jako istniejące wiecznie emanacje przodków epoki Śnienia¹⁰ (Czasu Snu). Poza nimi pojawiają się konstrukcje wznoszone jedynie na czas odpowiednich ceremonii: w środkowej Australii przenośne konstrukcje z gałęzi i sznurka, czyli wani(n)gi, i słupy kultowe nazywane najczęściej tnatantja, takie jak kauaua u Aranda (Arnernte) i wintari u Warramunga (Warumunga), ngaltawata u Pitjantjatjara czy gumagu u Warlpiri.

Spośród tych klas przedmiotów sakralnych słupy zajmują istotne miejsce w religiach Aborygenów. Wokół nich koncentruje się aktywność obrzędowa, sporządzenie ich i wbicie w ziemię wyznacza bowiem samą scenę działań. Jako przykład może tu posłużyć słup ngaltawata na pustyni Australii Środkowej. Zgodnie z odpowiednim mitem grupa przodków klanu Mała (czyli ludzi-Filandrów Kosmatych) przybyła do wzniesienia Uluru, by przeprowadzić tam obrzędy inicjacji młodzieży. Przodkowie przynieśli ze sobą święty słup, który wbili pośrodku ceremonialnego gruntu. Czynność ta wyznaczyła zawarcie swoistego kontraktu z siłami sakralnymi, a w związku z tym konieczność doprowadzenia inicjacji do końca. Wbicie słupa zorganizowało zarazem przestrzeń ceremonii: na wschód od niego przebywali podlegający inicjacji młodzieńcy; za nimi rozkładali obóz odpowiednio przedstawiciele tej połowy plemienia, do której młodzieńcy ci należeli, a po przeciwnej stronie mężczyźni drugiej połowy plemienia, z której rekrutowali się strażnicy inicjowanych oraz

⁹ Por. R.M. Berndt, *Djanggawul: An Aboriginal Religious Cult of North-Eastern Arnhem Land*, Routledge & Kegan Paul, London 1952 s. 40n.; W.L. Warner, *A Black Civilization: A Social Study of an Australian Tribe*, Harper, New York 1958, s. 339n.

¹⁰ Tak tłumacząc obowiązujący obecnie w literaturze przedmiotu termin „Dreaming”, który wyparł wcześniej używany „Dreamtime”.

wykonawcy operacji, wyznaczając szeroko znany w Australii podział na „właścicieli” ceremonii i jej „wykonawców”. Adeptci, zwani *ulpura*, jeśli aktywnie nie uczestniczą w obrzędach, leżą przy słupie twarzą w dół, zniewoleni przez jego moc. „Mówi się, że ten słup, *ngalta wadi* (wana albo «kij-kopaczka» Matki-Ziemi), przechowuje się od obrzędu do obrzędu, jedynie ozdabiając go przed powtórным użyciem. Podnosi się go i pokazuje inicjowanym na pamiątkę Snu, przy wtórze odpowiednich pieśni. Jest on dla nieinicjowanych tabu, podobnie jak znaki na Uluru w tym miejscu”¹¹.

Zasadniczo słup tego rodzaju powinien pozostać na miejscu obrzędu do jego końca, choć w micie codziennie zanoszony był na ceremonialny grunt przez młodych inicjowanych *Mala* albo przez starszyznę¹².

Podobną rolę swojej pieczęci zabezpieczającej obrzęd pełni u *Aranda* (*Arernte*) słup *kauaua* (*kauwa-auwa*). W trakcie kompleksu ceremonii inicjacyjnych *Engwura* (*ingkura*) starszyzna wznosi kilkumetrowy słup, wokół którego zapala się ogień. O świcie następnego dnia adepci po zgromadzeniu wokół *kauaua* idą do obozu kobiecego, gdzie także płoną dwa ogniska. Mężczyźni przeciwnych grup zanurzają się w ich dymie na pół minuty, następnie wracają do *kauaua* i *Engwura* zostaje zakończona wyciągnięciem słupa¹³.

