

Funkcja mitu, opowiadania i bajki w kulturze krajowców Melanezji

1. Prolegomena

Melanezję zamieszkują różne pod względem etnicznym, lingwistycznym i religijnym populacje o odmiennych tradycjach kulturowych, formach gospodarki i stosunkach społecznych i politycznych. Jeszcze dziś na przykład na Nowej Gwinei można znaleźć „liczne wioski w zapadłych dolinach tej wyspy, których mieszkańcy żyją jak w epoce kamiennej”¹, wiele tamtejszych plemion nie miało naczelników i do czasów kolonialnych nie znało administracji centralnej i szkolnictwa. Dopiero w 1966 r. pierwszy krajowiec skończył studia na australijskim uniwersytecie². Największe jednak zmiany zaszły na tej drugiej co do wielkości wyspie na świecie (po Grenlandii) w zakresie światopoglądowym i religijnym: w 1900 r. spośród 1,119 miliona mieszkańców tylko 4% należało do którejś z denominacji chrześcijańskich, w 1980 r. proporcja ta uległa odwróceniu, bo 96,6% przynajmniej nominalnie należało do któregoś z kościołów chrześcijańskich³. Obecnie na Papui-Nowej Gwinei jest około 60% protestantów, 30% katolików, 6% adherentów religii synkretycznych i innych⁴. Należy jednak zaznaczyć, że mimo przyjęcia chrześcijaństwa wielu krajowców tego regionu, zwłaszcza tubylców ze starszego pokolenia, jest nadal przywiązanych do swoich tradycji plemiennych, dawnych wierzeń religijnych i praktyk magicznych związanych z „mocą” (*mana*, *pawa*), a nawet do czarów. Dużym poważaniem cieszą się w tamtejszych społecznościach plemiennych prawo zwyczajowe, mity, magiczne praktyki ozdrowieńcze, wiara w różne kategorie duchów przyrody, np. w wężopodobne masalaje; dużym powodzeniem cieszą się sing-singi (festiwale taneczno-konsumpcyjno-obrzędowe) i pradawne obrzędy związane z tradycyjną kulturą duchową.

¹ W. Ziehr et al., *Die grosse Enzyklopädie der Erde*, t. 15. *Australien, Ozeanien, Antarktis*, München 1976, s. 115.

² *Ibidem*, s. 115–118.

³ *World Christian Encyclopedia — A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World AD 1900–2000*, red. D.B. Barrett, Nairobi 1982, s. 552.

⁴ E. Berié et al., *Der Fischer Weltalmanach 2008 — Zahlen, Daten, Fakten*, Frankfurt a. M. 2007, s. 379; W. Hunger, *Neuguinea*, „Die Katholischen Missionen KM” 3, 1972, s. 98–101.

Wierzenia, obrzędy, zasady etyczne, prawo plemienne i mity Melanezyjczyków charakteryzują się znaczną heterogenicznością. „Każde plemię ma swą własną kulturę i religię”, choć nie w europejskim ujęciu jakiejś usystematyzowanej teologii dogmatycznej i moralnej; „a ponieważ religie plemienne nie są oparte na tradycji pisanej, stąd podstawowe znaczenie ma mityczny przekaz oralny o stwarzaniu i działaniu istot boskich i mądrych przodków. Na micie zasadza się tożsamość plemienia lub klanu, dzięki niemu zrozumiały staje się porządek kosmiczny”. By jednak dało się w pełni przeżyć mit, potrzebna jest jego prezentacja w obrzędzie, w którym może być przedstawiony jako dramat kultowy cały mit, na przykład o stwarzaniu albo niektóre jego partie⁵.

W religii społeczeństw niepiśmiennych „mit stanowi ważną formę świętego słowa”⁶, bo jest depozytem wiary, światopoglądu, kodeksu etycznego i prawnego. Jest on wielofunkcyjny, wieloaspektowy, przede wszystkim jednak jest to przesłanie słowne o sacrum; opowiada o istotach stwarzających i innych bytach nadludzkich, o ich aktywnościach w przeszłości, które zachowują swe znaczenie i w naszym czasie historycznym, bo stanowią fundament i sens wszystkiego, co istnieje. Ma więc charakter modelowy dla działalności ludzkiej, społeczeństwa, a nawet jego wiedzy⁷. Wyspiarze mają bowiem inne podejście epistemologiczne do rzeczywistości aniżeli człowiek zachodni. Są oni przekonani, że

