

Questiones Oraltatis
III 2 (2017)

QUAESTIONES ORALITATIS

III 2 (2017)

Relacje mitu i rytuału
w perspektywie kreowania narracji

Institut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych
Pracownia Badań nad Tradycją Oralną
Wrocław 2017

Quaestiones Oralitatis III 2 (2017)
Redakcja naukowa: Alina Komsta

Copyright © by Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich
i Orientalnych, Pracownia Badań nad Tradycją Oralną, 2017

ISSN 2449–8181
ISBN 978–83–942433–5–7

Kolegium redakcyjne

Karol Zieliński – redaktor naczelny
Sławomir Torbus – zastępca redaktora naczelnego
Ilona Chruściak – sekretarz redakcji

Redakcja językowa: Małgorzata Zadka
Adjustacja streszczeń angielskich: Ita Hilton
Skład: Artur Pacewicz
Korekta: Alina Seminowicz

Adres redakcji

Instytut Studiów Klasycznych,
Śródziemnomorskich i Orientalnych
Pracownia Badań nad Tradycją Oralną
ul. Komuny Paryskiej 21, pok. 23
50–451 Wrocław
e-mail: pbto.wf@uwr.edu.pl

Wydawca

Pracownia Badań nad Tradycją Oralną
www.tradycjaustna.uni.wroc.pl

SPIS TREŚCI

Sonia Maura BARILLARI, <i>The shamanic roots of European culture: visions of the Otherworld and ecstatic battles from the Middle Ages to the present day</i>	109
Jakub Zdzisław LICHAŃSKI, <i>Retoryka i rytuał. Propozycje nowego spojrzenia na dzieło literackie</i>	133
Maciej CZEREMSKI, <i>Ewolucyjna historia rytuału i mitu. Adaptacje czy produkty uboczne</i>	143
Jakub BOHUSZEWICZ, <i>Konflikt i współpraca. Stosowalność zasady upośledzenia w analizie ludzkich rytuałów</i>	169
Andrzej SZYJEWSKI, <i>„Tworzenie kraju” (Making Country) jako zasada przekładalności treści mitycznych na rytualne w tradycjach aborygeńskich</i>	191

Sonia Maura Barillari
Universita degli Studi di Genova

THE SHAMANIC ROOTS OF EUROPEAN CULTURE: VISIONS OF THE OTHERWORLD AND ECSTATIC BATTLES FROM THE MIDDLE AGES TO THE PRESENT DAY

1. Medieval visions

In the landscape of medieval visionary literature, laymen's visions are particularly interesting since they explicitly illustrate the conflict between the clerical culture of those who compiled them and the traditional knowledge of the laity – the heritage of an archaic system of values that a hasty and superficial evangelization absorbed rather than eradicated.

These visions have a rather precocious beginning: the *visio* of Curma reported by Augustin in his *De cura pro mortuis gerenda*¹ (421). Equally precocious is the first vision attributed to a *miles*: the anonymous protagonist of a story by Gregory the Great (*Dialogi* IV, 37, 7–12)² set in 590. This *miles* was

¹ Agostino, *De cura pro mortuis gerenda*, 12, 15 (in: Saint Augustin, *Oeuvres*, vol. 2, traduction, introduction et notes de G. Combes, Paris, Desclée de Brouwer, 1937).

² Gregorio Magno, *Storie di Santi e diavoli*, texts and translation by M. Simonetti, annotated by S. Pricoco, Milano, Mondadori (Fondazione Lorenzo Valla – Scrittori Greci e Latini), 2 vols., 2006.

also the first to declare he had seen a *pons subtilis*³ in the Otherworld, under which a foggy river flowed⁴ and which led to pleasant places⁵. Moreover, he was the first to report having met dead people there whom he knew very well⁶.

Therefore, it can be said that since the end of the VI century an *auctoritas* as Gregory has attested the presence of the fundamental features of a mythical-ritual nucleus already organized in a coherent *continuum*: a protagonist identified as a *miles*-warrior, the crossing of a bridge, the presence of a *hortus deliciarum* located beyond the bridge, the meeting with the dead, the absence of a guide.

According to the story related in the *Dialogi*, the circumstances determining the vision were casual: during the pestilence that struck Rome and Italy in 590 "quidam uero miles in hac eadem nostra urbe percussus ad extrema peruenit"⁷. So illness was the accidental trigger for the ecstatic experience, the *medium* that gave rise to those alterations of the state of conscience which were able to facilitate the perception of a further dimension, the access to a superior level of knowledge. In shamanic cultures these circumstances represent one of the ways⁸ of initiation for those who are destined to play the role

³ *Aiebat enim [...] quia pons erat [...] Haec uero erat in praedicto ponte probatio, ut quisquis per eum iniustorum uellet transire, in tenebroso foetentique fluuii liberetur, iusti uero, quibus culpa non obstiteret, securo per eum gressu ac libero ad loca amoena peruenirent* (*Dialogi* IV, 37, 8 e 10; Gregorio Magno, *Storie di Santi e diavoli*, pp. 280 and 282). On the 'thin bridge' see CULIANU 1979, 301-312.

⁴ *Sub quo [ponte] niger atque caliginosus foetoris intolerabilis nebulam exhalans fluuii decurrebat* (*Dialogi* IV, 37, 8; Gregorio Magno, *Storie di Santi e diavoli*, p. 280).

⁵ *Transacto autem ponte amoena erant prata atque uirentia, odoriferis herbarum floribus exornata* (*Dialogi* IV, 37, 8; Gregorio Magno, *Storie di Santi e diavoli*, p. 280).

⁶ *Ibi se etiam Petrum, ecclesiasticae familiae maiorem, qui ante quadriennium est defunctus [...] In eodem quoque ponte hunc quem praedixi Stephanum se recognouisse testatus est* (*Dialogi* IV, 37, 11 e 12; Gregorio Magno, *Storie di Santi e diavoli*, p. 282).

⁷ *Dialogi* IV, 37, 7 (Gregorio Magno, *Storie di Santi e diavoli*, p. 280).

⁸ The other way is represented by the heritability of duties and powers: see ELIADE 1999, 39; see also HALIFAX 1982, 13.

of spiritual guide for their community: by means of “the crisis of a serious illness”⁹, the shamans-to-be get to know, because they have experienced them in person, the mechanisms of the crisis itself, and can master, because they have gone through them, the territories of death¹⁰.

This ‘test’ comes entirely unexpected for them, who don’t seek nor facilitate it at all, just like the trials awaiting other Otherworld pilgrims in centuries to come: Drythelm, the English *pater familias* of which Beda speaks in his *Historia ecclesiastica*¹¹, who gets sick and dies in the first hours of the night and comes back to life at daybreak; the Italian Alberico, the *puer filius nobilis militis* who, according to the *Visio Alberici*¹², falls ill and remains motionless as if he were dead for nine days and nine nights before returning to his senses; the famous Tnugdál¹³, an Irish *miles* and *vir nobilis*, who suddenly collapses and resurrects after three days, during which his body lies almost lifeless; the Saxon *rusticus* Goteschalk¹⁴, who had his vision during an illness that left him inanimate for seven weeks; Thurkill, the *simplex rusticus* of Essex of whom Ralph of Coggeshall writes¹⁵, who is visited in his sleep by saint Julian, who allegedly carries his soul away and leaves his body asleep for two days and two nights.

All of them are suddenly taken ill, and they all are unaware victims of a common destiny that deprives them of their vital

⁹ HALIFAX 1982, 18.

¹⁰ HALIFAX 1982, 13 and 18.

¹¹ Beda, *Historia ecclesiastica* V, 12: B. Colgrave and R.A.B. Mynors (ed. by), *Beda's Ecclesiastical history of the English people*, Oxford, Clarendon Press, 1979, pp. 488–498.

¹² P. G. Schmidt (hrsg. von), *Visio Alberici*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1997.

¹³ He is the protagonist of the *Visio Tnugdali*: Wagner (hrsg. von), *Visio Tnugdali. Lateinisch und altdeutsch*, Erlagen, Verlag von Andreas Deichert, 1882 [reprint: Hildesheim–Zurich–New York, Georg Olms, 1989].

¹⁴ E. Assmann (hrsg. von), *Godeschalcus und Visio Godeschalci*, Neumünster, Karl Wachholtz Verlag, 1979.

¹⁵ P. G. Schmidt (hrsg. von), *Visio Thurkilli. Relatore, ut videtur, Radulpho de Coggeshall*, Leipzig, Teubner Verlagsgesellschaft, 1978.

strengths, leaving them *semimortui*, while their soul wanders out of the body escorted by a guide – an angel, saint Michael, saint Peter, saint Julian... – until its return to the body brings them back to consciousness.

Approximately one century separates the *miles's visio* referred by Gregory (end of VI century) from that of Drythelm, which Bede wrote in 731 (reporting facts which had happened in 696): only three hundred years later does another text, the *Visio Alberici* (1127), give us the account of a layman's vision, although only ten years old. To be true, the *Visio Alberici* had little or no resonance beyond the sphere of direct influence of the abbey of Montecassino, where the boy became monk. However, even though symbolically, it marks the start of a rich flourishing of *visiones*, whose beneficiaries were all laymen: the *Visio Tnugdali* was written in 1149, the two versions of Goteschalk's vision (the *Godeschalcus* and the *Visio Godeschalci*) were compiled in 1190 or soon later, the *Visio Thurkill* shortly after 1206.

The latter two slightly cross the chronological border marked by the *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii*, composed between 1179 and 1185. Such border is important because at the base of the *Tractatus* is a ritual, besides a myth: a ritual controlled by a rigorous ceremonial and subject to repetition; so much so that it turned the site of Lough Derg into an important pilgrimage destination, which has been constantly frequented since the Middle Ages.

It is important to underline that the plot of this vision owes much to an imagery very similar to that of Eurasian shamanism: there are such experiences as being dismembered and

swallowed¹⁶, being boiling and roasted¹⁷, there are demons-smiths¹⁸, a descent to hell and ascent to heaven in order to achieve a complete mastery of the three parts of the cosmos¹⁹, the *topos* of the narrow or difficult passage represented as a thin bridge²⁰.

But there are also other aspects of the *Tractatus* which can be attributed to a shamanic background: the battle against the demons, the warlike identity of the visionary, the fact that he symbolically adopts new clothes that are represented by the so-called *lorica*.

If on the one hand the evocation of a war scenario is certainly a reflection of the Pauline symbology of the *militia Christi* and the *pugna spiritualis*, on the other hand, as Franco Cardini noted, we can find the phenomenology of the 'sacred militia' in almost all those religions which are based on dualistic principles²¹: among these is shamanism, in which medicine

¹⁶ *Tractatus de purgatorio sancti Patricii*, III viii, 3. Cfr. Warnke (hrsg. von), *Das Buch vom "Espurgatoire S. Patrice"*, p. 72: *dracones igniti super alios sedebant et quasi comedentes eos modo miserabili dentibus ignitis mordebant [...] bufones etiam mire magnitudinis et quasi igniti uisi sunt super quorundam pectora insistere et, rostra sua deformia infigentes, quasi corda eorum conati sunt extrahere*. On the meaning of dismemberment and swallowing see HALIFAX 1982, 20–22 and 114. See also ELIADE 1999, 53–88, 77 and 85–86. And PROPP 1985, 151–158 and 358–365.

¹⁷ *Tractatus de purgatorio sancti Patricii*, III x, 2, e III xii, 6. Cfr. Warnke (hrsg. von), *Das Buch vom "Espurgatoire S. Patrice"*, pp. 78, e 86): *alii fornicibus sulphureis cremabantur; alii quasi super sartagine urebantur; alii veribus igneis infixi ad ignem assabantur [...] erant autem fosse singule diversis metallis ac liquoribus bullientibusque plenis, in quibus utriusque sexus diuerseque etatis erat demersa multitudo maxima hominum*. On the practice of boiling of the aspiring shaman see HALIFAX 1982, 20; and also PROPP 1985, 158–165.

¹⁸ *Tractatus de purgatorio sancti Patricii*, III x, 2. Cfr. Warnke (hrsg. von), *Das Buch vom "Espurgatoire S. Patrice"*, p. 78: *alii diuersis metallis liquescentibus deguttauerunt. Demones omnes flagris ceciderunt*. On the role of blacksmith in the context of initiation see ELIADE 1980, 73. On the relationship between blacksmiths and shamans see ELIADE 1999, 499–503 and CARDINI 1981, 55–56.

¹⁹ See HALIFAX 1982, 25–28.

²⁰ For an overview see ELIADE 1999, 512–516.

²¹ See CARDINI 1981, 179.

men have the prominent task to fight (in ecstasy) against the spirits of illness so as to ensure well-being and health to their community and its members. And the *lorica* – a prayer with strong enchanting effects²² – has its equivalent in the shaman's ritual ability to achieve invulnerability by wearing an armour-dress which will defend him in his future struggles against the forces of evil²³.

2. Myth and ritual

We have said that the work of the monk of Saltrey represents an important watershed in the evolution of medieval visionary literature. Earlier *visiones*, in fact, closely follow a specific typology of shamanic initiation according to which the beneficiary of the vision, without having manifested any predisposition or expressed any specific intention before, falls sick and remains unconscious for a period of time, during which his soul detaches from his body and enters another dimension²⁴.

On the contrary, the vision described in the *Tractatus* introduces a different typology, equally attested in ethnographic studies, in which the vision is achieved voluntarily, as the result of a difficult personal path to which a regulated ritual guarantees an institutionalised result. A ritual controlled by the local clergy, who release 'licenses' to certify the penitence done. A ritual that has its remote origins in the Palaeolithic, when caverns assumed a central importance in initiation practices because they represent the point of contact and passage between the two worlds²⁵.

²² The *Loricae ad daemones expellendos* were long litanies typical of Irish monasticism in which the name of God and the saints were invoked to protect various parts of the body (hence the name of 'armour'). See CARDINI 1981, 158–159.

²³ On the symbolism of shamans' costumes see MARIOTTI 2002, 109–121 and T. I. Sem, *Semiotica dei rituali degli sciamani della siberia e dell'estremo oriente*, ivi, pp. 95–105.

²⁴ See HALIFAX 1982, 14–18 and ELIADE 1999, 39.

²⁵ See ELIADE 1999, 66, 67 and 72. See also BENOZZO 2009.

Thanks to the *Tractatus* and the following works it is possible to reconstruct the setting in which this ritual was developed, whose features recall initiation practices. First of all, the location: saint Patrick's purgatory lies on an island – Station Island – and is therefore surrounded by water²⁶. The building, narrow, low and long²⁷, strongly recalls a cave²⁸. Besides, the presence of vapours – which is attested in texts from Guillaume de Lille to Jean Froissart²⁹ – suggests that such exhalations facilitated the ecstatic techniques in a similar way as 'sweat tents' do in shamanic practices³⁰. Moreover, penitents' fasting is characteristic of initiation rituals³¹, and so is the 'official' acknowledgment of the experience they lived³². Finally, the ceremony that prepares the pilgrim to enter the purgatory partly follows the service for the dead: a circumstance that perfectly suits the condition of those who are going to be initiated in a context of ritual death and rebirth³³.

²⁶ On the orography of this kind of sanctuaries see CARDINI 1982, 91.

²⁷ So it is described by Gilbert de Lannoy and Antonio Mannini: Ghillebert de Lannoy, *Oeuvres*, ed. by Ch. Potvin, Louvain, Imprimerie de P. et J. Lefever, 1878, p. 171; see also FRATI 1886, 140–179, p. 160.

²⁸ It must be remembered that the 'vision pit' is a central element in many processes of shamanic initiation: HALIFAX 1982, 77.

²⁹ Jean Froissart, *Chroniques*, ed. by J. B. M. C. Kervyn de Lettenhove, Bruxelles, Devaux, 1871, tome XV^e, pp. 145–146. Guillaume, among other things, describes the purgatorium like a "celier".

³⁰ See CARDINI 1981, 35; and HALIFAX 1982, 77–91.

³¹ See CARDINI 1981, 45.

³² Hence the custom to issue the attestations certifying the enterprise, and the penitent's duty to leave a written record of what he had seen: *Tractatus de purgatorio sancti Patricii*, III i, 9 ?; cfr. Warnke (hrsg. von), *Das Buch vom "Espurgatoire S. Patrice"*, p. 26; "quorum relationes et dicta iussit beatus Patricius scribi in ecclesia illa"; *Tractatus de purgatorio sancti Patricii*, III iii, 1; cfr. Warnke (hrsg. von), *Das Buch vom "Espurgatoire S. Patrice"*, p. 32; "redeuntium autem narrationes et dicta a canonicis loci illius sunt in monasterio scripta". The acknowledgement by the community of the fulfilment of the initiation rituals represents a fundamental step in the shaman-to-be's initiation. See MAZZI 1990, 15.

³³ See CARDINI 1981, 36.

3. Fighting in ecstasy: some examples from Rumanian folklore

In spite of the efforts of the Church, ecstatic battles did not remain the exclusive prerogative of the visitors to saint Patrick's purgatory – subject to severe regulations as a guarantee against possible deviant outcomes – but they kept on representing a salient feature of the beliefs of many European peoples. From this point of view, Rumanian folklore offers interesting perspectives, particularly because it appears to be the expression of an archaic popular culture that was subject to less rigid ecclesiastical control in comparison to that exercised over the rest of central and western Europe.

3.1. The *strigoi*

In Rumania the term *strigoi* can be referred both to living and dead beings³⁴. The *strigoi morți* are spirits that were not able to cross the threshold of the Otherworld: this can be a consequence of their weakness, of their incapability to find the way, or of the missed fulfilment of the rituals prescribed for the funeral. The souls of these restless dead have the power to visit our world especially on the occasion of ritual or calendar feasts (one of the most dangerous is the night of *Sângiorz*) when the two dimensions come into contact with each other and the passage from one to the other is considered particularly easy.

The *strigoi vii* ('alive'), can become such by chance or voluntarily, by learning the techniques of magic³⁵. There are also those who became so because they were predestined (they are also defined *moroance*, *moroni*, *bosârci*, *vâlve*): signs of this predestination include being born 'with the tail' 'with a bonnet on the head', or 'with the shirt' (i.e. 'with the caul', 'behind the veil'), expressions that mean they were born in their amniotic

³⁴ On 'alive' and 'dead' *strigoi* see MUSLEA, BÎRLEA 1970, 244–270; and GHINOIU 1997, 193–194.

³⁵ See BENGA 2006, 15–29, p. 20.

sack³⁶: this sack was then preserved by the midwife so that once adult they would be able to use it to become invisible. But there is the belief that they would become such also because they were conceived on the eve of a religious feast or during the feast itself, when religion prescribes abstinence from sexual intercourse³⁷. They are believed to have a supernatural faculty that allows them, among other things, to penetrate into houses though closed doors or to play with bears and wolves without danger. Besides, they are thought to have the ability to leave their own bodies to take part in battles against other people with the same powers: ecstatic battles fought entirely unintentionally and in a state of unconsciousness³⁸.

According to a common belief this happens especially on particular nights, mostly those of the feasts of saint George and saint Andrew, and that the *strigoi* take back their human form by doing three pirouettes. Their souls are said to leave their bodies while they are sleeping³⁹ and wander in the air riding horses, brooms or barrels. On these occasions they gather far from the villages, in wood clearings or in places generically defined as 'at the end of the world' or 'where the grass doesn't grow'. Once there, they take human form again and start fighting against each other with sticks, axes, sickles and other tools, in a competition to ensure themselves fertility.

In some places these spirits are believed to represent the different villages, therefore the winners are thought to gain wealth and prosperity for their village, to the detriment of near villages⁴⁰. The tradition holds that these clashes last for the whole night, at the end of which the fighters are reconciled, sorry for having attacked each other. They finally return ex-

³⁶ This trait recalls the Friulian *benandanti*: see GINZBURG 1996, 23.

³⁷ See BENGA 2006, 24.

³⁸ The same thing happens to the *benandanti*: see GINZBURG 1996, 26.

³⁹ Another trait in common with the *benandanti*: see GINZBURG 1996, 26-27.

⁴⁰ BENGA 2006, 23, note 30.

hausted to their own houses and beds, pale, unaware of what has happened to them, and they fall into a deep sleep.

Little is known about the meaning and the purpose of these night-time battles: a parallel can be established with the beliefs related to the Friulian *benandanti* – who are called to fight in ecstasy on particular nights, too⁴¹ – and with the myth of the ‘wild hunt’ or ‘ghostly army’, well attested in the whole west of Europe since the Middle Ages⁴².

All *strigoi*, both ‘alive’ and ‘dead’, are attributed with the same ‘evil’ powers that usually belong to witches: they are believed to be able to spread epidemics among men and cattle, to give people the ‘evil eye’, to cause drought by ‘binding’ rain, to drain milk from cows, and above all to cast spells to harm others. Besides, they are thought to have metamorphic abilities that allow them to change into dogs, cats, wolves, horses, pigs, toads and other animals. According to an ancient custom, loud noises such as from shouting or playing horns and bugles are necessary to send them away or prevent them from coming⁴³.

3.2. The *iele* (*zîne*, *Rusalii*)

The Rumanian term *zînă* derives from Latin *Diana*, that

⁴¹ That is, on the nights of Ember, i.e. the four sets of three days within the same week (Wednesday, Friday and Saturday) the Christian ritual later adopted as feasts designed to invoke and thank the providence of God for the fruit of the four seasons. In an older and more archaic agrarian calendar, these days represented the ‘crisis’ of the cyclical seasonal changes and the risks underlying the transition from one season to another. The winter Ember Days fall between the third and fourth Sundays of Advent, the spring ones between the first and second Sundays of Lent, the summer ones between Pentecost and the Feast of the Holy Trinity, the autumn ones between the third and fourth Sundays of September, i.e. after the Exaltation of the Cross (14 September). This calendar connotation also shows clear affinities with the set of beliefs shared by the *benandanti*, who are believed to separate from their bodies to fight in ecstasy against the forces of evil – identified with ‘witches’ – precisely on the Thursday nights of Ember. See GINZBURG, 1996, 36–37.

⁴² This myth develops from the belief in the periodic – but not accidental – appearance of creatures coming from the Otherworld, ghost armies mostly made up of dead spirits on their way back to the land of the living (or simply passing by). See MAISEN 2001.

⁴³ See BENGA 2006, 17.

probably replaced the local name of an autochthonous Daco-Getic goddess. The antiquity of the traditions related to the 'Rumanian Diana' is demonstrated by both documentary and folkloric evidence⁴⁴. At the beginning of the XVIII century Dimitrie Cantemir provides an interesting testimony of these traditions:

Dzina, quam vocem a Dianae denominatione deductam suspirareris. Raro tamen singulari numero eam celebrant, sed plerumque plurali *Dzinele* utuntur, feruntque virgines esse formosissimas et venustatis largitrices.⁴⁵

The *zîne* appear to have a rather ambivalent nature. They can be cruel, and for this reason it is advisable not to pronounce their name: so they are referred to as 'fairy godmothers', 'the ladies', 'the virgins', 'the Saints of the night', 'the Generous ones', *Rusalii* or simply 'them': *iele*. The latter are also mentioned by Cantemir, who, however, distinguishes them from 'fairy godmothers', whom he calls *ursitelle*:

Heoile: in lugubribus carminibus utuntur, non interiectionis in modum, sed ita ut certam quandam personam indigitare videatur.⁴⁶

Ursitelle: existimant esse duas virgines, quae nascenti infanti adstent, eique pro lubitu animi et corporis dotes tribuant, et cuncta fausta aequae ac infausta, quae ipsi per totum vitae cursum accidere deberent, praedestinent.⁴⁷

In fact, the term *Rusalii* originally had a more specific meaning as well, as it properly designated the spirits of the dead, that the ancient Slavic religion identified with some female aquatic divinities⁴⁸. Their designation derives from the

⁴⁴ See ELIADE 1975, 159–160.

⁴⁵ Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, Pars tertia: "De statu ecclesiastico et litterario Moldaviae", Caput I: "De religione moldavorum".

⁴⁶ Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, Pars tertia: "De statu ecclesiastico et litterario Moldaviae", Caput I: "De religione moldavorum".

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ See GINZBURG 2008, 168. See also LITSAS 1976, 447–465.

religious feast of the same name (recalling the Roman *rosalia* festival⁴⁹ on which it was superimposed), since they were believed to wander in the night during Whitsuntide.

But the beliefs about these mythical entities also reveal interesting points of contact with those concerning the Friulian *benandanti* as well as, in more generic terms, with cults or practices of ecstatic nature. More recent testimonies indicate that in some women there was a particular tendency to fall into ecstasy during Whitsuntide; these women claimed that in that state of trance they had the opportunity to talk to God and the Saints, to alive and dead people, thus acquiring particular abilities to cure people and cattle. This condition, that could begin to manifest itself in childhood, was also named – certainly in connection with the feast it was related to – ‘becoming *rusalie*’⁵⁰.

3.3. The *călușari*

The *călușari* are members of a male confraternity that practises a ritual acrobatic dance – the *căluș* – during which, with an overwhelming dynamism, they reproduce the tumultuous gallop of horses, thus giving the impression of flying.

The mythical patron of the group is Doamna Zînelor⁵¹, mistress of a fairy world, who is sometimes identified with Irodiada and Arada⁵²: Mircea Eliade has related them to the female divinities associated to the different ecstatic cults of European folklore, divinities that the religious orthodoxy has interpreted – simplifying – as equivalents or substitutes for Diana⁵³.

⁴⁹ The celebration of the *rosalia*, connected to the cult of Silvanus and to the cult of the dead, took place in various regions of the Roman Empire between late May and mid-June. It had an enduring popularity especially in the Daco-Scythian provinces.

⁵⁰ See GINZBURG 2008, 168.

⁵¹ Literally, ‘the mistress of the fairies’.

⁵² There is an evident etymological connection to Herodias, a mythical character artificially superimposed on the biblical figure of Salome: in medieval penitentials this figure was associated with female ecstatic cults the inquisitors later interpreted as witchcraft practices.

⁵³ See ELIADE 1975, 160–161.

The etymology of the term *căluș* is based on Rumanian *cal*, 'horse' (of which it appears to be a diminutive) that derives from vulgar Latin *caballus*⁵⁴: if on the one hand this derivation seems supported by the mimetic quality of some moments of the dance, which intend to imitate the running of horses, on the other hand it establishes a clear link to an animal which is symbolically connected to war and – above all – to the Otherworld and the fertility attributed to the spirits of the dead. But in Rumanian language the word *cal* can also designate an object that, if kept in the mouth, prevents from speaking⁵⁵: this might represent a clue to the presence of a mute character in the group, or to the ritual silence the participants must observe during some moments of the ritual.

The oldest documentary evidence concerning the *călușari* dates back to the beginning of the XVIII century and comes from Moldova: once again, it is Dimitrie Cantemir who writes about them in his *Descriptio Moldaviae*, where he calls them *calucenii* and describes their traditions and beliefs:

Praeter ista saltus genera, quae in festivitibus locum habent, aliud est superstitiosius, quod ex impari saltatorum numero, septem, novem et undecim, debet componi. *Calucenii* isti vocantur, et semel in anno congregantur, vestibus muliebribus induti: caput corona cingunt, e foliis absinthii plexa, et aliis interstincta floribus, vocem mentiuntur femineam, et ne dignosci possint, alba tela faciem contegunt. Cuncti nudos in manibus gestant gladios, quibus illico transfoderetur, quisquis plebeius faciei ipsorum tegmen detrahere auderet. Id enim ipsis privilegium antiqua consuetudo concessit, adeo, ut neque in iudicio homicidii ea de causa accusari possint. Dux coetus vocatur *staricza*, secundus primicerius, cuius officium est, ut quod saltus genus *staricza* exerceri velit, exquirat, sociisque clam indicet, ne populus saltus nomen prius

⁵⁴ See ELIADE 1973, 115–122.

