



Australijskie ceremonie ognia. Ceremonie Wollunki u Warramunga

Andrzej Szyjewski

Instytut Religioznawstwa
Uniwersytet Jagielloński

Abstract

Australian Fire Ceremonies. The Wollunqua Ceremonies among the Warramunga

The article examines the significance of the relationship between the Rainbow Serpent and fire in the rituals of the Warramunga (Warumungu) devoted to the Serpent Wollunqua. The myth of the passage of the Wollunqua is closely related to that of the first lighting of fire. The ritual cycle observed by B. Spencer and F.J. Gillen encodes the exchangeability of the two halves (moieties): *Kingilli* and *Uluuru* in the organisation of rituals, associating them with the transition from the domination of the symbolism of water (Wollunqua) to that of fire (Mountain Devil). The symbols of the transition are characteristic paraphernalia: the *Mini-imburu* mound and the *Kingilli Miniurka*, made from wands. The *wintari* pole, buried in the land by representatives of the eastern quoll clan, is associated in myth with the Wollunqua's rearing into a vertical position, between walking on the surface of the land and digging into it. According to the myth, the Wollunqua, raised into the sky, saw a great fire and had to escape to its home. As a result, the rituals of the Wollunqua designate a fundamental cyclical change: rainy season ↔ dry season.

Key words: Australian Aborigines, fire ceremony, myth, ritual, Milky Way, fire symbolism, Rainbow Serpent, initiation, Warumungu

Słowa kluczowe: Aborygeni australijscy, ceremonia ognia, mit, rytuał, Droga Mleczna, symbolika ognia, Tęczowy Wąż, inicjacja, Warumungu

W dotychczasowych analizach ceremonii ognia u Warlpiri pominęliśmy kolejny pierwszoplanowy symbol rytualny – słup (lub dwa słupy). Mity Snu Gwiazd stwierdzają, że kiedy w Yanjilpiri z nieba spadły gwiazdy, przodkowie próbowali zebrać je i zawiesić z powrotem na niebie. W tym celu skonstruowali olbrzymi słup obrzędowy, symbolizujący Noc (*Munga*). Najpierw skierowali go w cztery strony świata

(pamiętką tego działania jest wzgórze *Ngnaripulong*), a potem postawili prosto ku niebu. Dzięki temu przywrócili właściwy rytm roczny z długimi dniami i krótkimi nocami w lecie, a odwrotnie – w zimie. Na pamiętkę tego zdarzenia odbywają się w *Ngnaripulong* ceremonie Gwiazd i Drogi Mlecznej¹. Pełna odpowiedź na pytanie, dlaczego w ceremonii ognia *Buluwandi* w środek gruntu ceremonialnego wbija się słup, wymaga jednak rozpatrzenia szerszego spektrum mitologicznego i obrzędowego Australii.

Wollunka w religii Warramunga

Badacze rytuałów Warlpiri potwierdzają ogromne ich podobieństwo do systemu ceremonialnego Warramunga (*Warumungu*). I tak u Warramunga obrzęd kończący inicjację nazywa się *Nathagura*, względnie *Thaduwan*, w zależności od tego, która połowa – *Uluuru* (*Wuluru*) czy *Kingilli* – ją urządzi. Zdaniem Petersona *Nathagura* to ten sam termin co u Warlpiri *Ngadjagura*, zaś *Thaduwan* to odpowiednik *Jardiwanpa*². Ceremonia ognia *Nathagura* u Warramunga została opisana przez Spencera i Gillena, którzy w ramach większej wyprawy etnograficznej w 1901 roku przypadkowo trafili na zespół obrzędów poświęconych działaniom Tęczowego Węża Wollunka i w dużej ich części wzięli udział. Choć ostatecznie nie byli w stanie uczestniczyć w całości kompleksu, spróbowali dokładnie go opisać.

Postacią założycielską *Nathagury* jest Wąż Wollunka (w zapisie Spencera i Gillena *Wollunqua* bądź *Walunkwa*, współczesna pisownia *Warlungka*), zapewne tożsamy z Balangala i paralelny do Jarapiri u Warlpiri. „Uważają go za wielką bestię, był tak potężny, że gdyby stanął na ogonie, głową sięgałby nieba”³. Wyłonił się w Czasie Snu *Wongar/Wingari* z billabongu zwanego *Thapauerlu* (współczesny zapis: *Jappawulu*) położonego w dolinie pasma górskiego Murchisona⁴. Zgodnie z mitem wypełził z jaskini Kadjinara przy zbiorniku wodnym i zaczął powoli wyciągać się na całą długość ku wschodowi (najpierw pod ziemią, a od Gnuratitji na powierzchni), podczas gdy jego ogon wciąż tkwił w wodzie. W ten sposób jego ciało zajęło cały dystans 150 mil, od *Thapauerlu* do *Ununtumurra* w kraju Warramunga. Po drodze zatrzymywał się w różnych miejscach, odprawiając ceremonie i rozsiewając duchy-zarodki po centrach totemicznych. Ostatecznie poderwał się, sięgając nieba, by zanurkować pod ziemię i wrócić do wód *Thapauerlu*, gdzie żyje do dzisiaj⁵. Warramunga boją się używać jego imienia, by nie rozbudzić jego destrukcyjnych mocy, nazywają go więc

¹ D. Betz, *Singing the Milky Way. A Journey into the Dreaming*. [film], Canberra 2003.

² N. Peterson, *Buluwandi, a Central Australian Ceremony for the Resolution of Conflict*, [w:] *Australian Aboriginal Anthropology. Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines*, red. R.M. Berndt, Nedlands 1970, s. 201.

³ B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, London 1904, s. 127.

⁴ W jednym z wariantów dwaj bracia-Kuny Workowate (*Winithonguru*) wycięli otwór w skale swoimi kamiennymi nożami do obrzeżania. W rezultacie wraz ze strumieniem wody ze szczeliny wyłonił się Wollunka. Ci sami bracia wynaleźli świder ogniowy. *Ibidem*, s. 424–425.

⁵ *Ibidem*, s. 288; B. Spencer, F.J. Gillen, *Across Australia*, London 1904, t. 2, s. 398–399.

po prostu *urkulu nappaurinnia* „wąż żyjący w wodzie”. Jednym z podstawowych sposobów wykorzystania jego mocy jest sprowadzanie deszczu.

Zgodnie z mitem w miejscu zwanym Parrapakina Wollunka spotkał dwóch ludzi-Jastrzębie szukających termitów. W wersji dostępnej w notatkach Gillena⁶ bracia-Jastrzębie, zwani Warapullapulla i Kirkalanji, wyłonili się w miejscu zwanym Waaquitha i rozpalili pierwszy ogień z użyciem piły ogniowej, co zakończyło się katastrofą. Ogień rozpalony przez Kirkalanję wybuchł tak gwałtownie, że poparzył go na śmierć, natomiast ogień Warapullapulli wyrwał się spod kontroli i wywołał pożar buszu. Warapullapulla, żałując zmarłego brata, odleciał na wschód. W opublikowanym tekście sytuacja nieco się zmienia. Bracia najpierw zobaczyli wznoszącą się z pobliskiego wzgórza potężną kolumnę. Był to Wollunka, który podniósł się ze szczytu wzgórza, by się rozejrzeć i zobaczyć, w którą stronę iść (notatki połowe Gillena wskazują, że w tym momencie wprowadził ceremonię Minyipuru⁷, co oznacza, że odnosi się ona do tego właśnie zdarzenia). Przerażeni ludzie-Jastrzębie zatrzymali się w Mintilli i tam rozpalili pierwszy na świecie ogień, pocierając o siebie dwie pałeczki. Ponieważ nie zaprzestali krzesania, nawet gdy płomień podniosły się wysoko, ogień wymknął się spod ich kontroli i wielki pożar zaczął pustoszyć okolice. Między innymi mężczyzna-Księżyc, który w tym czasie spotkał się nieopodal z kobietą-Bandikotem, stał się jego ofiarą, gdyż płomień śmiertelnie poparzył jego partnerkę. Księżyc zdołał jednak przywrócić ją do życia krwią z ramienia, po czym oboje odeszli na niebo⁸. Można przypuszczać, że ten sam ogień stał się przyczyną zrzucenia przez niego skóry w *Tikomeri* (współczesny zapis *Tikumiri*)⁹, a ostatecznie powrotu do źródła *Thapauerlu*.

W tym wypadku mit wędrowki Wollunki łączy się z mitem pierwszego rozpalenia ognia, przypisywanego ludziom-Jastrzębiom. Zestaw ten różni się od mitów Warlpiri, choć pozornie można tu znaleźć daleko idącą synergię. W micie wędrowki Mamandabari ogień rozpalają ludzie-Ogień *Djamala*, a Dwaj Mężczyźni muszą się przed nim schronić w wykopanym dole, który staje się pierwszym *ngangguru* (*nangkuru*). W micie Warramunga nie ma dołu, gdyż bracia-Jastrzębie uciekają, zagłębiwszy się w ziemię. Ofiarą pożaru pada kochanka Księżycy, gdyż para zapamiętuje się w miłości, a zamiast ucieczki do dołu następuje odrodzenie (dzięki sakralnej krwi rytualnej) i odejście na niebo. Warto od razu zauważyć, że motyw ascencji potwarza podniesienie się Wollunki, jako że wąż staje pionowo, wznosząc się do nieba.