wiedza empiryczna istnieje dlatego, że została objawiona ludziom przez byty duchowe. Od czasów stworzenia byty te żyją stale wśród ludzi i objawiają się im w snach, wizjach lub innych nadzwyczajnych doświadczeniach. Ukazały one człowiekowi sens i cel kultury oraz naznaczyły praktyczne środki i narzędzia do korzystania z jej bogactw; określiły sposób produkowania i wykonywania narzędzi. Nauczyły człowieka, jak uprawiać rośliny, hodować świnie, budować łodzie, konstruować strzały i wykonywać tańce sakralne. Dały również człowiekowi coś jeszcze ważniejszego: ezoteryczną wiedzę, mitologię oraz formy rytualne, aby ich wszelkie przedsięwzięcia były skuteczne⁸.

Mit w wierze i praktyce życiowej Melanezyjczyków pełni więc wyraźnie inną funkcję aniżeli bajka świecka czy opowiadanie. Dla krajowców ma on podobnie czcigodny i sakralny charakter jak Pismo św. dla chrześcijan. „Mit prezentuje życie religijne w najczystszej postaci; należy traktować go jako poważny wyznacznik prapoczątku, na którym plemię opiera swą duchową egzystencję”⁹. Dla krajowców zdarzenia w tym bliżej nieokreślonym *illo tempore*, gdy działały potężne moce twórcze i magiczne, mają charakter wzorcowy, miarodajny również dla teraźniejszości. Moce te stają się w pewnym stopniu dostępne właśnie dzięki mitom, które pozwalają krajowcom włączyć się w *continuum* sakralne, pochodzące z czasów początku. Mit nie ma więc charakteru relacji o jednorazowo-

⁵ W. Ziehr *et al.*, *op. cit.*, s. 34.

⁶ F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1979, s. 283.

⁷ K.W. Bolle, *Myth*, [w:] *Encyclopedia of Religion*, red. L. Jones, t. 9, New York 2005, s. 6359.

⁸ W. Kowalak, *Kulty cargo na Nowej Gwinei*, Warszawa 1983, s. 78.

⁹ W.E. Mühlmann, *Geschichte der Anthropologie*, Wiesbaden 1986, s. 206.

wym zdarzeniu, jak na przykład dla nas historia o powstaniu warszawskim, ale jest w jakimś sensie kontynuacją aktu stwarzania, ponieważ jego powtórzeniem. Pozwala udostępnić dobra, które istoty stwórcze w akcie kreacji przeznaczyły ludziom. Mity zawierają też bardzo konkretne przesłania etyczne, religijne i kultowe dotyczące różnych dziedzin życia, stanowią *regula vitae*, z którą krajowcy na co dzień bardzo się liczą. Mit w ujęciu krajowców nie jest więc jakąś opowieścią zmyśloną dla zaspokojenia ciekawości, jest osadzony w życiu (*Sitz im Leben*), kształtuje je, nadaje mu sens sakralny i wymiar wertykalny, ma dla ludzi współczesnych charakter modelowy czy archetypowy, pełniąc zarazem istotną rolę światopoglądową; stanowi dla nich pierwotną filozofię przyrody i człowieka¹⁰.

Mircea Eliade, biorąc pod uwagę znaczenie i funkcje mitu w społecznościach pierwotnych, charakteryzuje go następująco:

Mit opowiada historię świętą, opisuje wydarzenie, które miało miejsce w okresie wyjściowym, legendarnym czasie „początków” [...], opowiada, w jaki sposób za sprawą dokonań Istot Nadnaturalnych zaistniała nasza rzeczywistość; bądź rzeczywistość globalna — Kosmos, bądź tylko pewien jej fragment: wyspa, gatunek, rośliny, ludzkie zachowania, instytucje. Tak więc zawsze jest to opowieść, o „stworzeniu”, relacja o tym, jak coś powstało, zaczęło być. Mit mówi tylko o tym, co wydarzyło się faktycznie, o tym, co przejawiało się w sposób wyraźny. Bohaterowie mitów to Istoty Nadnaturalne. Znane są one przede wszystkim za sprawą tego, co uczyniły w magicznym czasie „początków”. Mity ujawniają ich twórczą działalność i pouczają o świętości (lub po prostu o „nadnaturalności”) tego, co jest jej rezultatem. W sumie, mity opisują różnorodne i czasem dramatyczne wtargnięcie sfery sacrum (lub „nad-naturalności”) w obręb Świata¹¹.