Informatorzy *Strehlowa* przypisują słupowi niezwykłą moc: „U stóp wysokiego słupa *kauaua* odbywa się ostatnia ceremonia. Potem zostaje on siłą wyrwany przez podnieconych *iliara* [adeptów]. Jest bowiem dla nich symbolem *rala parra*, największej ze świętości (*tjurunga*), który torturował ich przez te wszystkie miesiące prób na gruncie *ingkury*. Chwytają za wyrwany słup i poruszają nim, trzymając go poziomo na wysokości piersi, w górę i w dół i, ułożywszy go na ramionach, tańczą dziko wokół wału ziemnego. Chcą «wymęczyć go i wyczerpać jego siłę», tak, jak *rala parra* w poprzednich miesiącach męczył ich, wyczerpywał i prześladował w dzień i w nocy. *Iliara* brutalnie zdzierają ze słupa jego ozdoby, które opadają do głębokiego rowu i pod stos gałęzi. Ustawiają się w prostą kolumnę i, specjalnie powłócząc nogami, przemarszerowują przez święty wał ziemny. Ich stopy wydeptują wielką szczerbę w środku *rala parra*. Wielka *tjurunga* została pokawałkowana, jej czar złamano i straciła swoją moc”¹⁴.

Według *Strehlowa*, gwałtownie niszcząc *kauaua*, adepci tym samym sygnalizują nieodwracalny charakter własnej przemiany w pełni inicjowanych mężczyzn. W przeciwieństwie jednak do *ngaltawata* słup *kauaua* nie jest bezpośrednim wyznacznikiem trwałości obrzędu, lecz pośrednim symbolem wału

¹¹ W.E. H a r n e y, *Ritual and Behaviour at Ayers Rock*, „Oceania” 31(1960) nr 1, s. 71n.

¹² Por. tamże, s. 67.

¹³ Por. T.G.H. S t r e h l o w, *Aranda Traditions*, Melbourne University Press, Melbourne 1947, s. 77.

¹⁴ Tamże, s. 111.

ziemnego rala parra, na którym przez kilka miesięcy muszą kłaść głowy śpiący adepci. Tym niemniej, „zniewalając do uczestnictwa”, słupy takie, jak ngaltawata i kauaua stają się istotnie reprezentacjami mocy obrzędu. Czy w takim razie rację miał Durkheim, uznając je za „materialne wyobrażenia totemu”¹⁵? W przodkach totemicznych widział personifikacje obrzędu, stąd widoczne przejawy ich zadowolenia, jeśli obrzędy są odprawiane¹⁶. Wszelkie przedmioty obrzędowe, w tym także słupy, są w efekcie materializacjami przodka, a jeśli przodek jest jedynie uosobieniem obrzędu, to są one jego uwidocznieniem.

Z perspektywy współczesnej antropologii australijskie słupy wyrażają o wiele więcej niż tylko wartość obrzędu per se. W ich polu semantycznym mieszczą się skomplikowane treści mityczne i kosmologiczne, konstruujące model świata. Badając je łącznie z materialnymi wytworami kultury, należy zwrócić uwagę na interakcje i działania dokonujące się wokół nich i z ich użyciem, jak również na ich wpływ na społeczność.

Dla przykładu u Warlpiri z północnej strefy pustynnej w czasie męskiej ceremonii inicjacyjnej Gadjaru używa się dwóch słupów, zwanych gumagu (kumaku). Są one reprezentacjami pary braci Mamandabari, którzy wprowadzili inicjację u Warlpiri. Słupy wbija się w ziemię po obu stronach jamy w ziemi (ngangguru), w której przebywają adepci przed próbą ognia. Mamandabari w micie są dla Warlpiri wzorcową grupą wspólnie inicjowanych mężczyzn, którzy wzajemnie na sobie przeprowadzają ceremonie. Ich najważniejszym dokonaniem miało być wprowadzenie Gadjaru. Oni zatem po raz pierwszy wykopali dół ngangguru i wbili słupy, które – zależnie od wersji, były używanymi przez nich magicznie powiększonymi kijami-kopaczkami bądź zostały przez nich specjalnie skonstruowane. Niezależnie od wersji uważa się, że tkwi w nich moc braci: „Zmieszali krew, która spływała im z nacięć na przedramionach, z czerwoną ziemią z gniazda termitów (nie dysponowali bowiem ochrą). Tą pastą ozdobili się wzajemnie i posmarowali słupy gumagu oraz warkotki i przygotowane patyki-pochodnie djindjimirimba. W konsekwencji wszystkie te elementy przesiąknięte są mocą sprawczą i istotową Mamandabari. [...] Rano następnego dnia Mamandabari wprowadzili do swych ciał słupy gumagu i kopaczki giari, wpychając je w oparzeliny tak, że stały się częścią ich szkieletów. Dzięki temu mogli je łatwiej nieść i wyciągać z siebie w kolejnych miejscach, gdzie powtarzali Gadjaru. Wreszcie w miejscowości Nyugulgu wykopali dół w pobliżu wielkiego pnia drzewa landi, z którego skorzystali, by ukształtować kolejne parafernalia. Od tego momentu gumagu, giari i warkotki wykonuje się z drewna na wzór kości Mamandabari”¹⁷.