⁶ F.J. Gillen, *Camp Jottings* 1–4, 1901, s. 321–322. <http://spencerandgillen.net/objects/4fbc74f32162ef0678b65638> [dostęp: 05.05.2014]. Tak samo w dzienniku Spencera: B. Spencer, *Diary from the 'Spencer and Gillen Expedition' 1901–1902*, s. 77. <http://spencerandgillen.net/files/Spencers%20Expedition%20Diary.pdf> [dostęp: 25.05.2014].

⁷ F.J. Gillen, *op.cit.*, s. 296. W wydany tekście *Northern Tribes...* mowa jest o wale ziemnym, zwanym *Mini-imburu* (współczesny zapis *Minyipuru*), długości ok. 5 m, szerokim i wysokim na 0,5 m, zbudowanym z mokrego piasku. Jest to upamiętnienie leżącego na linii północ-południe Wollunki, dlatego ozdobione jest wyobrażeniem wijącego się węża, zrobionym z czerwonego puchu, otoczonego białym. Zniszczenie konstrukcji po całonocnych obrzędach stanowi wstęp do przeprowadzenia subincyzji (*parra*). B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes...*, *op.cit.*, s. 232–238.

⁸ *Ibidem*, s. 242, 249, 626.

⁹ *Ibidem*, s. 242; M. Maurice, *Warumungu Land Claim*, Canberra 1996, s. 87.

Przerażeni tym widokiem ludzie-Jastrzębie rozpalają ogień, zatem mit prowadzi nas w następującą sekwencję:

Ascencja Wollunki	Zwalczanie nadmiaru	nadmiar ognia	Ascencja
Tęczowy Wąż	→ wody ogniem	→ zwalczany krwią	→ Księżycyca
(nadmiar wody/deszczu)	rozpalanym świdrem	z ramienia	i partnerki
	ogniowym/piłą		

Jest to tym ciekawsze, że imię Wollunki pochodzi zapewne z języka Warlpiri, w którym *warlungka* [wałun̩ka] znaczy: „w ogniu”¹⁰! Informatorzy Spencera i Gillena twierdzili, że ceremonia związana z budową *Mini-imburu* (zob. przyp. 7), zakończona subincyzją *parra*, ma zmusić Wollunkę, by *Thapauerlu* pozostawał w swojej siedzibie i nie szkodził Aborygenom¹¹. Potwierdzają to informacje uzyskane na potrzeby *Warumungu Native Title Claim*. Zgodnie z nimi *Jappawulu* znajduje się w samym środku obszaru przynależnego do Snu Ognia *Warupunju*, zwanego też Snem Pożaru Buszu¹². Oznacza to, że poparzony w *Tikomeri* Wollunka¹³ nie mógł iść w żadną inną stronę, bo wszędzie wokół płonął ogień, wrócił więc pod ziemię do swego macierzystego zbiornika (*Jappawulu/Thapauerlu*). Analogiczną strukturę można wyprowadzić z mitów Warlpiri, w których Jarapiri pojawia się tam, gdzie nie sięgają płomienie pochodni *wanbanbiri*, a przed ogniem ucieka pod ziemię. Z kolei nadmiar ognia kończy się, gdy Jarapiri nakazuje, by tancerze upuścili sobie krew. Jeszcze dobitniej jednak zasada ta przemawia w micie, który przedstawiono Capellowi jako mit pochodzenia Snu Ognia (*Walu*) u Warlpiri¹⁴.

Ogień dążył na zachód, wspiął się na wzgórze. Znowu zszedł w dół – przebył długą drogę. Wspiął się na następne wzgórze. Kiedy się wspiął, pochodnie [*fire-sticks*] się wypaliły, spłonęły aż do korzenia tam, u stóp wzgórze. Deszcz pokrył je i zmoczył. Nic. Wszędzie wezbrane wody. Bał się. Koniec. Woda go zatrzymała.

Wydaje się, że informator Capella specjalnie powstrzymał się od wyjawienia szczegółów tej historii, jako należących do dziedziny tajemnej. Ograniczył się do przedstawienia wędrówki ognia, pustoszącego kraj, póki nie został zatrzymany przez wodę i „przestraszył się”. Kiedy jednak sięgniemy po bardziej konkretne wersje, szczegóły okażą się niezmiernie interesujące dla rozwinięcia symboliki ognia. Mit

¹⁰ N.S. Graetzer, *An Acoustic Study of Coarticulation: Consonant-Vowel and Vowel-to-Vowel Coarticulation in Four Australian Languages*, niepublikowana praca doktorska, Melbourne 2012, s. 281. Von Brandenstein uważa, że *Wollunka* jest formą skróconą określenia „Dwa Wężę” *Wa(gh)alun-ku(dh)arr*. Dlatego po obu stronach *Mini-imburu* były d w a wyobrażenia węży. C.G. von Brandenstein, *Names and Substance of the Australian Subsection System*, Chicago-London 1982, s. 58–59.

¹¹ B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes...*, *op.cit.*, s. 238.

¹² M. Maurice, *op.cit.*, s. 86.

¹³ *Warumungu Land Claim* mówi o poparzeniu, ale w związku z innym miejscem, *Jurnkurakurr* (Tennant Creek), należącym też do Snu Kobiet Mungamunga. Tam Czarnogłowy Pyton *Jalawala* walczył z innym wężem, zwanym *Kilijiri*. *Ibidem*, *Preface* oraz s. 69. Mit ten podają także Spencer i Gillen (*Northern Tribes...*, *op.cit.*, s. 307–308), gdzie w Tjinurokora walczą ze sobą Biały Wąż z Killaritji i Czarny Wąż *Thalaualla*, rzucając w siebie pochodniami [*fire-stick*].

¹⁴ A. Capell, *Wailbri in their own Eyes*, „Oceania” 1952–1953, nr 24, s. 125–126.

występuje u Luritja¹⁵, Walmanba¹⁶ i Warlpiri¹⁷. Ponieważ do mitu Luritja odwoływałem w się w innym miejscu¹⁸, skoncentruję się na pozostałych wersjach.

Bohaterami są przodek-Scynk¹⁹ (Bäljubälju u Walmanba, Lung(k)arda u Warlpiri i (I)Lungkata u Pitjantjatjara) i jego dwóch synów. Polując w *Warlukurlangu/Warlungulong*, krainie „Należącej do Ognia”, zatrzymali się na wzgórzu. Lungkarda udawał ślepego i posyłał na łowy swoich synów. W czasie gdy oni polowali, Lungkarda sam łowił zdobycz i całą zjadał, nie dzieląc się z synami, a kiedy powracali, zabierał im lwią część mięsa. Synowie zbierali mu drewno na ogień i przynosili wodę. Kiedyś jednak bracia zapuścili się do *Kirrkirrimanu*, które było sakralnym, ojczystym terenem Lungkardy, i tam upolowali młodego kangura, którego nie wolno było mu jeść, gdyż przekazywał mu świętą wiedzę. Nie wiedząc o tym, Lungkarda spożył smaczne mięso, które mu przynieśli.

Stwierdziwszy, że teren zamilkł („przystał do niego mówić”), Lungkarda postanowił zemścić się na nieświadomych młodzieńcach. Wykorzystując swoją pochodnię do rozpalania ognia [*firestick*] jako pałeczkę do czarowania [*pointing stick*], zesłał na nich „magiczny ogień”. Zaczęli uciekać, ale ogień szedł ich śladem i nie dało się go zgasić. Dopiero kiedy zatrzymali się na noc, ogień zamarł. Kiedy wstali rano – powrócił. Ścigani żarem uciekali na południe, ale ogień wciąż ich gonił. Parzył ich stopy i skórę, aż byli tak poparzeni, że nie mogli wytrzymać, całe ciała mieli pokryte ranami. Nie wiedząc, gdzie mają się podziać, zawrócili do swego obozu *Wayililinya* w *Warlukurlangu* i tam zginęli. Ponieważ zaś Lungkarda magicznie podtrzymywał ogień swoim oddechem, od tego czasu scynki często wysuwają język z charakterystycznym sykiem.

Wersja Walmanba odwraca sytuację. Ogień (*walu*) zostaje rozpalony przez synów Bäljubälju, prawdopodobnie z zemsty za oszustwo, jakiego się dopuścił (aczkolwiek mit opisuje go jako jednookiego, nie ślepego). Bäljubälju próbuje przed nim uciekać, ale płomień w postaci błyskawicy (*Ngabangu*) ściga go, nie dając wytchnienia. W miejscowości *Wamur* błyskawica go osiąga i uderza w serce, zabijając. Pozostaje po nim *billabong Bu'naraban*.

Walmanba mieszkają na północ od Warlpiri, ale analogiczny mit Scynka jako ofiary ognia pojawia się także na południu, u Pitjantjatjara, w obrębie mitologii sakralnych miejsc Uluru (dawniej Ayers Rock). Bohater, Lungkata (zwany też Ilungata, Meta-lungana lub Lunga), jest opisany jako chciwy i podstępny, podobnie jak u Warlpiri. Kiedy upolował emu, nie chciał się podzielić jego mięsem i schował wszystko dla siebie. Z zemsty Pyton Dywanowy – Kunia – podpalił jego obozowisko

¹⁵ R. Robinson, *The Feathered Serpent*, Sydney 1956, s. 77–78.