W odróżnieniu od wielu innych kategorii literackich mit zawiera prawdę absolutną, ponieważ przekazuje świętą prawdę, to znaczy nadludzkie objawienie, które miało swój początek w zaraniu owego wielkiego Czasu, w świętym czasie Zaistnienia wszystkiego (*in illo tempore*). A ponieważ mit jest w pełni prawdziwy i święty, ma charakter archetypowy, powtarzalny i modelowy dla ludzkich poczynąń, a zarazem odznacza się działaniem soteriologicznym¹².

Ten aspekt mitu wiąże się z inną jego cechą: mitu w zasadzie się nie „opowiada”, on winien działać, realizować to, co głosi; raczej powinien być „celebrowany”. Na tym założeniu opiera się też jego ścisła łączność z kultem, z wizualną jego prezentacją sakralną. „Niejednokrotnie czynności kultowe stanowią tylko dramatyczną prezentację zdarzeń, o których mowa jest w micie [...]. Nawet samo opowiadanie mitów już może być autentyczną czynnością kultową”¹³. Bo niekiedy część obrzędowa stanowi istotny element składowy mitu, i odwrotnie — mit jest częścią konstytutywną danego obrzędu, nie tylko w sensie jego wyjaśnienia, ale także jako istotny składnik magiczny, mocodajny, sakralny. Zwykle tak

¹⁰ Zob. H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin 1936, s. 2.

¹¹ M. Eliade, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998, s. 11.

¹² M. Eliade, *Mythen, Träume und Mysterien*, Salzburg 1961, s. 19–20.

¹³ A.E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951, s. 54.

bywa, że obrzędy szczególnie ważne dla społeczności, jej spójności, egzystencji i działania są uzasadniane przez mitologię, w niej znajdują swoją rację bytu. Na ogół nie da się jednak określić, czy najpierw był obrzęd, czy też mit i nie każdy obrzęd ma swoje odbicie i rację bytu w micie. Wydaje się, zdaniem J.P. Thiela, że mityczne

Post hoc — wynalazki dla usprawiedliwienia jakiegoś aktualnego stanu mogą stanowić nawet większość mitów. Przykładami tego typu mogą być mity, które religijnie uzasadniają istniejące stosunki społeczne albo uwieczniają przywileje klasy rządzącej¹⁴.

Podsumowując istotne cechy mitu w odróżnieniu od innych rodzajów literackich, można wskazać na następujące ważne jego konstytutywne elementy:

W mitach przeżywanych w społecznościach archaicznych głównymi agensami nie są na ogół ludzie, lecz Istoty Nadprzyrodzone, niejednokrotnie stwarzające, dema, herosi kulturowi, wyidealizowani przodkowie o cechach nadludzkich. Należy jednak zauważyć, że stwarzanie nie jest pojmowane jako *creatio ex nihilo sui et subiecti* (nie w sensie powołania czegoś do bytu z nicości czy drogą emanacji), ale właściwie jako utworzenie czegoś z materii już istniejącej, poprzez jej dogłębną transformację albo nawet drogą „rodzenia” bytów lub ich powstawania, na przykład z ciała umarłego dema (półbóstwa o cechach spirytualno-fizycznych i mocy kreatywnej) czy nawet z łez ludzkich.

Mit opowiada z reguły o zdarzeniach, które krajowcy uznają za absolutnie prawdziwe i święte, mianowicie o nadprzyrodzonych czynach dokonanych w świętym praczasie, głównie przez Istoty Nadnaturalne. Nie było wówczas jeszcze podziału na czas święty i świecki. Należy jednak wziąć pod uwagę, że nie chodzi w tym wypadku o absolutny początek czasu (krajowcy nie prowadzą takich filozoficznych dyskursów), ale o konkretny czas powstania znanych im rzeczy i istniejącego porządku kosmicznego, społecznego, etycznego, instytucji i metod pracy, zachowań kulturowych i religijnych.

Praczas ma zarazem charakter i sens soteriologiczny dla ludzi współcześnie żyjących: to, co się wówczas dokonało, należy w sposób możliwie wierny zrekapitulować, by to sakralne *tempus illud* stało się uaktualnionym, zbawiennym i magicznym stanem *hic et nunc*. Nie chodzi więc o jakąś jałową, pozbawioną mocy immanentnej wiedzę świecką, abstrakcyjną, ale o taką, która wraz z towarzyszącym jej obrzędem daje życie, moc magiczną, usprawnia do działania, pozwala nawiązać kontakt z nadprzyrodzonością i z sacrum, oraz udostępniać dobra, i wartości stworzone w praczasie.