⁵⁵ In fact the term *căluș* indicates both the horse's bridle, which could be made of wood or iron, and something close to 'gag', i.e. a piece of cloth – mainly, but possibly made of other materials – which is put in someone's mouth so that that person cannot speak.

audiat, quam conspiciat oculis. Habent enim plusquam centum diversa metra, et ad ea compositos choros, nonnullos adeo artificiosos, ut qui saltant, vix terram tangere, sed quasi in aëre volare videantur. Ita per decem dies, qui Assumptionis Iesu Christi et Pentecostes ferias intercedunt, continuis laboribus exercentur, cunctaque oppida et pagos saltando currendove peragrunt. Intra illud tempus nunquam nisi sub tecto templi dormiunt, creduntque se, si in alio loco cubaverint, statim ab *Aneraidibus*, quas *Frumosas* vocant, vexatum iri. Porro, si qui Caluczanorum coetus alii in via obviam factus fuerit, pugnandum est utrique, debellati viam victoribus cedunt, compositisque pacis legibus, per novennium se alteri coetui inferiores profiteri debent. In tali proelio si quis fuerit interemtus, nullum datur iudicium necnon quis ille fuerit a iudice exquiritur. Qui semel in talem coetum fuerit receptus, per novennium singulis annis eundem frequentare debet: quod si id neglexerit, eum a maligno spiritu corripit, et a frumosis vexari perhibent. Superstitiosa plebs illis morborum chronicorum expellendorum potestatem adscribit. Fit autem sanatio hoc modo: prostrato in terram aegroto, illi suos saltus incipiunt, et notato cantilenae loco iacentem a capite usque ad calcem per seriem calcant, tandem verba aliqua studio concepta eius auribus insusurrant, morbumque exire iubent. Hoc si ter per triduum repetierint, plerumque spei eventus respondet, morbique difficilimi, qui expertissimorum medicorum artem diu deluserant, hac ratione facili negotio expellentur. Adeo fides etiam in superstitione valet.⁵⁶

In fact, the characteristics of *căluș* dances are not homogeneous in the Rumanian territory: the most archaic features are observed in the Danubian area, where it has properly ceremonial purposes and is practised in Whitsuntide (*Rusalii*) by an odd number of men who serve the function of curing illnesses and protecting the community⁵⁷. On the contrary, in Transylvania the number of dancers is even, and their per-

⁵⁶ Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, Pars secunda: Politica, Caput XVII: "De moldavorum moribus". See also GINZBURG 2008, 169. And ELIADE 1973, 117.

⁵⁷ GIURCHESCU 1992, 32–33.

formances – whose purpose is mainly to entertain – primarily take place between Christmas and New Year's eve. According to Anca Giurchescu, such discrepancies attest to different stages of evolution which can be related to the expansion of the 'ritual' form of the *căluș* from the Danubian region to the surrounding areas (Transylvania, Banato, south of Moravia) at the turn of the XX century.

This chronological shift has originally been explained as the progressive fragmentation of the tight relation between the *călușari* and the *iele*, whose manifestations and powers are considered to be more intense during the Whitsuntide (*Rusalii*). Consequently, the connection with ritual time presumably got weaker and the ritual itself lost its internal coherence. In this regard, it needs to be noticed that this shift from summer to winter and from a solstice phase to another caused the *călușari* to lose all contact with their original system of myths and cults – which was dominated by supernatural female forces – and to enter the sphere of influence of another mythical system, marked by solar symbology and male pre-eminence⁵⁸.

With regards to this chronological alternation, Carlo Ginzburg advances the hypothesis that it may reflect “the probable correspondence between two different calendars, a solar one and lunar one”⁵⁹. This correspondence is strengthened by the funeral connotations shared by the so-called ‘Twelve days’ (the days between Christmas and the Epiphany) and the *rosalia*, the Latin spring feast of roses connected to Silvano and to the cult of the dead that had precociously spread in Roman Dacia and that eventually merged with Whitsun; this semantic homology certainly facilitated – if not determined – the displacement of the *căluș* from one extreme of the seasonal cycle to the other.

Therefore, the double placement of *călușari* dances in the calendar might confirm their tight bond with the Otherworld,

⁵⁸ *Ibidem*, 1992, 36–37.

⁵⁹ See GINZBURG 2008, 167.

of which they are mediators: in fact they are considered as personifications of the dead⁶⁰, and therefore are thought to be able to cure diseases whose origin is not 'natural', but is rather attributed to the hostile intervention of dark forces.

Thus, the main role of the *călușari* is protecting the community and its territory from the destructive action of the *iele*, who belong to wild nature, to the other world, and who are connected to magic, illness and death. Vice versa, the *călușari* are attributed healing powers, particularly the ability to cure the diseases provoked by the *iele*.

The relationship between *călușari* and *iele* is very complex and includes similarity, polarity and ambivalence. The former are believed to be a sort of human counterpart to the latter, and in fact they share some common features such as white clothes, some objects that are thought to possess magic powers (e.g., flag and bells), the 'familiarity' with certain plants (garlic, mugwort), the use of specific instruments (bagpipe and violin) and a similar fast circular 'air dance'. Polarity is mainly expressed by the oppositions male vs female, day (sun) vs night (moon), cultivated vs wild, health vs illness, life vs death⁶¹. Moreover, the dancers ask for the protection of Herodiada but they risk to be victims of her crowd of disciples, that is the *iele*; they imitate their flight, but at the same time they emphasize their solidarity with the horse, a 'male' symbol par excellence⁶².

The above-mentioned ambivalence is confirmed by the belief that the *călușari* must first fall under the possession of the *iele*, and only later do they acquire supernatural powers that they in turn re-direct against these potentially hostile creatures, with the purpose to defend the community from their interference⁶³. This *iter* is parallel to the process shamans undergo in

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ GINZBURG 2008, 34.

⁶² ELIADE 1975, 162.

⁶³ GIURCHESCU 1992, 34. With regard to this, it is important to underline

order to acquire their new *status*: they have to fall victim to illness and then overcome it, to earn the power to cure it in others⁶⁴.

This contradictory relationship with the *iele* explains, among other things, why the ritual of the *căluș* originally took place on the occasion of the *Rusalii*, whose date coincided with the change of season, the rebirth of nature and the celebration of ancestors: in fact, it was believed to represent one of the most critical moments of the annual cycle, since that astral conjunction gave the spirits of the dead the opportunity to return to the earth, and therefore the activity of the *iele* was particularly intense and dangerous⁶⁵.

The *călușari*'s dance has a strong performative character: dancers interpret the defeat inflicted to the *iele* through movements, gestures and songs. In fact, this performance evokes the struggle of their 'army', armed with sticks arrayed in defence of the community, against the *iele*, invisible and dangerous enemies that jeopardize the survival of their society and that they alone can see.

3.4. The feast of the *Drăgaică* or *Sânziene*

The *călușari*'s dance has a female equivalent in the feast of the *Drăgaică* or *Sânziene*: the term *drăgaică* (<Bulg. *dragaika*) in Rumanian indicates the markets that are held every year between 15 and 24 June, the knolls where young women gather to practise dancing and, above all, those who perform this ritual, both as human beings and as their supernatural equivalents: the latter are attributed good powers (e.g. bestowing magical properties upon curative herbs, protecting seeds

the similarities with the *benandanti*, who on certain days of the year are called to fight in ecstasy against evil creatures to protect the community from their wicked powers. Both *călușari* and *benandanti* also have the role of mediators with the Otherworld. See GINZBURG 2008, 166–172; and Id., *I Benandanti, passim*.

⁶⁴ To this respect see ELIADE 1999, 39; and HALIFAX 1982, 13 and 18.

⁶⁵ GIURCHESCU 1992, 34–35.

from fire) but also evil ones (such as punishing those who do not celebrate this feast properly by paralysing them).

The etymology of *Sânziene* is more uncertain: some speculate that the term might derive from Lat. *sancta Diana* (>*Sânziena*), others suggest from *sanctus Ioannes*, in consideration of the chronological coincidence – or superimposition – of the two feasts. It is important to remember that *sânziene* in Rumanian is also the name of the *Galium vero*, whose yellow or white flowers bloom at this time of the year⁶⁶.

The first etymology implies a connection with Diana, and therefore with some female ecstatic cults later assimilated to witchcraft⁶⁷: although only partially reliable, it is supported by a the early testimony (beginning of the XVIII century) of Anton Maria Del Chiaro, who sojourned at the Wallachian court from 1710 to 1717. In his *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia*⁶⁸ he records this custom and relates it to saint John the Baptist's feast day, then comparing – rather arbitrarily, or because of the coincidence in the calendar – the dance of the only girl in female clothes (being the other ones dressed as men), who held a sabre, to the dance of the biblical Herodias.

However, this ritual had already been described by Dimitrie Cantemir, who recorded it at a possibly more archaic stage:

Dragaica, Ceres indigitari videtur. Etenim eo anni tempore, quando segetes maturescere incipiunt, congregantur, quotquot fuerint, vicinorum pagorum puellae, ac inter se venustiore et forma praestantior sub *Dragaicae* nomine eligunt. Hanc in agros magno comitatu deductam, corona et aristis plexa, pluribusque stropholis phrygio opere pictis exornant, ac claves horreorum manibus eius suspendunt. Sic ornata Dragaica, extensis manibus, et stropholis vento expositis, ita ut volantis speciem prae se ferat, ex agro domum redit, et omnes quotquot in eam societatem iver-

⁶⁶ See Pop, "Cerimoniali magico-religiosi romeni", p. 8, notes 1 and 2.

⁶⁷ See GINZBURG 2008, 65–98 ("Al seguito della dea").

⁶⁸ Anton Maria Del Chiaro, *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia*, in Venezia, per Antonio Bortoli, 1718.

ant, pagos, cantando et saltando peragrat, stipata cunctis reliquis sodalibus quae eam canticis sat concinne compositis sororem et dominam quam saepissime vocitant. Huius honoris villicae Moldavorum puellae plerumque sunt avidissimae, licet perpetua consuetudine cantavit, ne ea, quae Dragaica personam gesserit, intra triennium marito elocetur.

The *Drăgaica* is an agrarian ritual that is still practiced on the day of saint John (or *Sânziene*), in order to bring prosperity to the community and to protect the crops, especially cereals. It is celebrated with a dance performed by a group of 5–10 girls, one of which – exactly as Cantemir reports – is chosen as *Drăgaica*, and declared ‘Mistress of the crowd’⁶⁹: she is dressed as a bride and adorned with ears of wheat, while the other girls are dressed in white, wear colourful scarves⁷⁰ and a little crown of *Galium verum* (*sânziene*) flowers, and hold handkerchiefs they then tear apart so they can give out the shreds to the inhabitants of the nearby houses.

They walk in procession across the village and the fields and every so often they stop at crossroads to dance in a ring. In some areas half the group wear male clothes and hold sickles or sabres⁷¹, and once at the crossroads they violently clash against other equally ‘armed’ groups coming from nearby villages. There is the belief that thanks to such dances – and clashes – fruit ripen earlier and do not get spoiled.

This feast marks an important phase in the rural calendar, because it is close to the summer solstice which, just like the other seasonal key moments (the winter solstice and the two equinoxes), has been long considered as the time in which the

⁶⁹ This detail induces us to carefully consider the parallel Del Chiaro establishes with Erosiade, but above all the complex relationships between *dicta* and *facta*, between beliefs (or legends) and ceremonial traditions, and ultimately between myth and ritual.

⁷⁰ Is interesting to notice that the ribbons, or the multicoloured scarves, are already attested in Cantemir’s *Descriptio*.

⁷¹ This represents an important element of continuity with respect to what Del Chiaro wrote in his work.

borders between worlds – this world and the Otherworld – and conditions – the dead, the living, the gods – become transitory and permeable, and therefore susceptible to be crossed in both directions: if on the one hand evil entities can easily harm men, on the other hand men have the opportunity, if they act properly, to positively influence their own future and that of their community, or simply make truthful predictions. The connection with the world of the dead is also demonstrated by the custom of collecting alms, in which the offerings – generally fruit: apples and apricots – are intended to propitiate the favour of the dead, of whom the beggars represent a sort of ritual ‘double’⁷².

In fact, the feast of the *Drăgaică* appears to have an ambivalent nature, as it catalyses good and evil forces: if this mythical entity can facilitate good results in farm work and rich harvests, it harshly punishes those who do not follow its precepts or who violate its prohibitions. But in the *Drăgaică* we can recognise a fantastic creature similar to fairies and to the other female entities associated to Whitsuntide, a creature that men need to honour if they want the earth and the fields to bear good fruit.

From the dreamlike, ecstatic battles fought by the *strigoi vii* to the choreographic ones performed by the *călușari* and by the young dancers of the *Drăgaică*, these examples drawn from Rumanian folklore wonderfully illustrate the vitality of some pre-Christian beliefs founded upon oneiric journeys and ecstatic ritual fights, a pattern documented in many other European regions⁷³.

⁷² See Pop, “Cerimoniali magico-religiosi romeni”, p. 11.

⁷³ See ELIADE 1975, 158–159.

BIBLIOGRAPHY

Texts:

Agostino, *De cura pro mortuis gerenda*, 12, 15, [in:] Saint Augustin, *Oeuvres*, vol. 2, traduction, introduction et notes de G. Combes, Paris, Desclée de Brouwer, 1937.

Beda, *Historia ecclesiastica* V, 12: B. Colgrave and R.A.B. Mynors (ed. by), *Bede's Ecclesiastical history of the English people*, Oxford, Clarendon Press, 1979, pp. 488–498.

E. Assmann (hrsg. von), *Godeschalchus und Visio Godeschalci*, Neumünster, Karl Wachholtz Verlag, 1979.

Jean Froissart, *Chroniques*, ed. by J. B. M. C. Kervyn de Lettenhove, Bruxelles, Devaux, 1871, tome XV^e, pp. 145–146.

Gregorio Magno, *Storie di Santi e diavoli*, texts and translation by M. Simonetti, annotated by S. Pricoco, Milano, Mondadori, 2 vols., 2006.

Ghillebert de Lannoy, *Oeuvres*, ed. by Ch. Potvin, Louvain, Imprimerie de P. et J. Lefever, 1878, p. 171.

Tractatus de purgatorio sancti Patricii, III viii, 3 a. Cfr. Warnke (hrsg. von), *Das Buch vom "Espurgatoire S. Patrice"*, p. 72.

P.G. Schmidt (hrsg. von), *Visio Alberici*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1997.

P.G. Schmidt (hrsg. von), *Visio Thurkilli. Relatore, ut videtur, Radulpho de Coggeshall*, Leipzig, Teubner, 1978.

Wagner (hrsg. von), *Visio Tnugdali. Lateinisch und altdeutsch*, Erlagen, Verlag von Andreas Deichert, 1882 [reprint: Hildesheim–Zurich–New York, Georg Olms, 1989].

Elaborations:

BENGA 2006: I. Benga, *Rubare il latte: fertilità terrena e minaccia del vivente. Note su un'indagine etnografica in Zarand, Romania (2002)*, ORMA. Revista de studii etnologice și istorico-religioase 6 (2006), pp. 15–29.

BENOZZO 2009: F. Benozzo, *Sounds of The Silent Cave: An Ethno-Philological Perspective on Prehistoric "Incubatio"*, [in:] *Annual Meeting of the European Association of Archaeologists, BUDAPEST, European Association of Archaeologists, 2009*, pp. 15–16 (atti di: Annual Meeting of the European Association of Archaeologists, Riva del Garda (Italy), 15–20 settembre 2009) [atti di convegno-abstract].

CARDINI 1981: F. Cardini, *Alle radici della cavalleria medievale*, Firenze, 1981, pp. 55–56.

CARDINI 1982: F. Cardini, *San Galgano e la spada nella roccia*, Siena 1982, p. 91.

CULIANU 1979: J.P. Culianu, *Pons subtilis. Storia e significato di un mito*, *Aevum* LIII (1979), pp. 301–312.

ELIADE 1973: M. Eliade, *Notes on the călușari*, *The Gaster Festschrift (Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University)* 5 (1973), pp. 115–122.

ELIADE 1975: M. Eliade, *Some observations on european witchcraft*, *History of religions* vol. 14, No. 3 (Feb., 1975), pp. 149–172.

ELIADE 1980: M. Eliade, *Arti del metallo e alchimia*, Torino 1980, p. 73.

ELIADE 1999: M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1999, p. 39.

FRATI 1886: L. Frati, *Il Purgatorio di S. Patrizio secondo Stefano di Bourbon e Umberto da Romans*, *Giornale Storico della Letteratura Italiana* VIII (1886): 140–179, p. 160.

GHINOIU 1997: I. Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an. Dictionar*, Bucuresti 1997, pp. 193–194.

GINZBURG 1996: C. Ginzburg, *I Benandanti, stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino 1996.

GINZBURG 2008: C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Bologna 2008.

GIURCHESCU 1992: A. Giurchescu, *A Comparative Analysis between the "Căluș" of the Danube Plain and "Călușerul"*

of *Transylvania (Romania)*, *Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, T. 34, Fasc. 1/2 (1992), pp. 31–44.

HALIFAX 1982: J. Halifax, *Voci sciamaniche. Rassegna di narrativa visionaria*, Milano 1982.

LITSAS 1976: F.K. Litsas, *Rousalia: the ritual worship of the dead*, [in:] A. Bharati (ed. by), *The realm of extra-human. Agents and audiences*, The Hague et Paris 1976, pp. 447–465.

MAISEN 2001: K. Maisen, *La leggenda del cacciatore furioso e della caccia selvaggia*, ed. by S.M. Barillari, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2001.

MARIOTTI 2002: L. Mariotti, *Il guardaroba dello sciamano siberiano: il costume e gli accessori*, [in:] S. Massari and G. Mazzoleni (eds.), *Il volo dello sciamano, Simboli ed arte delle culture siberiane*, Roma 2002, pp. 109–121.

MAZZI 1990: U. Mazzi (a c. di), *Testi dello sciamanesimo*, Milano 1990, p. 15.

MUSLEA, BIRLEA 1970: I. Muslea, Ov. Bîrlea, *Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui*, Bucuresti 1970, pp. 244–270.

PROPP 1985: V.Ja. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino 1985, pp. 151–158 and pp. 358–365.

Abstract

This paper aims to investigate the traces that shamanic thought and culture have left in European medieval texts. It is particularly interesting to note how many elements of this system of thought are preserved in medieval literary works by Christian authors. A privileged observatory is offered by visionary literature, in which converge many characteristic topoi of the shamanic imaginary. In this regard, there are very interesting descriptions of the Other World, its topography and inhabitants. Likewise, we also find some illuminating forms of access to the ecstatic experience: in relation to these I consider that the XII century represents an important borderline era, which later was most influential regarding the forms of search for the vision.

With these premises it will be interesting to compare some forms of shamanic ecstasies attested in the modern age on European territory: an example is offered by night-time battles that some predestined people fight on specific days of the year against maleficent spirits in order to safeguard their own community. Italian *benandanti* and Romanian *strigoi* share the same mythical and symbolic horizons and offer numerous elements of reflection regarding the *longue durée* of some cultural phenomena.

Keywords: shamanic culture, medieval texts, visionary literature, Other World, Rumanian folklore, benandanti, călușari, strigoi

Jakub Zdzisław Lichański
Uniwersytet Warszawski

RETORYKA I RYTUAŁ. PROPOZYCJA NOWEGO SPOJRZENIA NA DZIEŁO LITERACKIE

Rychłóż się zejdziem znów?
Terry Pratchett, *Maskarada*

Wprowadzenie

- Rychłóż się zejdziem znów?
- Jakie znów? Przecież jeszcze się nie zeszyliśmy po raz pierwszy.
- Ależ tak. Osobiście cię znam od co najmniej..
- Ale się nie zeszyliśmy. We trzy. No wiesz... oficjalnie.
- No dobrze. Rychłóż się zejdziem?
- Przecież już tu jesteśmy.
- No dobrze. Rychłóż...
- Może daj już spokój i zajmij się prawoślazem. Agnes, podaj niani prawoślaz¹.

W sposób lekko ironiczny, a raczej żartobliwy mamy przedstawione dwa rytuały. Pierwszy dotyczy liczby wieźm – muszą być trzy; drugi – sposobu ustalania (poprzez użycie określonych słów) kolejnego spotkania. Całość to rytuał, drugie – to retoryka. Czy faktycznie i czy nie robię sobie żartu z poważnej kwestii? Nie sądzę. Stopień rytualizacji naszego życia jest niezwykle wysoki; jednak nie o tym chcę mówić. Pragnę wskazać,

¹ PRATCHETT 2015, 347.

za Christianem Meyerem, na związki, jakie istnieją pomiędzy retoryką a rytuałem².

Postawienie problemu

Przypomnę, iż aby jakieś działanie było uznane za rytualne, powinno ono mieć następujące cechy³: musi być zestandaryzowane, czyli musi być domeną konwencji; powinno mieć charakter społeczny; winno mieć charakter pozatechniczny i, wreszcie, winno mieć odniesienie religijno-magiczne. Wskazane, tytułem żartu, zachowanie trzech czarownic z cyklu powieściowego Pratchetta nosi wszelkie cechy zachowania rytualnego.

Ale — co ważniejsze — postępowanie, jakie charakteryzuje działania analityczne w odniesieniu do np. wystąpień publicznych, a także takich domen społecznych, jak polityka, prawo, religia, widowiska publiczne oraz obchody świąt, a także sformalizowane, codzienne zachowania, z perspektywy retorycznej także mają charakter rytualny⁴. Istotne są także spostrzeżenia Sonji K. Foss, która w swej ważkiej książce *Rhetorical Criticism: Exploration and Practice* przeanalizowała właśnie różne artefakty ze wskazanych domen⁵. Podobne przykłady mogą wskazać także i w polskich analizach retorycznych artefaktów ze wskazanych domen społecznych.

Jednak do wskazanych przez badaczy pól zainteresowań wiążących retorykę i rytuał dołączę — idąc za tradycją m.in. Ernsta Roberta Curtiusa oraz Ericha Aurebacha (że o tradycji Dionizjusza z Halikarnasu czy Hermogenesa nie wspomnę) — literaturę. Chodzi mi oczywiście o prace: *Literatura europejska i średniowiecze łacińskie*, *Figura. La Loi juive et la Promesse chrétienne*, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*⁶.

² MEYER 2007, 246–260.

³ BURSZTA, BUCHOWSKI 1992.

⁴ FOSS 1989, 191–196; MEYER 2007, 246–248.

⁵ FOSS 2004.

⁶ CURTIUS 2009; AUERBACH 2003; AUERBACH 2004.

Rytualność retoryki: analiza wybranych przykładów

Ponieważ kwestie związków pomiędzy retoryką a rytuałem w zakresie wskazanych domen społecznych została już przeanalizowana, uwagę skupię na literaturze. Także dlatego, iż wydaje się że jest ona „domeną wolności i swobody”, a i rytuał, i retoryka sugerują brak jakiegokolwiek wolności i swobody twórczej. Jednak uwagi poniższe zacznę od przypomnienia znanej opinii Horacego, który w *Epistola ad Pisonem* pisał⁷:

Wy, co treści szukacie, przedmiot podejmujcie
z rozmysłem i nie mierzcie sił na zamiary.
Kto brzemień podejmuje zgodnie z powołaniem,
na wymowie nie straci i układ przejrzysty
zachowa. Powie, co być miało powiedziane,
na plan pierwszy wysunie sprawy ważne, wszystkie
inne pominie albo odłoży na później.
W doborze słów nie mniejszą zaleci ostrożność:
jedne ujawni, wzmocni, a inne odrzuci.
Gra znaczeń wzrośnie, jeśli wyrazy nawzajem
dziwić się sobie będą [...].
a kiedy rzecz przemyślisz, słowa przyjdą same [...].
Gdy coś napiszesz,
uszom Mecjusza, ojca, moim wpierw racz zwierzyć,
a potem odłóż, trzymaj przez dziewięć lat w skrzyni.
Czego nie wydasz, prawo masz zniszczyć lub zmienić
i na nowo przerobić, a tymczasem słowo,
które raz wyfrunęło, już nigdy nie wróci.

Horacy wskazuje tu na fakt – romantycy formalnie go kwestionowali, ale *de facto* byli tym wskazaniom posłuszni – iż twórczość literacka jest bardziej rzemiosłem niż działaniem pod wpływem natchnienia. Poeta rzymski wskazuje i na przemyślenie tematyki, i na kwestie kompozycji, wreszcie na świadomy wybór, co zostanie opisane, a co pominięte (bądź zostawione domysłowi odbiorcy). Najważniejsza jest uwaga dotycząca

⁷ Hor. *Ars poetica*, 38–48, 311, 385–390, tłum. Stefan Gołębiowski.

głęбоkiego namysłu nad powstałym dziełem (owe dziewięć lat w skrzyni!), aby dopracować każdy szczegół powstającego utworu.

Twórczość literacka — pisał o tym zresztą wcześniej zresztą Platon — jest zatem wynikiem działań, które możemy powiązać z pewnymi zachowaniami rytualnymi (mamy tu do czynienia z dwoma cechami: konwencją oraz zachowaniem społecznym). Jest ona „głęboko uwikłana” przede wszystkim w zbiory konwencji — m.in. gatunkowych, ale i topicznych (choćby za Curtiusem), a raczej tropicznym (dziś mówimy jeszcze o intertekstualności, bądź, za Bachtinem, o „cudzym słowie w moim słowie”, czy za Auerbachem o posłużeniu się figurą bądź w ogóle o mimetyczności) — czyli jest wynikiem bardziej przemyślanych działań intelektualnych, momentami o charakterze quasi-programów komputerowych, że odwołam się do doświadczeń grupy OULIPO⁸.

Oczywiście, wskazuję na wymiar formalny literackiego dzieła sztuki; nic nie mówię o problemach treści. Przywołując teorię Romana Ingardena, powiedziałbym, iż uwagę skupiam na analizie fenomenologicznej samego artefaktu; kwestie znaczeń odsuwam nie jako marginalne, a jako fundowane na warstwach formalnych dzieła literackiego⁹ (warstwa tworców językowo-brzmieniowych, warstwa uschematyzowanych wyglądków oraz warstwa przedmiotów przedstawionych, INGARDEN 1960).

Uwagi te korespondują z najnowszymi badaniami Wolframa Axa nad językiem, który zwraca uwagę, iż musimy wydzielić w każdym tekście dwie warstwy: *lexis* i *dianoia*, z których *lexis* jest „sztywną strukturą formalną”, na której są „fundowane” znaczenia¹⁰. Wcześniej kwestie te omawiał m.in. Leon Zawadowski¹¹.

⁸ LEPPRAND 1998.

⁹ Warstwa tworców językowo-brzmieniowych, warstwa uschematyzowanych wyglądków i warstwa przedmiotów przedstawionych, INGARDEN 1960.

¹⁰ AX 2000, 176–189.

¹¹ ZAWADOWSKI 1966.

Uwagi te prowadzą do konkluzji, iż dzieło literackie jest, poprzez retorykę i coś, co nazywamy rytuałem, „uwikłane” w struktury o charakterze formalnym, na których dopiero nadbudowane są struktury znaczeniowe. Świetnym przykładem do analizy takich zabiegów są z jednej strony np. książki Terry’ego Pratchetta z cyklu *Świat Dysku*, z drugiej — np. cykl powieściowy Carolyn G. Hart *Śmierć na życzenie*¹². Świadomie „odcinam się” od kwestii intertekstualności, bowiem wskazane — tytułem przykładu, ale podobne zjawiska bez trudu wskazać odnaleźć można w np. literaturze renesansowej, czy neołacińskiej poezji jezuickiej, także w literaturze XIX wieku, itd. Dzieła literackie nie podejmują „intertekstualnej gry” z czytelnikiem, ale — pokazując świadomie „formalne szwy”, — zarazem tworzą na naszych oczach całkiem nowe dzieło.