¹⁵ Durkheim, dz. cyt., s. 115.

¹⁶ Por. tamże, s. 278.

¹⁷ A. Szyjewski, *Australijskie ceremonie ognia. Gadjaru i Buluwandi u Warlpiri*, „Studia Religioznica” 47(2014) nr 3, s. 201.

Gumagu zostają odniesione zarówno do mocy sprawczej przodków, jak i do ich konstrukcji cielesnej i w perspektywie mitycznej jednoczą się z nimi jako „krew z krwi i kość z kości”. Gdyby Warlpiri chcieli wyrazić proste przełożenie „obrzęd = słupy”, nie posługiwaliby się tak skomplikowaną symboliką w swoich metonimiach. Nietrudno odnaleźć analogie do symbolizacji tego rodzaju w przekazach Aranda. Zgodnie z relacją Gézy Róheima, wbicie słupa kauaua w czasie ceremonii powoduje przesączenie go świętością, płynącą przez śpiewane nieustannie przez starszyznę pieśni¹⁸. W pieśniach tych przekazany zostaje mit Malpungi, tego z przodków Aranda, który ustanowił ceremonię Engwura. Słup staje się w ten sposób „kręgosłupem Malpungi”, a umieszczone na jego szczycie pióra – głową przodka. Słup emanuje wówczas tą samą mocą, którą emanował Malpunga¹⁹. Australijskie pole znaczeniowe kręgosłupa zawiera istotny sens kosmologiczny, związany z axis mundi, dlatego też kauaua wyznacza centrum obrzędowe ceremonii Engwura.

W dalszej argumentacji Róheima kauaua stanowi zarazem freudowsko przekształcone narządy płciowe, a mit o wędrowce przodków należy traktować jako zakamuflowany proces płodzenia. Dlatego w micie Malpungi wspomniany jest jako zamiennik słupa jego węzowy penis, a niesione przez niego święte przedmioty są źródłem płodności: „Związek przystroju głowy z czuringą jako symbolem prokreacji współgra z ideą, że jest to wyłącznie męski atrybut”²⁰. Dlatego kauaua, tak jak sam Malpunga, swoją mocą przyciąga kobiety, podobnie jak symbolicznie związanych ze sferą kobiecą adeptów przed inicjacją²¹. Niezależnie od wątpliwości, jakie nasuwa jednostronna interpretacja Róheima, w tym przypadku związek: kauaua – kręgosłup – penis – axis mundi odgrywa istotną rolę w polu symbolicznym ceremonialnego słupa u Aranda. Wykorzystywany w analogicznych celach przez sąsiednie plemię Warramunga, słup zwany tjirilpi (chirilpa) bądź wintari stawiany jest w połowie drogi między obozem męskim a kobiecym. W trakcie inicjacji mężczyźni i kobiety staczają obrzędowe walki, których celem jest panowanie nad słupem. Z kontekstu rytualnego wyraźnie wynika, że wintari, podobnie jak kauaua, przyciąga kobiety, działając w sposób analogiczny do popędu seksualnego²².

¹⁸ Por. G. Róheim, *Children of the Desert*, t. 1, *The Western Tribes of Central Australia*, Basic Books, New York 1974, s. 156-161.

¹⁹ Por. T.G.H. Strehlow, *Songs of Central Australia*, Angus and Robertson, Sydney 1971, s. 409, 515-520.

²⁰ G. Róheim, *Australian Totemism: A Psycho-analytic Study in Anthropology*, Frank Cass, New York 1971, s. 242.

²¹ Por. A. Szyski, *Mitologia australijska jako nośnik tożsamości*, Nomos, Kraków 2015, s. 110-112.

²² Por. B. Spencer, F.J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, Macmillan, London 1904, s. 391; F.J. Gillen, *Journal Extract*, w: *My Dear Spencer: The Letters*