Mit dla krajowców nie ma charakteru fikcji, lecz jest realnym, nawet „empirycznym” faktem: przecież rzeczy, instytucje, struktury społeczne i polityczne istnieją. Niejednokrotnie opowiadacz mitu na nie wskazuje, prowadzi na miejsce, gdzie akcja w praczasie się odbywała, w micie połączonym z obrzędem reaktu-

¹⁴ J.F. Thiel, *Grundbegriffe der Ethnologie — Vorlesungen zur Einführung*, Berlin 1983, s. 160.

alizuje ówczesne wydarzenia, udostępnia ich owoce, włącza uczestników w święte *continuum* nieprzerwanie łączące wielkie postacie praczasów, z ich świętą, magiczną i stwórczą mocą, z człowiekiem współczesnym¹⁵. Reasumując, można przyjąć za Bronisławem Malinowskim, że

mit w swej pierwotnej, żywej postaci, jest nie tylko opowiadaniem, ale rzeczywistością. Nie ma on charakteru fikcji, z jaką spotykamy się w dzisiejszej powieści. Jest natomiast rzeczywistością, która, zgodnie z wierzeniami, istniała w czasach najdawniejszych i od tamtej pory wpływa na świat i losy ludzkie [...]. Nie jest wyjaśnianiem zaspokajającym potrzebę zainteresowań naukowych, ale narracją, w której zmartwychwstaje pradawna rzeczywistość, narracją opowiadaną dla zaspokojenia głębokich potrzeb religijnych, uzasadnienia dążeń moralnych, legitymacji nierówności społecznych, wyjaśnienia twierdzeń czy nawet wymogów praktycznych. W kulturze pierwotnej mit jest nieodzowny: wyraża, wzbogaca i kodyfikuje wierzenia; chroni i wzmacnia moralność; gwarantuje skuteczność rytuału i zawiera reguły praktyczne, którymi człowiek powinien się kierować¹⁶.

Powyższa charakterystyka mitu pozwala dość jednoznacznie odgraniczyć go od bajki, która jest „krótką powiastką wierszem lub prozą, której bohaterami są zwierzęta, ludzie, rzadziej rośliny lub przedmioty, zawierającą moralne pouczenie, wypowiedziane wprost lub dobitnie zasugerowane”¹⁷. Podobnie mit różni się też od opowieści, będącej „utworem literackim o bogatej fabule i gawędziarskim toku narracji”¹⁸. Jak widać, głównymi agensami ani w opowieści, ani w bajce nie są istoty nadprzyrodzone, akcja nie dzieje się w bliżej nieokreślonym praczasie, nie muszą mieć charakteru modelowego, nie zawierają też elementu magicznego, mocodajnego czy sakralnego, który zostaje uaktualniony dla dobra człowieka współczesnego, nie włącza człowieka w *continuum* sakralne, wiążące go z tajemniczym praczasem, z jego mocami stwórczymi. Te gatunki literackie nie zawierają też sakralnych części obrzędowych czy magicznych ani pantomimicznego przedstawienia, tańców rytualnych, partii zastrzeżonych i określonej „celebracji” tylko w pewnych okolicznościach i przy udziale wybranych ludzi, jak to nieraz się zdarza przy prezentacji mitów. Opowiadający bajkę czy opowieść może w zależności od sytuacji niektóre ich elementy modyfikować, częściowo je skracać, wzbogacać o nowe detale i zdobniki. Nie wolno tego robić opowiadaczowi mitów, bo one muszą być przekazywane tylko w określony przez tradycję sposób, kompetentnie, bez wprowadzenia zmian; absolutnie nie wolno opuścić *passusów* z „mocą”, zawierających elementy magiczne; nawet jeśli dany mit zawiera zwroty czy słowa niezrozumiałe, prawdopodobnie archaizmy czy za-

¹⁵ Powyższa charakterystyka mitu częściowo została oparta na zestawieniu jego cech w pracach: S. Tokarski, *Eliade i Orient*, Wrocław 1984, s. 63; J.F. Thiel, *Religionsethnologie — Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker*, Berlin 1984, s. 77–80; *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*, red. W. Hirschberg, Berlin 1988, s. 331–332.

¹⁶ B. Malinowski, *Mit, magia, religia (Mit w psychice człowieka pierwotnego)*, [w:] *idem, Dzieła*, t. 7, Warszawa 1990, s. 302–303.

¹⁷ M. Głowiński *et al.*, *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1976, s. 42.