Można powiedzieć, iż swoista rytualność i retoryka stanowią dodatkową warstwę właśnie nie znaczeń, a raczej rytualnych tropów retorycznych. One sugerują pewne znaczenia, ale właśnie — sugerują. Nie są elementami warstwy znaczeń, lecz tworzą odrębną warstwę dotąd przeoczoną w badaniach literackich. W tradycji filologicznej używaliśmy określeń: miejsca paralelne, bądź *similia* i była to domena nie „zabawy czytelniczej”, a badań naukowych. Tymczasem przynależy ona do struktury literackiego dzieła sztuki i jest świadomie wprowadzona przez pisarza.

Dyskusja

Postawioną wcześniej hipotezę należy poddać dyskusji. Pierwsza sprawa, to dlaczego nie ma żadnych przykładów literackich? Z przyczyn oczywistych — uwagi powyższe dotyczą, w jakimś sensie, wszystkich dzieł. Zarazem — główna teza wydaje się intuicyjnie oczywista, a szczegółowe analizy tylko by to potwierdziły. Oczywiście — problem główny wiązać można i trzeba z sugestią tyczącą wskazanej przeze mnie warstwy rytualnych tropów retorycznych.

¹² HART 2015–2016.

Rozumiem przez nią fakt posłużenia się przez dowolnego twórcę świadomie wprowadzonymi przez niego elementami, które, w tradycji filologicznej, określaliśmy jako: miejsca paralelne, bądź *similia*. Były one najczęściej traktowane jako swoista domena „zabawy czytelniczej”, aby z czasem przejść do sfery badań naukowych. Tymczasem przynależy ona do struktury literackiego dzieła sztuki i jest jego konstytutywną częścią. Jak np. elegia *Where now are the horse and the rider*, którą zacytował John Ronald Reuel Tolkien we *Władcy Pierścieni*, a która nawiązuje do znanego poematu *The Wanderer: Where is the horse gone? Where the rider?*

Tu nie chodzi o kwestie, jak pisałem, *intertekstualności*, bo wiem nie chodzi o żadną polemikę, nawiązanie, czy zabawę literacką. Odbiorca może, acz nie ma obowiązku, dostrzec zbieżność; jednak to on sam już dalej coś ze swym postrzeżeniem zrobi. Erich Auerbach świetnie to ujął w swym studium nt. figury¹³ (AUERBACH 2003), gdy wskazywał, iż właściwe znaczenie nie tkwi ani w przywołanym cytacie, ani w jego figuralnym przetworzeniu, ale w obu. Tym, który ma to w pełni pojąć, ale dla siebie, jest właśnie odbiorca. To coś takiego, jak jednoczesne mówienie o fakcie, oraz postrzeżenie samego faktu. To głowologia babci Weatherwax, a nie brutalna magia czy wręcz jakieś prymitywne czary.

Dlatego sądzę, iż wprowadzenie nowej, piątej warstwy do opisu dzieła literackiego w ujęciu fenomenologicznym jest konieczne. W ten sposób, w obręb dzieła, wkracza odbiorca; zapewne nie jest on tam do niczego potrzebny, ale jednak mamy świadomość, od czasów Homera i Walmikiego, iż jest on tam niezbędny.

Konkluzje

Przed wszystkim należy podkreślić, iż w domenie społecznej związki retoryki i rytuału są oczywiste i obejmują: poli-

¹³ AUERBACH 2003.

tykę, prawo, religię, widowiska publiczne oraz obchody świąt, a także sformalizowane, codzienne zachowania. Jednak, gdy przypomnimy sięgające antyku, poglądy np. Ernsta Roberta Curtiusa czy Ericha Auerbacha, to można śmiało powiedzieć, iż literatura – a w każdym razie ta, którą można określić mianem mimetycznej – także jest związana z rytuałem oraz retoryką. Przywołuję teorię Romana Ingardena i wskazuję, iż położenie nacisku tylko na analizie fenomenologicznej samego artefaktu odsuwam na margines kwestie znaczeń jako fundowane na warstwach formalnych dzieła literackiego (warstwa tworów językowo-brzmieniowych, warstwa uschematyzowanych wyglądów i warstwa przedmiotów przedstawionych). Część formalna dzieła literackiego jest w dużej mierze oparta na zasadach retoryki. Można postawić hipotezę, iż swoista rytualność i retoryka stanowią dodatkową warstwę właśnie nie znaczeń, a raczej rytualnych tropów retorycznych. One sugerują pewne znaczenia, ale właśnie – sugerują. Nie są elementami warstwy znaczeń lecz tworzą odrębną warstwę dotąd przeoczoną w badaniach literackich. W tradycji filologicznej używano określić: miejsca paralelne, bądź *similia* i była to domena nie „zabawy czytelniczej”, a badań naukowych. Tymczasem przynależy ona do struktury literackiego dzieła sztuki i jest świadomie wprowadzona przez pisarza.

BIBLIOGRAFIA

Teksty:

LICHAŃSKI 1995: J.Z. Lichański (ed.), *O retoryce. Wybrane zagadnienia z teorii literatury*. [Materiały dydaktyczne], wybór i red. Jakub Z. Lichański, Warszawa 1995.

HART 2015–2016: C.G. Hart, *Śmierć na życzenie*, [cykl, t. 1–25], tłum. zbiorowe, Warszawa 2015–2016.

HORATIUS 1980: Horatius, Quintus Flaccus. *Dzieła. Opera*, tłum., opr. S. Gołębiowski, t. 1–2, Warszawa 1980.

PRATCHETT 2015: T. Pratchett, *Maskarada*, tłum. P.W. Cholewa, Warszawa 2015.

Opracowania:

ALTHOFF 2011: G. Althoff, *Potęga Rytuau. Symbolika władzy w średniowieczu*, tłum. A. Gadzała, Warszawa 2011.

AUERBACH 2003: E. Auerbach, *Figura. La Loi juive et la Promesse chrétienne*, tłum. D. Meur, Paris 2003.

AUERBACH 2004: E. Auerbach, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, tłum. Z. Żabicki, Warszawa 2004.

AX 2000: W. Ax, *Lexis und Logos. Studien zur antiken Grammatik und Rhetorik*, Stuttgart 2000.

BURSZTA, BUCHOWSKI 1992: W. Burszta, M. Buchowski, *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa 1992.

CURTIUS 2009: E.R. Curtius, *Literatura europejska i średniowiecze łacińskie*, tłum. A. Borowski, Kraków 2009.

FOSS 1989: S.K. Foss, *Rhetorical Criticism as the Asking of Question*, „Communication Education” 38 (1989), ss. 191–196.

FOSS 2004: S.K. Foss, *Rhetorical Criticism: Exploration and Practice*, Waveland Press Inc., Prospect Heights, Illinois 2004.

INGARDEN 1960: R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii*, tłum. M. Turowicz, Warszawa 1960.

LEPPRAND 1998: M. Lepprand, *Poétique de l'OULIPO*, Amsterdam–Atlanta 1998.

MEYER 2007: Ch. Meyer, *Ritual*, [w:] G. Kalivoda, F.-H. Roßling, T. Zinsmaier, S. Fröhlich (eds.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübingen 2007, t. 8, kol. 246–260.

VOLKMANN 1885–1965: R.E. Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht dargestellt*, Leipzig 1885–1965.

WATTS 2009: J. Watts, *Ritual Rhetoric in Ancient Near Eastern Texts*, [w:] C. Lipson, R. Binckley (eds.), *Ancient Non-Greek Rhetorics*, West Lafayette 2009, IN., ss. 39–66.

ZAWADOWSKI 1966: L. Zawadowski, *Lingwistyczna teoria języka*, Warszawa 1966.

RHETORIC AND RITUAL.

A PROPOSAL FOR A NEW LOOK AT A LITERARY WORK

Abstract

The author shows that the relationship between rhetoric and ritual is quite obvious. Traditionally, it is associated with such social domains as: politics, law, religion, public performances and celebrations as well as formalized, everyday behaviours. The author invokes the theory of Roman Ingarden, pointing out that the emphasis on the phenomenological analysis of the artefact itself pushes aside the issue of meanings as founded on the formal layers of a literary work (a layer of linguistic-sound creations, a layer of deliberate appearance and a layer of objects). The formal part of a literary work is largely based on the principles of rhetoric. In conclusion, the author puts forward the hypothesis that a specific ritual and rhetoric constitute an additional layer of not just meanings, but rather ritual rhetorical tropes. They imply some meanings, but this is only suggestive. They are not elements of the layer of meanings, but they form a separate layer that has been overlooked in literary studies so far. In the philological tradition the terms used were: parallel places, or similia, and it was a domain not of „reading fun” but of scientific research. Meanwhile, it belongs to the structure of a literary work of art and is intentionally introduced by the writer.

Keywords: rhetoric, ritual, phenomenology, Ingarden Roman, Christian Meyer, a layer of ritual rhetorical tropes

Słowa kluczowe: retoryka, rytuał, fenomenologia, Roman Ingarden, Christian Meyer, warstwa rytualnych tropów retorycznych

Maciej Czeremski
Uniwersytet Jagielloński

EWOLUCYJNA HISTORIA RYTUAŁU I MITU. ADAPTACJE CZY PRODUKTY UBOCZNE?

Zarys problemu

Rytuał i mit to trwałe składniki ludzkiego sposobu bycia. Jeśli przy tym ów „sposób bycia” rozumieć naturalistycznie, to jest jako niezależne od kulturowego zróżnicowania dziedzictwo gatunkowe, to uzasadnione wydaje się pytanie o ewolucyjne podstawy obu tych zjawisk. W swoich ogólnych zarysach ich ewolucyjna historia jest zresztą stosunkowo prosta do odтворzenia. Bez większego ryzyka – pomijając na razie kwestie terminologiczne – przyjąć można, że:

1. Rozpoczyna się ona od autoreferencyjnych rytuałów zwierzęcych;
2. Następnie wchodzi w etap mitycznej syntezy rozproszonych wcześniej domen rzeczywistości, co związane jest ze specyficzną dla człowieka płynnością kognitywną;
3. Ostatnim etapem jest nałożenie elementów mitycznych na strukturę rytuału, a tym samym przekształcenie rytuału autoreferencyjnego w rytuał autoreferencyjno-kanoniczny.

Dodatkowo wiadomo także, że sam rytuał wyłania się z czynności o charakterze pragmatycznym, a światopogląd mityczny

jest zaawansowaną formą zdolności polegającej na wytwarzaniu mentalnych modeli rzeczywistości.

Tego rodzaju ujęcie problemu ma jednak charakter czysto opisowy. Zastosowanie podejścia ewolucyjnego będzie miało natomiast sens dopiero wtedy, gdy pozwoli ono uzupełnić opis wyjaśnieniami o charakterze przyczynowym. Mówiąc innymi słowami, względnie pewna wiedza na temat etapów składających się na ewolucyjną historię rytuału i mitu sama w sobie nie wskazuje na mechanizmy odpowiedzialne za jej przebieg, a to właśnie ich poznanie jest potrzebne dla zbudowania przyczynowego wyjaśnienia obu zjawisk. Samo spostrzeżenie, że obserwowane formy są efektem zmian uporządkowanych w czasie, to zatem spostrzeżenie z poziomu opisu. Tymczasem dobrze byłoby wiedzieć, dlaczego te zaobserwowane zmiany zachodzą. W tym miejscu warto być może przypomnieć, że na przykład Darwin ideę głoszącą, że gatunki zwierzęce pojawiają się w wyniku różnicowania się potomstwa, które w ten sposób przystosowuje się do zmieniających się warunków środowiskowych, stworzył niemal od razu, w trakcie swojej wizyty na Galapagos (1835 r.). Wiemy, że w postaci notatek idea ta zapisana została w roku 1837. A jednak dzieło *O powstawaniu gatunków* prezentujące teorię ewolucji wydane zostało dopiero w roku 1859. Stało się tak, gdyż Darwin przez wiele lat nie mógł sformułować zadowalającej koncepcji tego, jaki mechanizm odpowiada za zaobserwowane zróżnicowanie. Innym przykładem tego samego problemu może być spór między Darwinem a Lamarckiem. Obaj byli świadomi zmian zachodzących u zwierząt w czasie, tyle tylko, że teoria Lamarcka zakładająca dziedziczenie cech nabytych jest po prostu nieprawdziwa. Lamarck widział zatem efekty ewolucji, zaproponował jednak nieadekwatny mechanizm generowania zaobserwowanych przez siebie faktów.

Współcześnie jesteśmy oczywiście w sytuacji znacznie korzystniejszej niż Lamarck czy nawet sam Darwin. Wiemy bo-

wiem, że przyczyną zmian muszą być procesy ewolucyjne zachodzące na drodze doboru naturalnego (tj. przez utrwalenie cech przypadkowych, lecz skutecznych), i całkiem dokładnie wiemy, jak one działają (a czego Darwin do końca świadomy nie był ze względu na dopiero raczkującą w jego czasach genetykę). A jednak i to nie rozwiązuje do końca problemu. W przypadku ewolucyjnego podejścia do rytuału i mitu szczególnie kłopotliwa okazuje się kwestia adaptacyjnego charakteru obu zjawisk. Wbrew intuicji to, że coś powstało na drodze ewolucji, wcale nie oznacza bowiem jeszcze, że owo coś ma charakter adaptacyjny. Jest to zaledwie jeden z możliwych wariantów, narzucający się ze względu na swoją oczywistość. Zgodnie z jego założeniami naszkicowany powyżej proces ukształtowania rytuału, mitu i ich wzajemnych związków przebiegał w ten sposób, że oba zjawiska wyłoniły się, a następnie uległy syntezie, gdyż taki stan rzeczy zwiększał przystosowawczy potencjał człowieka. Alternatywą dla wyjaśnień tego rodzaju są jednak teorie traktujące rytuał i mit jako produkty uboczne właściwych zachowań adaptacyjnych. Uwzględnić należy także możliwość takiego przebiegu procesu wyłaniania się obu tych zjawisk, w którym pewne jego elementy mają charakter adaptacyjny, a inne stanowią produkt uboczny (podejście mieszane). Niniejszy artykuł jest próbą oceny statusu poszczególnych składowych ewolucyjnej historii rytuału i mitu właśnie pod kątem ich zróżnicowania na adaptacje i produkty uboczne.

Od prostych zachowań pragmatycznych do rytuałów autoreferencyjnych

Określenie „proste zachowania pragmatyczne” w tym artykule używane jest do opisanie takich bazowych realizacji wzorców behawioralnych, które w bezpośredni sposób zmierzają do osiągnięcia pożytecznego z punktu przetrwania danego osobnika celu. Przykładem takiego zachowania może być otworzenie paszczy w celu ataku, która to czynność w przypadku kon-

kretnych układów fenotypowych, na przykład u lwa, jest po prostu niezbędnym elementem działania o charakterze adaptacyjnym (w skrócie: lew musi atakować swoje ofiary, a nie może tego zrobić bez otwarcia paszczy). Innym przykładem może być konieczność poruszania skrzydłami w celu adaptacyjnego z punktu widzenia ptaków lotu. Tego rodzaju zachowania pragmatyczne mogą stać się podstawą semantyzacji nadającej im dodatkową funkcję komunikacyjną¹. W ten sposób – trzymając się przykładu z otwarciem paszczy – taki gest może stać się wyłącznie sygnałem gotowości do ataku, relatywnie autonomicznym względem samego aktu agresji. W procesach semantyzacji najczęściej dochodzi przy tym do pewnego przekształcenia oryginalnego wzorca behawioralnego zmierzającego do zwiększenia jego efektywności komunikacyjnej. Typowymi zmianami tego rodzaju są nadające komunikatowi wyraźniejszy charakter wzmocnienia czy ułatwiające wykonanie danej sekwencji uproszczenia, a generalnie rzecz biorąc, także wszelkiego rodzaju stereotypizacje. Takie przekształcone formy zachowania przez biologów określane są jako rytuały, lub – gdy mowa jest o bardziej złożonych sekwencjach – ceremonie. W tym znaczeniu rytuał jest zatem posiadającą wartość komunikacyjną modyfikacją występującej wcześniej w danym gatunku cechy lub zachowania o charakterze adaptacji.

Jednym z najbardziej znanych przykładów takich rytualnych zachowań zwierzęcych jest taniec godowy kraba z rodzaju *Uca*². Samce tego rodzaju wyposażone są w asymetryczne pary szczypiec. Większe służą do miażdżenia, mniejsze do cięcia. Pokażne rozmiary dużej pary szczypiec wyewoluowały zatem jako adaptacja związana ze sposobem odżywiania. Wtórnie została ona jednak wykorzystana do komunikacji związanej z godami. Samce krabów *Uca* w trakcie zalotów machają większą parą szczypiec, wykorzystując je w celach komunika-

¹ WILSON 2000, 126–129.

² PEREZ, ROSENBERG, PIE 2012, 307–315.

cyjnych ze względu na efektywność pokazu związanego z ich rozmiarem. Rytualna komunikacja krabów *Uca* została zatem oparta na rozmiarach jednego z narządów, wielkość tego narządu jest jednak efektem wcześniejszej względem tej komunikacji funkcji. Dobrym przykładem rytualizacji jest także występujące u wielu gatunków ptaków dzióbtkowanie (dotykanie się ptaków dziobami). Jego bazą było proste zachowanie pragmatyczne polegające na przekazywaniu sobie pokarmu z dziobu do dziobu. U niektórych ptasich gatunków, na przykład u papużek nierozłączek, gest trącania się dziobami, już bez funkcji podawania pokarmu, uzyskał samodzielną wartość komunikacyjną i wykorzystywany jest do regulowania relacji międzyosobniczych (powitania czy zażegnania sporów)³.

Rytuały zwierzęce związane są z komunikatem, który Roy Rappaport określił jako komunikat autoreferencyjny, to jest przekazujący informację o aktualnym statusie jednostki bądź grupy, do której taka jednostka przynależy⁴. Równie dobrze można by jednak użyć w tym miejscu wprowadzonego przez Vero Wynne-Edwardsa określenia „zachowania epideiktyczne”, czyli prezentowania liczebności danej grupy (rodzaj „liczenia się” związanego z tworzeniem ławic czy ptasich stad) i stanu tworzących taką grupę organizmów (na przykład w ramach godowych zachowań epigamicznych)⁵. Kwestia terminologii nie ma jednak tu większego znaczenia. Formułując koncepcję komunikatu autoreferencyjnego, Rappaport zresztą wprost nawiązywał do zachowań epideiktycznych. Istotne jest, że chodzi o zachowania mające komunikować biologiczny, psychiczny bądź społeczny stan nadawcy owego komunikatu. Wybór terminu stosowanego przez Rappaporta związany jest z faktem, że został on wprost zaaplikowany także do opisu rytuałów ludzkich.

³ WICKLER 1972, 119–123.

⁴ RAPPAPORT 2007, 111–158.

⁵ WYNNE-EDWARDS 1962, 16–17.

Rytuały autoreferencyjno-kanoniczne

Skąd jednak wiadomo, że rytuały ludzkie, dla których prototypem są ceremonie religijne, to kontynuacja linii rozwojowej wiodącej wcześniej od pragmatycznych schematów behawioralnych do rytuałów autoreferencyjnych? Jak twierdzą Thomas Lawson i Robert McCauley, już sama kompetencja rytualna, to jest zdolność do rozpoznawania i organizowania działań uznawanych za rytuał, jest wyzwaniem dla wyjaśnień odwołujących się do ewolucji⁶. O ile bowiem wyłonienie takich kompetencji, jak na przykład zdolność do posługiwania się językiem, jest w tych kategoriach łatwe do zrozumienia ze względu na związane z nimi adaptacyjne korzyści, o tyle pożytki wynikające z kompetencji rytualnej pozostają nieoczywiste. Innymi słowy nie można wskazać typowego dla ludzkiego trybu życia problemu, którego rozwiązaniem byłoby pojawienie się kompetencji rytualnej. Ostatecznie zatem Lawson i McCauley dochodzą do wniosku, że taka kompetencja nie istnieje, a schemat działania rytualnego jest dokładnie tym samym schematem, który organizuje każdą inną formę celowej aktywności. Rytuał byłby więc w tym ujęciu pochodną zupełnie bazowej dla wyżej rozwiniętych organizmów żywych zdolności do wykonywania i rozpoznawania sekwencji intencjonalnych działań i w istocie musi sięgać do pragmatycznych schematów behawioralnych. Jedynym wyróżnikiem rytuału według Lawsons i McCauleya jest przyjęcie założenia, że uczestniczy w nim tak zwany kulturowo postulowany nadprzyrodzony agens, która to koncepcja powróci w dalszej części niniejszego artykułu.

Także sam Rappaport wyraźnie pokazuje, że rytuały religijne w rzeczywistości są kontynuacją rytuałów zwierzęcych, a nie czymś zupełnie nowym. Argumentem jest to, że nawet najbardziej wysublimowana ceremonia religijna wciąż posiada swój wymiar autorreferencyjny⁷. Rappaport szczegółowo

⁶ LAWSON, MCCAULEY 1990, 61–84.

⁷ RAPPAPORT 2007, 111–158.

omawiał ten problem na przykładzie cyklu *kaiko* funkcjonującym u badanych przez niego nowogwinejskich Maringów. W dużym skrócie cykl *kaiko* to szereg następujących po sobie działań, które dzięki rytualnej ramie regulują proces interakcji Maringów i środowiska (głównie hodowli świń), a także sprzężone z tą interakcją działania wojenne⁸. Jednym z elementów cyklu jest na przykład przybycie sojuszników mających wziąć udział w zbliżającej się wojnie. Przy tej okazji mają jednak miejsce pokazy w dosłowny znaczeniu tego słowa epigamiczne. W ich ramach przybysze popisują się przed miejscowymi kobietami między innymi wytrzymałością w tańcu będącym obligatoryjnym elementem potwierdzania sojuszu. Budowany w ten sposób komunikat jest czytelny: „tańczyłem, gdy inni już się zmęczyli, a zatem jestem zdrowy i silny, a zatem jestem dobrym kandydatem na partner seksualnego”. Prymarna funkcja zawiązania sojuszu jest więc tu niejako „przy okazji” wykorzystywana do pokazu epigamicznego, dokładnie w taki sam sposób jak wielkie szczypce kraba „przy okazji” wykorzystywane są do sygnalizowania gotowości do rozmnażania. Innym momentem *kaiko*, w którym ewidentnie widać autoreferencyjny komponent rytuału, jest procedura wzywania sojuszników po odbiór świńskiego mięsa. Wezwania następują w kolejności wyznaczonej przez społeczny szacunek względem poszczególnych osób związanych z ich rolą we wcześniejszych konfliktach. Najpierw mięso odbierają osoby, które w ten czy inny sposób odznaczyły się w minionych walkach, na przykład zabiły wroga, zostały ranne itp. Wzięcie udziału w podziale szwininy jest więc autoreferencyjnym zaprezentowaniem własnej pozycji społecznej. Najbardziej wymownym przypadkiem autoreferencyjnego wymiaru rytuałów Maringów jest jednak proces zmiany statusu tzw. rezydentów (męskich mieszkańców wioski, niespokrewnionych z męskimi „właścicielami” wioski). Zbliżająca się wojna jest dla nich szansą na uzyskanie

⁸ Zob także, RAPPAPORT 1984.

statusu pełnoprawnego mieszkańca. W tym celu muszą oni jednak trzykrotnie zasygnalizować taką wolę poprzez pomalowanie twarzy w taki sam sposób, jak idący na wojnę mieszkańcy właściwi, podarowanie swoich świń na ucztę oraz wzięcie udziału w rytuale wyrwania drzewka *rumbim* oznaczającym rozpoczęcie działań wojennych. W ten sposób rezydenci deklarują wolę zjednoczenia z wioską, którą zamieszkują, w postaci wzięcia na siebie (w kolejności) zobowiązań społecznych, ekonomicznych i religijnych. Za każdym razem udział w czynności o zasadniczo odmiennym celu staje się dla nich jednocześnie okazją do ogłoszenia swojego zmienionego statusu.

Obecność autoreferencyjnego komponentu wskazanego przez Rappaporta w rytuałach Maringów znajduje potwierdzenie w ceremoniach dowolnej innej kultury. *De facto* każdy dynamicznie zmienny element rytuału służy bowiem manifestowaniu aktualnego stanu biorących udział w takim rytuale ludzi. W najprostszym przypadku jest to choćby kwestia liczby uczestników. Duża liczba uczestników mszy jest na przykład potwierdzeniem siły i gorliwości lokalnego Kościoła czy Zboru. Sam fakt wzięcia udziału (lub odmowy) w danej ceremonii świadczy zresztą o akceptacji stojących za nią założeń (lub o ich odrzuceniu). Specyfiką ludzkich rytuałów jest jednakże to, że oprócz komponentu autoreferencyjnego obecny jest w nich także komponent kanoniczny, związany z jego stałymi elementami, a wyrażający przekonania zawierające koncepcje trwałych i uniwersalnych struktur rzeczywistości. Pytaniem zasadniczym w tym kontekście jest to, jaka jest geneza przekonań tego rodzaju oraz jak doszło do nałożenia owych treści na szkielet działania rytualnego odziedziczony po wyłącznie autoreferencyjnych ceremoniach zwierzęcych. W tym celu trzeba jednak będzie porzucić wąsko rozumianą kwestię rytuału i zająć się procesem wyłonienia światopoglądu o cechach mitologicznych.

Mentalne modele rzeczywistości i światopogląd mitologiczny

Tak jak początków ludzkich ceremonii religijnych doszukiwać się można w zwierzęcych rytuałach autoreferencyjnych, a podążając jeszcze bardziej w głąb ich ewolucyjnej historii, w schematach prostych zachowań pragmatycznych, tak wyjściowymi formami światopoglądu są elementarne kompetencje związane z wytwarzaniem mentalnych modeli rzeczywistości. Generalnie rzecz biorąc, umiejętność ich wytwarzania to kolejny ewolucyjny trik pozwalający na zwiększenie skuteczności działań⁹. Zwierzęta, które potrafią je wytwarzać, wchodzi w interakcję z rzeczywistością skuteczniej niż te, które tego robić nie potrafią. Organizmy pozbawione takiej umiejętności, co prawda, też mogą podejmować pewne działania, robią to jednak w pewnym sensie na ślepo, nie mając pojęcia o stanach rzeczywistości, w której owe działania zachodzą, a niebezpieczeństwo działań podejmowanych na oślep jest rzecz jasna oczywiste. Z tych względów umiejętnością wytwarzania mentalnych modeli rzeczywistości w pewnym stopniu dysponują wszystkie wyżej rozwinięte organizmy żywe.

Z uwagi na szereg czynników poszczególne mentalne modele różnią się jednak skutecznością. Na przykład model rzeczywistości węża budowany jest w oparciu o tak zwane percepcje sprzężone z desygnatem¹⁰. Oznacza to, że reprezentują one tylko aktualnie wzbudzające zmysły węża stany świata. W efekcie wąż rzuca się na mysz tylko wtedy, gdy ją postrzeżga, a zaprzestaje ataku, gdy mysz chowa się za głazem. W momencie, w którym wąż przestaje percypować mysz, przestaje też być świadomy jej istnienia. Ta sama sztuczka nie uratuje jednak myszy przed kotem. Kot dysponuje bowiem percepcjami oderwanymi od desygnatu. Jest więc w stanie podtrzymywać w swoim mentalnym modelu rzeczywistości wyobrażenie my-

⁹ DENNETT 1991, 173–199.