¹⁶ A. Capell, *op.cit.*, s. 129.

¹⁷ *Warlpiri Dreaming and Histories (Yimikirli)*, red. P. Rockman Napaljarri, L. Cataldi San Francisco 1994, s. 23–35. Zob. też <http://www.lesliesmith.nl/works/view/471> [dostęp: 15.04.2014].

¹⁸ A. Szyjewski, *Problem relacji płciowych w mitach australijskich – zasada matrioszki*, „Studia Religioznawcze” 2012, z. 45, nr 2, s. 122.

¹⁹ Jaszczurka (*Tiliqua multifasciata*), charakteryzującą się małymi (a więc rudymmentarnymi, bliskimi proporcjom embrionalnym) wymiarami kończyn i ogona w stosunku do tułowia, o charakterystycznym błękitnym języku.

i Meta-lungana zginął w płomieniach²⁰. Przy tym Lunga był tym, który nie chciał użyć krzemienego noża do obrzezania młodych chłopców i próbował odgryźć napełek. Zamiast tego rozciął główkę penisa i chłopiec się wykrwawił. Lunga musiał uciekać do jaskini przed gniewem ojca chłopca, należącego do ludzi-Gąsienic Unmara²¹.

Robert Layton podaje nieco inną wersję tego mitu. Pojawiają się w niej dwaj bracia-Scynki, Mita i Lungkata (łączenie ich w jedną postać „śpiącej jaszczurki” Meta-lungana jest, jego zdaniem, błędem), którzy korzystają z osłabienia Emu, ściganego przez braci-Wachlarzówki, i zabijają go. Wiedząc, że rychło przybędą myśliwi, szybko ćwiartują i ukrywają mięso, a Wachlarzówkom dają tylko skórę, twierdząc, że nic więcej nie było. Z zemsty Wachlarzówki podpalają ich obóz. Ścigani przez ogień bracia próbują się wspinać na Uluru, ale spadają i giną w płomieniach²².

Wersja Warlpiri podkreśla ognisty charakter Scynka, wersja Walmanba – jego związku z wodą. U Pitjantjatjara, podobnie jak u Aranda, Unmatjera i Kaitisha przodek-Scynk jest przy tym związany z procesem antropogenezy i zarazem działaniami inicjacyjnymi, stanowiąc sam dobry model stanu zarodkowego. Na Pustyni Zachodniej staje się przede wszystkim reprezentantem procesu wzajemnego wpływania na siebie wody i ognia. Synowie Lungkardy w nocy nie cierpią od ognia, który powraca w dzień, a w wersji Luritja potrafią tłumić ogień, posługując się krwią z ramienia bądź chroniąc się w wykopanej jamie. Jak to wykazałem we wcześniejszej publikacji²³, relacja „synowie Lungkardy : ogień” jest odwróceniem relacji „siostry Wawilak : wąż Yurlunggur” z Ziemi Arnhema. W obu przypadkach operatorem regulującym czy to nadmiar wody, czy ognia, jest krew. Warramunga wybierają drogę pośrednią, łącząc mit magicznego ognia z mitem Tęczowego Węża Wollunki, podczas gdy poszkodowanym przez ogień staje się Księżyc. Tym samym Wollunka przyjmuje rolę Jarapiri, wydzielającego wody węża, którego utrzymuje się w ryzach ogniem. Analogiczny układ związany jest z Tęczowym Wężem Wanambi u Pitjantjatjara. Jego groźny charakter i destrukcyjne skłonności można zneutralizować, rozpalając choćby niewielkie ognisko (jak w przypadku najbardziej znanego *Wanambi* z billabongu *Uluru*²⁴). Odnaleziony u Warlpiri wzorzec opanowania Węża Jarapiri przez ceremonię ognia ludzi-Galasówek *Wanbanbiri* pojawia się zatem po transformacji u Pitjantjatjara. Czy występuje także u Warramunga w odniesieniu do Wollunki? Innymi słowy, czy Wollunka stanowi pełny homolog Jarapiri?

²⁰ C.P. Mountford, *Nomads of the Australian Desert*, Adelaide 1976, s. 430–433; idem, *Ayers Rock. Its People, their Beliefs and their Art*, Adelaide 1965, s. 138–144.

²¹ C.P. Mountford, *Nomads of the Australian Desert, op.cit.*, s. 266–267.

²² R. Layton, *Uluru. An Aboriginal History of Ayers Rock*, Canberra 2001, s. 9–10; idem, *Relating to the Country in the Western Desert*, [w:] *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, red. E. Hirsch, M.E. O’Hanlon, Oxford 1995, s. 219–222. Fletówka (*Oreoica gutturalis*) – ang. „bellbird”.

²³ A. Szyjewski, *op.cit.*

²⁴ Por. C.P. Mountford, *Nomads of the Australian Desert, op.cit.*, s. 433; idem, *Brown Men, Red Sand. Journeying in Wild Australia*, Sydney 1962, s. 103, 136. Istotny jest tu komentarz clever-mana Pitjantjatjara do obrzędu wywoływania deszczu: „Jababia szybko zapewnił mnie, że może powstrzymać deszcz, w każdej chwili skrapiając popiół z *ringili* [muszli wywołującej deszcz – A.S.], owijając go sznurkiem i chowając przy ognisku”. C.P. Mountford, *Brown Men, Red Sand...*, *op.cit.*, s. 128.

Zgodnie z przekazem Spencera i Gillena Wollunka, należący do połowy *Uluuru*, jest nazywany Ojcem wszystkich węży, zwłaszcza czarnego węża *Thalaualia*²⁵, zdrańcy śmiercionośnej Kulpu, pytona dywanowego Muntikera, również związanych z tą samą połową. Równie rozwinięta jest ofidyczna rodzina Jarapiri, w której skład wchodzi wąż koralowy Latalpa, żmija Wala-wala, ich mąż ślepy Jarapiri Bomba, pyton czarnogłowy Muluguna i małżonka Jarapiri – Jambali oraz ich dzieci.

Wollunka wędrował z *Thapauerlu* na wschód pod ziemią, jedynie wyłaniając się na powierzchnię w centrach totemicznych, by zostawić tam duchy-zarodki razem z wodą. Rytualnie przedstawia go w tym czasie specyficzna konstrukcja podobna do bumerangu z trawy owiązanej sznurkiem z ludzkich włosów i pokrytej białym puchem²⁶. W *Tjunguniari* (względnie *Gnurattitji*)²⁷ Wąż wychodzi na powierzchnię i odtąd podróżuje nad ziemią, a obrzędy odprawia połowa *Kingili*. Oznacza to, że Wąż zmienia wówczas przynależność do połowy²⁸ (przodkowie przynależni do *Kingili* jak Lirpiritcha (Waran) i Ichilpi (Mrówka) wędrują górą, po niebie). Próbuje co jakiś czas schronić się pod ziemię, ale nie może przebić skalistej powierzchni. Zgodnie z mitem Jarapiri część drogi odbył on pod ziemią, choć Mountford specjalnie tego faktu nie tłumaczy²⁹. Wskazuje, że Jarapiri nie chciał być niesiony przez swoich synów i uciekał przed nimi. Natomiast nie ma mitów związanych z jego powrotem do Winbaraku, skąd się wyłonił, a przynajmniej Mountford nic o nich nie wspomina.

Wollunka znajduje się na powierzchni do czasu zbudowania kolejnego tajemnego jego wyobrażenia, w postaci wału *Mini-imburu*, co ma znaczyć „układanie Węża na spoczynek”³⁰. Budują go *Kingili* i przekazują *Uluuru*. W tym momencie obie połowy się łączą, co symbolizuje także odbywanie stosunków między mężczyznami *Kingili* i kobietami należącymi do mężczyzn *Uluuru* – a więc zakazanych im normalnie członkini tej samej połowy *Kingili*³¹. *Uluuru* po odprawieniu odpowiednich obrzędów niszczy *Mini-imbaru*, co wiąże się z odesłaniem Węża do jego siedziby w *Thapauerlu*. Związane jest to z rozpaleniem dużych ogni, które mają zmniejszyć jego moc. Zakończeniem tego etapu jest przeprowadzenie subincyzji (*parra*), zatem, jak się

²⁵ Prawdopodobnie wąż tygrysi [*Notechis scutatus*], jadowity wąż z rodziny zdrańnicowatych. Kilkakrotnie zarówno Spencer, jak i Gillen zdają się identyfikować Wollunkę właśnie z czarnym wężem.

²⁶ B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes...*, *op.cit.*, s. 230–231. Spencer i Gillen nie podają jej nazwy, z kontekstu obrzędu wynika jednak, że stanowi odpowiednik *Ambilia-ekura* w obrzędzie *Engwura* u Aranda.

²⁷ Ani wydana książka Spencera i Gillena, ani zapiski polowe Gillena nie są jasne w tej kwestii, a tylko część zapisanych przez nich nazw geograficznych można zidentyfikować w *Warumungu Land Claim* (zob. przyp. 28 niżej).

²⁸ „W Tikumiri wąż Warlungka (Tęcza), podróżując na wschód i południowy wschód z Jappawalu, rzucił swoją skórę. Stamtąd poszedł przez Nyilinyli do Marrnyiri na terenie zalewowym strumieni Mosquito i Kurundi. [...] Stamtąd wędrował do Tupulkura nad Whistleduck Creek, a pod ziemią do Arawajin [...]. Robiąc to, zmienił swoją połowę z Wuluru do Kingili”. M. Maurice, *op.cit.*, s. 87.