¹⁸ *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. 5, Warszawa 1963, s. 1048.

pożyczenia, też wiernie się je wypowiada, jako że krajowcy lękają się, że bez nich mit stałby się bezwartościowy, pozbawiony swej sakralności. Na ogół bowiem krajowcy przyjmują, że jeśli mit połączony z obrzędem magicznym został należycie zaprezentowany i potrzebne warunki zostały spełnione zgodnie z tradycją, to na pewno zadziała, poniekąd automatycznie i koniecznie (*ex opere operato*)¹⁹. Chociaż więc opowiadacz mitów niejednokrotnie używa licznych metafor i symboli, kwiecistego języka i porównań, to jednak, jak wynika z wieloletnich badań Wojciecha Bębna na Nowej Gwinei, który nagrał wiele mitów, narrator

przy każdorazowym opowiadaniu mitów używa mniej więcej tych samych słów, związków frazeologicznych, zdań; identyczność wynosi od 90 do 95%. Zdarza się jednak, iż w micie występują także słowa nieznane — prawdopodobnie archaizmy, których dokładnego sensu krajowcy już nie pamiętają. Twierdzą jednak, że „wyczuwają” ich znaczenie. Nigdy jednak ich się nie opuszcza ani też nie zamienia na obiegowe; uważa się bowiem, że mit, aby miał pełną wartość i moc sprawczą, musi być przekazywany w formie identycznie tradycyjnej; dotyczy to szczególnie formuł magicznych²⁰.

Należy jednak zauważyć, że nawet bigmeni, opowiadacze mitów i najlepsi nawet znawcy tradycji mitycznej nie są „teologami” w zachodnim znaczeniu; stąd teoretyzowanie, spekulacje i roztrząsanie odległych życiowo problemów jest im obce. Nieraz wprost przyznają, że na jakieś pytanie nie znają odpowiedzi. Na przykład gdy biały człowiek zauważa niekiedy między niektórymi mitami jakieś niespójności czy wprost sprzeczności, to krajowcy nie przejmują się takimi deficytami logicznymi, a odpowiedź ich w takim razie może być nieco zaskakująca: „My takiego problemu nie mamy, a jeśli wy go macie, to rozwiążecie go sobie sami”²¹. Krajowiec bowiem nie kwestionuje mitu, nie szuka w nim uchybień logicznych i niekonsekwencji, jest on dla niego zasadą wiary i postępowania. Zwykle w jednym micie chodzi o jedną podstawową ideę, jedno przesłanie i tubylec nie rozprasza się szukaniem jakiejś myśli ukrytej czy informacji w każdym zdaniu, które traktuje poniekąd jako „obudowę” tej głównej enuncjacji wierzeniowej.

Jest też pewien specyficzny aspekt mitu. Przedstawione w praczasie czyny są często niezwykle wyolbrzymiane, pierwsi ludzie byli doskonalsi od swych potomków, a pradzieje są idealizowane; na przykład przodkowie mieli bliski, zażyły kontakt z istotą najwyższą (na przykład u Arapeszów z Iluhine, który potem jednak oddalił się od nich, gdy zaczęli nagminnie łamać różne tabu).

Mity nie mają formy wywodu teologicznego lub moralnego czy systematycznego układu katechizmowego, lecz stanowią swoistą „teologię narratywną”²², w której ważną rolę odgrywa doświadczenie i życie religijne, partycypacja w sa-

¹⁹ Zob. *Neues Wörterbuch der Völkerkunde...*, s. 291.

²⁰ Zob. W. Bęben, F.M. Rosiński, *Twórczość prozatorska krajowców Biem*, „Literatura Ludowa” 1999, nr 3, s. 32–33.

²¹ Według prywatnej informacji W. Bębna.

²² Szczegółowiej o teologii narratywnej w studium: A. Marcvl, *Józefa Wittiga teologia narratywna*, Warszawa 1986, s. 194 nn.