Można zatem stwierdzić, że słupy takie, jak kauaua, wintari czy gumagu, traktowane są jako zawierające istotę, a przez to moc przodka. Używane przez Aborygenów metonimie ciążą w stronę cielesności przodków. Na ile mają oni charakter totemiczny, jest kwestią dyskusyjną²³. Aborygeni zawsze wyposażają bohaterów mitów w przynależność klanowo-totemiczną. Malpunga należy do klanu Achilpa (Tjilpa) (Kuna Workowata; łac. *Dasyurus viverrinus*, niełaz plamisty). Wykorzystywane symbolizmy słupa koncentrują się jednak na jego ludzkim charakterze; do wyglądu zwierzęcego odwołują się zdobienia w kształcie białych cętek na ciałach adeptów, uznawane zarazem za reprezentacje gwiazd. Mamandabari należą do totemicznych przodków epoki Śnienia (Jukurrpa), ale mity przypisują im postać ludzką, choć potrafili zarówno latać, jak i przemieszczać się pod ziemią²⁴. Założycielem ceremonii inicjacyjnych u Warramunga jest Tęczowy Wąż Wollunqua (Walunkwa) o bardzo rozbudowanej symbolice rytualnej i kosmologicznej. Mit jego wędrówki przedstawia go jako oscylującego między wznoszeniem się a opadaniem, co przekłada się też na strukturę społeczną Warramunga²⁵. Słup wintari może odwoływać się do jego wzniesionej pozycji, kiedy wypatrywał drogi przed sobą²⁶, nie ma na nim jednak żadnych figuratywnych wyobrażeń (w trakcie inicjacji Warramunga budowali z ziemi odrębne wyobrażenie Wollunki, zwane Mini-imburu). Ewidentnie zatem bezpośrednie przełożenia zwierząt totemicznych na symbolikę i formę słupów nie interesowały Aborygenów.

Australijskie słupy kultowe nie są prostymi przedmiotami, lecz kilkuelementowymi konstrukcjami, których każda część wyposażana jest w rozliczne sensory mniej lub bardziej niezależnie od sensu całości. I tak na przykład ngaltawata ozdobiony był puchem orła klinoogonowego – ptaka, który u Pitjantjatjara symbolizuje ceremonię inicjacyjną. Generalnie puch ptasi czy roślinny, używany przez Aborygenów do ozdabiania ciała lub sakralnych przedmiotów, jest nośnikiem mocy ceremonii oraz pełni funkcje zapładniające i apotropeiczne. Słup na szczycie miał poprzeczkę, na której wieszano święte deseczki kulpidji, wykorzystywane w czasie inicjacji. Owe przedmioty sakralne z reguły uważane były za emanacje przodków pojawiających się w micie,

of F. J. Gillen to Baldwin Spencer, red. J. Mulvaney, H. Morphy, A. Petch, Hyland House Publishing Pty Ltd, Melbourne 2001, s. 344.

²³ Por. A. S z y j e w s k i, *Ludzie czy zwierzęta? Przodkowie w mitach Uluru u Pitjantjatjara*, „Rocznik Lubuski” 42(2016) nr 2, s. 89n.; B. G l o w c z e w s k i, *Totem, rêve et langage. Les Warlpiri du désert central australien*, „Annales de la Fondation Fyssen” 1987, nr 3, s. 59-67.

²⁴ Por. M. M e g g i t t, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, cz. 1, „Oceania” 36(1966) nr 3, s. 177.

²⁵ Por. M. M a u r i c e, *Warumungu Land Claim*, Australian Government Publishing Service, Canberra 1996, s. 87.

²⁶ Por. A. S z y j e w s k i, *Australijskie ceremonie ognia: Ceremonie Wollunki u Warramunga*, „Studia Religioznika” 49(2016) nr 3, s. 245-248.

a tym samym wzmacniały świętość obrzędu jako naoczny dowód związku rytualnej aktywności z opisanymi w micie działaniami.

Także używane w ceremonii Gadjaru u Warlpiri dwa czterometrowe słupy gumagu ozdabiano biało-czerwonymi pasami puchu. Jeden z nich zdobiony był symbolami pnącza hoi (ngalyipi), drugi zaś symboliką Tęczowego Węża Yarripiri (ewentualnie innej jego formy, Wana, ściślej związanej z wodą). Niezależnie zatem od reprezentowania pary braci Mamandabari słupy niosą własną symbolikę. Ngalyipi (maribi) w micie Gadjaru służyło do spętania ludożerczych potworów połykających adeptów. Dopiero gdy zostały one unieruchomione, można je było spalić²⁷. W obrzędzie pnączem tym wiązywano pochodnie, za pomocą których poddawano adeptów próbie ognia²⁸. Tęczowy Wąż wiąże się z porą deszczową, ceremoniami inicjacyjnymi i sferą uraniczną. W kontekście „ognistej” aktywności rytualnej przy słupach można odnieść go do idei pożaru kosmicznego i wyznaczenia drogi do zaświatów.