²⁹ C.P. Mountford, *Winbaraku and the Myth of Jarapiri*, Sydney 1968, s. 43. Z treści mitu można wywnioskować, że uciekał przed ognistymi pochodniami.

³⁰ B. Spencer, F.J. Gillen, *Across Australia*, *op.cit.*, t. 2, s. 405. Spencer pisze, że uczestnicy ceremonii wykonywali takie gesty bronią, jakby zapędzali Wollunkę do *Mini-imburu*. B. Spencer, *op.cit.*, s. 80.

³¹ B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes...*, *op.cit.*, s. 237. Por. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 1990, s. 210, przyp. 1.

można domyślić, odesłanie Węża ma zapewnić bezpieczeństwo adeptom. Efektem symbolicznym jest możliwość odniesienia:

zbudowanie i zniszczenie *Mini-imburu* \equiv subincyzja *parra*³².

Zniszczenie *Mini-imburu* aktywuje kolejną porcję ceremonii przodków *Kingili*, po czym odbywa się seria ośmiu obrzędów *Wollunki*, odprawianych przez połowę *Uhuuru*, co oznacza powrót Tęczowego Węża do wyjściowej połowy. Akcja rytuałów koncentruje się wokół ziemnych rysunków wykonywanych przez *Kingili*. Przedstawiają główne *billabongi* i centra totemiczne, które pozostawił po sobie Wollunka w sytuacji, kiedy dalej wędrował na powierzchni na wschód, od czasu do czasu próbując wrócić pod powierzchnię. Nie udaje mu się ze względu na skaliste podłoże. Komentarze tubylczych informatorów wskazują, że istotna tu jest funkcja wznoszenia się, kiedy Wąż rozgląda się przed wyruszeniem w dalszą drogę, oraz opadania, kiedy próbuje wybić łbem otwór w skalistym podłożu. Co więcej, ma ona przełożenie na strukturę społeczną Warramunga.

Przodkowie sekcji (klas matrymonialnych) Thapungerta i Chupilla wyłonili się z wnętrza ziemi, gdzie żyli przez wiele pokoleń, zanim wyszli na powierzchnię i stali się mężczyznami i kobietami. Warramunga próbują w swoich ceremoniach przedstawić proces stopniowej ewolucji swoich przodków, kiedy okres, w czasie którego pojawili się na powierzchni ziemi, zwany jest *Maelchinta*, a czas, kiedy nastąpiło ich ostateczne odejście do wnętrza ziemi, nazywa się *Palparla*³³.

Ten fragment pochodzi z dziennika połowego Gillena, jednak nie znalazł się w wydanym tekście *Northern Tribes...*, ani nawet w popularnym *Across Australia*. Niezależnie od oceny prawdziwości intuicji Gillena na podstawie tego fragmentu nie ulega wątpliwości, że Warramunga traktowali opozycyjnie wyłanianie się (*maelchinta/meltjinta*) i zagłębianie (*palparla/palpalla*) przodków w ziemię (tym terminem określa się też rozejście się ducha zmarłego po terytorium klanowym w wyniku ceremonii pogrzebowej³⁴). Zagłębianie się przodków w ziemię ma rozliczne sensy w Australii, jednak w przypadku form Tęczowego Węża oznacza przede wszystkim znikanie wód z ich źródeł. Tęczowy Wąż, jak na przykład Wanambi, mieszkając w jakimś zbiorniku wodnym, zapewnia mu trwałość. Natomiast jeśli woda znika, oznacza to, że Wąż zmienił miejsce pobytu: wędrując pod ziemią, zabrał ze sobą wodę i trzeba odszukać jego nową siedzibę. Pitjantjatjara w ogóle utożsamiają ze sobą zbiorniki wodne i węże Wanambi, dlatego źródła nazywają się u nich *wanampitjara* „własność Wanambi”³⁵.

³² Układ ten uprawdopodobnia symbolika Aranda, którzy w czasie ceremonii *Engwura* konstruują wał ziemny zwany *parra*.

³³ F.J. Gillen, *op.cit.*, s. 372.

³⁴ „Jama, w której chowa się kość zmarłego i przykrywa kamieniem, nazywa się *palpalla*, podobnie jak wzór totemiczny rysowany na ziemi, przedstawiający miejsce, w którym totemiczny przodek ostatecznie odszedł do ziemi”. B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes...*, *op.cit.*, s. 542.

³⁵ R. Layton, *Uluru. An Aboriginal History of Ayers Rock*, Canberra 2001, s. 25.

W micie Wollunki kierunek ruchu wyznacza też podział na dwie połowy, *Uluuru* i *Kingili*. *Uluuru* związani są przede wszystkim z węzowymi Snami, z których najważniejszy („Ojciec wszystkich węży”) to Wollunka. Zanim zacznie się cykl Wollunki, odbywa się zespół obrzędów *Kingili*, wśród których pojawiają się zimny Wiatr (*Utu*), wielki ptak-kanibal *Karinji/Karini*, którego Spencer identyfikuje jako *jabiru*³⁶, ale którego impersonatorzy stawiają kroki taneczne jak Emu (*Kalaya*) i mają do kostek przywiązane wiązki gałązek, oraz Ogień (*Walu*), w którym główną rolę odgrywają dwaj bracia-Jastrzębie, Warapullapulla i Kiralanji, względnie bracia-Kuny Workowate Winithonguru. U sąsiednich Warlpiri i Pitjantjatjara ten kompleks symboliczny zostaje przeniesiony na Scynka Lungkarę.

Kolejnym skutkiem przeprowadzenia obrzędów Wollunki ma być deszcz. Ceremonia, w której Spencer i Gillen wzięli udział, odbyła się 8 sierpnia 1901 roku, a więc w porze chłodnej i deszczowej. Kiedy kilka dni później pojawiły się chmury i grzmiało, choć bez opadów, Warramunga przypisałi to własnym niedbałym działaniom: gdyby nie zostawili resztek wału na widoku, spadłby deszcz. Rytuały zdają się zatem regulować moc Wollunki, a co za tym idzie, potęgę wód, które spod ziemi przenoszą się na niebo. Chociaż bowiem woda jest zwykle w układzie pustynnym pożądana, to jej nadmiar może spowodować szkody. Jak zwraca uwagę Andrew Abbie:

Reakcja Aborygenów na takie okoliczności zależy najwyraźniej od czynników innych niż estetyczne. Rzecz jasna, zazwyczaj chętnie widzą wodę, podobnie jak skutek jej działania w postaci wzrostu roślin i pogłowia zwierzyny łownej. Jeśli deszcze pojawiają się w lecie, w żadnym razie nie będzie to im szkodziło, ale jeśli pojawiają się w zimie, mogą znacząco utrudnić im życie: wszyscy są mokrzy i jest im zimno, a podróżowanie czy polowanie na obszarach zalanych wodami staje się wysoce problematyczne³⁷.

Powstały w ten sposób kod, w którym unoszenie Węża łączy się z nadwyżką wody, a opadanie – z ogniem – jest podobny do rozumienia poruszeń Yurlunggura u Yolngu na Ziemi Arnhema: wznoszenie się oznacza przybór wód, zaś opadanie – ich odejście. Z Yurlungurem łączy Wollunkę jeszcze jedna cecha charakterystyczna: połknięcie i wyplucie człowieka. Jak wskazuje ostatni rysunek cyklu Wollunki, w swej siedzibie w *Thapauerlu* miał on ludzkiego towarzysza, którego połknął, a następnie zwymiotował. Jest on nazywany synem bądź towarzyszem Wollunki i nosi imię Mumumunungina lub Mumumanungara. Kiedy Wąż opuścił swoją siedzibę, on, bojąc się, że odejdzie na zawsze, poszedł jego śladem i uderzył Węża kijem, chcąc zmusić go do powrotu. Wówczas Wollunka schwytał go ogonem i wciągnął ze sobą pod ziemię³⁸. Tym samym Wollunka wpisuje się w zasadę matrioszki³⁹, zgodnie

³⁶ Inny *Jabiru* kanibal, zwany Wuramalla, pojawia się jako wróg mężczyzny-Kuny Workowatej *Winithonguru* (*Weenithonguru*) w obrzędzie z 12 sierpnia, i ginie z jego ręki.

³⁷ A.A. Abbie, *The Original Australians*, New York 1969, s. 61.

³⁸ B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes...*, *op.cit.*, s. 247, 742, F.J. Gillen, *op.cit.*, s. 410–411; kwestię, kto może zostać połknięty, wyjaśnia M. Maurice, *op.cit.*, s. 127.

³⁹ Por. A. Szyjewski, *Problem relacji płciowych w mitach australijskich – zasada matrioszki*, *op.cit.*, *passim*.

z którą seria transformacji symbolizowanych przez połykanie > wymiotowanie > połykanie itd. ma za zadanie ułatwienie ujęcia cyklicznej procesualności świata.