crum, nauczanie przez przykłady, konkretne wzorce postępowania i odstrasżające *exempla*. Na przykład krajowcy mimo szkolnictwa i postępu chrystianizacji nadal są przekonani o istnieniu różnych istot mitologicznych, między innymi węzopodobnych masalajów, dysponujących ogromną mocą, które czasem potrafią ludziom wyrządzić wielkie szkody. Szczególnie kobiety winny wystrzegać się miejsc masalajowych, bo duchy te nie znoszą ich zapachu, zwłaszcza w okresie menstruacji i po odbytych stosunku; nie mogą więc czerpać wody ze źródła masalajowego albo przechodzić przez ich teren. Krajowcy nie chcą więc ryzykować ich gniewu i szczególnie w osiedlach odległych od ośrodków miejskich mity i praktyki związane z masalajami są nadal bardzo aktualne. Według mitów i tradycji te istoty nadprzyrodzone za naruszenie tabu masalajowego nawet pożerały kobiety. Wężę mają jednak częściowo śmiertelną naturę; na przykład „masalaj Jatemuk z Ilipein został zabity i poćwiartowany siekierą przez dziewczynę za to, że ją uwiódł i spółdził z nią dwoje dzieci (masalaje węże)”, ale wrócił znowu do życia. W innym wypadku, gdy kobieta wykąpała się w sadzawce masalajowej, duch-wąż domagał się z nią współżycia i zrezygnował z niej dopiero, gdy jej mąż dał za nią sowite odstępnę. A ponieważ dzieci poucza się w mitach i na konkretnych przykładach już od najwcześniejszych lat o tabu masalajowym, to jeszcze często i dziś nikt z krajowców, a zwłaszcza kobieta, nie będzie za żadne skarby ryzykował jego naruszenia²³.

2. Charakterystyka i typologia mitów melanezyjskich

Tradycyjne społeczności melanezyjskie, zwłaszcza odległe od ośrodków miejskich i mające mało kontaktów z kulturą zachodnią, są bardzo bogate w mity i w tradycyjne wierzenia, czemu sprzyja w wielu przypadkach ich izolacja terenowa, a także wielość języków. Przyjmuje się, że ten obszar kulturowy to istny „współczesny Babilon”, gdzie wyróżnia się ponad 700 języków i około 1000 dialektów; niejednokrotnie nawet sąsiadujące ze sobą plemiona muszą porozumiewać się przez tłumaczy; często bywa, że danym językiem z rodziny melanezyjskiej mówi tylko kilkaset osób²⁴. Z tym wiąże się między innymi duża heterogeniczność wierzeniowa i obrzędowa u krajowców Melanezji; poszczególne plemiona mają swą własną mitologię, obrzędy religijne i czarodziejskie, własną tradycję kulturową, które w wielu społecznościach zostały dotąd mało albo i wcale jeszcze niezbadane. Stosunkowo dobrze poznano na przykład wierzenia religijne społeczności Marind-anim na południowej Nowej Gwinei czy na Wyspach Trobrianda

²³ Zob. W. Bęben, F.M. Rosiński, *Masalaje we wschodnim Sepiku*, [w:] *Ludy i kultury Australii i Oceanii*, red. E. Pietraszek, B. Kopydłowska-Kaczarowska, Wrocław 1996, s. 76–81.

²⁴ H. Wesemann, *Papua-Neuguinea, Niugini — Steinzeit-Kulturen auf dem Weg ins 20. Jahrhundert*, Köln 1985, s. 31–32.

i Biem albo plemion Mbowamb czy Gende. Istnieje jednak uzasadniona obawa, że w wielu wypadkach, wskutek zetknięcia się krajowców z kulturą zachodnią, wraz z upowszechniającym się szkolnictwem, dostępnością mass mediów i oddziaływaniem chrześcijaństwa pradawne te mity, jak podaje Eliade, mogą ulec degradacji, „przetwarzając się w legendę epicką, balladę lub powieść, albo przetrwać w formie ograniczonej w »przesądach«, zwyczajach, tęsknotach itp., o ile w ogóle nie ulegną zapomnieniu”²⁵. Bo mity tak przetransformowane przestają być żywe, już nie oddziałują, nie są historiozabawcze i mocodajne, są mitami martwymi.

Ze względu na ogromne zróżnicowanie wierzeniowe na Melanezji można wprawdzie dokonać pewnych uogólnień odnośnie do treści, struktury czy podziału tamtejszych mitów, „jednak niewiele w nich będzie informacji dotyczących poszczególnych plemion”²⁶, przy czym takie „uogólnienia mogą być nawet ryzykowne”, gdyż różnice między wierzeniami tamtejszych krajowców są znaczne: na przykład Ernest Bulmer stwierdził u Kyaka Enga co najmniej 10 kategorii duchów, między innymi demony przyrody, małe duchy, istoty niebieskie, żeńskiego ducha lasów i olbrzymiego ludożercę, natomiast według Maragi Momo u społeczności papuaskiej Roku nad rzeką Fly znano tylko jednego wielkiego ducha — Stwórcę-Węża²⁷.