¹⁰ GÄRDENFORS 2010, 64–65.

szy, pomimo tego, że w danym momencie myszy nie widzi (jedynie zakłada jej obecność). W omawianej sytuacji kot zatem pobiegnie na drugą stronę głazu (o czym zapewne nie trzeba przekonywać nikogo, kto rzucał kotu piłeczkę i widział, jak ten szuka jej z drugiej strony fotela). Innym czynnikiem wpływającym na skuteczność poszczególnych modeli rzeczywistości jest stopień integracji jej poszczególnych elementów, zarówno tych postrzeganych, jak i wyobrażanych. Ostatecznym osiągnięciem w syntezie tego rodzaju jest właśnie zdolność do wytwarzania światopoglądu, będącego zbiorową ramą dla ogółu elementów składających się na koncepcję rzeczywistości. Najprawdopodobniej jest to zdolność specyficznie ludzka, czyli że żadne inne zwierzę nie posiada sumarycznej koncepcji rzeczywistości, w której przyszło mu działać, a która wyznacza ogólne cele jego poczynań i swoiste położenie „ja” względem całego uniwersum¹¹. Gatunkowa zdolność do wytwarzania światopoglądu wymaga bowiem unikalnych kompetencji poznawczych – płynności kognitywnej pozwalającej łączyć rozproszone doświadczenia o odmiennych statusach ontologicznych¹².

W ujęciu funkcjonalnym korzyści wynikające z posiadania światopoglądu są dosyć proste do uchwycenia. Generalnie rzecz biorąc, światopogląd rozumiany jako ogólna koncepcja rzeczywistości, w której zespoleniu ulegają jej zróżnicowane partykularne składowe, służy do modelowania zachowań nie tylko ze względu na aktualnie doświadczany wycinek rzeczywistości, ale też ze względu na zakładany przez tenże światopogląd stosunek pomiędzy owym wycinkiem rzeczywistości a jej pozostałymi składowymi. Pozwala to budować dalekosiężne cele, planować złożone strategie i odrywać się od bezpośrednich uwarunkowań związanych z daną sytuacją. Dla osobnika pozbawionego światopoglądu przykładowe drzewo będzie jedynie tym, co dane mu jest w postrzeżeniu drzewa. Stosunek

¹¹ WIERCIŃSKI 2010, 119–134.

¹² MITHEN 1998.

do drzewa osobnika wyposażonego w światopogląd będzie już jednak modelowany nie tylko przez sam fakt percepcji tegoż drzewa, ale też przez światopoglądowe przekonania na jego temat. Jeśli będzie on wierzył, że drzewa zamieszkują duchy, to zanim je zetnie, złoży im wcześniej przebłagalną ofiarę. A jeśli będzie się kierował światopoglądem ekologicznym, to zapewne zrobi wszystko, żeby go w ogóle nie ścinać.

Funkcjonalnie rozumiała użyteczność światopoglądu sugeruje jego adaptacyjny charakter. Czym innym jest jednak kwestia pragmatycznej skuteczności światopoglądu w ogóle, a czym innym kwestia jego mitycznego charakteru. W tym miejscu pojawia się zatem pytanie, dlaczego skądinąd użyteczny w swoich funkcjach światopogląd miałby przybierać akurat formę światopoglądu mitologicznego? Zasadnicza funkcja światopoglądu może być wszak budowana wokół różnych, niekoniecznie mitologicznych, paradygmatów¹³. Tymczasem trudno polemizować z tym, że pierwsze – także w znaczeniu ewolucyjnym – ogólne ramy rzeczywistości spajające rozproszone wcześniej reprezentacje doświadczeń mają charakter właśnie mitologiczny¹⁴. Dlaczego więc, jeśli jest potrzebny (z adaptacyjnego punktu widzenia) światopogląd, to w pierwszej kolejności ma on cechy mitologiczne?

Generalnie rzecz biorąc, przewaga światopoglądu mitologicznego związana jest z kwestią zróżnicowania stopnia łatwości, z jakim nasze umysły wytwarzają poszczególne typy wyobrażeń, co z kolei związane jest z architekturą naszych umysłów. Na światopogląd mityczny składają się po prostu takie koncepcje, które wytwarzane są łatwiej niż wyobrażenia wchodzące w skład światopoglądów alternatywnych względem światopoglądu mitologicznego (filozoficznych czy naukowych). Konkretnie cechy takiego światopoglądu są kwestią dyskusyjną. Wspomnieć należy jednak przynajmniej o trzech jego właściwościach:

¹³ HORTON 1992, 396–459.

¹⁴ DONALD 1991, 201–268.

1. Ekspresje światopoglądu mitologicznego zorganizowane są w oparciu o schemat monomitu;
2. Treść światopoglądu mitologicznego kodowana jest z użyciem techniki bricolage'u;
3. Istotną rolę odgrywają w nim kontrintuicyjne agensy.

Cechy te tłumaczą (w kolejności) charakterystyczny dla mitu sposób organizowania narracji, typową dla niego semiozę i wreszcie powiązania z koncepcjami uznawanymi za nadprzyrodzone. Wszystkie te właściwości są w pewnym sensie najbardziej naturalnymi dla ludzkich umysłów sposobami realizacji ogólnych funkcji światopoglądu¹⁵. W dalszej części artykułu owa naturalność omówiona zostanie jednak wyłącznie na przykładzie tendencji do posługiwania się wyobrażeniem kontrintuicyjnego agensa.

Kontrintuicyjny agens

Koncepcja kontrintuicyjnego agensa opracowana została w ramach tak zwanego religioznawstwa kognitywnego przy okazji badań nad popularnością wyobrażeń religijnych. Kognitywiści przyjęli, że dla wyjaśnienia, dlaczego jedne wyobrażenia odnoszą kulturowy sukces, to jest są chętnie podtrzymywane i rozpropagowywane, a inne nie, analiza uwarunkowań środowiskowych jest niewystarczająca. Oprócz czynników zewnętrznych, takich jak obecność barier komunikacyjnych, ważne są także uwarunkowania psychologiczne. Skuteczność rozprze-strzeniania danej idei w znacznym stopniu zależy bowiem od łatwości, z jaką jest ona reprezentowana w umyśle i zapamiętywana, od sposobu jej przetwarzania przez ludzki aparat poznawczy oraz od motywacji do jej komunikowania innym ludziom¹⁶. Od strony psychologicznej o pomyślnej propagacji treści przesądza przy tym swoista adekwatność owych treści do ewolucyjnie wykształconej architektury ludzkich umysłów.

¹⁵ CZEREMSKI 2016.

¹⁶ NORENZAYAN, ATRAN 2004, 149–150.

Stosunkowo łatwo zapamiętywane i przetwarzane są więc te treści, które pozostają zgodne z mechanizmami rozwiązywania adaptacyjnych problemów¹⁷. One także przyciągają naszą uwagę w najwyższym stopniu. Co ważne, dzieje się tak nawet wtedy, gdy dane treści same nie pełnią funkcji adaptacyjnej, będąc jedynie jej produktem ubocznym¹⁸.

W przypadku idei religijnych ich adaptacyjną podstawą są tak zwane kategorie ontologiczne, czyli zestawy potocznych i najbardziej ogólnych przekonań dotyczących głównych rodzajów bytów istniejących w świecie, takich jak osoba, roślina, zwierzę, artefakt, przedmiot naturalny¹⁹. Tak jak każdy inny rodzaj kategorii, kategorie ontologiczne służą do pozyskiwania wiedzy wykraczającej poza aktualne spostrzeżenia, a uzyskiwanej wyłącznie na mocy zakwalifikowania danego obiektu, do danej kategorii. Jeśli na przykład otrzymujemy informację, że „zygony żywią się hienami”, to na jej podstawie kwalifikujemy hipotetyczne zygony do kategorii zwierzę, a w konsekwencji założymy, że zygony czasami muszą spać, pić i że kiedyś umrą²⁰. Przypiszemy im zatem wszystkie cechy typowego zwierzęcia. W przeciwieństwie do zwykłych kategorii kategorie ontologiczne nie powstają jednak na drodze uogólniania doświadczeń, lecz stanowią efekt działania ewolucyjnie wykształconych modułów umysłu. Są więc efektem filogenezy a nie ontogenezy. Kategorie ontologiczne reprezentują bowiem takie typy bytów, pomiędzy którymi zachodzą największe różnice w sposobie, w jaki powinniśmy się wobec nich zachowywać. Nietrudno to zresztą zrozumieć, jeśli wyobrazić sobie, jak istotne jest choćby podjęcie decyzji, czy postrzegany kształt jest krzakiem, czy lwem. Różnica pomiędzy zachowaniami adekwatnymi wobec obiektów kwalifikowanych na przykład do kategorii ontologicznych roślina i zwierzę jest na tyle istotna,

¹⁷ TOOBY, COSMIDES 1992, 19–136.

¹⁸ SPERBER 2002, 39–67.

¹⁹ BOYER 2000, 195–214.

²⁰ BOYER 2005, 61–62.

że osobniki, które wytwarzałyby je dopiero na drodze uogólniania, stałyby na gorszej pozycji niż osobniki od razu dysponujące umysłami znającymi tę różnicę. Z kolei różnica między zachowaniami podejmowanymi wobec poszczególnych gatunków przynależących do tej samej kategorii ontologicznej nie jest już tak istotna. Nasze zachowania wobec różnych odmian roślin mogą oczywiście być nieadekwatne, popełniane wobec nich błędy nie są jednak tak poważne, jak w przypadku błędów występujących przy niewłaściwej klasyfikacji bytów do kategorii ontologicznych. Także i tę zasadę łatwo sobie wyobrazić, gdy porówna się konsekwencje pomylenia lwa z krzakiem z błędem polegającym na pomyleniu krzaka róży z krzakiem bzu. W przypadku kategorii niższego rzędu można zatem pozwolić sobie na ich konstruowanie na drodze zwykłego uogólniania.

Rozwiązywanie problemów dzięki ewolucyjnemu wykształcaniu kolejnych modułów umysłu ma przy tym pewne istotne ograniczenia. Pomijając już nawet czas, jaki potrzebny jest do pojawienia się i utrwalenia danego modułu, zauważyć trzeba, że proces ten związany jest wyłącznie z problemami standardowymi. Zdobycie przewagi przez organizmy wyposażone w moduł rozwiązujący dany problem możliwe jest wyłącznie wtedy, gdy problem ten ma charakter długotrwałego, permanentnego bądź powtarzalnego, nacisku. W przypadku problemów niestandardowych, pojawiających się rzadko bądź unikatowych, efekt ten nie nastąpi. Do rozwiązywania problemów niestandardowych potrzebny jest więc mechanizm odmienny niż ten, który służy do rozwiązywania problemów standardowych. Takim mechanizmem jest unikatowa dla ludzkiego gatunku zdolność do przełamywania granic pomiędzy produktami poszczególnych modułów²¹. Zapewnia ona elastyczność niezbędną do rozwiązywania oryginalnych problemów, pozwala bowiem na wytwarzanie nieskończonej liczby kombinacji bazowych elementów produkowanych przez moduły. Ta zdolność odpowiada

²¹ MITHEN 1998.

zatem za kreatywność i wynalazczość. Zastosowana w dziedzinie operowania wyobrażeniami pozwala wykraczać poza reprezentacje obiektywnej rzeczywistości. Podgatunkiem powstających w ten sposób wyobrażeń fantastycznych są właśnie wyobrażenia kontrintuicyjne. Ich bazą wciąż pozostają produkowane przez moduły umysłu kategorie ontologiczne, są więc one „przyjazne” ewolucyjnie wykształconej mentalnej architekturze. Innowacyjne połączenie skądinąd sztampowych składników sprawia jednak, że wyróżniają się one ze standardowego tła, a w efekcie silniej przyciągają ludzką uwagę i są lepiej zapamiętywane. Znakomicie radzą więc sobie w procesach kulturowej transmisji.

Pod względem formalnym każde wyobrażenie kontrintuicyjne składa się z następujących elementów:

1. Wskaźnika kategorii ontologicznej;
2. Opisu sposobu naruszenia intuicyjnych oczekiwań związanych z kategorią ontologiczną;
3. Cech typowych dla wskazanej kategorii ontologicznej;
4. Dodatkowych informacji;
5. Etykiety leksykalnej²².

Wskaźnik kategorii ontologicznej informuje, która z kategorii ontologicznych stanowi bazę dla danego wyobrażenia. Jego kanoniczną formułą jest „to jest zwierzę”, „to jest roślina”, „to jest człowiek” itd. W praktyce wskaźnik może mieć mniej bezpośrednią formę, zawsze jednak podlega redukcji do formuły kanonicznej. Informacja typu „zygony żywią się hienami” jest na przykład redukowalna do „zygon to zwierzę”. Opis sposobu naruszenia intuicyjnych oczekiwań informuje z kolei, w jakim zakresie dane wyobrażenie odbiega od wzorca informacji składających się na daną kategorię ontologiczną. Jest on tym wszystkim, co znajduje się po dopisanym do wskaźnika kategorii ontologicznej „ale”. Na przykład „zygon to zwierzę, ale zrobione

²² BOYER, RAMBLE 2001, 537.

z metalu". Generalnie rzecz biorąc, istnieją przy tym dwa zasadnicze sposoby naruszania intuicyjnych oczekiwań składających się na kategorie ontologiczne. W pierwszym wyobrażenia kontrintuicyjne powstają w wyniku przeniesienia cech między kategoriami. Tak właśnie powstaje wyobrażenie żelaznego zygona, w przypadku którego do kategorii ontologicznej zwierzę przetransferowany został materiał typowy dla kategorii artefaktu. Typowym wytworem transferu cech między kategoriami są wszelkiego rodzaju mówiące zwierzęta (kategoria zwierzę + cecha kategorii osoba). Drugim sposobem odkształcenia kategorii ontologicznej do postaci wyobrażenia kontrintuicyjnego jest usunięcie jednej z istotnych cech danej kategorii. W skład kategorii ontologicznej osoba wchodzi na przykład takie cechy, jak cielesność i intencjonalność. Jeśli usuniemy cielesność, a pozostawimy intencjonalność, to otrzymamy osobę pozbawioną ciała, czyli standardowego ducha. Jeśli postąpimy na odwrót, to jest usuniemy intencjonalność, a pozostawimy ciało, uzyskamy z kolei równie standardowe wyobrażenie bezwolnego zombie.

Cechami typowymi dla wskazanej kategorii ontologicznej są wszystkie te cechy, które sugeruje wskaźnik, a które nie zostały wprost zanegowane przez opis sposobu jej naruszenia. Jeżeli na przykład otrzymujemy informację „ten pies mówi”, to zakładamy, że wyjątkiem nietypowej dla zwierząt zdolności do posługiwania się mową wspomniany pies jest pod każdym innym względem zwierzęciem typowym, to jest na przykład musi jeść, spać, jest śmiertelny itd. Wszystkie te trzy elementy, czyli wskaźnik, opis sposobów naruszenia i cechy typowe, stanowią zestaw obligatoryjny dla każdego wyobrażenia kontrintuicyjnego. Najczęściej jednak są one także uzupełniane o pewne informacje dodatkowe i – jeśli zostały zobiektywizowane – o charakterystyczną dla nich nazwę. W przeciwieństwie do trzech pierwszych elementów, które wiążą się z gatunkowo wytworzonymi na drodze ewolucji cechami kategorii ontologicz-

nych, informacje dodatkowe i etykieta leksykalna są kulturowo zróżnicowane.

Spośród wszystkich możliwych wyobrażeń kontrintuicyjnych najważniejsze z perspektywy ludzkich umysłów są wyobrażenia kontrintuicyjnych agensów, czyli intencjonalnych czynników sprawczych o cechach niezgodnych z intuicyjnymi oczekiwaniami²³. W praktyce oznacza to, że największą uwagę przyciągać będą te wyobrażenia, których podstawą są kategorie ontologiczne osoby i zwierzęcia, lub takie wyobrażenia, których podstawą są kategorie rośliny lub artefaktu, ale którym jednocześnie dodano cechy osoby lub zwierzęcia. Ma to oczywiście uzasadnienie ewolucyjne. Jak zostało to odnotowane wcześniej, kategorie ontologiczne odnoszą się do typów bytów, pomiędzy którymi istnieje najwyższe zróżnicowanie w adekwatnych w stosunku do nich sposobach zachowania. Przykładem może być wspomniana kwestia szybkiego odróżnienia rośliny od zwierzęcia. Odróżnienie rośliny od zwierzęcia nie jest jednak tak istotne dla przetrwania, jak odróżnienie zwierzęcia od rośliny. Przypadkowe potraktowanie krzaka tak, jak gdyby był on lwem, jest pomyłką. Ma ona jednak stosunkowo niewielkie znaczenie w porównaniu z błędem odwrotnym, to jest potraktowania lwa tak, jak gdyby był on krzakiem. W efekcie ludzki umysł ma tendencje do skanowania docierających do niego danych przede wszystkim pod kątem wyszukiwaniu wzorców świadczących o obecności bytów ożywionych. Jedną z jego charakterystycznych cech jest wręcz swoista hipertrofia systemu wykrywania intencjonalnego agensa, czyli nadwrażliwość modułów odpowiedzialnych za wyszukiwanie świadomego życia. W praktyce często prowadzi ona do zakładania obecności intencjonalnego agensa tam, gdzie w rzeczywistości go nie ma. Także ta nadwrażliwość jest jednak ewolucyjnie ukształtowaną adaptacją. Lepiej bowiem trzy razy pomylić gałąź z węzłem, niż raz węża nie zauważyć.

²³ PYYSIÄINEN, LINDEMAN, HONKELA 2003, 341–355.

W efekcie, gdy ze względu na adaptacyjne wyzwania korzystne okazuje się wyposażenie umysłów w zdolność do wytworzenia światopoglądu, światopogląd ten zostaje zorganizowany w pierwszym rzędzie „po linii najmniejszego oporu”, czyli przy wykorzystaniu naturalnych dla umysłu wzorców myślenia. Oznacza to między innymi, że będzie on miał tendencje do ujmowania rzeczywistości w taki sposób, że istotne miejsca będą w nim zajmować kontrintuicyjne agensy, takie jak bogowie, duchy czy demony. Nie jest to cecha wynikająca z przystosowawczej funkcji ogólnej koncepcji rzeczywistości (ta może być realizowana zarówno z udziałem kontrintuicyjnych agensów, jak i bez nich). Należy bowiem odróżnić adaptacyjną funkcję światopoglądu od jego formy, która w przypadku mitu wydaje się mieć charakter produktu ubocznego względem innych funkcji adaptacyjnych.

Korzyści wynikające z osadzenia światopoglądu mitologicznego na strukturze rytuału

Do wyjaśnienia pozostaje jeszcze kwestia, dlaczego światopogląd ma tendencje do bycia komunikowanym przy użyciu rytuału. W kontekście wcześniejszych rozważań należy więc zapytać, dlaczego odziedziczony po zwierzęcych przodkach rytuał służący komunikacji autoreferencyjnej w przypadku człowieka staje się rytuałem autoreferencyjno-kanonicznym lub też, za Lawsonem i McCauleyem, w jaki sposób obecność kontrintuicyjnego agensa przekształca pragmatyczne wzorce behawioralne w schemat rytualny²⁴. Według Rappaporta przyczyną jest nieweryfikowalny charakter przekonań światopoglądowych, a szerzej podatność każdej komunikacji językowej opartej na symbolu na kłamstwa i alternatywne sposoby ich ujmowania²⁵. W przeciwieństwie do nich komunikat autoreferencyjny zbudowany jest przy użyciu nie tyle symboli, co wskaźników,

²⁴ MCCAULEY, LAWSON 2002, 23–26.

²⁵ RAPPAPORT 2007, 159–198.

w przypadku których związek znaczącego i tego, co znaczone ma charakter synekdochiczny bądź przynajmniej metonimiczny. W praktyce wskaźnik jest zatem zawsze częścią oznaczanego przez siebie zjawiska, tak jak gorączka jest częścią sygnalizowanej przez siebie choroby. Związek znaczącego i znaczonego w przypadku wskaźników nie ma więc typowej dla symbolu czy ikony arbitralności. W efekcie wskaźnikami nie da się kłamać. Jeśli obecna jest gorączka, to jest to pewny sygnał, że organizm jest rzeczywiście chory. Można oczywiście wywołać stan gorączki w sposób intencjonalny, w określonych oszukańczych celach (takich na przykład, jak uniknięcie wyjścia do szkoły), dzieje się to jednak przez sztuczne wywołanie prawdziwego stanu chorobowego.

Związek komunikatu autoreferencyjnego ze wskaźnikami doskonale widać na przykładzie rytuałów zwierzęcych. Czerwone pośladki szympancicy są wskaźnikiem, a nie symbolem rui, stanowią bowiem jeden z jej elementów składowych. Szympancica nie może zatem „oderwać” czerwieni pośladków od związanego z nimi kontekstu i na przykład jedynie udawać przy ich pomocy, że znajduje się gotowości do zapłodnienia, podczas gdy w rzeczywistości takiej gotowości by nie posiadała. To samo powiedzieć można o wspomnianym wcześniej tańcu godowym kraba czy dzióbkowaniu. Krab macha swoimi większymi szczypcami wtedy, gdy naprawdę odczuwa potrzebę rozmnożenia się, a ptaki dzióbkują w ramach wzorca behawioralnego ściśle związanego z sytuacją na przykład godzenia się. Krab nie zatańczy w ramach żartu, a papugi nie wykonają dzióbkowania z zamiarem wprowadzenia w błąd partnera społecznych interakcji.

Według Rappaporta taka sama wskaźnikowa pewność charakteryzuje autoreferencyjne wymiary rytuałów ludzkich, czego przykłady znaleźć można w omówionych wcześniej komponentach ceremonii Maringów. Wskaźnikiem jest choćby epigamiczny pokaz wytrzymałości w tańczeniu. Jeśli uznać, że jed-

nym ze składników atrakcyjności seksualnej jest kondycja (świadcząca o dobrym zdrowiu, a więc o potencjalnej jakości genów, które wykazujący kondycję partner może przekazać wspólnemu potomstwu), to wytrzymałość tancerza nie jest jej symbolem, tylko wskaźnikiem właśnie. Człowiek o słabej kondycji nie jest po prostu w stanie dotrzeć do samego końca pokazowych tańców. Nie można więc w ten sposób oszukać potencjalnych partnerek, udając, że posiada się pożądane z adaptacyjnego punktu widzenia atrybuty, jeśli naprawdę się ich nie posiada. Podobnie rzecz ma się z kolejnością wzywania mężczyzn w celu wręczenia im świńskiego mięsa. Miejsce danego wojownika w tej kolejce wezwań jest bowiem jednym z elementów pozycji społecznej, a nie jej symbolicznym wyrazem. Rytualne zasady nie pozwalają wezwać człowieka o niższej pozycji społecznej przed człowiekiem o pozycji wyższej. Taka kolejność może ulegać zmianie jedynie wraz ze zmianą miejsca, jakie dany mężczyzna zajmuje w hierarchii społecznej.

Także najbardziej złożona sekwencja zmiany statusu rezydenta ma charakter ewidentnie wskaźnikowy. Nie da się na przykład pomalować twarzy w taki sam sposób, jak właściwi mieszkańcy wioski wyruszającej na wojnę, nie sprowadzając na siebie takiego samego ryzyka. Rzecz bowiem w tym, że pomalowani w inny sposób sojusznicy stanowią dla przeciwnej strony cele drugorzędne. O ile mieszkańców głównej wioski biorącej udział w konflikcie stara się zabić, o tyle sojuszników się oszczędza (by nie narobić sobie kolejnych śmiertelnych wrogów zobowiązanych do pomśzczenia zabitych zasadą wendety). Rezydent malujący twarz w taki sam sposób, jak mieszkańcy głównej wioski, świadomie i wcale niesymbolicznie bierze na siebie większe ryzyko charakteryzujące właśnie właścicieli owej wsi, do której to pozycji rezydent aspiruje. Wskaźnikowy charakter ma także zabicie własnych świń i przekazanie ich mięsa na ucztę. W ten sposób rezydent nie deklaruje jedynie, że weźmie na siebie ekonomiczne obciążenie

nia charakterystyczne dla pełnoprawnego mieszkańca wioski, lecz naprawdę je na siebie bierze. To samo dotyczy udziału w wyrwaniu *rumbim*. Dopuszczenie rezydenta do ceremonii, w której udział biorą wyłącznie gospodarze wioski, jest nie tyle symbolem jego nowego statusu, co jednym z jego elementów składowych.

Pytając, czemu ma służyć osadzenie treści światopoglądowych na strukturze rytuału, odpowiedzieć należy więc, że dzieje się tak ze względu na pewny charakter rytualnego rusztowania, dzięki któremu niepewne treści światopoglądowe zyskują na wiarygodności. Udział w rytuale zawierającym treści mitologiczne jest bowiem przynajmniej wskaźnikiem akceptacji dla światopoglądu, którego składową są te treści. Nie oznacza to konieczności pełnej wiary w owe treści, ale właśnie akceptację, to jest zgodę na postępowanie wynikające z takich przekonań, nawet wbrew indywidualnym wątpliwościom. Można zatem powiedzieć, że biorąc udział w danym rytuale, autoreferencyjnie potwierdzam akceptację dla komunikowanych przezeń treści kanonicznych tak samo, jak nie biorąc w nim udziału, sygnalizuję brak takiej akceptacji. Dotyczy to zarówno rytuałów Maringów, jak i każdej innej ceremonii religijnej, a nawet świeckich rytuałów, takich jak udział (bądź brak udziału) w demokratycznych wyborach.

Ocena adaptacyjnego charakteru elementów ewolucyjnej historii rytuału i mitu

Powracając do próby oceny statusu poszczególnych składowych ewolucyjnej historii rytuału i mitu pod kątem ich zróżnicowania na adaptacje i produkty uboczne, stwierdzić można teraz, że proces ten ma charakter złożony i niejednorodny. Przejście od prostych zachowań pragmatycznych do rytuałów autoreferencyjnych to przykład typowej egzaptacji, czyli uzyskania nowych funkcji adaptacyjnych przez cechę mającą pierwotnie inną choć także adaptacyjną funkcję. Typowym przykładem

egzaptacji jest wykorzystanie przez ptaki piór — pierwotnie pełniących wyłącznie funkcję grzewczą — do lotu. Adaptacyjna wydaje się być także funkcja światopoglądu, jego pierwotnie mitologiczna forma to już jednak efekt uboczny szeregu innych adaptacji. Ogólna koncepcja rzeczywistości może zatem stanowić odpowiedź na naciski środowiska, nie mając mitycznego charakteru. Ze względu na różny stopień łatwości w wytwarzaniu poszczególnych koncepcji rzeczywistości pierwotnie ma on jednak formę mityczną, narzuca się ona bowiem jako pochodna adaptacji innego rodzaju (takich jak natywne kategorie ontologiczne czy hipertrofia systemu wykrywania intencjonalnego agensa). W konsekwencji ostateczna synteza rytuału i mitu także ma sama w sobie charakter mieszany. W wymiarze autoreferencyjnym ludzkie ceremonie religijne są adaptacyjną kontynuacją rytuałów zwierzęcych. Nałożenie na rytuał autoreferencyjny komunikatu kanonicznego także posiada charakter przystosowawczy. To, że prototypowe ludzkie ceremonie mają charakter religijny, jest już jednak prostą pochodną ubocznych produktów nadających światopoglądowi formę mityczną.

BIBLIOGRAFIA:

BOYER 2000: P. Boyer, *Functional Origins of Religious Concepts: Ontological and Strategic Selection in Evolved Minds*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 6 (2000), ss. 195–214.

BOYER 2005: P. Boyer, *I człowiek stworzył bogów... Jak powstała religia*, tłum. K. Szeżyńska-Maćkowiak, Warszawa 2005, ss. 61-62.

BOYER, RAMBLE 2001: P. Boyer, Ch. Ramble, *Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-cultural Evidence for Recall of Counter-intuitive Representations*, „Cognitive Science” 25 (2001), ss. 537.

CZEREMSKI 2016: M. Czeremski, *Strategia mitu w marketingu. Jak wiedza o tradycyjnych opowieściach i ewolucji ludzkiego umysłu pomaga zarządzać marką*, Kraków 2016.