W kontekście takiej gry wody z ogniem dopiero można umieścić inicjacyjne ceremonie Warramunga, poczynając od początkowej, zwanej *Walunkun* (ogień lub pochodnia do rozpalania ognia [*fire-stick*]⁴⁰). W przebiegu *Walunkun* jest bardzo podobna do *Kurdiji Warlpiri* czy *Pulla Aranda*. W jej trakcie młodzieniec przechodzący inicjację otrzymuje pochodnię od swojej przyszłej teściowej, z zaleceniem, by nigdy jej nie zgubił⁴¹. Z jej przemowy wynika, że nosiciel pochodni jest szczególnie zagrożony i prześladowany przez węże, z którymi powinien unikać kontaktu. Starszyzna poleca mu następnie, by rozpałił ogień, by dym zawiadomił jego współmieszkańców, że ceremonie się zaczęły. Młodzieniec najpierw leży z zakrytą głową, podczas gdy wokół niego rozgrywają się święte obrzędy. Potem mężczyźni budzą go, pokazując subincyzowane penisy i zabraniają mówić o tym. Następnie wyposażona w tarcze grupa kobiet należących do jego klasyfikacyjnych matek i starszych siostr porywa go i uprowadza, podrzucając od czasu do czasu w powietrze. Mężczyźni odbijają go i pokazują tajemne ryty oraz paraferalia (warkotki *murtu-murtu*), zakończone tańcem z przywiązanymi do kostek wiązkami gałązek *tjintilli* (względnie *wallunuru*). Całość kończy się obrzezaniem (*murru*). Po zagojeniu rany przez miesiąc odbywają się ceremonie poświęcone Wollunce, po czym ma miejsce subincyzja (*parra*) obrzezanych wcześniej.

Zasadniczo *Walunkun* opiera się na mitologii ognia jako tworu braci-Jastrzębi. Wydaje się to logiczne, jako że na południe od terenów Warramunga Jastrzębie wprowadzają obrzezanie z użyciem krzemiennego noża⁴². W efekcie powstaje ekwiwalencja:

Jastrzębie + piła ogniowa → rozpalenie ognia ≡ Jastrzębie + noż krzemienny
→ obrzezanie adepta

która generuje zarówno mityczne metaforyzacje, jak i rytualne symbole⁴³. Dominującym symbolem jest tu pochodnia *walunkun*, przekazywana od teściowych do zięcia (adepta), a potem we władzę jego klasyfikacyjnych bratanków. Dzierżący ją adept jest po stronie ognia, dlatego zagrażają mu związane z wodą węże. Zostają one dodatkowo odniesione do kobiet (kontakt z kobietami jako klasyfikacyjnymi matkami jest tak samo szkodliwy jak z węzami). Po pobycie z mężczyznami adept zostaje porwany przez kobiety i odbity przez mężczyzn, co wyznacza mu

⁴⁰ „Warumungu nazywają *warlukun* zarówno „ogień”, jak i „drewno”, ponieważ drewno na podpałkę [*firewood*] jest potencjalnym ogniem”, J. Simpson, *How Warumungu people express new concepts*. <http://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/2123/5794/1/newconceptsWRULOAN.85J.pdf> [dostęp: 15.05.2014].

⁴¹ Por. przekazanie świda ogniowego teściowej adepta obrzezania przez jego klasyfikacyjną matkę. B. Spencer, F.J. Gillen, *The Arunta*, London 1927, t. 1, s. 182.

⁴² A. Szyjewski, *Rella manerinja. Dualizm i kosmogonia w mitach australijskich*, „Przegląd Religioznawczy” [w druku].

⁴³ Jeśli wierzyć informatorom Howitta u Mining znad Wielkiej Zatoki Australijskiej, po obrzezaniu przypalano ranę pochodnią, by zmniejszyć wpływ krwi. Howitt uznaje to za działanie autentyczne, nie mityczne. A. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia*, London 1904, s. 665.

rolę obiektu pośredniczącego między męską i żeńską sferą. Obrzezanie kończy ten stan liminalny i zaczyna zarazem nową serię obrzędów Wollunki, która zakończy się przekazaniem ognia siostrzy *Kingili* przez *Uluuru*, a więc obrzędem stanowiącym odwrotność przekazania wyobrażenia Węża *Mini-imburu* członkom *Uluuru* przez *Kingili*.

Ceremonia Nathagura

Powrót Wollunki do *Thapauerlu*, świętowany 23 sierpnia, oznacza przejście do kompleksu obrzędów związanych z ogniem, których właścicielem jest połowa *Kingili*. Właściwa ceremonia ognia jest przez Spencera i Gillena nazwana *Nathagura* (Warlpiri nazywają ją *Ngadjagula*; u Warramunga *nathakura* to rodzaj węża⁴⁴) – dla połowy *Uluuru*, natomiast *Thaduwun* (Warlpiri – *Djariwanba/Jardiwanpa*) dla połowy *Kingili*. Przebieg obu ceremonii jest taki sam.

Ryty kompleksu ognia zapoczątkowuje zebranie mężczyzn, którzy chcą wziąć udział w *Nathagura*. Ustawieni w jednym szeregu, postępują w stronę zgromadzonych kobiet, na przemian idąc i klękając. Okrążają grupę kobiet i do 5 września kryją się w buszu, przygotowując się do ceremonii. Sporządzają między innymi wysoki, sześciometrowy słup i ukrywają go w łożysku wyschnięgo strumienia opodal przygotowywanego gruntu tanecznego. Następnie mężczyźni z przeciwnej połowy (a więc „wykonawcy”) przygotowują 2 dni przed początkiem ceremonii 12 czterometrowych pochodni zwanych *wanmanmirri*, które powinny wyschnąć.

Drugi etap zaczyna się od przyniesienia na grunt ceremonialny przygotowanego wcześniej słupa zwanego *Tjirilpi/Chirilpa* bądź *Wintari*, ozdobionego na szczycie wiązką gałązek eukaliptusa [*gum-tree*]. Po posmarowaniu go czerwoną ochrą para mężczyzn z podklasy *Tjupila* z klanu Kuni Workowatej (*Winithonguru*)⁴⁵ wkopuje go w połowie drogi między męskim i kobiecym obozem. W tym czasie mężczyźni wykonują szereg żartobliwych, tricksterskich działań zwanych *wongana*, z charakterystycznym dla obrzędowych kłownów odwróceniem porządku (na przykład młodzi zabierają starszyźnie mięso i nie chcą go oddać, co nasuwa skojarzenia z mitem Pitjantjatjara o chciwym Lungkardzie). Mężczyźni i kobiety tańczą razem, wykrzykując do siebie seksualne uwagi (mimo że obowiązuje zakaz stosunków seksualnych). Kobiety i dzieci, które nie mogły oglądać słupa, dopóki nie został wzniesiony, swobodnie zbliżają się do niego, gromadzą się pod nim i nawet próbują się na niego wspinać⁴⁶. Kiedy z kolei do *wintari* podchodzą mężczyźni, kobiety się wycofują i odwrotnie. W nocy powracają tańce i działania typu *wongana*, trwające do północy.

⁴⁴ B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes...*, *op.cit.*, s. 431.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 424.

⁴⁶ Słup wygląda dokładnie tak samo jak *Kauaua* u Aranda, jednak pozbawiony jest wymiaru tajemnego, tak ważnego dla Aranda. Gillen tłumaczy to specyfiką eschatologii Warramunga, gdzie duch zmarłego mężczyzny zmienia przynależność płciową, reinkarnując się w ciele kobiety i *vice versa*. F.J. Gillen, *Journal Extract*, [w:] *My Dear Spencer. The Letters of F.J. Gillen to Baldwin Spencer*, red. J. Mulvaney, H. Morphy, A. Petch, Melbourne 2001, s. 344.

Rano następnego dnia mężczyźni malują się, przygotowując do obrzędów. O wschodzie słońca kobiety znów tańczą z charakterystycznymi zapraszającymi gestami. W tym czasie mężczyźni z połowy wykonawców przygotowują szałas, w którym chronią się członkowie podsekcji *Tjapeltjeri* i *Tjunguri*. Pozostają w nim, śpiewając pieśni i ozdabiając ciała, podczas gdy wykonawcy sprowadzają pochodnie *wanmanmirri*. Również kobiety budują swój szałas niedaleko *wintari* i pod nieobecność mężczyzn zawładają słupem. Mężczyźni pozorują atak na kobiety, które chronią się w swoim szałasie, który z kolei mężczyźni próbują zniszczyć, ciskając ciężkie kawały kory eukaliptusa. Po zmroku właściciele ceremonii wychodzą z szałasu, siadając w cieniu tak, by kobiety nie widziały ich ozdób. Następnie odbywa się rodzaj zawodów, gdyż kolejno właściciele wstają i zapalają w ogniu trzymane w rękach gałązki. Potem gwałtownie potrząsają nimi i uderzają o siebie, rozsypując na głowy tańczących deszcz iskier, płonących liści i gałązek. W tym czasie kobiety i dzieci stoją przy słupie, podziwiając widowisko z oddali, by potem zacząć tańczyć swoje tańce. Następnie z przymocowanymi do ciała wiązkami gałązek tańczą wykonawcy, jednak ich nie zapalają, jedynie dorzucają do głównego ognia.

W tym czasie wykopuje się okrąg złożony z dwunastu otworów, w których osadza się *wanmanmiri*, a właściciele siadają w jego środku. Tancerze mający dźwigać *wanmanmiri* smarują się czerwoną gliną, a świeżo inicjowani, którym po raz pierwszy pozwolono oglądać ceremonię – białą.