Podobną symbolikę ofidyczną niesie u Warlpiri inny słup, który wykorzystywany jest w czasie ceremonii Buluwandi (Puluwanti) lub Jardiwanpa. Słup ten ma wymalowane czerwienią wizerunki węża Banangula, stanowiącego odpowiednik lub formę Yarripiri²⁹. Jego mitologia odnosi się do działań przodków próbujących naprawić wywołaną wcześniej katastrofę: kiedy z nieba spadły gwiazdy, przodkowie próbowali zebrać je i z powrotem na nim zawiesić. Skonstruowali w tym celu olbrzymi słup obrzędowy, który najpierw skierowali w cztery strony świata, a następnie postawili tak, by wskazywał prosto na niebo. Dzięki temu przywrócili właściwy rytm roczny z długimi dniami i krótkimi nocami w lecie, a odwrotnie – w zimie³⁰. Co istotne, umaszczenie Banangula (*Vermicella annulata*) to białe-czarne pasy.

Słup kauaua u Aranda oraz wintari u Warramunga nie łączy się z konkretnymi wyobrażeniami, choć podobnie jak ngaltawata i gumagu, ozdobiony jest pasami z puchu, przymocowanymi krwią mistrza ceremonii³¹. Użycie krwi służyć ma powiązaniu materii słupa z osobą i mocą przodka. Zwykle w Australii

²⁷ Por. M. M e g g i t t, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, cz. 2, „Oceania” 36(1966) nr 4, s. 294-300.

²⁸ Por. t e n ż e, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, cz. 4, „Oceania” 37(1967) nr 2, s. 127; S z y j e w s k i, *Australijskie ceremonie ognia. Gadjaru i Buluwandi u Warlpiri*, s. 208.

²⁹ Por. N. P e t e r s o n, *Buluwandi: A Central Australian Ceremony for the Resolution of Conflict*, w: *Australian Aboriginal Anthropology: Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines*, red. R.M. Berndt, University of Western Australia Press, Nedlands 1970, s. 203.

³⁰ *Singing the Milky Way: A Journey into the Dreaming*, reż. D. Betz, A Songline Aboriginal Art Productions DVD, Australia, 2003.

³¹ Por. B. S p e n c e r, F.J. G i l l e n, *The Arunta: A Study of the Stone Age People*, t. 1, Macmillan, London 1927, s. 293.

zdobienia są białoczerwone, kojarzone z krwią i kośćmi jako podstawowymi wyznacznikami życia i śmierci. Wzniesienie i ozdobienie wintari przedstawiane jest przez badaczy jako wydarzenie kluczowe: „Rankiem pierwszego z dwóch ostatnich dni dwaj starcy [należący do klasy matrymonialnej – A.S.] Tjupila przygotowali szczególny słup, zwany wintari, długi na sześć metrów. Po całkowitym pokryciu go czerwoną ochrą, przymocowano do szczytu wiązkę gałązek eukaliptusa. Następnie wyciągnięto go z koryta strumienia, gdzie go przygotowywano i przeniesiono na płaski obszar mniej więcej w połowie drogi między obecnym obozowiskiem mężczyzn a obozem kobiecym, tam zaś starzy ludzie Thakomara i Tjupila umocowali go w pozycji pionowej”³².

Kauaua po posmarowaniu krwią pokrywano czarnymi i białymi pasami³³, co z jednej strony stanowi odwołanie do ozdób świeżo inicjowanych adeptów, z drugiej zaś do struktur kosmologicznych, na przykład przemienności pory suchej i deszczowej. Baldwin Spencer i Francis J. Gillen piszą: „Następnie przymocowano do szczytu pęk piór orla klinoogonowego; pod nim uwiązano białe Chilara, czyli opaski na głowę, potem zawieszono w dwóch wiązkach końce ogonów wielkoucha Alpira, a tuż pod nimi umocowano długą kościaną zatyczkę do nosa. W efekcie użyto wszelkich możliwych ozdób głowy”³⁴.

Ewidentnie zatem konstrukcja szczytu słupa wskazywała na głowę Malpungi i była tak explicite nazywana, podobnie jak cały słup określano jako kręgosłup Malpungi. Skojarzenie głowy przodka z orłem klinoogonowym świadczy o zachowaniu powszechnego w Australii wzorca, którego modelową reprezentacją może być słup używany w południowoaustralijskich inicjacjach Bora. „Trzy metry od głowy figury Baiamego stało drzewo rzewni, na którym mniej więcej sześć i pół metra nad ziemią znajdowała się imitacja gniazda orla klinoogonowego. Na pniu drzewa wyryte było wyobrażenie Słońca, mające około czterdzieści centymetrów średnicy, wykonane w ten sposób, że z jego zarysu usunięto korę, a tuż nad nim w taki sam sposób wyryto podobiznę Księżyca o trzydziestopięciocentymetrowej rozpiętości między rogami. Od stóp drzewa z gniazdem wiło się [...] wyobrażenie wahwee, wielkiego potwora przypominającego węża. Żył on w wielkim billabongu i zwykł zabijać i zjadać ludzi Baiamego, oni zaś nie byli w stanie pozbawić go życia. Owa ziemna rzeźba miała osiemnaście metrów długości i trzydzieści centymetrów szerokości”³⁵. Baiame jest w południowo-wschodniej Australii założycielem ceremonii Bora, a jego wysłannikiem był orzeł klinoogonowy. Gniazdem orla nazywano gwiazdozbiór Krzyża Południa. Także i węża Wahwee (Wawi)