DENNETT 1991: D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston 1991, ss. 173–199.

DONALD 1991: M. Donald, *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge 1991, ss. 201–268.

GÄRDENFORS 2010: P. Gärdenfors, *Jak Homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, tłum. T. Pańkowski, Warszawa 2010, ss. 64–65.

HORTON 1992: R. Horton, *Tradycyjna myśl afrykańska a nauka zachodnia*, [w:] E. Mokrzycki (ed.), *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa 1992, ss. 396–459.

LAWSON, McCAULEY 1990: E.T. Lawson, R.N. McCauley, *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*, Cambridge 1990, ss. 61–84.

McCAULEY, LAWSON 2002: R.N. McCauley, E.T. Lawson, *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge 2002, ss. 23–26.

MITHEN 1998: S. Mithen, *The Prehistory of the Mind. A Search for the Origins of Art, Religion, and Science*, London–Phoenix 1998.

NORENZAYAN, ATRAN 2004: A. Norenzayan, S. Atran, *Cognitive and Emotional Processes in the Cultural Transmission of Natural and Nonnatural Beliefs*, [w:] M. Schaller, C. Crandall (eds.), *The Psychological Foundations of Culture*, Mahwah, New Jersey 2004, ss. 149–150.

PEREZ, ROSENBERG, PIE 2012: D.M. Perez, M.S. Rosenberg, M.R. Pie, *The Evolution of Waving Displays in Fiddler Crabs (*Uca spp.*, Crustacea: Ocypodidae)*, „Biological Journal of the Linnean Society” 106 (2012), ss. 307–315.

PYYSIÄINEN, LINDEMAN, HONKELA 2003: I. Pyysiäinen, M. Lindeman, T. Honkela, *Counterintuitiveness as the Hallmark of Religiosity*, „Religion” 33 (2003), ss. 341–355.

RAPPAPORT 1984: R. Rappaport, *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven–London 1984.

RAPPAPORT 2007: R. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007, ss. 111–158.

SPERBER 2002: D. Sperber, *The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations*, [w:] *Mapping the Mind. Domain Specificity in Cognition and Culture*, Lawrence A. Hirschfeld, S.A. Gelman (ed.), Cambridge 2002, ss. 39–67.

TOOBY, COSMIDES 1992: J. Tooby, L. Cosmides, *The Psychological Foundations of Culture*, [w:] J.H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby (eds.), *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York 1992, ss. 19–136.

WICKLER 1972: W. Wickler, *The Sexual Code. The Social Behavior of Animals and Men*, London 1972, ss. 119–123.

WIERCIŃSKI 2010: A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2010, ss. 119–134.

WILSON 2000: E.O. Wilson, *Socjobiologia. Wydanie popularnonaukowe*, tłum. M. Siemiński, Poznań 2000, ss. 126–129.

WYNNE-EDWARDS 1962: V.C. Wynne-Edwards, *Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour*, New York 1962, ss. 16–17.

EVOLUTIONARY HISTORY OF RITUAL AND MYTH.
ADAPTATIONS OR BY-PRODUCTS?**Abstract**

Assuming that ritual and myth are an evolutionary heritage of the human species, it is also usually assumed that in that case they are adaptations, in other words that their emergence has increased the evolutionary fitness of human beings. However, it is also possible that both ritual and myth are by-products of proper adaptations. As a consequence, there is the possibility that some elements of the process of formation of ritual and myth are adaptations, while others are by-products (a mixed process). This article is in favour of the latter option, i.e. it assumes that the process of shaping ritual and myth, as well as the synthesis of both phenomena, is complex and heterogeneous from the point of view of dividing evolutionary effects into adaptations and by-products of adaptation.

Keywords: ritual, myth, evolution, adaptation, by-product

Słowa kluczowe: rytuał, mit, ewolucja, przystosowanie, produkt uboczny

Jakub Bohuszewicz
Uniwersytet Jagielloński

KONFLIKT I WSPÓŁPRACA. STOSOWALNOŚĆ ZASADY UPOŚLEDZENIA W ANALIZIE LUDZKICH RYTUAŁÓW

1. Kosztowne, a więc wiarygodne – teoria Amotza Zahaviego

Celem tekstu jest zbadanie potencjału sformułowanej przez etologa, Amotza Zahaviego, teorii upośledzenia [*handicap theory*] w zakresie modelowania przez nią rytuałów rozpowszechnianych drogą kulturową i badanych przez antropologów¹. U podstaw teorii Zahaviego leży trudność, którą zauważył Karol Darwin:

Takie wyraziste różnice między płciami muszą być w jakiś sposób ogromnie ważne. Wiemy też, że w pewnych przypadkach rozwinęły się kosztem nie tylko niewygód, ale i wystawienia na prawdziwe niebezpieczeństwo².

Dobrym przykładem jest wyrastający na głowie samca dudka (*Upupa epops*) pęk brązowo-czarnych piór podobnych do

¹ Aby ułatwić dyskusję, przyjmuję – wzorem Rebekki Bliege-Bird i Erika Aldena Smitha – że terminy „zasada upośledzenia” i „teoria kosztownej sygnalizacji” to synonimy, aczkolwiek zdaję sobie sprawę, że ich zakresy nie są zamienne, lecz tylko się krzyżują. Cf. na ten temat: BLIEGE-BIRD, SMITH 2005, 236.

² DARWIN 1889, 615.

zapalek odwróconych łebkami do góry. Jest on nie tylko niewygodny, ale wręcz szkodliwy, zawęży bowiem (w porównaniu z samcami o mniej okazałych czubach) pole obserwacji i ogranicza swobodę ruchów przy potencjalnym zagrożeniu. Biorąc pod uwagę fundamentalne założenia teorii ewolucji³, taka cecha fizyczna powinna zostać dawno wyeliminowana. Dlaczego tak się nie stało?

Aby rozwiązać ten problem, Darwin założył, że samce najatrakcyjniejsze są również najsilniejsze⁴. Ale jaki mechanizm koreluje atrakcyjność samca z jakością (cechami takimi, jak siła fizyczna lub sprawność w poszukiwaniu pożywienia)? Darwin tego nie wiedział. Co więcej, jego następcy uznali za pewnik tezę o braku korelacji między tymi cechami. Opracowany przez Ronalda Fishera, słynny model selekcji płciowej opisuje sekwencję wydarzeń, które wytworzyły u samic pawia indyjskiego (*Pavo cristatus*) preferencję wobec długiego, ozdobnego ogona u samców swojego gatunku. Najpierw – na „etapie preferencji” – długi, imponujący ogon u samca był niezawodnym wskaźnikiem siły fizycznej potrzebnej do jego dźwignia. W konsekwencji samice preferujące samców z dłuższym ogonem preferowały również osobniki silniejsze, czemu towarzyszyło upowszechnianie się w populacji tych pierwszych preferencji wobec tych drugich. Ale w chwili upowszechnienia tej preferencji samce odnosiły korzyści z większych i dłuższych ogonów nawet kosztem nadmiernego obciążenia i zmniejszonej zdolności do przeżycia⁵. By użyć wyrażenia Stephena Jaya Goulda, ogony zaczęły wówczas funkcjonować jako „samodziel-

³ Ich zwięzły opis zawiera praca Bernarda Korzeniewskiego. Cf. KORZENIEWSKI 1996, 40: „Teoria Darwina opiera się na pojęciach walki o byt rozmaitych organizmów oraz doboru naturalnego w wyniku przeżycia najlepiej przystosowanego. Darwin wyszedł z założenia, że na skutek rozmnażania się organizmów rodzi się ich więcej, niż może przeżyć, oraz że osobniki tego samego gatunku wykazują pewien zakres zmienności pod względem rozmaitych cech dziedzicznych”.

⁴ Cf. DARWIN 1889, 616.

⁵ Cf. ZAHAVI 2007, 145.

ne struktury przystosowawcze⁶ – samodzielne w sensie niezależności od środowiska innego niż seksualne preferencje samiec⁷.

Wskazując na oczywisty fakt, że „samiec lepszej jakości uniesie większy ciężar niż mniej wartościowy samiec”⁸, Zahavi odrzuca Fisherowski schemat rozwoju wydarzeń i wraca do tezy Darwina korelującej siłę z atrakcyjnością samca. Świadczy o tym – chyba najważniejsze dla izraelskiego autora – pojęcie wiarygodności [*reliability*] przypisywanej kosztownym sygnałom. To prawda, że, jak sądził Fisher, sygnały ewoluują, ponieważ istnieją jednostki zdolne do ich odbioru i ponieważ nadawcy wykorzystują ową istniejącą wcześniej zdolność. Ale preferencja wobec określonego typu sygnałów – twierdzi Zahavi – może trwale upowszechnić się tylko w przypadku znaków, które są wiarygodne:

Zasada upośledzenia sugeruje istnienie mechanizmu, poprzez który nadawca sygnału gwarantuje wiarygodność przekazu kodowanego w sygnale: sam sygnał upośledza w nadawcy coś, co wiąże się z informacją dostarczaną przez sygnał⁹.

Fundamentalną różnicę między Fisherem a Zahavim ukazuje przykład wykorzystywany przez antropologa rytuału, Richarda Sosisa¹⁰. Dostrzegając czającego się nieopodal drapieżnika, afrykańska antylopa skoczek (*Antidorcas marsupialis*), zamiast rzucić się do ucieczki, zaczyna wykonywać – ciągle nie

⁶ GOULD 1991, 65.

⁷ Ściśle rzecz biorąc, definiując adaptację należałoby zatem mówić nie tyle o selekcji, jak to robią Tadeusz Bielicki i Konrad Fiałkowski (cf. BIELICKI, FIAŁKOWSKI 2009, 55, gdzie pada określenie adaptacji jako zmiany „którą selekcja wymusza w kolejnych pokoleniach na morfologicznej, fizjologicznej, biochemicznej i behawioralnej postaci organizmów”), co o selekcjach. Adaptacja organizmu do życia w danym środowisku byłaby tutaj wypadkową różnych rodzajów nacisków selekcyjnych.

⁸ ZAHAVI 2007, s. 145. Powodów odrzucenia modelu Fishera jest więcej. Cf. *Ibidem*, s. 145–146.

⁹ *Ibidem*, s. 146.

¹⁰ Sam przykład pochodzi od Zahaviego. Cf. ZAHAVI, ZAHAVI 1997, 6–8.

ruszając się z miejsca — dziwny rodzaj ruchu wyrażany przez angielski rzeczownik „stotting”. Zwierzę biegnie wówczas powoli, podskakując wysoko i rytmicznie na sztywnych nogach¹¹. Obserwujący to likaon, zamiast wykorzystać okazję, rezygnuje i odchodzi. Zaistniałą sytuację Sosis komentuje następująco:

Dlaczego antylopa marnuje energię, która mogłaby być użyta do ucieczki przed drapieżnikiem? I dlaczego czyni siebie jeszcze bardziej widoczną wobec zwierzęcia, które chce je zjeść? Skoczek pokazuje drapieżnikowi swoją jakość, swoją zdolność do uciekania, efektownie dając do zrozumienia: „Nawet nie próbuj mnie gonić. Zobacz jak silne są moje nogi, nie uda ci się mnie złapać”. Drapieżnik wierzy antylopie tylko dlatego, że sygnał jest zbyt kosztowny, aby go udawać. Antylopa, która nie jest wystarczająco szybka, aby uciec, nie może imitować sygnału, ponieważ nie jest dosyć silna, aby wielokrotnie podskakiwać na taką wysokość. Pokaz dostarcza prawdziwej informacji, skoro nadanie sygnałów jest na tyle kosztowne, że organizmy gorszej jakości nie mogą odnieść korzyści z imitowania sygnału¹².

Pokazy dudka i antylopy wiele od siebie różni: pierwszy dotyczy wymiany sygnałów wewnątrz grupy, a w drugim odbiorca sygnałów reprezentuje inny gatunek. Inny jest też cel działań: dudek, eksponując swój czub, anonsuje swój prestiż wobec samicy, natomiast antylopa komunikuje posiadanie energii potrzebnej do ucieczki. Ale zdaniem Zahaviego sposoby osiągania obu celów są identyczne i to go skłoniło do rozszerzenia postulowanego zakresu obowiązywania swojej teorii z doboru płciowego na komunikację międzygatunkową, a stąd było już łatwo tłumaczyć nią także i ludzkie zachowania. Zachętą było formalne podobieństwo koncepcji upośledzenia i rozwijanej przez socjologa Thorsteina Veblena teorii ostentacyjnej konsumpcji oraz informacje na temat wykorzystania zasady upośledzenia

¹¹ Cf. DIAMOND 1996, 271.

¹² SOSIS 2004, 169.

w wyjaśnianiu takich ludzkich zwyczajów, jak zażywanie truczyn¹³.

W chwili jej ogłoszenia teoria dotyczyła wąskiego i specjalistycznego kręgu zagadnień związanych z dobrem płciowym¹⁴. Ale później autor stwierdził, że wiele wiarygodnych i niezawodnych komunikatów – nie tylko pokazy samczej jurności – zawiera ekspozycję upośledzenia¹⁵. Uogólnienie wynika ze skuteczności tak skonstruowanych sygnałów, blokujących manipulację i odpornych na inflację, do której doszłoby wskutek nadmiaru podaży. A ten ostatni jest niemożliwy, ponieważ kosztowne sygnały zawdzięczają swoją wiarygodność właśnie temu, że na dłuższą metę nie mogą się tak rozprzestrzenić¹⁶. Zahavi wykorzystuje tu podobieństwo do spadku wartości nabywczej pieniądza wywołanego wzrostem podaży: jeżeli koszty emisji sygnału zmaleją do tego stopnia, że każdego będzie na niego stać – sygnalizacja przestanie różnicować osobniki danego gatunku i zaniknie¹⁷. Analogicznie, gdy podaż pieniądza wzrośnie, dojdzie do jego zużycia i nastąpi zmiana waluty¹⁸.

¹³ ZAHAVI, ZAHAVI 1997, 160.

¹⁴ Cf. ZAHAVI 1975.

¹⁵ Cf. ZAHAVI, ZAHAVI 1997, 60.

¹⁶ Argument o podobnej strukturze pojawia się w dyskusji Roya Rappaporta z Richardem Dawkinsem i Johnem Krebsem, zdaniem których komunikacja zachodzi wtedy, gdy jedno zwierzę oddziałuje na organy zmysłowe drugiego zwierzęcia w ten sposób, aby zmienić jego zachowanie na swoją korzyść (Cf. DAWKINS, KREBS 1978, 283). Antropolog wytyka im dwa błędy logiczne. Po pierwsze, nadawca nie mógłby manipulować, gdyby odbiorca choćby w minimalnym stopniu nie ufał emitowanemu sygnałowi. A takie zaufanie może być ustanowione tylko w sytuacji przewagi wiarygodnych sygnałów. Po drugie, Dawkins i Krebs twierdzą, że ewolucja sygnałów manipulujących będzie zmierzać ku uczynieniu ich coraz bardziej wyraźnymi i powtarzalnymi. Ale skoro odbiorca i nadawca należą do jednego gatunku, to wiedza nadawcy o technikach manipulacji będzie z biegiem czasu identyczna u odbiorcy. W tej sytuacji postulowane przez Dawkinsa i Krebsa ewolucyjne zwiększanie widoczności i powtarzalności podmyje fundamenty komunikacji do tego stopnia, że zaufanie odbiorcy spadnie do zera. Cf. RAPPAPORT 1994, 333.

¹⁷ Cf. ZAHAVI 2007, 156.

¹⁸ Cf. *ibidem*, 155–156.

2. Rytuały pogrzebowe u Meriam¹⁹

Śmierć członka Meriam – zamieszkujących jedną z wysp w Cieśninie Torresa – wymaga długotrwałych i kosztownych rytuałów. Nazajutrz spośród członków klanu zmarłego wybierany jest mistrz ceremonii, którego zadaniem będzie odbiór darów i troska o uczty poprzedzające odsłonięcie nagrobka. Drugiego dnia zaczyna się żałoba *bood* polegająca na grupowym siedzeniu przed domem nieboszczyka. Najbliższa rodzina zapewnia wtedy jedzenie przybyłym gościom, krewnym i znajomym. W zamian otrzymuje produkty żywniowe, co rekompensuje ponoszone koszty i pozwala zorganizować żałobne uczty *bood lewer*. Na koniec, na miejscu pochówku stawia się prowizoryczny grób i krzyż oraz następuje święto pogrzebowe *izurwur lewer* kończące okres formalnej żałoby.

Kilka lat później rodzina buduje grób, granitową strukturę ozdobioną licznymi płaskorzeźbami i fotografiami. Aby nagrodzić uczestników przedsięwzięcia jego budowy, ustawia się kamień nagrobny (*kirim akos*) – natychmiast go zasłaniając – i wyprawia końcową, publiczną ucztę (*kirim akos lewer*), po której ogłasza się termin „ceremonii otwarcia”, czyli odsłonięcia kamienia (*kirim auskir lewer*). Ceremonię inicjuje dwumiesięczna seria pomniejszych festynów mających wyżywić mieszkańców wyspy, którzy wzięli udział w przygotowaniu otwarcia (w grę może wchodzić do 400 osób).

Podczas *kirim auskir lewer* stoły wypełniają misy z gotowaną rybą, zółwiami, małżami i wszelkim rodzajem dostępnego pożywienia. Odbywa się publiczny pokaz darów dla przybyłych gości: sarongów, ubrań i paciorków przywiązywanych do pionowych konstrukcji w kształcie abażurów (*mood*) lub umieszczanych w wielkich pojemnikach. Ogrodnicy, którzy wyhodowali szczególnie duże – łykowate i niejadalne – jamy, eksponują je na bambusowych wieszakach. Rodzina zmarłego robi specjalne listy, aby upewnić się, czy każdy sojusznik otrzy-

¹⁹ Opis rytuału przytaczam za: BLIEGE-BIRD, SMITH 2005, 226.

mał dar i miejsce przy wyróżnionym stole. Uczty to również okazja do współzawodnictwa i pokazów umiejętności obejmujących grę w lotki, zabawy bąkiem i całonocny taniec.

Wszystkie festyny i uczty, a dokładniej ilość i jakość wystawianych dóbr, są dokładnym wskaźnikiem liczby ofiarodawców – umiejętności produkcyjnych potrzebnych do zdobycia ryb, żółwi i jamów oraz czasu i energii zainwestowanych dla dobra gospodarzy. Z drugiej strony status gospodarzy polepsza się, gdy sojusznicy dostarczają im cenionych dóbr (makrele, przydacznię i żółwie morskie) i wyszukanych potraw (pudding z manioku gotowany na parze, ślimaki gotowane w mleku kokosowym). Przy tym antropolodzy podkreślają bezwarunkowy charakter wymiany, ponieważ gospodarze nie oczekują wzajemności, uznając uczty za realizację zasady hojności czy, jak powiedzieliby Meriam, „słusznej drogi” (*debe tonar*). Przy czym należy dodać, iż jedzenie dostępne na uczcie ma status „dobra publicznego” (*kies*) przeznaczonego do swobodnej, darmowej konsumpcji. Dochodzi więc do paradoksu, w którym gospodarz zrzeka się wszelkich zasług z tytułu bycia ofiarodawcą i dlatego zyskuje coś, co Meriam cenią najbardziej: prestiż i opinię „dobrego człowieka” kroczącego „słuszną drogą”²⁰. Podkreśla to przysłowie Meriam: „Oczekując zapłaty, nie zrobisz dobrego wrażenia”²¹.

Zdaniem Bliege-Bird i Smitha uczty są pretekstem do kolektywnej sygnalizacji, podczas której członkowie klanu kooperują w celu wytworzenia pokazu wskazującego na jakąś ważną cechę grupy społecznej²². Autorzy wyróżniają dwa rodzaje odbiorców sygnałów, tudzież obserwatorów pokazów. Pierwszy to wewnętrzny krąg osób związanych z gospodarzami przez

²⁰ *Per analogiam* można tu przywołać braministyczną formułę *tyāga* oznaczającą zrzeczenie się efektów rytuału, który wykonuje się ze względu na niego samego, a nie na potencjalne, dobre skutki dla wykonującego. Cf. STAAL 1990, 121–122.

²¹ BLIEGE-BIRD, SMITH 2005, 227.

²² Cf. *ibidem*.

małżeństwo lub sojusz (otrzymują dobra materialne). Członkowie tej kategorii zobowiązują się do pomocy w organizacji i dostarczaniu pożywienia. Drugi rodzaj to zewnętrzny krąg złożony z pozostałych uczestników (otrzymują dar w formie potraw serwowanych na ucztę).

Według samych Meriam krążenie darów w wewnętrznym kręgu ma potwierdzać bliską więź łączącą jego uczestników po śmierci ważnej osoby. Kosztowne pokazy sygnalizują więc „siłę” lineażu, którą można definiować w kategoriach indywidualnej jakości jego członków oraz spójności łączącej ich więzi²³:

[...] miarą owej spójności jest siła sojuszy łączących członków – wskazywana przez pracę, którą gotowi są włożyć w przygotowanie miejsca uczyty – koszty, które są gotowi ponieść, aby zakupić i ofiarować tkaniny i inne towary oraz czas i energia, które gotowi są zainwestować w przygotowanie potraw na ucztę²⁴.

*

Kończąc podrozdział artykułu na temat Meriam, Bliege-Bird i Smith twierdzą, że w badanej kulturze i w każdym innym społeczeństwie manifestacje spójności grupy zyskują na znaczeniu po śmierci ważnych członków grupy. Inaczej mówiąc, koszt i rozrzutność ich pogrzebów będzie wyższa niż po śmierci mniej ważnych osób. Współorganizując ucztę, uczestnicy sygnalizują możliwość poświęcenia czasu potrzebnego na przygotowanie rzadkich lub kosztownych rodzajów pożywienia. Pokazuje to przykład dwóch rodzajów jamów obecnych na ucztę. W pierwszym mamy bulwy kobiece hodowane w 20-centymetrowych zagłębieniach w okresie od czterech do sześciu miesięcy. Ofiarowane na ucztę jamy są zjadane, a nie eksponowane. Z drugiej strony mamy bulwy hodowane przez mężczyzn w dziurach o głębokości jednego metra, a czasem więcej. Wykopanie ich w twardej glebie wymaga kilku godzin pracy.

²³ Cf. *ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

Do tego trzeba dodać czas potrzebny na dogłębne oglądanie rośliny podczas długiego procesu wzrastania, który trwa minimum dziewięć miesięcy.

Mężczyzna hoduje swój jam wyłącznie w celu wystawienia na pokaz — nie ma zresztą wyboru, ponieważ z racji rozmiaru i twardości bulwa nie nadaje się do konsumpcji. Ta ostatnia właściwość — zgodnie z klasycznym rozróżnieniem na działania funkcjonalno-techniczne i formalno-symboliczne²⁵ — predysponuje roślinę do pełnienia funkcji rytualnych. Jak piszą badacze: „Wysięk wkładany przez mężczyzn w produkcję żywności i ogrodnictwo nie jest dobrą strategią dostarczania jedzenia na stół. Jest to raczej strategia obejmująca pokaz umiejętności i opanowanie ezoterycznej wiedzy”²⁶.

Niejadalność męskich bulw wyklucza je z obszaru funkcji techniczno-użytkowych. W chwili wystawienia na pokaz rośliny stają się znakiem, ponieważ wszyscy wiedzą, jakich nakładów pracy wymagało ich wytworzenie. Przy tym warto podkreślić charakter związku zachodzącego między elementem znaczącym i znaczym takiego znaku. Podobnie jak w komunikacji stosowanej przez zwierzęta, sygnał ma tu charakter wskaźnikowy, denotując przedmiot na mocy realnego oddziaływania nań przez ten przedmiot, tak jak dym denotuje ogień, wysypka odrę, rozpostarcie ogona przez pawia pobudzenie seksualne, a Marsz na Waszyngton w 1970 wielkość sprzeciwu wobec wojny w Wietnamie²⁷.

²⁵ Cf. LEACH 1954, 12. Cyt. za: RAPPAPORT 2007, 81: „U ludu Kachin procedura przeprowadzania tak rutynowych działań, jak karczowanie lasu, sianie, ogradzanie pola i pielnie rosnących upraw opiera się na formalnych konwencjach i urozmaicana jest wszelkiego rodzaju ozdobami i dekoracjami, z b e d n y m i z t e c h n i c z n e g o p u n k t u w i d z e n i a, które z ich wykonania — miast prostego aktu funkcjonalnego — czynią wykonanie *sensu stricto* Kachin. I podobnie jest z każdym innym rodzajem technicznego działania; występuje w nim zawsze element funkcjonalnie istotny oraz inny element, będący po prostu miejscowym zwyczajem, estetycznym dodatkiem [podkr. — J.B.]”.

²⁶ Cf. BLIEGE-BIRD, SMITH 2005, 229.

²⁷ Cf. RAPPAPORT 2007, 94.

Sygnaly używane przez Meriam są jednak nie tylko indek-salne, ale i kosztowne w ścisłym znaczeniu tego słowa, o czym napiszę za chwilę. Połączenie obu cech jakby z definicji powoduje, że komunikat nie przekazuje rzeczy błahych. Samo użycie wskaźników jeszcze tego nie gwarantuje, możemy bowiem wyobrazić sobie nastolatka idącego z rodzicami do kościoła i uczestniczącego z nimi we mszy. Używając znaków indeksalnych (obecność w świątyni i udział w liturgii), wyraża on — jakby powiedział Edmund Leach — swój status w systemie strukturalnym, w którym aktualnie się znajduje²⁸. Kłopot w tym, że możliwe jest nieszczerze uczestnictwo. Innymi słowy, wspomniana osoba bierze czynny udział: recytuje modlitwy, re-aguje na wezwania kapłana, śpiewa, ale nie robi tak dlatego, że chce, ale dlatego, że musi (patrzą na niego rodzice, z którymi chce zachować dobre relacje). Wspomniane słowa Leacha każą sądzić, że mimo nieszczerości nadal mamy tu do czynienia ze wskaźnikami. Warto też zwrócić uwagę, że chłopak wyraża nie tylko swój status, ale i akceptację (porządku liturgicznego) — w sensie nadanym temu pojęciu przez Rappaporta²⁹ — co jest niemożliwe bez poniesienia pewnych kosztów, do których należy choćby rozdźwięk między stanem prywatnym a aktem publicznym³⁰. Mówiąc inaczej, nastolatek — zakładając, że robi to niechętnie — z pewnością wolałby robić inne rzeczy, niż uczestniczyć w rytuale (na przykład grać w gry komputerowe lub iść z kolegami do miasta). Formalnie zarysowana sytuacja podpada więc pod pojęcie kosztownej sygnalizacji — rzecz natomiast w tym, że zakłada oszustwo, które konotowany przez nie rodzaj komunikacji wyklucza.

²⁸ Cf. *ibidem*, s. 90.

²⁹ Cf. *ibidem*, s. 176–181.

³⁰ Cf. *ibidem*, s. 177: „Tak czy inaczej, pomiędzy aktem akceptacji a powiązanym z nim stanem wewnętrznym mogą wystąpić, i często występują, rozbieżności. Publicznie można bowiem zaakceptować nie tylko to, w co się powątpiewa, lecz także to, czym się prywatnie gardzi lub czemu się potajemnie zaprzecza”. Zresztą emisja każdego sygnału, a mówiąc ściślej, pewność, że dotarł on do odbiorcy, niesie ze sobą koszty, przez badaczy nazywane „kosztami skuteczności [efficacy costs]”. Cf. CRONK 2005, 610–611.