Kiedy wszystko było gotowe, każdy z dwunastu mężczyzn uniósł *wanmanmiri*; rozpalono ognie i zanurzono w nich końce pochodni, aż na dobre się zajęły. Widowisko rozpoczął jeden z mężczyzn trzymających uchwyt pochodni, który, złapawszy ją niczym bagnet, wbił płonący koniec w grupę tubylców, w środku której stał mężczyzna, z którym rok wcześniej poważnie się pokłócił. Odciągnięta miotaczami oszczepów i pałkami, pochodnia uniosła się do góry. Stało się to znakiem do rozpoczęcia ogólnego starcia. Wszystkie *wanmanmiri* płonęły jasnym blaskiem, mężczyźni kucali i podskakiwali, co chwila dziko pokrzykując, płonące pochodnie spadały na ich głowy i ciała, rozrzucając wokoło płonące iskry, aż całe powietrze się nimi wypełniło, a płonące liście i gałązki oświetlały dziwaczne, bielejące sylwetki walczących. Dym, płonące pochodnie, fontanny iskier syjące się na wszystkie strony i masa tańczących, wrzeszczących mężczyzn o groteskowo pomazanych ciałach tworzyły w sumie dziką i okrutną scenę, której w pełni nie da się opisać⁴⁷.

Tę dynamiczną część obrzędu kończy zgaszenie pochodni i położenie ich na ziemi. Kiedy atmosfera się uspokoi, godzinę po północy zapala się je znowu, a ich nosiciele podnoszą je ku niebu, machając i ewentualnie opuszczając, by przygasić płomień tak długo, póki wszystkie liście się nie wypalą do końca. O świcie mężczyźni przekradają się do słupa *wintari*, gdzie zgromadziły się kobiety i znów ciskają w ich stronę zapalonymi kawałkami kory, przeganiając je do ich obozu. Zostaje dziesięć starszych kobiet potrząsających pojemnikami *pitchi*, w których trzymają kamienie. Po wejściu słońca wszyscy się rozchodzą. Słup zostaje wykopany i złożony w łożysku strumienia.

Przed rozważeniem symboliki ceremonii ognia konieczne jest umieszczenie jej w ramach układu pozycyjnego prześledzonego przez Spencera i Gillena kompleksu

⁴⁷ B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes...*, *op.cit.*, s. 390–391.

rytuałów. W ich obrębie *Nathagura/Thaduwan* wyznacza, podobnie jak *Mini-imburu*, przeniesienie odpowiedzialności za obrzędy z *Uluuru* na *Kingili*. Po zakończeniu cyklu ceremonii rozmnożenia czarnych węży (*Thalaualla*), *Kingili* stają się właścicielami cyklu ceremonialnego przez następny tydzień, kiedy odgrywane są ceremonie Chłodu (*Tappin/Wonna*), Wiatru (*Utu*) i Mrówki (*Itjilpi*). Kończy je sporządzenie przez *Uluuru* kolejnego parafernalia, zwanego *Miniurka* (*Mainyirka*). Składa się ze specjalnych wiązek *tjintillii*, złożonych z zielonych, liściastych gałązek eukaliptusa, zatykanych za pas przez członków połowy *Kingili* w czasie ich obrzędów. Kilkadziesiąt takich wiązek zbiera się razem i przywiązuje do długiego na 3–4 metry kija, tak by utworzyć zwężający się na końcach podłużny kształt. *Uluuru* wieczorem przenoszą go na ramionach na grunt rytualny i pilnują przez noc. Rano przekazują go *Kingili*, którzy próbują go unieść, ale żadnemu się to nie udaje. Przed *Miniurkę* prowadzi się świeżo inicjowanych, by im go pokazać. „Starsi mężczyźni wyjaśniają, że oznacza on przekazanie ognia i ciepła *Kingili*”⁴⁸.

Spencer i Gillen mieli trudności z rozszyfrowaniem znaczenia *Miniurki* wychodzącego poza ten egzegetyczny komentarz starszyzny. Z perspektywy analizy rytualnej nie ulega jednak wątpliwości, że stanowi on reprezentację całokształtu połowy *Kingili* i że otrzymanie go z rąk *Uluuru* jest równoważne z przekazaniem odpowiedzialności za funkcjonowanie świata. *Kingili* w swoich obrzędach odgrywają chłód i zimny wiatr i boją się ich. Dar *Miniurki* ma wyposażyć ich w zdolność do pokonania zimnej pory roku, do czego niezbędny jest ogień. Stąd obecność ceremonii ognia, która ma ogrzać wszystko, łącznie z relacjami międzyludzkimi. Tak jak *Mini-imburu* jest zwornikiem pory zimnej i deszczowej, tak *Miniurka* stanowi domknięcie pory ciepłej i suchej. W ten sposób dualizm *Uluuru* i *Kingili* wpisuje się tak w relacje żywiołów woda/ogień, jak i cykl wegetacyjny oparty na wymienności pora sucha/pora deszczowa. Analogiczna relacja pojawia się u Murinbata z Ziemi Arnhema, podzielonych na dwie połowy, *Kartjin* i *Ti'wungu*. *Kartjin* mieli wodę, natomiast *Ti'wungu* ogień i nie chcieli się ze sobą dzielić, póki Kunmanggur, zabierając ogień pod wodę, nie zmusił ich do wymiany i współpracy. W rezultacie wymiany przodkowie fratirii zmienili się w ich totemy, a Kunmanggur stał się Tęczowym Wężem⁴⁹. Tym samym mit wyznacza układ opozycyjny: woda/ląd, scalony dzięki działaniu Kunmanggura (nieba/tęczy). Dokładnie ten sam motyw znajdziemy w Queenslandzie:

My mieliśmy ogień, a nie mieliśmy wody, a ci, co mieszkali w lesie, mieli wodę, więc połączyliśmy się. Dali nam wodę, a my pokazaliśmy im, jak rozpalać ogień. Oni zaś mieli czarownika, który znał zaklęcia do sprowadzania wody⁵⁰.

Pozostaje tylko żałować, że Spencer i Gillen nie uczestniczyli w ceremonii *Thaduwan*, która stanowiła własność *Kingili*, będąc lustrzanym odbiciem *Nathagury* z jednej, a wariacją *Jardiwanpa* u Warlpiri z drugiej strony. Wówczas można by zająć się ich analizą jako podwójnej ceremonii, idąc za przykładem wnikliwych tekstów

⁴⁸ *Ibidem*, s. 215.

⁴⁹ J. Falkenberg, *Kin and Totem. Group Relations of Australian Aborigines in the Port Keats District*, Oslo 1962, s. 191–193.

⁵⁰ C. Tennant-Kelly, *Tribes of Cherburg Settlement, Queensland*, „Oceania”, 1934/35, t. 5, s. 465.

K. Maddocka⁵¹. Jego rozumienie symboliki relacji między połowami *Dua* i *Yiritja* w rytuałach *Kunapipi* i *Yabuduruwa* oraz roli tych obrzędów w systemie religijnym Yolngu jest bowiem jak najbardziej kompatybilne z wyciągniętymi tu wnioskami.

Miniurka a Moloch

Zakładając, że mamy do czynienia z symbolem rytualnym paralelnym do *Mini-imburu* jako reprezentacji Węża Wollunki, należałoby oczekiwać tu takiej postaci, która wykazywałaby antytetyczne do niego cechy. Nie zdziwiłoby pojawienie się w tej roli Lungkardy, czyli Scynka. Jednak biorąc pod uwagę nazwę zawiniątka, w grę może raczej wchodzić Moloch Pustynny (*Moloch horridus*), którego Pitjantjatjara nazywają *miniri*, *mingari* lub *ngiyari*, a Warlpiri *Mina Mina*, łącząc go ze Snem Jamu. Moloch, charakterystyczny dla krajobrazu pustynnego bądź spinifeksowego buszu, znika w okresie najzimniejszym i najgorętszym, natomiast w czasie centralnoaustralijskiej wiosny (wrzesień–listopad) parzy się i składa jaja. W mitologii Wielkiej Pustyni Zachodniej znany jest z ukrywania wody⁵², tak jak Scynk ukrywa mięso. Źródło symbolizacji prawdopodobnie tkwi w biologii, gdyż molochy mają na ciele sieć kanalików, które zasysają rosę i wszelką wilgoć, co oznacza, że „piją przez skórę”.