Do najważniejszych tematów w melanezyjskich mitach należą wątki dotyczące roli bóstw i duchów, jakkolwiek nie ma w nich prawie teogonii. Szczególnie ważną rolę odgrywają w tych świętych opowiadaniach działania kreacyjne istot nadprzyrodzonych, przekształcające już istniejącą materię, o cechach prawniczych. Stwarzanie odbywało się różnie, niekiedy nawet drogą prób i błędów; na przykład z niektórych mitów wynika, że pierwsi ludzie wymagali istotnych poprawek: według mitologii Bukuyip „pierwsze kobiety nie miały narządów rodnych i nie wiedziały, jak mają rodzić dzieci. Dopiero dzięki interwencji pramatki kobiety mają kanały rodne”²⁸. Jednak według Ilahita nawet mityczna pramatka Aczakoik początkowo też nie miała sromu i pochwy. Mit nie podaje, skąd ona przyszła albo jak zaistniał pierwszy mężczyzna. Mówi tylko, że zaczął się on nad strumieniem, w którym kąpały się dziewczyny, które przyfrunęły pod postacią kazuarów. Mężczyzna schował upierzenie najpiękniejszej z nich, a gdy ona na próżno szukała przebrania, zaproponował jej, by poszła z nim do domu. Dziewczę, o czym się wspomina, nie miało pochwy. Gdy rano wyszła za potrzebą, on wskazał jej drzewo, w które potem może obetrzeć sobie pupę.

Podstępnie jednak wbił w drzewo ostry odłamek krzemienia, który przeciął skórę dziewczyny i w ten sposób powstała pochwa. Aczakoik zaniepokoiła się bardzo tym pierwszym krwawieniem i udała się do domu menstruacyjnego. Odtąd już mogła mieć stosunki seksualne i rodzić dzieci²⁹.

²⁵ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 424.

²⁶ W. Ziehr *et al.*, *op. cit.*, s. 34.

²⁷ G.-W. Trompf, *Melanesian Religion*, Cambridge 1991, s. 12–13.

²⁸ W. Bęben, *Religijne aspekty tradycyjnych wierzeń i obrzędów ludu Arapesz w Papui-Nowej Gwinei* (pr. dokt. nieopubl., ATK), Warszawa 1987, s. 76.

²⁹ *Ibidem*.

Według innego mitu mężczyźni początkowo nie mieli owłosienia na twarzy. Aczakoik, metodą prób i błędów sprawiła swoim synom tę drugorzędną cechę płciową: ubarwiła przed sing-singiem wpierw policzki swych synowych różnymi barwnikami, ale umalowanie nie spodobało się jej, starła je więc i naniosła na twarze swym synom. Odtąd w tych miejscach wyrósł im zarost, stanowiąc znak rozpoznawczy mężczyzn, a twarze kobiece pozostały gładkie. Aczakoik miała być nawet twórczynią nowego języka i antenatką plemienia Abelam: poleciła synowi Sumaheinowi wejść na palmę betelową, gdzie jako pchła, w którą się natychmiast przemieniła, ukłuła go w język. Zszedłszy z drzewa, nie mógł porozumiewać się ze swoim bratem Yalihoinem — założycielem plemienia Arapesz³⁰. Według innej wersji tego mitu, syn jej po ukłuciu miał mówić po angielsku³¹. Modyfikując mit, krajowcy chcieli wskazać białemu człowiekowi, że mają wspólne z nim pochodzenie i nakłonić go w ten sposób do podzielenia się swoim bogactwem z uboższymi „braćmi”. Aczakoik zginęła tragicznie, ale nawet z jej kości udowych zasadzonych w ogrodzie powstały yamy, a z jej kości ramiennych powstały yamy krótkie, bulwiaste³². Ta istota nadprzyrodzona, mająca swój odpowiednik w różnych innych społecznościach, należy do kategorii tak zwanych dema, o charakterze półbóstw, mających pewne cechy stwórcze i kulturotwórcze.

Były one czynne w zamierzczłym praczasie albo ściślej, pod jego koniec [...]. Gdy się skończył, również dema przestały istnieć. Dotychczasową nieśmiertelność zastąpiło śmiertelne, ziemskie życie, a z nim rozrodczość, potrzeba odżywiania się, i związana z nim potrzeba uśmiercania. Uśmiercone dema-bóstwo przemieniło się w rośliny użytkowe, samo jednak jako pierwsze udaje się „na drogę śmierci”³³.

Okazuje się, że dema tworzą nowe życie przez swoją śmierć, nie przez akt kreacyjny, a w ogóle nie powołują bytów do istnienia z nicości za pomocą słowa i czynu³⁴.