Aby rozwiązać tę trudność, trzeba wprowadzić obostrzenie polegające na włączeniu do definicji cechy negatywnej korelacji krańcowego kosztu sygnału z jakością nadawcy. Innymi słowy, cecha kosztowna dla organizmu gorszej jakości, dla bardziej wartościowego samca może być tania. A zatem kosztowny sygnał w ścisłym znaczeniu tego słowa to taki, którego emisja oznacza duży wydatek energetyczny lepiej, a nie gorzej wyposażonego osobnika³¹. Dobrym przykładem jest połów żółwi morskich u Meriam zestawiony z ich zbieraniem w porze węłgu (październik-kwiecień), kiedy zwierzęta składają jaja na plaży³². Łowiectwo jest praktykowane w kontekście publicznych festynów typu *kirim auskir lewer*, a poprzedza je apel gospodarzy o dostarczenie gadów na planowaną ucztę. Zdobywanie ich tą drogą wymaga nie tylko energii, ale też konkretnych umiejętności koordynacji działań grupy, która pod kierunkiem łowcy rusza na polowanie: „skoczków” – młodych, silnych mężczyzn, którzy łapią zwierzęta i przenoszą je z wody do łodzi – oraz sternika kierującego łodzią, który podporządkowuje się łowcy. Jak piszą antropolodzy:

W porównaniu ze zbieractwem łowiectwo wymaga większych wydatków w zakresie czasu, energii i ryzyka, dostarcza mięsa w mniej wydajny sposób (z uwagi na wyższe koszty podróży, poszukiwań i pogoni) i wiąże się z szerszą dystrybucją mięsa. [...] łowcy podejmują szereg kosztów, za które nie otrzymują materialnej rekompensaty, włączając w to czas i energię potrzebne do polowania (średnio 40 roboczogodzin), pieniądze na paliwo i czas potrzebny na organizację i przygotowanie członków załogi i wyposażenia przed polowaniem³³.

Zdolność do poniesienia takich kosztów wiarygodnie komunikuje coś o wewnętrznych walorach łowcy, jego doświadcze-

³¹ Osobniki silne i słabe ponoszą ten sam koszt krańcowy emisji sygnału, ale te pierwsze zyskują na niej więcej niż te drugie. Cf. GINTIS *et al.* 2001, 108. Cf. także: BLIEGE-BIRD, SMITH 2005, 224.

³² Cf. BLIEGE-BIRD, SMITH 2005, 229.

³³ Cf. *ibidem*, s. 229–230.

niu i posiadanych umiejętnościach. Odbiorcami komunikatu są członkowie społeczności, w której odegrają rolę sojuszników, mężów i współzawodników³⁴.

3. Rytuały w naturze i kulturze – dwa poziomy, jedna teoria?

W pierwszym rozdziale przyjrzałem się teorii kosztownej sygnalizacji tworzącej o tyle ważny dla antropologa nurt współczesnej etologii, że – w przeciwieństwie do teorii Konrada Lorenza, Juliana Huxleya czy Nikolaasa Tinbergena (którego Záhavi był uczniem) – dopiero zaczyna być stosowany w badaniach ludzkich rytuałów.

W drugim rozdziale spróbowałem pokazać możliwości tej teorii, analizując za jej pomocą konkretny rytuał, natomiast w trzecim zamierzam przyjrzeć się kwestii sensowności takiej analizy, biorąc pod uwagę głoszony przez niektórych ewolucjonistów pogląd o drastycznym zmniejszeniu się naturalnej presji selekcyjnej na ludzki gatunek i zastąpieniu jej doborem kulturowym. W efekcie – jak pisał R. Rappaport – dochodzi do odwrócenia relacji między aparatem adaptacyjnym a dostosowującym się gatunkiem, co z kolei umożliwia „zrodzenie pojęć, które przejmują kontrolę nad tymi, którzy je wytworzyli – pojęć takich jak Bóg, niebo, czy piekło”³⁵. Wyrazem odwrócenia jest rozpowszechnianie praktyk kulturowych niemających żadnego wpływu na dostosowanie (na przykład używanie długopisów) oraz praktyk jawnie zmniejszających jego maksymalizację, spośród których L. Stone i P. Lurquin wymieniają klitoridektomię (obrzezanie kobiet) w Afryce i przyjmowanie niebezpiecznych narkotyków³⁶, a można tu jeszcze dodać ofiarę z palca i okaleczenia rytualne u Indian Prerii, celibat głoszony przez św. Pawła i terrorystyczne zamachy samobójcze. Takie

³⁴ Cf. *ibidem*, s. 230.

³⁵ RAPPAPORT 2007, 29.

³⁶ Cf. STONE, LURQUIN 2009, 169.

zachowania, niepojęte z perspektywy neodarwinowskiej teorii ewolucji³⁷, stają się zrozumiałe w świetle modeli przypisujących kulturze właściwość gruntownego zmieniania biologicznych maszyn, które ją wytworzyły³⁸.

A zatem wiele — zdaniem części badaczy: większość — ludzkich zachowań jest obojętnych lub wręcz szkodliwych z punktu widzenia doboru naturalnego. Do takich zachowań nie należy kosztowna sygnalizacja będąca — jeśli wierzyć Alanowi Grafnowi³⁹ — przykładem strategii ewolucyjnie stabilnej, czyli takiej, w której wypłata jest interpretowana jako darwinowskie dostosowanie osobnika, który ową strategię przejawia⁴⁰. Jak wytłumaczyć to odstępstwo?

Odpowiedź zacznę od analizy drugiego z przykładów użytych przez Stone i Lurquina. Jest on o tyle niefortunny, że podaje go również biolog Jared Diamond, pisząc: „Inaczej niż w przypadku rolnictwa, zjawiska tego [konsumpcji niebezpiecznych substancji — J.B.] nie można nawet oceniać jako wątpliwego dobrodziejstwa, lecz jako czyste zło zagrażające przeżyciu osobników, chociaż nie zagrażające całemu naszemu gatunkowi”⁴¹. Jednocześnie ten sam autor uznaje zażywanie trucizn za przykład kosztownej sygnalizacji na równi z podskokami

³⁷ Jak pisze Jared Diamond o zjawisku sygnalizowanym przez drugi przykład: „Ciągłe na wpółzanurzony w dżungli przewróciłem stronicę. A tam zobaczyłem fotografię butelki whisky stojącej na stole, męczyznę sączącego ze szklanki — prawdopodobnie zawartość tej butelki — i kobietę, młodą i w sposób oczywisty płodną, wpatrzoną w niego z zachwytem, jak gdyby gotowa była mu się oddać. Jak to może być? - zapytałem sam siebie. Wszyscy wiedzą, że alkohol koliduje ze sprawnością seksualną, zdarza się, że czyni męczyznę impotentem, powoduje zataczanie się, utrudnia osąd sytuacji, grozi marskością wątroby i innymi zgubnymi przypadłościami. Jak w nieśmiertelnych słowach Odźwiernego z Makbeta Szekspira: »w miarę picia ochota rośnie, ale poziom wykonania spada«. Człowiek o tak upośledzonym poziomie zdolności wykonania powinien za wszelką cenę ukryć ten fakt przed kobietą, którą zamierza uwieść. Dlaczego mężczyzna na fotografii z własnej woli ujawnia to upośledzenie?” DIAMOND 1996, 267–268.

³⁸ Cf. CLARK BARRETT 2015, 242.

³⁹ Cf. DAWKINS 2012, 341–346.

⁴⁰ Cf. ARGASIŃSKI 2009, 446.

⁴¹ DIAMOND 1996, 194.

antylopy i potlaczem Kwakiutłów. Taka kwalifikacja konsumpcji prowadzi jednak do wniosku przeciwnego do tego, do którego doszli Stone i Lurquin, uznający powyższe zachowanie za zmniejszające, a nie zwiększające dostosowanie.

Wydaje się, że rację ma Diamond – postulujący istnienie nie tylko zwierzęcej, ale i ludzkiej kosztownej sygnalizacji – i aby to uzasadnić, wyjaśnijmy, jak może ona zachodzić w ewolucji kulturowej. Głównym problemem jest to, że zwierzęca ekspozycja cech upośledzających zależy od mechanizmów genetycznych. Podskakując, antylopa realizuje nakaz zawarty w kodzie genetycznym – analogicznie postępuje likaon, rezygnując z ucieczki. Tymczasem u ludzi, odwrotnie, ryzykowne zachowania wynikają z realizacji programów kulturowych. Przeszkodę tę można ominąć, jeśli uświadomimy sobie, że – o czym więcej za chwilę – kosztowna sygnalizacja rozwiązuje bardziej ogólny problem konstrukcji uczciwego sygnału w sytuacji konfliktu interesów między nadawcą a odbiorcą. Ogólność tak sformułowanego problemu polega na tym, że jest on rozwiązywany na różnych poziomach rzeczywistości: nie tylko biologicznym, ale i społeczno-kulturowym. Przykładem dla tych ostatnich był rytuał Meriam, a dokładnie jego aspekty (wystawne uczyty dla gości, ekspozycja jamów, połów żółwi), które omawiałem w rozdziale 2, powtarzając za Bliege-Bird i Smithem, że w ich przypadku mamy do czynienia z kosztownymi sygnałami – że zatem można je analizować za pomocą narzędzi wypracowanych w naukach abstrahujących od kulturowego poziomu rzeczywistości.

Jak pisałem wyżej, kosztowna sygnalizacja rozwiązuje ogólny problem konstrukcji uczciwego sygnału w sytuacji konfliktu interesów. Według Lee Cronka stwierdzenie to nie jest jednak do końca ścisłe: „Mówiąc dokładniej, teoria kosztownej sygnalizacji nadaje się do analizy sytuacji, w których występuje konflikt interesów między kategoriami nadawców i odbiorców przy jednoczesnym założeniu istnienia z b i e ż n o ś c i i n t e -

re su [...] między konkretnym nadawcą a konkretnym odbiorcą [podkr. — J.B.]⁴². Wracając do przykładu Bliege-Bird i Smitha, u Meriam występuje zbieżność interesów między polawiaczem żółwi a wyprawiającą ucztę rodziną kobiety, o której rękę się stara. Obie strony to autonomiczni aktorzy grający na określone cele, przy czym w ich grze nie ma wygranych ani przegranych: koszty są równo rozłożone (polawiacze wkładają wysiłek w organizację wyprawy po żółwie, a gospodarze ponoszą tracą jedna ze swoich kobiet i niosą pomoc w ramach tworzonych sojuszy), obie strony również zyskują. Identyczna symetria zachodzi w przypadku antylopy i śledzącego ją dra pieznika: ta pierwsza oszczędza czas i energię potrzebne do skutecznej ucieczki przed likaonem, a ten drugi oszczędza czas i energię, które zmarnowałyby na bezcelową pogoń za szybszym zwierzęciem⁴³.

Bliege-Bird i Smith wskazują przy tym na aspekt rywalizacji o ograniczone zasoby toczonej między sobą przez mężczyzn polujących na żółwie⁴⁴. Zwierzęta także rywalizują, ale robią to w sposób uczciwy, a nie — jak można by sądzić na podstawie koncepcji Dawkinsa i Krebsa⁴⁵ — stosując sygnały manipulujące. Na ten aspekt rywalizacji zwraca uwagę Cronk, pisząc, że prawdziwa gra nie toczy się między skoczkiem a likaonem, lecz między gazelą, która ma dość sił, aby uciec, a gazelą, która nie potrafił tego zrobić, ewentualnie taką, która przeoczyła zbliżające się zagrożenie⁴⁶. Konflikt interesów zachodzi między wspomnianymi dwiema gazelami — para gazela-likaon składa się z sojuszników, komunikujących się poprzez szczerze sygnały.

⁴² CRONK, 2005, 612.

⁴³ Cf. *ibidem*, s. 613.

⁴⁴ Cf. BLIEGE-BIRD, SMITH 2005, 229: „Polowanie na żółwie jest zajęciem opartym na rywalizacji [*competitive pursuit*] [...]”.

⁴⁵ Cf. przypis 16 w niniejszym artykule.

⁴⁶ CRONK 2005, 613: „Conflict of interest in this scenario is not between an individual alert, physically fit gazelle and a specific pack of wild dogs but rather between an alert, fit gazelle and relatively inattentive, unfit gazelles in its vicinity”.

Stosując podejście Cronka do analizy procesów społecznych — on sam zresztą to czyni⁴⁷ — należy rozłożyć akcenty zupełnie inaczej, niż oczekiwaliby tego É. Durkheim ujmujący relację między jednostką a grupą w kategoriach gry o sumie zerowej, w której jedna strona — jednostka — traci, a druga — zbiorowość — zawsze zyskuje. Ujęcie, o które mi tutaj chodzi, jest chyba najlepiej widoczne w Durkheimowskich opisach zniewalającej siły, z jaką zbiorowość oddziałuje na pojedynczego człowieka:

[...] społeczeństwo utrzymuje nas w nieustannym poczuciu zależności. Jego własna natura, odmienna niż natura jednostki, każe mu zmierzać do także wyłącznie dla niego specyficznych celów. Mogąc jednak osiągnąć je tylko za naszym pośrednictwem, kategorycznie wymaga naszego współuczestnictwa⁴⁸.

Z perspektywy Cronkowskiej interpretacji teorii kosztowej sygnalizacji relacja jednostka — grupa jawi się jako gra oparta na współpracy (a więc zgoła inaczej niż z perspektywy teorii Durkheima). Podobnie (relacja jednostka — społeczeństwo jako gra o sumie niezerowej) tę kwestię ujmuje Victor Turner, którego koncepcję Ted Lewellen omawia w ramach wprowadzenia do teoriogrowych modeli społeczeństwa⁴⁹. Chodzi o to, że u Turnera zysk społeczeństwa nie implikuje straty jednostki. Na pierwszy plan — inaczej niż u Durkheima — wysuwa się u niego działanie jednostki w obrębie układu społecznego, a nie sam ten układ⁵⁰. Turner bada strategie manipulacyjne realizowane przez konkretnych ludzi w konkretnym czasie w celu zdobycia i utrzymania władzy, obserwuje metody tworzenia sojuszy i konkurencji z innymi jednostkami, które dominują lub podporządkowują się⁵¹.

⁴⁷ Cf. *ibidem*, s. 614–615.

⁴⁸ DURKHEIM 2010, 199–200.

⁴⁹ Cf. LEWELLEN 2010, 119–135.

⁵⁰ Cf. *ibidem*, s. 119.

⁵¹ Cf. *ibidem*, s. 121.

A więc teoria kosztownej sygnalizacji – tak jak postrzega ją Cronk – mogłaby służyć za wsparcie dla Turnerowskiej wizji społeczeństwa – wsparcie o tyle godne uwagi, że wywodzące się spoza dyscypliny, którą reprezentował autor *Lasu symboli* (antropologia kulturowa). Jednocześnie teoria Turnera – odczytywana w sposób sugerowany przez Lewellena – pokazywałaby, jak konkretnie wprowadzić pojęcie kosztownej sygnalizacji do zbioru narzędzi stosowanych przez antropologów rytuału.

Proponowana przez Lewellena interpretacja ma natomiast jedną, istotną wadę: w ogóle nie pokazuje, jak połączyć nacisk na jednostkę w twórczości Turnera z fundamentalną dla tego autora kwestią rytuału. Proponowałbym następujące – dostarczane przez zasadę upośledzenia – wypełnienie tej luki. W życiu badanych przez Turnera Ndembu rytuał zajmuje poczesne miejsce. Od każdego uczestnika obrzęd wymaga poświęcenia czasu i energii potrzebnych na przyjsie, jest więc z definicji kosztowny, przy czym, dzięki rozróżnieniu badaczy cytowanych przez Cronka, wiemy, że nie o taką kosztowność tu chodzi⁵². Wspomniany przeze mnie wcześniej, nastoletni uczestnik mszy chcący zadowolić swoich rodziców, również ponosił koszty, ale trudno emitowane przez niego sygnały nazwać uczciwymi. Rzecz w tym, iż rytuały Ndembu, między innymi poprzez użycie trójdzielnej klasyfikacji kolorów, dostarczają silnych bodźców emocjonalnych, z których dwa – czerwień i czern – symbolizują rozlew krwi, zło, cierpienie, śmierć, czyli treści będące zwykle obiektem wyparcia⁵³. Po co narażać się na takie przykre doświadczenia, skoro można ich uniknąć? W rytuale istnieje zawsze element decyzji, świadomego wy-

⁵² Cf. przypis 30 w niniejszym artykule. Na podanej w nim stronie artykułu Cronka pada rozróżnienie między kosztami skuteczności sygnału [*efficacy signals*] a kosztami strategicznymi [*strategic costs*], czyli tymi, o które chodzi teoretykom upośledzenia.

⁵³ Cf. TURNER 2006.

boru⁵⁴. Decydując się na udział w bolesnym obrzędzie, członek Ndembu komunikuje członkom grupy, do której wstępuje, swoje oddanie. Emituje w ten sposób sygnały, które – by użyć sformułowania Sosisa – są zbyt kosztowne, aby oszukiwać [*too costly to fake*]⁵⁵. Członkowie grupy korzystają natomiast z przyjęcia nowego – uczciwego, a zatem wartościowego – członka, jednocześnie ponosząc znaczne koszty związane z organizacją obrzędu.

BIBLIOGRAFIA

ARGASIŃSKI 2009: K. Argasiński, *Metody teorii gier ewolucyjnych*, „Kosmos. Problemy nauk biologicznych” 58 (2009), ss. 443–458.

BIELICKI, FIAŁKOWSKI 2009: T. Bielicki, K. Fiałkowski, *Homo przypadkiem sapiens*, Warszawa 2009.

BLIEGE-BIRD, SMITH 2005: R. Bliege-Bird, E.A. Smith, *Signaling Theory, Strategic Interaction and Symbolic Capital*, „Current Anthropology” 2 (2005), ss. 221–248.

CLARK BARRETT 2015: H. Clark Barrett, *The Shape of Thought. How Mental Adaptations Evolve*, Oxford 2015.

CRONK 2005: L. Cronk, *The application of animal signaling theory to human phenomena. Some thoughts and clarifications*, „Social Science Information” 44 (2005), ss. 603–620.

DARWIN 1981: C. Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Princeton 1889.

DAWKINS 2012: R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa 2012.

DAWKINS, KREBS 1978: R. Dawkins, J.R. Krebs, *Are Animals Signals Information or Manipulation?* [w:] J.R. & N.B. Davies (eds.), *Behavioral Ecology. An Evolutionary Approach*, Oxford 1978, ss. 282–309.

⁵⁴ Cf. ROTHENBUHLER 2003, 26–27.

⁵⁵ Cf. SOSIS 2004.

DIAMOND 1996: J. Diamond, *Trzeci szympan. Ewolucja i przyszłość zwierzęcia zwanego człowiekiem*, tłum. J. Weiner, Warszawa 1996.

DURKHEIM 2010: É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 2010.

GINTIS, SMITH, BOWLES 2001: H. Gintis, E.A. Smith, S. Bowles, *Costly Signaling and Cooperation*, „Journal of Theoretical Biology” 213 (2001), ss. 103–119.

GOULD 1991: S.J. Gould, *Błędnie nazwany, niewłaściwie traktowany i niezrozumiany łódź irlandzki* [w:] *Idem, Niewczesny pogrzeb Darwina*, tłum. N. Kancewicz-Hoffman, Warszawa 1991, ss. 54–66.

KORZENIEWSKI 1996: B. Korzeniewski, *Powstanie i ewolucja życia*, Kraków, Rzeszów 1996.

LEACH 1954: E. Leach, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Boston 1954.

LEWELLEN 2010: T.C. Lewellen, *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, tłum. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski, Kraków 2010.

RAPPAPORT 1994: R.A. Rappaport, *On the Evolution of Morality and Religion. A Response to Lee Cronk*, „Zygon” 29 (1994), ss. 331–349.

RAPPAPORT 2007: R.A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007.

ROTHENBUHLER 2003: E.W. Rothenbuhler, *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, tłum. J. Barański, Kraków 2003.

SOSIS 2004: R. Sosis, *The Adaptive Value of Religious Ritual*, „American Scientist” 92 (2004), ss. 166–172.

STAAL 1990: F. Staal, *Rules without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences*, New York 1990.

STONE, LURQUIN 2009: L. Stone, P.F. Lurquin, *Geny, kultura i ewolucja człowieka. Synteza*, tłum. W. Branicki, W. Więckowski, Warszawa 2009.

TURNER 2006: V. Turner, *Klasyfikacja kolorów w rytuałach Ndembu. Problem prymitywnej klasyfikacji* [w:] *Idem, Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, tłum. A. Szyjewski, ss. 73–109.

ZAHAVI 1975: A. Zahavi, *Mate selection – a selection for a handicap*, „*Journal of Theoretical Biology*” 53 (1975), ss. 205–214.

ZAHAVI, ZAHAVI 1997: A. & A. Zahavi, *The Handicap Principle. A Missing Piece of Darwin’s Puzzle*, Oxford 1997.

ZAHAVI 2007: A. Zahavi, *Sexual Selection, Signal Selection and the Handicap Principle* [w:] B.G.M. Jamieson (ed.), *Reproductive Biology and Phylogeny of Birds. Sexual Selection, Behavior, Conservation Embryology, Genetics*, Vol. 6 B, Enfield 2007, ss. 143–159.

CONFLICT AND COOPERATION. APPLICABILITY OF THE HANDICAP PRINCIPLE IN THE ANALYSIS OF HUMAN RITUALS

Abstract

The aim of this paper is to determine the explanatory power of Amotz Zahavi’s ‘handicap theory’ in describing culturally distributed rituals. Zahavi’s starting point is the difficulty noticed by Charles Darwin: the differences between two sexes have been acquired in some instances at the cost not only of convenience but of exposure to actual danger. The costly features of males, which are responsible for these differences, should have been eliminated a long time ago by the process of evolution. But it has not happened – why? In seeking an answer to this question, Zahavi posited that these features function as signals which, in handicapping the sender, are too costly to dissimulate, and that the similar principle directs the development of human ritualistic behaviours. How far is this assumption sound, when taking into consideration the argument of some evolutionists and anthropo-

logists, that human culture makes profound changes in the nature of evolving systems?

Keywords: theory of ritual, the handicap principle, cultural evolution, costly signals, social communication

Słowa kluczowe: teoria rytuału, zasada upośledzenia, ewolucja kulturowa, kosztowne sygnały, komunikacja społeczna

Andrzej Szyjewski
Uniwersytet Jagielloński

„TWORZENIE KRAJU” (MAKING COUNTRY) JAKO ZASADA PRZEKŁADALNOŚCI TREŚCI MITYCZNYCH NA RYTUALNE W TRADYCJACH ABORYGEŃSKICH

Wprowadzenie

Termin *making country* w „aborygeńskim angielskim” obejmuje swoim znaczeniem kluczowy dla tradycji australijskich proces kreowania zamieszkałych terytoriów przez siły sakralne. Analiza porównawcza narracji kreacyjnych dowodzi, że koncentrują się wokół takich elementów jak:

- stworzenie rzeźby terenu nadające cechy charakterystyczne niezróżnicowanemu terytorium;
- napełnienie jałowego krajobrazu życiem: źródłami wody i duchami-zarodkami istot żywych;
- wprowadzenie obrzędów niezbędnych do regeneracji życia, zarazem funkcjonowania społecznego ludzi i przemian cyklu wegetacyjnego¹.

Procesy te stanowią wzajemne metaforyzacje w warstwie narracyjnej i symbolice, tworząc wielopoziomowy układ kon-

¹ Cf. SZYJEWSKI 2014, *passim*, zob. zwłaszcza 133–141.

tekstowy dla kolejnych powstających mitów i obrzędów. W konsekwencji tworzy się „magazyn” wspólnej australijskiej symboliki, ściśle wiążąc się z całokształtem mitycznego modelu świata.

Z tej perspektywy związek kompleksów obrzędowych z mitami jest bardziej skomplikowany, niż chcieliby teoretycy-aborygenolodzy ubiegłego wieku, uważający mity za wymyślane *ad hoc* racjonalizacje dla zapożyczanych obrzędów. W perspektywie „tworzenia kraju” tak obrzędy, jak i narracje mityczne są ściśle ze sobą powiązane za pośrednictwem krajobrazu. Jego elementy charakterystyczne są wyposażone zarówno w mityczną „historię” (*Dreaming* w aborygeńskim angielskim), jak i zrytualizowane zasady działania niezbędne dla wykorzystania „mocy” danego elementu krajobrazu. W tym kontekście treści mityczne stają się scenariuszami obrzędowymi i odwrotnie, odprowadzane obrzędy kreują odpowiednie pieśni, które będą tajemnymi wyznacznikami odpowiednich miejsc.

Mit – pieśń – rytuał

Mity z punktu widzenia Aborygenów są Snami, czyli działaniami dysponujących mocą twórczą herosów-przodków rzutowanymi na pozaczasową perspektywę i przywoływanymi w różnych sytuacjach wymagających odwołania do ich mocy. Sen może się manifestować na wiele sposobów. Jednym z nich jest jego opowiadanie, które jednak nie ma wartości samej w sobie. Jest jedynie próbą zamknięcia Snu w słowach, tak jak symbole rytualne są próbą wizualizacji Snu. Wśród tych form oralnych wyrażania Snu pojawiają się pieśni jako tak bardzo odzwierciedlające sytuację Snu, że należy im się szczególny szacunek i ochrona. Jako te same słowa i melodie, które śpiewali przodkowie totemiczni, są tak przesycone mocą kreacyjną, że są zarazem niebezpieczne i święte, wymagając oddzielenia bariery tajemnicy od codziennej rzeczywistości. Analogicznie pewne znaki i obrazy są nie tyle wyobrażeniami przodków, co

ich tworam i bądź hipostazami, dlatego muszą być ukrywane przed oczami profanów. Sfera „ukryta”, utajniona, jest domeną w pełni inicjowanych, dorosłych członków społeczności i podlega podziałowi zgodnie z układem płciowym. Rzeczy tajemne męskie będą ukrywane przed kobietami, a żeńskie — przed mężczyznami, wszystkie zaś — przed niewtajemniczonymi.

Konsekwencją takiego rozumienia narracji mitycznych jest nie tylko ścisłe powiązanie tekstu mitu i tajemnej pieśni z działaniami obrzędowymi, ale też z miejscami, gdzie one są wykonywane. Zgodnie aborygeńskim modelem świata Sen wyznacza sposób ukształtowania krajobrazu. Przodkowie swoimi działaniami doprowadzili do przekształcenia jednorodnego pierwotnie terenu w zróżnicowany, pokryty drzewami, skałami, wzgórzami i szczelinami krajobraz. Każde wyróżniające się miejsce jest wobec tego związane z odpowiednim fragmentem mitu wędrowki przodka, opisującym jego powstanie, oraz z pieśnią wówczas wykonywaną.

Ze względu na silne skojarzenie pieśni i symboli z osobą przodka totemicznego nie każdy dojrzały członek społeczności może się nimi posługiwać. Stanowią one „własność” osób uznawanych za potomków przodka totemicznego, predestynowanych do strzeżenia świętości, często uważanych wręcz za reinkarnowanych przodków. Takie osoby nazywa się „właścicielami” mitów bądź rytuałów. Na Pustyni Zachodniej najczęściej używanym w tym kontekście terminem jest *kirda*, z tym że dotyczy zwykle całej połowy (*fratrii*), z którą skojarzony był przodek. Druga połowa nie może być w całości separowana od tajemnych treści będących „własnością” pierwszej, jako że rytuały odprawiane są wspólnie i ci z członków przeciwnej połowy, który przeszli inicjację, mają prawo uczestnictwa w ich działaniach, choć nie powinni ich odgrywać. Ponieważ dzięki temu „niezaangażowaniu osobistemu” mogą krytycznym okiem spoglądać na odgrywany mit, ich zadanie zwykle polega na sprawowaniu pieczy nad „właścicielami”, ozdabianiu ich odpowied-

nimi wzorami, zapewnianiu żywności i opału, ochronie przed zranieniem czy poparzeniem. Dlatego nazywa się ich „wykonawcami” – *kulungulu*. W aborygeńskim angielskim będą to odpowiednio określenia: *bosses* i *workers*.