U Pitjantjatjara Moloch jest patronem pierwszego wtajemniczenia dzieci w trakcie poświęconej sobie ceremonii. Zgodnie z mitem⁵³ Moloch zaprosił różne zwierzęta i ptaki do swojej siedziby przy billabongu *Miniri*. Goście podzieli się na dwie grupy tak, by jedni mogli ozdobić drugich, co wydaje się mitycznym pierwowzorem podziału na dwie połowy (w przypadku Pitjantjatjara członków własnej połowy nazywa się *Nanaduraka/Ngana(n)tarka*, czyli „nasza kość”, a cudzej *Tanamildjan/Tjananmiltja/Tarputa* – „ich ciało”). Ponieważ część gości się spieszyła, inni przybyli za późno, inni wreszcie byli niechlujni, część ciał ozdobiono w sposób niepełny, przypieczono, rozsypało barwniki itp. W końcu Patinpa (Rozella Czarnogłowa lub Barnard Czarnogłowy [*Barnardius zonarius*]) podpalił wiązkę trawy, by oświetlić dekorowanego przez siebie uczestnika. Silny wiatr rozwiął ogień we wszystkie strony, wywołując pożar buszu, tak że przerażone zwierzęta uciekły w swoich obrzędowych strojach. Ceremonia służy więc pokazaniu młodym chłopcom różnorodności symboli malowanych na ciałach i przyzwyczajają ich do zdobienia, a mit wyjaśnia różnorodność umaszczenia zwierząt i ptaków osmaleniem w pożarze. Szczególna narośl na grzbiecie molocha, którą wystawia w razie niebezpieczeństwa tak, by udawała jego głowę, jest nazywana *nuiti*, co stanowi rodzaj specyficznej *wanigi* nakładanej na gło-

⁵¹ K. Maddock, *A Structural Analysis of Paired Ceremonies in a Dual Social Organization*, „Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkerkunde” 1979, nr 135, s. 84–117; idem, *The Complexity of Dual Organization in Aboriginal Australia*, [w:] *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*, red. D. Maybury-Lewis, U. Almagor, Ann Arbor 1989, s. 77–96.

⁵² D. Bates, *The Passing of Aborigines. A Lifetime Spent among the Natives of Australia*, New York 1967, s. 164–166. R.M. & C.H. Berndt, *The Speaking Land. Myth and Story in Aboriginal Australia*, Harmondsworth 1988, s. 42–43.

⁵³ C.P. Mountford, *Brown Men, Red Sand...*, *op.cit.*, s. 24–25; idem, *Nomads of the Australian Desert*, *op.cit.*, s. 180, 485–505.

wę. *Nuiti*, złożona ze swoistej puchowej czapki, na którą nabite są patyki zakończone kulkami puchu, symbolizuje roślinność, wyrastającą z ziemi tak, jak elementy tego przystroju głowy wychodzą z jego podstawy. Z perspektywy interesującej nas symboliki ważne jest, że Moloch i Scynk (*Ilungata*) byli prowadzącymi ceremonie ze strony odpowiednio *Nanaduraka* i *Tanamildjan* i wymieniali się usługami. Analogicznie, celem ceremonii *Miniurka* jest poinstruowanie młodych ludzi o wartości, jaką niesie ze sobą wymiana między połowami⁵⁴.

Wintari

Jak wynika z powyższej rekonstrukcji, struktura cyklu obrzędowego Wollunki rozpięta jest na dwóch podstawowych wydarzeniach: skonstruowaniu przez *Kingili Mini-imburu* i przekazaniu go *Uluuru*, oraz skonstruowaniu przez *Uluuru Miniurki* i przekazaniu jej *Kingili*. Reprezentują one mitycznych przodków, Tęczowego Węża Wollunkę i Molocha Australijskiego *Miniari*, ci zaś związani są z nadmiarem i niedomiarem wody. Ta druga opcja wiąże się z kolei z ogniem i jego nadmiarem w postaci katastrofalnego pożaru, który – jak się domyślamy – może być zagaszony jedynie wodą bądź jej rytualnymi ekwiwalentami. Ceremonia ognia *Nathagura* poprzedza w obserwowanym przez Spencera i Gillena cyklu przekazanie *Miniurki*, znajduje się więc po stronie ognia, ale przed jego opanowaniem. Nie dysponujemy mitologicznym uzasadnieniem ceremonii z perspektywy Warramunga, jako że wzmiankowane przez Spencera i Gillena mity pochodzenia ognia osadzone są raczej w kontekście rytuału obrzezania i mitologii pary Jastrzębi.

Porównując *Buluwandi* u Warlpiri i *Nathagurę*, nietrudno odnieść Wollunkę do węża Bananguli, choć ten ostatni jest tylko jedną z form, jakie przybiera założyciel ceremonii, pelikan *Buluwandi*. Oznacza to, że słup z wymalowanym na czerwono symbolem węża, stawiany między mężczyznami a kobietami na południu gruntu tanecznego *Buluwandi*, stanowi odpowiednik użytego przez Warramunga słupa nazywanego *Tjirilpi/Chirilpa* bądź *Wintari*. Jednak *Wintari* nie zostaje ozdobiony wyobrażeniem ofidycznym, tę rolę przejmuje *Mini-imburu*, na którego obu stronach widnieje czerwony wąż (podwójność wizerunku pozwoliła von Brandensteinowi na przypuszczenie, że w istocie chodzi tu o dwa węże). Zaś *Mini-imburu* nie ma swojego odpowiednika w ceremonii ognia Warlpiri, jedynym możliwym odniesieniem byłby podwójny wał *maliara* sporządzany w czasie *Gadjari*, a więc w innej ceremonii wykorzystującej ognistą symbolikę. Jak zobaczymy w kolejnym tekście, analiza parafernaliów religijnych ceremonii *Engwura* u Aranda pozwoli na odniesienie do siebie tych zjawisk. Obecność słupa i związek z zakończeniem cyklu inicjacyjnego wiąże Ceremonię Ognia Warramunga z *Engwurą*, czyli Ceremonią Ognia Aranda (*ura* = „ogień”), opisaną w poprzedniej pracy Spencera i Gillena. Niemniej jednak autorzy dostrzegają istotne różnice między tymi dwoma kompleksami. Główna z nich dotyczy sytuacji słupa *wintari*, który, podobnie jak u Warlpiri, jest czynnikiem łączącym

⁵⁴ B. Spencer, F.J. Gillen, *Across Australia, op.cit.*, s. 442.

działania kobiet i mężczyzn, podczas gdy w czasie *Engwury* kobietom nie wolno nie tylko zbliżać się, ale nawet oglądać słupa *kauaua*. Warramunga nie potrafiliby przy tym wskazać badaczom znaczenia swojego słupa, podczas gdy Aranda dysponowali bogatą mitologią *Kauaua*, związaną z działaniami klanu Achilpa.

Ten sam co Achilpa u Aranda klan Kuny Workowatej nosi u Warramunga nazwę *Winithonguru* (*Weenithongiru*) i należy do połowy *Kingili*. To jego członkom zleca się posmarowanie *Wintari* czerwoną ochrą i wkopanie w ziemię. Znaczy to, że *Wintari* musiał dzielić przynajmniej część charakterystyki z *Kauaua*. Mity Kuny Workowatej⁵⁵ u Warramunga wskazują na naturę powiązania *Winithonguru* z *Wintari*. Spencer i Gillen referują tradycję mityczną, która mogłaby wiązać się z ceremonią ognia. Dwaj bracia-Winithonguru pojawili się w *Altjitapintja* jako członkowie połowy *Uluuru*, jednak w *Munatalawuna* zmienili się w członków podsekcji Tjupila należącej do *Kingili*. Zmiana połowy była związana z inicjacją, bracia mieli bowiem specjalne krzemienne noże do obrzezywania, zwane *natanapinnia* (*Martan-apinya*) i wykorzystali je na sobie nawzajem. Tych samych noży użyli w innym celu.

Trochę dalej przecięli ziemię i tak stworzyli strumień, a potem poszli do Wirriyatjirri, gdzie usłyszeli dzieci, kobiety i mężczyzn płaczących z braku wody. Starszy brat naciął grunt swoim nożem, ale nie udało mu się wydobyć wody. Wtedy młodszy brat naciął ziemię lewą ręką⁵⁶ i wypłynął wielki strumień wody, a z nią wyłonił się spod ziemi wielki wąż, który przede wszystkim stanął pionowo, tak że jego łeb dosięgnął nieba, a potem połknął wszystkich obecnych, z wyjątkiem pary braci-Kun Workowatych⁵⁷.

Epizod ten pokazuje, że bracia powinni wpisywać się w mitologię Wollunki. Mimo że Wąż, którego wypuścili z wodą, nie ma imienia⁵⁸, łatwo poznać, że mit ten jest wariantem mitu o spotkaniu Wollunki i braci-Jastrzębi, z charakterystycznym spionizowaniem Węża, przekształcającym go w rodzaj *axis mundi*. Co charakterystyczne, narzędziem wywoływania Węża jest nóż rzeźnika. U Aranda klan Kuny Workowatej odpowiedzialny jest za subincyzję, u Warramunga odpowiadają im bracia-Jastrzębie, którzy zmienili sposób obrzezywania. Skąd więc wzięli się ludzie-Kuny Workowate, w dziwny sposób dublujący działania Jastrzębi?

Jedynie rozwiązanie wskazują notatki polowe Gillena. Zgodnie z nimi mit braci-Kun Workowatych jest mitem nie Warramunga, lecz sąsiedniej społeczności Waa-gai⁵⁹, czyli Worgaia w wersji wydanej (*Wakaya* we współczesnej pisowni), bardziej zbliżonych w życiu religijnym do Aranda niż związanych z tradycją pustynną Warramunga. Zwróćmy uwagę na niezwykle ciekawy z perspektywy relacji woda/ogień

⁵⁵ B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes...*, *op.cit.*, s. 211, 275, 424–426, 443–444.

⁵⁶ Przez ten szczegół mit wpisuje się w szeroko rozpowszechniony w Australii mit astralny o Lewej i Prawej Ręce, do którego się odwołuję w: A. Szyjewski, *Mitologia australijska jako nośnik tożsamości*, Kraków 2014.