³² C i ż, *The Northern Tribes of Central Australia*, s. 380.

³³ Por. Strehlow, *Aranda Traditions*, s. 111.

³⁴ Spencer, Gillen, *The Arunta: A Study of the Stone Age People*, t. 1, s. 293.

³⁵ R.H. Matthews, *The Būrbūng of the Wiradthuri Tribes*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 25(1896), s. 300n.

umieszczano wśród gwiazd, jako że „czarne pasmo na Drodze Mlecznej, ciągnące się w stronę Krzyża Południa, jest jednym z przodków Wawi”³⁶. W konsekwencji konstrukcje ceremonialnego gruntu Bory dostarczają wyjaśnienia obecności symboliki takich zwierząt, jak wąż i orzeł klinoogonowy w polach semantycznych australijskich słupów obrzędowych.

Na zakończenie warto przypomnieć, że omawiane tu słupy wznoszono w ramach rytów, których celem było sfinalizowanie długiego, niekiedy kilkuletniego ciągu inicjacyjnych wtajemniczeń męskich. We wszystkich omawianych społecznościach, z wyjątkiem mieszkańców południowo-wschodniej Australii, towarzyszyły one operacji subincyzji i następującemu po niej powolnemu zdrowieniu rany inicjacyjnej. Jakie sensy można zatem wyprowadzić z aktywności obrzędowej koncentrującej się na słupach? Z dotychczasowej analizy wynika, że wbicie ich w grunt ceremonialny było aktem zwieńczenia dotychczasowych działań, przywołującym moc tych postaci ancestralnych, w których gestii pozostawały inicjacje. Tradycje mityczne wskazują je jako tych, którym udało się tak przeprowadzić operacje inicjacyjne, że ich podopieczni przeżyli i wyzdrowieli. Rany inicjacyjne są silnie kojarzone z destrukcyjnym żywiołem ognia. Próby inicjacyjne, jakim poddawani są adepci, obejmują kontakt z ogniem, na przykład przerzucanie iskrzących pochodni nad ich głowami, zanurzanie w dymie ogniska czy taniec z pochodniami. Częste są też zawody między mężczyznami a kobietami o panowanie nad samymi adeptami, ogniskami lub, jak u Warramunga, słupem kultowym. Opanowanie strachu w obliczu ognia zrównane zostaje z opanowaniem „zaognienia się” rany.

Kolejne działania obrzędowe związane ze słupem można sprowadzić do rozsiewania zamkniętej w nim mocy stwórczej. Zgodnie z komentarzami informatorów już samo produkowanie chmur iskier powoduje istotne skutki w sensie prokreacyjnym, gdyż dzięki temu rozprzestrzeniają się po świecie duchy-zarodki. Sprzyjają temu także takie działania, jak kręcenie warkotkami, a zwłaszcza poruszanie słupami obrzędowymi. Ponieważ są one pokryte puchem, który odrywa się pod wpływem ruchu, jego unoszące się nad gruntem obrzędowym kłaczki są także traktowane jako wypełnione dziecięcymi duchami-zarodkami. Do tych samych funkcji odwołuje się zarówno falliczna symbolika słupów, jak i ich powiązanie z rozmaitymi formami Tęczowego Węża. Wąż jest przede wszystkim nosicielem wód, które metonimicznie wskazują na całą sferę płodności.

Jak wynika z przedstawionych wyżej analiz, dla Aborygenów wbicie słupa jest silnie powiązane także z organizacją i uporządkowaniem przestrzeni

³⁶ T e n z e, *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), s. 364.

obrzędowej, a w konsekwencji stanu całego kosmosu. Słup ustanawia i sankcjonuje opozycje: męskie–żeńskie, inicjowani–inicjujący, jałowe–płodne, pora sucha – pora deszczowa. W konsekwencji obrzędowe słupy są elementami tego samego kompleksu jako z jednej strony metonimie procesu inicjacji, z drugiej zaś jako reprezentacje idei centrum i równowagi sił.