Zdaniem A.P. Elkina² głównym środkiem przekazu treści, symboliki i znaczeń mitów aborygeńskich są pieśni. W wersjach „świeckich” śpiewane są przy różnych okazjach, jednak „najbardziej uderzające jest uczenie sakralnych pieśni świeżo inicjowanych”³. Są to obrzędowe pieśni, ściśle związane z rytuałami, odwołujące się do działań przodków Czasu Snu. Tego typu pieśni nie są długie, zwykle składają się z wielokrotnie powtarzanych (*ad nauseam* – twierdzą Spencer i Gillen) pojedynczych dwuwierszy (kupletów) o bardzo skondensowanej treści:

Tubylcze pieśni i melorecytacje są krótkie; w istocie są niemal kodami, pełniącymi funkcje mnemoniczne, z istotnych przyczyn tajemnymi. Mówią istotnie niewiele, ale zarówno śpiewacy, jak i słuchacze wypełniają luki czy tworzą historie w umysłach, czerpiąc z magazynu plemiennych praw, zwyczajów, wierzeń i mitów, które od dzieciństwa otrzymują od rodziców, krewnych i starszyzny, jak też z własnych obserwacji. Zdawkowość, rytm i zbiorowa natura pieśni zapewniają mniej więcej dokładny przekaz. To z kolei zapewnia, że interpretacja i tło mityczne pozostaną w miarę spójne. Bez mnemonicznych i „doktrynalnych” kodów pieśni szybko wśród tych niepiśmiennych ludzi nastąpiłaby utrata mitycznej, moralnej i doktrynalnej ciągłości⁴.

Nieco inaczej jest na północno-wschodniej Ziemi Arnhema, gdzie pieśni są dłuższe i bardziej ekspresyjne⁵. Zwykle śpiewane w pierwszej osobie, opowiadające o dokonaniach przodków, z którymi utożsamia się wykonawca. „Pieśni są integralną częścią tak mitu Djanggawul, jak i rytuału, ponieważ te trzy ele-

² ELKIN 1968, 128–137.

³ *Ibidem*, 129.

⁴ *Ibidem*.

⁵ BERNDT 1952, 60.

menty są wzajemnie od siebie zależne. [...] żaden rytuał *Nara* nie może obejść się bez ich akompaniamentu”⁶, pisze Berndt.

Należy zatem wyobrażać sobie tajemne pieśni jako rodzaj trwałego szkieletu, na którym rozpięta jest zmienna tkanka mitycznych narracji. Zdaniem Berndta także i pieśni podlegają zmianom, pewne wyrazy są zastępowane innymi albo zmienia się ich szyk⁷. Prawdopodobnie rytm i melodia pozostają niezmiennie, podobnie jak zestaw *n a z w* własnych: imion postaci mitycznych i toponimii. Dzięki temu informatorzy Spencera i Gillena potrafili podać prawidłowy układ imion i miejsc, w których zatrzymywali się wędrujący Achilpa, ale nie byli w stanie przekazać niemal żadnych szczegółów i symboli związanych z wędrownkami przodków Achilpa w tradycji Aranda⁸.

Pieśni nie są bowiem szczegółowym zapisem działań przodków, jedynie mnemotechnicznie wskazują na pewne kluczowe elementy. Ponieważ jednak pieśni należą do dziedziny tajemnej, ich język odbiega od codziennego języka używanego do spraw zewnętrznych, co czyni je niemal niemożliwymi do dosłownego przetłumaczenia. Tę odmienność tworzy się na różne sposoby: zwielokrotniając pewne sylaby, przekształcając fonetykę, posługując się archaizmami i terminami zaczerpniętymi z sąsiednich języków, tworząc specjalną terminologię znaną jedynie wtajemniczonym⁹. Kilka słów wiersza zostaje totalnie wypełnione treściami symbolicznymi, tworząc rodzaj palimpsestu o zagęszczonych znaczeniach. „Im mniej zrozumiała jest język pieśni, tym ważniejsze są wydarzenia, o których ona mówi”¹⁰. Kod możliwy jest do złamania dzięki znajomości narracji mitycznych i działań obrzędowych związanych z pieśniami. „Kaźda z tych pieśni — pisze Strehlow — jest związana z określonym centrum obrzędowym i postacią mityczną bądź grupą przod-

⁶ *Ibidem*, 61.

⁷ BERNDT 1978, XVIII.

⁸ STREHLOW 1933, 199.

⁹ CLUNIES ROSS 1986, 242.

¹⁰ DONALDSON 1964, 248.

ków totemicznych"¹¹. Ma wobec tego ściśle przyporządkowanie i bezpośrednie przełożenie na cechy krajobrazu i działania obrzędowe. Tej korelacji nie byli początkowo świadomi badacze tradycji australijskich, tymczasem wydaje się, że relacja: pieśń – mit – rytuał– krajobraz stanowi klucz do zrozumienia funkcjonowania religii Aborygenów. Jak stwierdza Geza Róheim: „Znaczenie rytuału można pojąć jedynie po wysłuchaniu dwóch wersji mitu (prozaicznej i pieśni) oraz komentarzy wyjaśniających pieśń"¹². W innym tekście uściśla problem:

Z punktu widzenia etnografii Australii mit w prozaicznej formie nigdy nie zawiera wszystkiego; trzeba dodać, że prawdopodobnie nawet w połączeniu z pieśnią pozostaje niekompletny. Intensywne badanie mitów powinno opierać się na tabelarycznym porównaniu motywów ze wszystkich wersji¹³.

Ponieważ pieśń jest zwykle pojedynczym wersem lub dwuwierszem, odnosi się do pojedynczego działania przodka w danym miejscu. Wymaga to niekiedy rytuału, do którego przygotowania mogą trwać bardzo długo, ponieważ impersonatorzy przodków i pozostali uczestnicy muszą się ozdobić wzorami stanowiącymi d o k ł a d n e odtworzenie wzorów na ciałach przodków. To działanie, zwykle w postaci mozolnego przyklejania różnobarwnego puchu ptasiego lub roślinnego specjalnie utoczoną ludzką krwią, może rozciągnąć się na cały dzień. Spencer i Gillen opisują ceremonię żaby z *Imanda* (*Unchichera* w terminologii Spencera i Gillena; *Intjtjera* Strehlowa) odprawianą w ramach kompleksu *Engwury* u Aranda. Zdumieni stwierdzają, że przygotowanie stroju impersonatora zajęło ok. 5 godzin, natomiast sam obrzęd *Qubara Unchichera* trwał 3 minuty.

Na jego [właściciela ceremonii] głowie umocowano wysoki, lekko spłaszczony hełm wykonany w zwykły sposób i całkowicie po-

¹¹ STREHLOW 1971, XIII.

¹² RÓHEIM 1974, 74.

¹³ RÓHEIM 1945, 26–27.

kryty koncentrycznymi kręgami z puchu na przemian białego i różowego. Reprezentowały korzenie pewnego eukaliptusa w Imanda. Całe jego plecy i klatka piersiowa aż po biodra stanowiły jednolite masę białych cętek, każda otoczona kręgiem białego puchu; ich zróżnicowane wymiary przedstawiały żaby w różnym wieku; na wewnętrznej stronie ud miał białe linie przedstawiające łapy dojrzałych żab. Na głowie miał wielką Czuringę żaby długą na pięć stóp, ozdobioną wstęgami puchu i zakończona wiązką piór sowy. U jej podstawy widniały wiązki puchu orła klinoogonowego, przymocowane do patyków wystających promieniście z przystroju głowy. Około dwudziestu sznurów z futra oposa, długich na dwie stopy ozdobiono różowym i białym puchem, a na końcach pęczkami białych i czarnych końcówek ogonów kangurów króliczych. Umocowane wokół głowy niemal całkowicie zakrywały twarz, która również była pokryta masą białego puchu¹⁴.

Zgodnie z mitem żaba wyskoczyła spod korzeni drzewa eukaliptusowego w Imanda, gdzie rozgrywała się pierwsza *Engwura* na terytorium Aranda, i spotkała się z wędrującymi przodkami Achilpa. Niezwykły, imponujący przystrój impersonatora żaby w czasie obrzędu ma wyobrażać to drzewo i jego korzenie. Mimo że sam obrzęd trwa bardzo krótko, wydaje się, że stanowił przełomowy moment przebiegu *Engwury*. Polega na zaskoczeniu adeptów, którzy na dźwięk warkotek wyłaniają się z łożyska strumienia. Wtedy skulony dotąd impersonator żaby wyskakuje z wykopanej jamy, a zdumieni adepci okrążają go, zaganiani przez parę starszych kręcących warkotkami i śpiewających: *Wha! Wha!*¹⁵.

Przyczyna takiego wysiłku jest jasna. Zarówno sama czuringa użyta do przystrojenia impersonatora, jak kształt i barwy ozdób oraz wydawane dźwięki były tymi samymi parafernaliami, ozdobami i pieśniami, jakie mieli na swoim wyposażeniu przodkowie Czasu Snu. W efekcie chodzi o kompletne odnie-

¹⁴ SPENCER, GILLEN 1899, 343; SPENCER, GILLEN 1927, 274–275.

¹⁵ SPENCER, GILLEN 1899, 343; SPENCER, GILLEN 1927, 276.

sienie działania rytualnego do sytuacji mitycznej tak, by uruchomić pokłady sakralnej mocy posiadanej przez przodków, co pozwala na utrzymanie *staus quo* w zmiennym czasie rzeczywistości.

Pieśni i mity w perspektywie „tworzenia kraju”

Czołowemu aborygenologowi XX w., Ronaldowi Berndtowi zawdzięczamy zapisanie unikalnego zestawu 188 pieśni należących do cyklu *Djanggawul*, które śpiewane są w czasie obrzędu *Nara fratirii Dua*, jednego z serii obrzędów „wyższego wtajemniczenia”, którym powinni podlegać mężczyźni Yolngu. Niestety, opublikowane zostały jedynie tłumaczenia angielskie, gdyż drugi tom pracy *Djanggawul*, w którym miała być zawarta analiza tekstów oryginalnych, nigdy się nie ukazał. Tym niemniej daje to niezwyklej możliwość obcowania z aborygeńską poetyką i filozofią zarazem.

Pieśni te są nie tylko po prostu ‘tradycyjne’, są także święte, ponieważ każda z nich zasadniczo jest ‘boskiej’ kompozycji. Są tak skonstruowane, by szczegółowo opisać wszystkie zdarzenia, jakie miały miejsce podczas wędrówek rodzeństwa *Djanggawul*, od czasu kiedy opuścili swą duchową siedzibę na wyspie *Bralgu*, dopóki nie dotarli w pobliżu *Milingimbi*. Jest tu spora doza powtórzeń, ukochanych przez aborygeńskich pieśniarzy, są słowa ‘wewnętrzne’ i ‘zewewnętrzne’, alternatywy do codziennego użycia w mowie i bogactwo aluzji symbolicznych. Język pieśni nie jest archaiczny czy silnie specjalistyczny, jak to bywa na innych obszarach w odniesieniu do tajemnych treści, lecz jest to w większości przypadków zwykły język mówiony, okazjonalnie przerywany świętymi słowami czy inwokacjami używanymi wyłącznie w tym kontekście. W efekcie [w przeciwieństwie do innych obszarów – A.S.] pieśni są konstruowane tak, by były dla wszystkich zrozumiałe. Śpiewa się je zgodnie z tradycyjnym rytmem, gdzie słowa są skracane, wydłużane bądź akcentowane tak, by dopasować się do melodii¹⁶.

¹⁶ BERNDT 1952, 61.

Jako krótka ilustracja interesujących nas procesów posłuży fragment pieśni [42], opisujący wędrówkę rodzeństwa Djanggawul, podpierających się laską w postaci sakralnego słupa *mauwulan*. Miejsca, w które wbijają *mauwulan*, zostają napełnione ich twórczą mocą.

We walk along, *waridj* Bralbralm with the aid of the *mauwulan rangga*, prodding the ground with its point:

With hips swaying, clapping our sticks as we sing, making good country, plunging in the *mauwulan* point.

Making the country for us, with Bildjiwuraroidju, with the *mauwulan*.

Ourselves *waridj*, we lean on the *mauwulan*, going into Birimalei.

Yes, *waridj* Djanggawul, thus we plunge in our *mauwulan* point into Gauwara [place of the sacred sandhill]...

Why, *waridj*, shall we put in here the point of the *mauwulan*?

We shall plant here the roots of the sacred *djuda* tree, *waridj* Bralbral, putting in the point of *mauwulan*...

There it stands, that *djuda* tree. We invoke the sacred *bugali* (that it may grow)¹⁷.

W pieśni pojawia się kluczowy termin: „making country”, funkcjonujący powszechnie w aborygeńskim angielskim, w języku Yolngu wyrażany jako: *wa:nga buma*¹⁸. Taka aktywność jest głównym zadaniem Djanggawul i ma silne powiązania z czynnościami zapładniającymi. „Tworzenie kraju” jest przemianowaniem jałowego, suchego i bezpłodnego otoczenia w bujnie rosnący, wypełniony zwierzyną i ludźmi różnych klanów obszar. Czynnikiem umożliwiającym zapładniającą aktywność jest moc sakralna (*mareiin/maraiin*) ukonkretniona w postaci świętych przedmiotów *rangga*. Głównym *rangga* jest słup *mauwulan*, którym podierały się siostry Djanggawul od momentu wylądowania. Posługując się nim, ustanowiły święte

¹⁷ BERNDT 1952, 105.

¹⁸ TAMISARI 2002, 93.

miejsca, takie jak *Jelangbara*, „największe centrum kultu Djanggawul na północno-wschodniej Ziemi Arnhema i po dziś dzień najważniejsze”¹⁹. Z otworów po słupie tryska słodka woda, wyrastają drzewa, wyskakują zwierzęta i ludzkie duchy-zarodki. Tym samym metaforycznie zostają zrównane ze sobą takie działania jak: wbijanie obrzędowego słupa w ziemię, odbywanie zapładniającego stosunku seksualnego, sadzenie rośliny oraz zostawianie śladów (*luku* bądź *djalkiri* – „szlaki”, „tropy”), czyli przemierzanie terytorium przez mitycznych przodków przekształcające jego powierzchnię. Każde z tych miejsc, w których Djanggawul dokonywali swych działań, zostaje w pieśni wymienione, tym samym jego nazwa staje się immanentną częścią tak terytorium, jak i rytuałów.

„Tworzenie kraju” w micie Djanggawul jest zostawianiem śladów po przedmiotach *rangga*, co oznacza, że są one ucieleśnieniem tworzonego terenu. „Zakłada to, że *rangga* są przekształceniami cech kraju jak też, że przedstawienia przedmiotów, miejsc i przodków obrazowane na wzorach wymalowanych na ciele są permanentnie związane z krajem”²⁰. Tym samym mieszkańcy danego terytorium skupiają się wokół świętych przedmiotów, zostawionych przez przodków, by wykonywać obrzędy ku ich czci, zgodnie z zasadą: jedna grupa/kraj-jeden Sen-jeden rytuał (*ba:purru wanggany-madayin wanggany-bunggul wanggany*)²¹. Kraj, terytorium, miejsce (*wa:nga*) ma w tej metaforyce swoje posadowienie w śladach aktywności przodków, określanych jako ich „kości” (*ngaraka*), którymi są święte miejsca oraz związane z nimi święte przedmioty *rangga*.

Warto przypomnieć, że moc kreacyjna *maraiin* manifestuje się u Djanggawul w postaci niezwykle wydłużonych narządów płciowych, penisa brata i łechtaczek sióstr Djanggawul. Ponieważ zgodnie z przebiegiem mitu po skróceniu narządów

¹⁹ BERNDT 1952, 27.

²⁰ KEEN 1994, 49.

²¹ STANNER 1984, 159.

ich odcięte części zmieniły się właśnie w przedmioty *rangga*, zatem ich użytkowanie przez rodzeństwo (stosunki seksualne) staje się analogiem manipulowania przedmiotami *rangga* w czasie rytuałów. W tej metaforyce wytryskiwanie źródła wody = stosunek seksualny = napełnienie kraju duchami-zarodkami, przebywającymi przy zbiornikach wodnych.

W konsekwencji wędrówka Djanggawul wyznacza najistotniejsze święte miejsca, centra rozmnożenia i centra kultowe zarazem. Produktem jest bowiem pole semantyczne zawierające w sobie sensory każdego z odnoszonych do siebie zjawisk. Ono w istocie tworzy mit, którego sens oscyluje wokół zapładniania, wyposażania w moc przekształcania rzeczywistości, przejścia przez śmierć. Mit osadzony jest w konkretnych miejscach terytorium, w których powinny być odprawiane obrzędy i śpiewane pieśni, aby *mareiin* mogła wpływać na rozwój i utrzymanie życia i świętości.

Mit, rytuał i pieśni Wanpingi

Próbując zrozumieć, w jaki sposób wiązały się ze sobą działania obrzędowe, śpiewane pieśni i narracje mityczne, musimy wykorzystać opublikowane australijskie scenariusze obrzędowe. Niestety, niewiele z nich zawiera pełne teksty pieśni, należące z reguły do sfery tajemnej. Jako przykład zostanie zatem wykorzystany opis ceremonii inicjacyjnej *Ngallunga*²² u Pi-tjantjatjara, obserwowanej przez Gezę Róheima²³. *Ngallunga sensu stricto* polega na spuszczeniu krwi z rany po subincyzji przez starszych, wtajemniczonych mężczyzn, w obecności inicjowanej młodzieży.

W czasie obrzędu wykonawcy potrząsają penisami w górę i w dół, pokazując świeże rany po subincyzji. Jeden z nich silnie szapie penis i potrząsa nim. Patrzy na niego: jeśli nie ma wystarczającej

²² Terminem *ngallunga* określa się nie tylko sam ten ryt, ale wszelkie mity i ceremonie związane z inicjacją. *Ngallunga* dosłownie znaczy „ja i ty/my jesteśmy przyjaciółmi = należymy do wtajemniczonych = jesteśmy połączeni”.

²³ RÓHEIM 1974, 74–90. Inny wariant mitu podaje na s. 161–165.

erekcji, jest rozczarowany. Nacina ranę po subincyzji, aby połała się krew. Wówczas wszyscy obracają palcami wokół penisów, a kiedy zadawała ich poziom erekcji, podskakują tyłem jeden za drugim, krzycząc: „*Pu, pu*”. Czterech mężczyzn staje w rzędzie, ciągnąc silnie za penisy i wykonując koliste ruchy wokół nich pochodniami [*firestick*]. Krew spływa im po nogach. Potrząsają penisami, wykonując ruch jakby rzucali coś za siebie i biegną tyłem²⁴.

Róheim koreluje ze sobą w formie tabelarycznej śpiewane pieśni, wydarzenia mityczne i działania impersonatorów przodków w czasie rytuału. Można je zsyntetyzować w następującej postaci:

pieśń	mit	obrzęd
<i>Jalatira palanta</i> <i>tukuntulanti</i> eu- kaliptus-drzewo młodzi	Przodkowie- <i>Wan- pingi</i> (Gołębie) wykonali cere- monię kołysania penisem w <i>Ampi- jangu</i> . Poszli do <i>Wipupa-pari</i> , powtórzyli cere- monię.	Impersonatorzy <i>Wanpingi</i> ko- łyszą penisami w górę i w dół, pokazując świeże rany po subin- cyzji.
<i>Jarajara tjitano</i> <i>kanilpatju</i> zwisła luźno luźne włosy	W <i>Cheeng</i> puścili gazy. Poszli do <i>Kumpun-duru</i> , ozdobili się czar- nym wzorem. Dotarli do <i>Wi- tjenti</i> , tam zrobili warkotki.	Stają w rzędzie jeden za drugim (<i>arara</i>), a jeden z nich czołga się między nogami stojących.

²⁴ RÓHEIM 1945, 163.

pieśń

*Kanil patju kanil
patju kunti*
luźne włosy, luźne
na karku,
kuntiwiluru,
potrząsanie głowa-
mi

*Jalaputa taputa
kamara,*
szybko, szybko,
trzęsę się,
latumpana,
sam,
*Kurpi kurpini pal-
ku palku,*
skrop to, skrop to,
prosto, prosto,

mit

Poszli w dół stru-
mienia, napili się
wody w *Kantan-
gutjikila*. Poszli do
Ilpilita i otwarli so-
bie żyły spuszcza-
jąc krew. Poszli
do *Kalu wakanta*
i otworzyli rany po
subincyzji.

Przodkowie zabili
kangura w *Ulu-
tara*. Po drodze
spotykali różne
drzewa i krzewy,
wykonując ob-
rząd potrząsania.
Przekroczyli je-
zioro *Pando* (jez.
Amadeus). Dotarli
do *Piki* („Mętna
Woda”) i zagłębili
się w ziemi.

Wyłonili się nie-
opodal i zobaczyli
tam Księżyc w peł-
ni. Poszli do in-
nego kraju. Jeden
z przodków zało-
żył na głowę *wanigi*
i wziął ga-
łązkę *tjintjulu* do
ręki.

obrzęd

Para wykonawców
z patykami *ilin* we
włosach i gałąz-
kami eukaliptusa
(*tjintjulu*) w rę-
kach kołysze się
i potrząsa gałąz-
kami. Odbiegają
w podskokach
(jak kangury)

Właściciel ob-
rzędu staje z roz-
łożonymi nogami
z *ilin* przytwier-
dzonymi do ra-
mion, *wanigi* na
głowie i gałązkami
w dłoniach. Trzę-
sie się i potrząsa
gałązkami.

pieśń	mit	obrzęd
<p><i>nyinangu miny- uru tanta,</i> będąc <i>wanigi</i> wysoko <i>ngoa ngoalpana</i> <i>namba,</i> duch jak duch, co to jest?, <i>warkiri waninyi,</i> <i>ilin</i> uderzenie, <i>Kililin kilinpana</i> <i>wankana, Ilin</i> moje <i>ilin</i> surowe, <i>talipungana,</i> czerwone</p>	<p>Wrogowie wysłali demonicznego Dingo, aby go ugryzł.</p>	<p>Impersonator Dingo z włosami ułożonymi jak uszy psa wbiega na czworakach. Kopie w ziemi, potrząsa głową, przebiega między nogami właściciela, szczeka. Właściciel łapie go za uszy i potrząsa. Dingo odbiega i szczeka z od dali. Właściciel drży i potrząsa gałązkami. Odbiegają obaj w podskokach, właściciel na dwóch nogach, Dingo na czworakach.</p>

Istota kompleksu mityczno-rytualnego *Ngallunga* streszcza się w przełożeniu działań operatorów obrzędowych na przemieszczenie przestrzenne przodków *Wanpingi*. Ich kolejne miejsca postojów kreują elementy otoczenia przyrodniczego, a zarazem dostarczają parafernaliów niezbędnych do przepro-

wadzenia obrzędu. I tak kolejne miejsca działania przodków to:

1. *Anpi-jangu*, czyli „Dwa Biodra” (w jednej z wersji miejsce pochodzenia przodków to *Murkanti* „Warkotka”). Nazwa wywodzi się stąd, że wykonawcy *Ngallunga* stają wyprostowani i łąpiąc się za biodra, wykonują lędźwiami ruchy poruszające penisami w górę i w dół. Róheim nie wyjaśnia symboliki śpiewanej pieśni, ale niewątpliwie odnosi się do kołyszających penisów (drzewa = penisy) oraz do przyglądającej się temu młodzieży.

2. Następane odwiedzone miejsce to: *Purkuntu-purkuntu*, „Krzesełnicznik”. Ogień stanowi w Australii powszechnie wykorzystywany symbol inicjacyjny. Adeptci powinni przejść przez ogień lub dym na znak zachodzącej transformacji. Penis „zaogniony” raną inicjacyjną porównywany jest do płonącej pochodni. W mitologii Pitjantjatjara rozpalenie ognia przez samotnego adepta oznacza uzyskanie przez niego dojrzałości.

3. Główne centrum obrzędowe *Wipu-wara*, czyli „Długi Ogon”²⁵. Ponieważ jednak *Wipu* oznacza zarówno „ogon” jak i „penis”, więc w języku ezoterycznym miejsce to nazywa się *Wipupa-pari*, czyli „Przebity Penis”, co w sposób jasny odnosi się do rany inicjacyjnej. *Pari* można jednak też rozumieć jako „uderzenie, cios”, wobec tego nazwę miejsca można rozumieć jako „Uderzonego/Trafionego Penisa”, albo „Cios Ogonem (*Wipu*)”. Zgodnie z zasadą palimpsestu, ogon kangura jest na obszarach pustynnych analogiem z jednej strony penisów poddawanych chirurgicznemu operacjom inicjacyjnym, z drugiej służy obrzędowego stawianego w miejscu, gdzie odbywają się inicjacje. Wybijany przez starszyzną rytm pieśni towarzyszącej inicjacji traktowany jest jako odgłos skaczących kangurów, uderzających ogonami o ziemię.

²⁵ RÓHEIM 1953, 370–371.

Równoważność adeptki = kangury sprawia, że przodkowie-Kangury stanowią u Pitjantjatjara podstawową grupę przodków (*tjukuritja*) wprowadzających inicjację w postaci obrzezania, składającą się z: Kangura Rudego *Malu*, Sownika Australijskiego *Tjulki*²⁶ i Euro, czyli Kangura Górskiego *Kunjula*. Tej trójce towarzyszy niekiedy Opos-*Waiuta*, skojarzony z Księżycem. Jak stwierdza Mountford: „Słupy skalne południowo-zachodniego rogu *Katatjuta*, łącznie z Mt. Olga, są przekształconymi ciałami Kangura, Euro (górskiego kangura) i małego Sownika”²⁷.

Przodkowie ci wędrują z zachodu na wschód, od *Pilpering* w zachodnich Tomkinson Ranges do *Jirin-Jirin* na północnym wschodzie Musgrave Ranges i z powrotem. Przyczyną wędrówki było porwanie przez trąbę powietrzną (w której domyślamy się postaci Tęczowego Węża *Wanambi*) w *Pilpering* małego chłopca (*tjitji*). W wersji podanej przez informatora Róheima Pukuti-wara, wiatr zwiął mężczyźnie-Kangurowi przepaskę biodrową, która zmieniła się w chłopca. Mężczyzna poszedł jej szukać, ale wcześniej chłopca jedzącego jaszczurkę znalazł jego brat. Chłopiec został obrzezany²⁸.

W wersji Mountforda klasyfikacyjny teść *Malu*, strażnik ceremonialny chłopca *Kunjula* i ich starszy krewniak Sownik *Tjulki* (z więc osoby, które zwykle są angażowane do przeprowadzenia inicjacji) próbowali go odszukać i to było przyczyną ich wędrówek. Zgodnie z tradycją nie oni jednak odnaleźli chłopca, lecz jego starszy brat, który szedł z przeciwnej strony: od *Jirin-Jirin* do *Pilpering*. Widząc, po długiej wędrówce, ogień, który chłopiec zdołał rozpalić, brat wysłał swego ducha w postaci młodego kangura. Chłopiec upolował kangura i upiekł. Po zjedzeniu ogona zabrał resztę ciała i wrócił do swego obozu. Tam czekał na niego brat. Ponieważ chłopiec

²⁶ Sownik australijski [ang. *owlet nightjar*, zwany też *fairly-owl*] *Aegotheles cristatus*. Można go często zaobserwować w pobliżu kangurów.

²⁷ MOUNTFORD 1952, 95–96.

²⁸ RÓHEIM 1953, 372.

dowiedł w ten sposób swej dojrzałości, po powrocie braci do *Pilpering* starszyzna chciała go zaraz obrzezać, jednak operację odłożono z powodu nieobecności głównych krewnych, którzy powinni brać aktywny udział w rytuale, a tymczasem szukali chłopca.