⁵⁷ B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes...*, *op.cit.*, s. 424–425.

⁵⁸ Gillen najpierw ich nie identyfikuje: „Wąż uwolniony przez kuny to nie Wolunkwa, ale inny, podobny potwór” (F.J. Gillen, *op.cit.*, s. 347). Dwa dni później jednak notuje zakończenie mitu, w którym bracia zostają zabrani pod ziemię przez Wolunkwę (*Ibidem*, s. 357).

⁵⁹ *Ibidem*, opis początkowy.

dalszy ciąg mitu *Winithonguru*. Bracia, zauważywszy, że zmniejsza im się ilość białych cętek, postanowili rozpalic ogień.

- Jak to zrobimy? – spytał młodszy. – Myślę, że będziemy pocierać o siebie dwa drewnienka.
- Nie, będziemy wiercić jednym w drugim.

Do tej pory nie mieli ognia, starszy brat powiedział więc młodszemu, żeby zawsze brał ze sobą pochodnię, ten jednak, nieprzyzwyczajony do niej, poparzył sobie palce⁶⁰.

Bracia ustanawiają więc metodę rozpalania ognia podobną bardziej do świdra ogniowego niż piły ogniowej, charakterystycznej dla Jastrzębi. Rozpalają pierwszy ogień, ale nie towarzyszy temu motyw katastrofy kosmicznej związanej z wyrwaniem się ognia spod kontroli, jedynie młodszy brat parzy się pochodnią. Mit ma morał, po pierwsze, trzeba mieć zawsze przy sobie pochodnię (przez co historia *Winithonguru* pasuje do ceremonii *Walunkun*, kiedy inicjowany młodzieniec otrzymuje po raz pierwszy swoją pochodnię [*fire-stick*]), po drugie zaś – należy uważać z ogniem. Nietrudno przy tym zauważyć, że tradycja rozpalania ognia świdrem ogniowym w miejsce piły jest sprzeczna ze zwyczajami Warramunga. Dlatego Spencer i Gillen przy rozważaniu sposobów rozpalania ognia powtórnie przywołują ten sam mit, ale tym razem z odwróconym znaczeniem, starszy brat nakazuje młodszemu pocierać o siebie drewnienka, zamiast wiercić. Jest to oczywista pomyłka Spencera, dostosowującego przy redakcji materiałów polowych zebrane informacje do posiadanej wiedzy o Warramunga. Zapomina przy tym, że wcześniej opisując zakończenie tego mitu, wskazuje nań jako tradycję spoza terytorium Warramunga.

W zakończeniu tym powracają kwestie chirurgii rytualnej. Bracia uczestniczą w ceremonii obrzezania w *Alilaku-wata* i odmawiają operowania pochodnią, prezentując swoje noże. Wprowadzają tym samym bezpieczniejszy sposób obrzezania, po czym wędrują dalej, organizując miejsca rozmnożenia i centra totemiczne. Na zakończenie każdy z nich dokonuje na samym sobie subincyzji. Nie zatamowali jednak krwawienia i krew znaczyła ich drogę do Baringara. Tam z *billabongu* wyłonił się wąż, który owinał się wokół nich i zabrał ze sobą pod ziemię. Baringara jest odtąd miejscem rozmnożenia kun workowatych. Spencer i Gillen wskazują na mit jako tradycję heterodoksyjną, gdyż zarówno Wirriyatjirri, jak i Baringara mieszczą się poza granicami terenów Warramunga. Przyczyną zamieszania był zapewne ich informator, główny członek starszyny, odpowiedzialny za przebieg ceremonii Wollunki (czyli *purntuku*), który był członkiem plemienia Worgaia i wprowadzał elementy ich tradycji do swych informacji. Właściwi Warramunga mieli swoją tradycję przodka-*Winithonguru*, ale był on jeden, a jego głównym czynem było zabicie ptaka-kanibala Wuramalla.

W efekcie analizy otrzymujemy zatem następującą równowagę. Za słup wzniesiony na potrzeby ceremonii ognia odpowiada u Aranda klan Kuny Workowatej (Achilpa). Zarazem mit, który mógłby związać klan *Winithonguru* z ceremonią ognia, nie występuje u Warramunga, lecz u „arandopodobnych” Worgaia, jednak różni się od mitologii klanu Achilpa u Aranda. U Warramunga natomiast mitycznym odpowiednikiem słupa jest podniesienie się Tęczowego Węża i ustawienie pionowo

⁶⁰ *Ibidem*, s. 425.

w formie „sięgającej nieba” *axis mundi*. Ten sam symbol Węża pojawia się w micie Worgaia o braciach-Winithonguru, ale nie ma go w mitach Achilpa u Aranda. W konsekwencji słup *wintari*, ozdobiony na szczycie wiązką gałązek eukaliptusa [*gum-tree*], jest rytualnym odpowiednikiem wznoszącego się do nieba Wollunki. Teza ta stanie się podstawą do interpretacji ceremonii *Engwura* u Aranda.

Bibliografia

- Abbie A.A., *The Original Australians*, New York 1969.
- Bates D., *The Passing of Aborigines. A Lifetime Spent among the Natives of Australia*, New York 1967.
- Berndt R.M., Berndt C.H., *The Speaking Land. Myth and Story in Aboriginal Australia*, Harmondsworth 1988.
- Betz D., *Singing the Milky Way. A Journey into the Dreaming*, [film], Canberra 2003.
- Brandenstein C.G. von, *Names and Substance of the Australian Subsection System*, Chicago–London 1982.
- Capell A., *Wailbri in their own Eyes*, „Oceania” 1952–1953, nr 24, s. 110–132.
- Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 1990.
- Falkenberg J., *Kin and Totem. Group Relations of Australian Aborigines in the Port Keats District*, Oslo 1962.
- Gillen F.J., *Camp Jottings* 1–4, 1901.
<http://spencerandgillen.net/objects/4fbc74f32162ef0678b65638> [dostęp: 05.05.2014].
- Gillen F.J., *Journal Extract*, [w:] *My Dear Spencer. The Letters of F.J. Gillen to Baldwin Spencer*, red. J. Mulvaney, H. Morphy, A. Petch, Melbourne 2001.
- Graetzer N.S., *An Acoustic Study of Coarticulation: Consonant-Vowel and Vowel-to-Vowel Coarticulation in Four Australian Languages*, niepublikowana praca doktorska, Melbourne 2012.
- Howitt A., *Native Tribes of South-East Australia*, London 1904.
- Layton R., *Relating to the Country in the Western Desert*, [w:] *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, red. E. Hirsch, M.E. O’Hanlon, Oxford 1995, s. 210–232.
- Layton R., *Uluru. An Aboriginal History of Ayers Rock*, Canberra 2001.
- Maddock K., *A Structural Analysis of Paired Ceremonies in a Dual Social Organization*, „Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkerkunde” 1979, nr 135, s. 84–117.
- Maddock K., *The Complexity of Dual Organization in Aboriginal Australia*, [w:] *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*, red. D. Maybury-Lewis, U. Almagor, Ann Arbor 1989, s. 77–96.
- Maurice M., *Warumungu Land Claim*, Canberra 1996.
- Mountford C.P., *Ayers Rock. Its People, their Beliefs and their Art*, Adelaide 1965.
- Mountford C.P., *Brown Men, Red Sand. Journeying in wild Australia*, Sydney 1962.
- Mountford C.P., *Nomads of the Australian Desert*, Adelaide 1976.
- Mountford C.P., *Winbaraku and the Myth of Jarapiri*, Sydney 1968.
- Peterson N., *Buluwandi, a Central Australian Ceremony for the Resolution of Conflict*, [w:] *Australian Aboriginal Anthropology. Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines*, red. R.M. Berndt, Nedlands 1970.
- Robinson R., *The Feathered Serpent*, Sydney 1956.
- Simpson J., *How Warumungu People Express New Concepts*, <http://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/2123/5794/1/newconceptsWRULOAN.85J.pdf> [dostęp: 15.05.2014].
- Smith L., *Warlukurlangu Tjukurrpa (Fire Country Dreaming)*. <http://www.lesliesmith.nl/works/view/471> [dostęp: 15.04.2014].

- Spencer B., *Diary from the 'Spencer and Gillen Expedition' 1901–1902*, s. 77. <http://spencerandgillen.net/files/Spencers%20Expedition%20Diary.pdf> [dostęp: 25.05.2014].
- Spencer B., Gillen F.J., *The Arunta*, London 1927, t. 1–2.
- Spencer B., Gillen F.J., *Northern Tribes of Central Australia*, London 1904.
- Spencer B., Gillen F.J., *Across Australia*, London 1904.
- Szyjewski A., *Mitologia australijska jako nośnik tożsamości*, Kraków 2014.
- Szyjewski A., *Problem relacji płciowych w mitach australijskich – zasada matroszki*, „Studia Religioznawczy” 2012, z. 45, nr 2, s.117–124.
- Szyjewski A., *Rella manerinja. Dualizm i kosmogonia w mitach australijskich*, „Przegląd Religioznawczy” 2015 [w druku].
- Tennant-Kelly C., *Tribes of Cherburg Settlement, Queensland*, „Oceania” 1934/1935, t. 5, s. 461–473;
- Warlpiri Dreaming and Histories (Yimikirli)*, red. P. Rockman Napaljarri, L. Cataldi, San Francisco 1994.