Nie sposób zatem uznać istotnej roli idei totemicznych w symbolice australijskich słupów obrzędowych. Nie konstruuje się ich w celu religijnej komunikacji ze zwierzęcymi przodkami. Niezależnie od faktu, że nie zawsze mają oni formy zwierzęce, aktywność rytualna odbywa się na wielu poziomach, rozpięta na swoistej sieci znaczeń, zakotwiczonej w słupach. Sieć obejmuje odzwierciedlenia mocy przodków, procedur inicjacyjnych z chirurgią rytualną na czele, organizacji społecznej, struktur kosmologicznych, wreszcie ładu kosmicznego rządzącego między innymi przemianami pór roku. Dla przykładu Nukunu z południowych Gór Flindersa mówią o Drodze Mlecznej jako o wielkim drzewie, które jednocześnie jest słupem ceremonialnym Urumbula. Drzewo uległo zniszczeniu, jego fragmenty pozostałe na niebie tworzą Drogę Mleczną, a te, które spadły na ziemię, wytworzyły kompleksy elementów krajobrazu, pieśni i obrzędów³⁷. Treści stricte totemiczne są jedynie mniej istotną częścią tego układu, obejmującego wszystko, co Aborygeni rozumieją pod pojęciem Śnienia czy też Czasu Snu. Zarówno aktywność rytualna, jak i opisane w mitach dokonania przodków czy wytwory materialne, takie jak słupy, są traktowane jako manifestacje Śnienia. Aktywowanie tych manifestacji umożliwia trwanie terytorium i reprodukcję jego mieszkańców.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Berndt, Ronald Murray. *Djanggalawul: An Aboriginal Religious Cult of North-Eastern Arnhem Land*. London: Routledge & Kegan Paul, 1952.
- Betz, David. *Singing the Milky Way: A Journey into the Dreaming*. Canberra: A Songline Aboriginal Art Productions. DVD Video, 2003.
- Clarke, Philip A. "The Aboriginal Cosmic Landscape of Southern South Australia." *Records of the South Australian Museum* 29, no. 2 (1997): 125–45.
- Durkheim, Émile. *Elementarne formy życia religijnego: System totemiczny w Australii*. Translated by Anna Zadrożyńska. Warszawa: PWN, 1990.
- Frazer, James George. *Totemism*. Edinburgh: Adam & Charles Black, 1887.
- . *Złota gałąź*. Translated by Henryk Krzeczkowski. Warszawa: PIW, 1962.
- Freud, Sigmund. *Totem i tabu*. Translated by Jerzy Prokopiuk and Marcin Poręba. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1993.

³⁷ Por. P.A. Clarke, *The Aboriginal Cosmic Landscape of Southern South Australia*, „Records of the South Australian Museum” 29(1997) nr 2, s. 134.

- Gillen, Francis James. "Journal Extract." In *My Dear Spencer: The Letters of F. J. Gillen to Baldwin Spencer*. Edited by John Mulvaney, Howard Morphy, and Alison Petch. Melbourne: Hyland House Publishing Pty Ltd, 2001.
- Glowczewski, Barbara. "Totem, rêve et langage: Les Warlpiri du désert central australien." *Annales de la Fondation Fyssen*, no. 3 (1987): 59–67.
- Goldenweiser, Alexander Alexandrovich. "Totemism, an Analytical Study." *Journal of American Folklore* 23, no. 88 (1910): 179–293.
- Harney, William Edward. "Ritual and Behaviour at Ayers Rock." *Oceania* 31, no. 1 (1960): 63–76.
- Lévi-Strauss, Claude. *Myśl nieoswojona*. Translated by Andrzej Zajączkowski. Warszawa: PWN, 1969.
- . *Totemizm*. Translated by Aniela Steinsberg. Warszawa: PWN, 1968.
- Mathews, R. H. "The Būrbūng of the Wiradthuri Tribes." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 25 (1896): 295–318.
- . "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): 203–381.
- Maurice, Michael. *Warumungu Land Claim*. Canberra: Australian Government Publishing Service, 1996.
- Meggitt, Mervyn. "Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia." Part 1. *Oceania* 36, no. 3 (1966): 173–213.
- . "Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia." Part 2. *Oceania* 36, no. 4 (1966): 283–315.
- . "Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia." Part 4. *Oceania* 37, no. 2 (1967): 124–47.
- Museum of Fine Arts, Boston. "Australian Aboriginal & Totem Pole." <https://collections.mfa.org/download/575927>.
- Peterson, Nicolas. "Buluwandi: A Central Australian Ceremony for the Resolution of Conflict." In *Australian Aboriginal Anthropology: Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines*. Edited by Ronald Murray Berndt. Nedlands: University of Western Australia Press, 1970.
- Róheim, Geza. *Australian Totemism: A Psycho-analytic Study in Anthropology*. New York: Frank Cass, 1971.
- . *Children of the Desert*. Vol 1. *The Western Tribes of Central Australia*. New York: Basic Books, 1974.
- Spencer, Baldwin, and Francis James Gillen. *The Arunta: A Study of the Stone Age People*. Vol. 1. London: Macmillan, 1927.
- . *The Northern Tribes of Central Australia*. London: Macmillan, 1904.
- Strehlow, Theodor George Henry. *Aranda Traditions*. Melbourne: Melbourne University Press, 1947.
- . *Songs of Central Australia*. Sydney: Angus and Robertson, 1971.
- Szyjewski, Andrzej. "Australijskie ceremonie ognia: Gadjari i Buluwandi u Warlpiri." *Studia Religioologica* 47, no. 3 (2014): 197–211.