Malu, *Kunjula* i *Tjulki* nie znalazłszy chłopca, byli pewni, że zginął, więc wędrowali powoli, zatrzymując się, by odprawić ceremonie obrzezania wśród spotykanych ludzi. M.in. wtedy odwiedzili *Katatjuta* i wzięli udział w inicjacji *Oposa*. W efekcie ludzie-*Malu* z *Pilpering*, nie mogąc się doczekać ich powrotu, przenieśli się na grunt obrzędowy w *Kunkakunda/Kunkananbi*, by wykonać niezbędne obrzędy. To tak rozwścieczyło po powrocie *Kangura* i *Euro*, że stanęli na tylnych nogach, jak to robią kangury, i wyśpiewali pieśń, która zabiła wszystkich w *Kunkakunda*, z wyjątkiem samego obrzezywanego, którego złapała młoda dziewczyna i uniosła do nieba, wraz z dwoma strażnikami *wapitju* (klasyfikacyjny teść) i *juada* (strażnik). Ascencja odbyła się w szczególnych warunkach, gdyż dziewczyna pragnęła kontaktu seksualnego. Jednak opuchnięty penis chłopca zaklinował się w jej pochwie i para, aby uniknąć zdemaskowania, uciekła z obozu adeptów jedyną możliwą drogą – do nieba, wspinając się po Drodze Mlecznej. Ich śladem podążyli strażnicy. Wszyscy, wraz z rzucanymi pociskami i spadłym z głowy chłopca przystrojem, stali się elementami zimowego gwiazdozbioru Skorpiona²⁹.

Mit ten Róheim podaje w innej wersji:

Kiedy badałem język gestów Pitjantjara, powiedziano mi, że cała dłoń otwarta z drgającymi palcami, wskazującymi ruch w górę, oznacza Drogę Mleczną. Słownym ekwiwalentem tego gestu jest *Ngaltarara* lub *Yakurura*, tj. chłopiec z matką. To wszystko, co mówi się kobietom, ma to być chłopiec-Kangur z matką. Inicjowanym mówi się, że to *Wara-pulena-pulena*: „Och to boli, boli!”.

²⁹ MOUNTFORD 1976, 342, 357–360.

Kobieta siadła na penisie chłopca, zanim rana po obrzezaniu się wygoiła. Krzyknął: „To boli, boli!”³⁰.

Mit stanowi m.in. przestrożę dla świeżo obrzezanych. Poza jasnym w tej sytuacji zakazem obcowania seksualnego z kobietami, wprowadza zakaz spania na wznak, gdyż penisy tak śpiących mogą się wykrzywić.

Z podanych przez informatorów Mountforda informacji wynika, że grupa trzech przodków ostatecznie się rozdzieliła. Kangur Rudy i Skalny pokłócili się z Sownikiem. W zależności od wersji albo ich zdecydowane i okrutne czyny wywołały jego protesty, albo sprzykrzył im się jego powolny krok i taniec bądź gadanie. Mity mówią o śmiertelnym przestraszeniu Sownika, który w *Waltari* uciekł na widok Kangurów kryjących twarze za świętymi konstrukcjami *wanigi*. Czasami *Tjulki* ginie, przebity oszczepem albo rozdarty na kawałki, jednak po trafi przywrócić się do życia i nadal wędruje z Kangurami.

Jak nietrudno rozszyfrować, kompleks mityczny ceremonii obrzezania wiąże na różne sposoby zdarzenia inicjacyjne z kangurami, rozpalaniem ognia i Drogą Mleczną. Mitologia subincyzji, nie zmieniając skojarzeń symbolicznych, przekształca ludzi-Kangury w ludzi-Gołębie, *Wanpingi*³¹. *Wipupa-pari* jest prawdopodobnie centrum rozmnożenia gołąbków łuskowatych. Zgodnie z mitem tam pozostał pierwszy przodek-Gołąb, podczas gdy jego dzieci wyruszyły w dalszą drogę.

4. Kolejne miejsce to *Cheeng* „Pierdnięcie” – ponieważ tam przodkowie puścili gazy. W tym przypadku mit służy wyjaśnieniu nazwy miejscowości.

5. Kolejny istotny przystanek to *Kumpun-duru*, „Czarna Skała”. *Wanpingi* pomalowali się tam wzorem, którym jest

³⁰ RÓHEIM 1953, 370.

³¹ Prawdopodobnie chodzi o *Kurukuku* [Gołąbek łuskowaty *Geopelia placida*], „który często towarzyszył uczestnikom grupy Kangura w ich podróżach”. MOUNTFORD 1976, 343.

czarna, pionowa linia malowana na piersiach (*narkapala*³²). Jest to charakterystyczny dla obrzędów inicjacyjnych malunek Pitjantjatjara. Róheim nie podaje, by temu zdarzeniu mitycznemu odpowiadało obrzędowe wykonanie malunku *narkapala*, ale w świetle informacji podanych przez Charlesa P. Mountforda i Billa Harneya, badających mity i obrzędy świętego centrum *Uluru*, wydaje się to niewątpliwe.

Bardzo interesujący z perspektywy zrozumienia wagi *narkapala* dla kompleksu inicjacyjnego wydaje się sen jednego z badanych przez Róheima Aborygenów, Pukuti-wara: „Moja dusza poleciała na zachód w formie *wamulu* puchu orła klinoogonowego. [...] Potem poleciałem na Drogę Mleczną, gdzie wznosi się czarna góra, na którą zawsze lecą dusze”³³. Tym samym mityczne wzgórze *Kumpun-duru*, istniejące też na planie rzeczywistym jako charakterystyczna cecha krajobrazu, staje się ciemną mgławicą Worek Węgla, widniejącą na tle Drogi Mlecznej.

Dalsza analiza pola symbolicznego *Kumpun-duru* pokazuje kolejne skojarzenia. Zdaniem Billa Harneya *Kumbunduru* (w jego zapisie) jest tajemnym znakiem związanym z „kobietym” kultem *Kerungara*. Rysowano go na mostkach mężczyzn, którzy byli posłańcami ceremonialnymi³⁴:

[...] członkowie plemienia odprawiali tu swój pierwszy taniec i śpiew, kiedy wiedzieli, że w pobliżu jest wystarczająca ilość żywności i wody. Śpiewając, posłańcy malowali ten znak na piersiach na mostku przed wyruszeniem do innych grup z zaproszeniem na wielki rytuał Matki³⁵.

[...] aborygeńskie kobiety śpiewały swoje pieśni ‘Yeripindji’ o płodności skierowane do jastrzębia *kirakip*, symbolu pożądania sek-

³² Taki znak rysują sobie na piersiach (*narkapala*) i czole (*tatapara*) *clevermeninankara* w czasie inicjacji na czarownika. RÓHEIM 1988, 49.

³³ RÓHEIM 1974, 55; *Idem* 1945, 192.

³⁴ Layton podaje, że kobiety malowały sobie na piersiach symbol Kuniyi, aby zwiększyć ilość mleka. LAYTON 1992, 58.

³⁵ HARNEY 1959, 187.

sualnego, podczas gdy mężczyźni szli z namalowanymi *Kumbunduru*, by zaprosić starszą i ich rodziny na wielkie święto *Ke-rungra*³⁶.

Taki sam rysunek umieszczano na piersiach samych inicjowanych³⁷, zatem jest to znak kompleksowy, niosący sensy symboliczne całości procedury inicjacyjnej.

Inicjowanemu na piersi rysuje się *Kumbunduru*, „ponieważ nie został uczyniony zewnętrznym” [tj. (zapewne) nie przeszedł z kategorii adepta do w pełni inicjowanego – A.S.³⁸]. Ma jednak białe promieniujące linie oznaczające tego, który ma wejść do łona Matki [tj. umrzeć – A.S.] jako obrzędowy przystrój głowy z białego puchu³⁹.

Na skale *Uluru* określenie *Kumbunduru* jest przypisywane do wielkiego czarnego piętna spływającego do świętego *billa-bongu Ininti*. Zgodnie z mitem wokół *Ininti* obozowali przodkowie, rozstawiając szałas po obu stronach piętna. Analogicznie obozy inicjacyjne Pitjantjatjara dzielą się na dwie części, zamieszkałe przez przedstawicieli dwóch połów (*fratrii*), przedzielone wbitym w ziemię słupem obrzędowym, takim jak *Ngal-tawata* w *Uluru*. Zarazem *Kumbunduru* jest znakiem, który można odczytać jako *Webo* (właśc. *Wipu*) „ogon” kangura⁴⁰. W *Uluru* jest to ogon praprzodka *Mala*, który był pierwszym właścicielem rytuału⁴¹. Ogon ma różne znaczenie dla Abory-

³⁶ HARNEY 1963, 82.

³⁷ HARNEY 1957, 17.

³⁸ Z perspektywy szałasu lub dołu inicjacyjnego typu *nanngaru* w *Kunapipi* czy *Gadjeri*, przebywający w nim adepci znajdują się „wewnątrz” łona Matki, w odróżnieniu od przebywających „na zewnątrz” inicjowanych strażników i uczestników obrzędu. Tym niemniej wszyscy oni są w kręgu „wewnętrznym” = tajnym w stosunku do „zewnętrznego” obozu kobiet i niewtajemniczonych. Por. SZYJEWSKI 2014, 16.

³⁹ HARNEY 1963, 66.

⁴⁰ *Webo* jest także odwzorowany w topografii *Uluru* jako to miejsce, po którym obecnie wyznaczona jest wspinaczka na szczyt skały W miejscu tym, pisze Harney, rozpoczynają się wszystkie obrzędy *Mala*, a *Webo* jest przy tym innym rozumieniem znaku *narkapala*, który maluje się na mostkach uczestników.

⁴¹ HARNEY 1963, 78.

genów, lecz jednym z najważniejszych jest równoważność ceremonii obrzezania (penis = ogon).

„W czasie obrzędu mężczyźni gromadzili się przed tym symbolem, by śpiewać pieśń szczęścia. Śpiewali tak długo, podskakując i ciesząc się, póki nie padli na ziemię, tocząc się z radości”⁴². *Kumbunduru* dla Harveya był odpowiednikiem obrzędowego słupa *Ngaltawata*, jednak o ile *Ngaltawata* zmuszał uczestników do poddania się rygorom ceremonii, o tyle *Kumbunduru* oznaczał wyzwolenie z niej.

Tym samym *Kumpun-duru* (*Kumbunduru*) łączy ze sobą obrzędowy rysunek na ciele, podstawowe paraferalia religijne, jakim jest słup ceremonialny, Drogę Mleczną, ogon kangura, penis inicjowanego adepta oraz element krajobrazu (wzgórze w kompleksie *Wanpingi*, czarne piętno nad sadzawką *Ininti* w *Uluru*). Harney potwierdza, że istniała związana z nim specjalna pieśń i specyficzne zachowanie (podskoki i wyrażanie radości). Róheim natomiast twierdzi, że z *Kumpun-duru* związana jest pieśń mówiąca o luźno zwisających włosach, na pozór w ogóle nie kojarząca się z mitem ani obrzędowością. To samo znaczenie, choć wyrażone innymi słowami, ma pieśń śpiewana w *Ulu-tara*.

Zrozumienie obecności symboliki włosów w kompleksie inicjacyjnym wymaga głębszej analizy. Warto w tym kontekście zapoznać się z mitem pochodzącym także z tradycji pustynnej, ale z *Ooldea* na południowym zachodzie.

Nieinicjowany chłopiec-Gołąb (*tjitji-Mula*) zaczął ścigać małą jaszczurkę (Piaskowego Warana) *Talang'gara*. Odbiegł tak daleko, że matka nie znalazła go i myśląc, że nie żyje, zaczęła okres żałoby (odtąd żałoba jest częścią zadań kobiet w czasie inicjacji ich synów). Ścigał ją tak długo, że mały waran stał się wielkim waranem *Jilba*, a on sam dojrzewającym młodzieńcem. W *Ngadjina'ga:bi* waran schował się w dziurze. Chłopiec próbował go wyciągnąć, ale wyciągał inne małe zwie-

⁴² HARNEY 1960, 67.

rzęta. W końcu złapał go za ogon tak mocno, że ogon odpadł i w tym samym momencie oderwał mu się napletek. Chłopiec upiekl ogon lub całego warana, związał włosy w kok (*pukati*) i wrócił jako inicjowany mężczyzna do matki⁴³.

Mit w sposób eksplicytny wiąże ogon (z przejściem kangur > waran) z obrzezywaniem penisem. Dwa elementy procedury uzyskiwania dojrzałości, jak separacja od rodziny i samodzielne zabicie większego zwierzęcia, stanowią standard w inicjacjach australijskich. Podobnie powszechne są dwa inne wymienione w micie symbole dorosłości — obrzezany penis i związane w kok włosy. Chłopiec-Kangur podlegający obrzezaniu w standardowym micie obrzezujących kangurów, staje się chłopcem-Gołębiem *Mula*, a Tęczowy Wąż w postaci wiatru zwiewający dziecko/przepaskę biodrową staje się Waranem. Rozwiewające się na wietrze włosy w pieśni odwołują się do symboliki wiatru, „wywiewającego” adeptów poza obszar ekumeny, tak jak upięcie ich w charakterystyczny dla tradycji pustynnej kok *pukati* oznacza zakończenie procedury inicjacyjnej.

6. Następną miejscowość: *Witjenti* (Mountford: *Witintji*), oznacza „Drzewo Korkowe” [*Hakea lorea*]. Jest to roślina, której kwiaty dają słodką wydzielinę zastępującą miód. Zgodnie z mitologią Aranda idealnym pokarmem inicjowanych powinien być wywar z kwiatów *Hakea* i krew inicjowanych mężczyzn. W micie ludzie-Gołębi, w *Witjenti* w miejscu, gdzie stanął jeden z nich, rośnie drzewo korkowe. Stamtąd wypatrzili skałę, na której szczycie rosły drzewa *mulga*, z których robi się sakralne paraferalia, i zrobili tam warkotki (*apuju*), używane w czasie inicjacji. Od tej pory na skale pozostały odciski ich stóp. Aby kobiety nie domyśliły się, po co tam idą, powiedzieli im, że chcą zapolować na kangura, co po raz kolejny wprowadza wymiennosc (inicjacja = polowanie na kangura).

⁴³ BERNDT, BERNDT 1945, 259–260.

7. Kolejne miejsce to *Kantangutjikala*. Jest to miejsce, gdzie rosną krzaki *watarka*, które lubią wodę. Domyślili się więc, że jest tam źródło wody, dotarli do strumienia i napili się, pochylając się i dotykając wody ustami. Stąd nazwa *Kantangutjikala* znaczy „Picie Ustami”. Kiedy tak pochylali się nad wodą, ci którzy stali z tyłu, krzyknęli: „Macie krzywe otwory po subincyzji (*aralta*)”. Zasadniczo jest to obraza, oznacza bowiem albo to, że wbrew zakazowi jako podlegający inicjacji spali na wznak, albo, że łamiąc zakaz, w trakcie gojenia zbyt wcześnie odbywali stosunki seksualne. Z tym kojarzy się mit wniebowzięcia takiego chłopca, a w konsekwencji wyraźne odniesienie tej sytuacji do Drogi Mlecznej.

8. Kolejne miejsce nosi standardowo nazwę *Ilpilita*, co oznacza rosnący tam krzew drzewa herbacianego [*Melaleuca alternifolia*]. Nazwa europejska pochodzi od Cooka, który zrobił napar z jego liści pachnących kamforą, ale Aborygeni używali ich do leczenia schorzeń skóry. W tym przypadku jednak, nazwa jest zasłoną dymną, gdyż w ezoterycznym języku tych, którzy przeszli inicjację, miejsce to nazywa się *Minalana* „Otwarte żyły”, ponieważ tam otworzyli sobie żyły na ramionach, by rytualnie spuścić krew, którą następnie używa się do ozdabiania ciała. Procedury rytualne wymagające upływu krwi są przez Aborygenów traktowane jako wyjątkowo tajemne. Pieśni wskazujące na potrząsanie i skrapianie krwią pojawiają się w końcowym obrzędzie kompleksu, skojarzonym z następnymi miejscowościami.

9. Wreszcie ostatnie ważne obrzędowo miejsce to *Kuruwakanta* „Przebicie Oka”, które jednak w ezoterycznym języku nazywa się *Kalu-wakanta* „Przebicie Penisa”. Tutaj bowiem nastąpiła druga tajemna operacja, mężczyźni nakłuli sobie rany po subincyzji na penisach i spuścili z nich krew. Znowu tajemne działania ukrywane są pod płaszczykiem polowania na kangury (w następnym miejscu, *Ulu-tara*, przodkowie zabijają kangura).

10. W micie pojawia się jeszcze *Pando/Pantu* czyli Jezioro Amadeus, ukryte pod ezoteryczną nazwą *Jantjiva*. Po drodze ludzie-*Wanpingi* wędrują przez wiele innych miejsc, ale są one ważne tylko dlatego, że rosną tam ważne dla Pitjantjatjara gatunki roślin, które wędrowcy nazywają. Przekroczenie *Pando/Jantjiva* oznacza odejście poza zasięg lokalnej toponimii.

11. Ostatnim znanym miejscem jest *Piki*, czyli „Mętna/Zatęchła Woda”. Po jej napiciu się przodkowie odeszli pod ziemię i przez chwile kontynuowali tam wędrówkę. Potem wyłonili się na powierzchnię. Wówczas nienazwany z imienia wróg poszczuł na nich swojego psa. Zgodnie z tym, co wiemy o takich mitach u Pitjantjatjara, mamy złożenie dwóch mitologemów. Pierwszy dotyczy demonicznego psa *Kurpany* wyczarowywanego przez clever-menów i szczutego na osoby, które złamały zasady obrzędowe, albo naraziły się komuś. *Kurpany'ich* było wiele i przemierzały kraj Pitjantjatjara w różnych kierunkach⁴⁴. Drugi mitologem to rozpowszechniony w całej Australii mit o potwornych dingo, olbrzymich i dzikich psach, które atakują penis bohatera, próbującego zgwałcić ich boską Matkę lub jej siedem córek-Plejad. Kolejny wariant czyni obiektem ich ataku chłopców, zanim zakończą inicjację⁴⁵ (taki jest casus *Kurpany'iego* atakującego ceremonię inicjacyjną w *Uluru*). W konsekwencji demoniczny Dingo jest formą potwora inicjacyjnego pożerającego adeptów. Z pieśni *Ngallunga* wynika, że Dingo należał do ludzi-Kangurów, którzy poszczuli go na ludzi-*Wanpina*, i że ludzie ci byli duchami. Wykonywany wówczas obrzęd prawdopodobnie jest odegraniem powołania do życia takiego demonicznego Dingo, kiedy drzenie aktora ma symbolizować jego wyczerpanie po użyciu dużej ilości krwi. Pieśni potwierdzają tę interpretację, mówiąc o drzeniu, skrapianiu krwią oraz używaniu obrzędowych pałeczek *ilin*.

⁴⁴ *Uluru-Kata Tjuta knowledge for tourist guides*, 2009, 77; *Uluru-Kata Tjuta National Park Knowledge Handbook* 2012.

⁴⁵ RÓHEIM 1945, 146.

Podsumowanie

Przeprowadzona analiza kompleksu mityczno-rytualnego Pitjantjatjara wskazuje, że powiązania między narracjami mitycznymi, działaniami obrzędowymi, śpiewanymi pieśniami i elementami krajobrazu są charakterystyczną cechą tradycji aborygeńskich. Mity są próbami zamknięcia w narracji wydarzeń rozgrywających się w Czasie Snu (*Dreaming*). Narracje mogą być mniej lub bardziej szczegółowe, obfite w treści tajemne lub ich pozbawione, udratyzowane bądź pozbawione wartkiej akcji. Idee, symbole i postaci w nich występujące mogą powtarzać się w pieśniach i być odgrywane w ramach dramatów obrzędowych. Nie ma tendencji do pełnego odegrania jakiegoś zespołu mitów ze względu na to, że są one ściśle powiązane z konkretnym miejscem, terenem lub cechą krajobrazu. Część szlaków wędrówek przodków przekracza granice plemienne, a nawet językowe i niemożliwe byłoby zebranie „właścicieli” poszczególnych obrzędów należących do danego kompleksu⁴⁶.

W konsekwencji o spójności kompleksu mityczno-obrzędowego decydują „elementy stałe” w postaci z jednej strony listy miejsc odwiedzanych przez przodków oraz topografia tych miejsc⁴⁷, z drugiej zespołu tajemnych pieśni, w których pojawiają się nawiązania do działań przodków (zwykle w pierwszej osobie, tak jakby wykonawcy pieśni przyjmowali perspektywę przodków). Syntagmę mitu kształtuje z reguły przemieszczenie przestrzenne. Pieśni są fragmentarycznymi, zwykle zakamuflo-

⁴⁶ T.G.H. Strehlow poświęcił dwadzieścia pięć lat na zbieranie rozproszonych w różnych grupach i między wieloma członkami starszyny fragmentów pieśni i mitów Aranda, by móc przedstawić w miarę pełne ich wersje. STREHLOW 1971, XIII–XV, XVIII–XX.

⁴⁷ Np. Spencer i Gillen wskazują, że nawet w sytuacji szybkiej destrukcji kultury Aranda i ich modelu świata miejsca pobytu przodków totemicznych są dokładnie zapamiętywane: „Nazwy miejsc obozowania [przodków Achilpa] przekazane jednemu z nas w 1926 roku były praktycznie identyczne z nazwami, które wskazywano nam w czasie ceremonii Engwura w 1896”. SPENCER, GILLEN 1927, 373.

wanymi odwołaniami do przebiegu mitu i wykonywanych obrzędów, natomiast adeptci są ich usilnie uczeni w ramach procedur inicjacyjnych, zapamiętując nie tylko same słowa i melodię pieśni, ale też konteksty symboliczne i topograficzne. Jedne i drugie nie są niezmiennie (krajobraz pozostaje ten sam, ale interpretacja jego cech szczególnych może ulec zmianie).

Ścisły związek pieśni, mitów, obrzędów i topografii jest przez Aborygenów postrzegany jako konsekwencja procedury „tworzenia kraju” (*making country*), kiedy przodkowie w ramach Snu przemierzali pozbawiony cech charakterystycznych teren, przetwarzając go w zróżnicowany krajobraz. Poszczególnym miejscom swojej aktywności przekazywali stwórczą moc, czyniąc je źródłem życia i wilgoci. Wraz z transformacją krajobrazu i wyposażeniem go w życie wiązali z danymi miejscami zespoły obrzędów, parafernaliów i symboli służących podtrzymaniu wydatkowanej mocy.

Na zakończenie stwierdzić trzeba, że zgodnie z tezą Róheima bardzo trudne jest wyprowadzenie sieci znaczeń z jednego z tych powiązanych ze sobą elementów, procedura badawcza powinna ujmować analizę synchroniczną pieśni, mitów, rytuałów i topografii. Taka analiza nie może zwykle obejść się bez egzegezy symboliki i znaczeń dokonywanej przez aborygeńskich informatorów, pozwalającej ustawić pewne zdarzenia w ich ramach kulturowych, a przede wszystkim nadać mitowi charakter narracji.

BIBLIOGRAFIA

BERNDT, BERNDT 1945: R.M. Berndt & C.H. Berndt, *A Preliminary Report of the Field Work in the Ooldea Region, Western South Australia*, „Oceania” XIII, 3 (1945), ss. 243–280.

BERNDT 1952: R.M. Berndt, *Djanggalwul; An Aboriginal religious cult of North-Eastern Arnhem Land*, London 1952.

BERNDT 1978: R.M. Berndt, *Love Songs of Arnhem Land*, Chicago 1978.

CLUNIES ROSS 1986: M. Clunies Ross, *Australian Aboriginal Oral Tradition*, „Oral Tradition” 1–2 (1986), ss. 231–271.

DONALDSON 1964: T. Donaldson *Kids that Got Lost. Variation in Words of Ngiyampaa Songs*, [w:] J.C. Kassler, J. Sturbington (eds.), *Problems and Solutions. Occasional Essays in Musicology Presented to Alice M. Moyle*, Sydney 1964, ss. 228–253.

ELKIN 1968: A.P. Elkin, *A General Commentary*, [w:] W.E. Harney, A.P. Elkin, *Songs of the Songmen. Aboriginal myths retold*, Adelaide 1968, ss. 128–137.

HARNEY 1957: W.E. Harney, *The Story of Ayers Rock*, Melbourne 1957.

HARNEY 1959: W.E. Harney, *Tales from the Aborigines*, London 1959.

HARNEY 1960: W.E. Harney, *Ritual and Behaviour at Ayers Rock*, „Oceania” 31 (1960), ss. 63–76.

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

KEEN 1994: I. Keen, *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion*, Oxford 1994.

LAYTON 1992: R. Layton, *Australian Rock Art. A new synthesis*, Cambridge 1992.

MOUNTFORD 1952: Ch.P. Mountford, *Brown Men and Red Sand. Journeying in wild Australia*, New York 1952.

MOUNTFORD 1976: Ch.P. Mountford, *Nomads of the Australian Desert*, Adelaide 1976.

RÓHEIM 1945: G. Róheim, *Eternal Ones of the Dream*, New York 1945.

RÓHEIM 1953: G. Róheim, *The Milky Way and the esoteric meaning of Australian initiation*, [w:] R.M. Loewenstein (ed.), *Drives, Affects, Behavior*, London 1953, ss. 370–379.

RÓHEIM 1974: G. Róheim, *The Riddle of the Sphinx or Human Origins*, New York 1974.

RÓHEIM 1988: G. Róheim, *Children of the Desert II: Myths and dreams of the Aborigines of Central Australia*, Sydney 1988.

SPENCER, GILLEN 1899: B. Spencer, F.J. Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, London 1899.

SPENCER, GILLEN 1927: B. Spencer, F.J. Gillen, *The Arunta. A study of a stone age people*, London 1927.

STANNER 1984: W.E.H. Stanner, *Religion, Totemism and Symbolism*, [w:] M. Charlesworth (ed.), *Religion in Aboriginal Australia: An Anthology*, St. Lucia 1984, ss. 137–174.

STREHLOW 1933: T.G.H. Strehlow, *Ankotarinja. An Aranda myth*, „Oceania” IV.2 (1933), ss. 187–200.

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

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

TAMISARI 2002: F. Tamisari, *Names and Naming; Speaking Forms into a Place*, [w:] L. Hercus, F. Hodges, J. Simpson (eds.), *The Land is a Map: placenames of Indigenous origin in Australia*, ss. 87–102.

Uluru-Kata Tjuta knowledge for tourist guides, Melbourne 2009.

Uluru-Kata Tjuta National Park Knowledge Handbook, Melbourne 2012.

“MAKING COUNTRY” PRINCIPLE AS THE RULE
IN TRANSLATING MYTHIC CONTENTS INTO RITUAL
BEHAVIORS IN ABORIGINAL TRADITIONS

Abstract

The analysis of Australian mythical and ceremonial scenarios proves that for Aboriginal myth, ritual, song and landscape relate to each other, eventually creating a context of intermingling metaphorical constructs, based on the “creation of country” principle. During oral transmission the songs and features of the landscape are subject to

small changes; however, they are not immutable (the landscape remains the same, but the interpretation of specific characteristics are subject to change). The syntagmatic order of the myth is arranged mainly around spatial displacements. In accordance with Róheim's thesis it is very difficult to understand the complex network of meanings when analyzing only one of its elements; therefore, research should combine analysis of myth, ritual, song and landscape. An appropriate procedure should incorporate synchronous analysis as well as exegesis of material from Aboriginal informants, which allow us to set certain events within their cultural framework and, above all, give the myth a narrative character.

Keywords: Australian Aborigines, myth, ritual, ritual songs, Pitjantjatjara, metaphorization, making country

Słowa kluczowe: Aborygeni australijscy, mit, rytuał, pieśni obrzędowe, Pitjantjatjara, metaforyzacja, tworzenie kraju