- . “Australijskie ceremonie ognia: Ceremonie Wollunki u Warramunga.” *Studia Religioznawstwa* 49, no. 3 (2016): 231–50.
- . “Ludzie czy zwierzęta? Przodkowie w mitach Uluru u Pitjatantjara.” *Rocznik Lubuski* 42, no. 2 (2016): 61–93.
- . *Mitologia australijska jako nośnik tożsamości*. Kraków: Nomos, 2015.
- Warner, William Lloyd. *A Black Civilization: A Social Study of an Australian Tribe*. New York: Harper, 1958.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Andrzej SZYJEWSKI – Słupy i totemy. Australijskie konstrukcje sakralne
DOI 10.12887/33-2020-3-131-13

Celem artykułu jest zbadanie kompleksu znaczeń słupów obrzędowych w systemach religijnych Aborygenów australijskich. Szczególne miejsce słupów w ich obrębie związane jest z ich rolą organizatorów przestrzeni sakralnej i podziałów społecznych. Zarazem słupy są identyfikowane z istotą przodka – założyciela obrzędów, zwłaszcza zaś z jego mocą przekształcania rzeczywistości, a określone są jako kręgosłup przodka bądź jego kości, penis czy głowa. Za pośrednictwem słupów przodkowie zmuszają uczestników do poddania się rygorom inicjacji i przekazują otoczeniu płodną moc regenerującą. Poprzez symbolikę Tęczowego Węża słupy odnoszone są do konstrukcji świata i kojarzone z dominującymi formacjami gwiazdnymi, zwłaszcza z Drogą Mleczną i Krzyżem Południa. Uznawane są zworniki łączące tradycje mityczne, pieśni i działania obrzędowe ze strukturą kosmosu i społeczeństwa w obrębie idei Śnienia.

Słowa kluczowe: Aborygeni australijscy, totemizm, parafernalia religijne, Tęczowy Wąż, symbolika

Kontakt: Zakład Fenomenologii i Antropologii Religii, Instytut Religioznawstwa, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Jagielloński, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków
E-mail: andrzej.szyjewski@uj.edu.pl; a.szyjewski@iphils.uj.edu.pl
Tel. 12 6631778

Andrzej SZYJEWSKI, Poles and Totems: Australian Sacred Constructions
DOI 10.12887/33-2020-3-131-13

The purpose of the article is to examine the complex meanings of the ceremonial poles in the religious systems of Australian Aborigines. The special position of the poles within these systems is related to their role as organizers of sacred space and social divisions. At the same time, poles are identified with the essence of the ancestor—the founder of rites, in particular with his power

to transform reality, being referred to as the spine of the ancestor or his bones, penis or head. Through the poles, the ancestors force the participants to submit to the rigors of initiation and transmit to the environment their prolific regenerating power. Through the symbolism of the Rainbow Serpent, poles are related to the structures of the world, associated with dominant star formations, such as the Milky Way and the Southern Cross. The structures in question are recognized as combining mythical traditions, songs, and ceremonial activities with the structure of the cosmos and society within the idea of The Dreaming.

Keywords: Australian Aborigines, totemism, religious paraphernalia, Rainbow Serpent, symbolism

Contact: Zakład Fenomenologii i Antropologii Religii, Instytut Religioznawstwa, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Jagielloński, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków, Poland

E-mail: andrzej.szyjewski@uj.edu.pl; a.szyjewski@iphils.uj.edu.pl

Phone: +48 12 6631778