Należy zwrócić uwagę na odmienną od filozofii i teologii zachodniej koncepcję istot nadprzyrodzonych, jaką mają Melanezyjczycy. Według nich nawet dema mają jakąś konkretną postać, którą mogą, jak już powyżej wskazano, dowolnie zmieniać. Krajowcy jednak nie zastanawiają się nad problemem przepostaciowania się ani też nad tym, co dzieje się z poprzednią formą po przybraniu przez dema czy demona nowej formy. Marind-anim na przykład mają rzeźby dema powlekane woskiem i przyozdobione kolorowymi owocnikami. Ale w tych wypadkach chodzi tylko o jedno spośród wielu ich wyobrażeń. Na przykład dema-bocian przedstawiany jest jako bocian (*Xenorhynchus asiaticus*), „który

³⁰ *Ibidem*, s. 77–78.

³¹ D. Tuzin, *The Voice of the Tambaran: Truth and Illusion in Ilaheita Arapesh Religion*, Berkeley 1980, s. 7.

³² W. Bęben, *op. cit.*, s. 79.

³³ A.E. Jensen, *op. cit.*, s. 106–107.

³⁴ *Neues Wörterbuch der Völkerkunde...*, s. 95.

może jednak przybrać postać atrakcyjnego młodego mężczyzny, wspaniale przyozdobionego, o którego pochodzeniu ze świata dema świadczą jedynie jego nogi odwrócone do tyłu; ale może występować też pod innymi postaciami”. Z kolei potwornie brzydki demon palmowy Geb odznacza się polimorfizmem, cechuje go odrażająca choroba skórna, czasem nawet przypisuje mu się ospę, może też przeistaczać się w drzewo palmowe albo górną częścią ciała wraz z głową wyrastać z pnia palmy, a niekiedy ukazuje się ludziom pod jeszcze inną postacią³⁵.

Krajowcy melanezyjscy, jak wykazuje analiza ich mitów, żywo interesowali się także pojawieniem się człowieka, jego prahistorią i początkami kultury. Czasem mit rozpoczyna się prostym stwierdzeniem, że pierwszy mężczyzna „był”, albo że pierwsze żony przyszły z góry, z chmur; krajowcy nie głowią się nad tym, czy ten pierwszy człowiek żył odwiecznie; nad „wiecznością” też się nie zastanawiają. Ważne jest dla nich, że on rozpoczął konkretną historię plemienia. Poszczególne plemiona mają jednak na ogół różne wersje mityczne antropogenezy. Szczególnie cenione jest pochodzenie „z góry”; na przykład według świętego znawcy mitów i szanowanego wodza Baltoku (zm. 1981), jego przodkowie mieli pochodzenie niebiańskie:

mieszkańcy wioski Chologun i Ishlagi znaleźli na palmie sagowej dwoje dzieci, chłopca i dziewczynkę. Zapytano ich: „Czy jesteście duchami, czy też istotami ludzkimi?” Odpowiedziały: „My nie jesteśmy duchami, lecz ludźmi. Bawiłyśmy się wysoko na górze i spadłyśmy na tę palmę sagową”. Dzieci zabrano do wioski; żyły w niej, a po latach zawarły kazirodczy związek małżeński, z którego urodziły się dwie dziewczynki i chłopiec imieniem Nimblain. Od niebiańskiego chłopca wywodzi się ród³⁶.

Także inni wodzowie, czarownicy i bigmeni chętnie wywodzą swe pochodzenie od „niebiańskich” przodków, dzięki czemu cieszą się szczególnym autorytetem i prestiżem społecznym. Należałoby tu jeszcze dodać, że owi mityczni antenaci i herosi byli często też twórcami kultury. Zapoznawali pierwszych ludzi z dobrodziejstwem ognia i jego wielostronną użytecznością, zwłaszcza do przygotowania potraw, „dzięki czemu cała grupa osiągnęła dobrobyt. Dlatego ich czyny są opiewane w mitach”³⁷.

Według mitu wyspiarzy Biem, ich bohater kulturowy Natkadomong, który urodził się z matki spoczywającej już w grobie, miał za ojca Słońce lub jakąś inną szczególnie ważną istotę nadprzyrodzoną. On sprowadził „z chmur” kobiety (bez-sromowe, ale nauczył mężczyzn, jak je „udroźnić”), a także pokazał wyspiarzom, jak budować łodzie rybackie, uprawiać ogrody i urządzać sing-singi³⁸. Czasem można na podstawie mitów odnieść wrażenie, że człowiek powstał nieomal przypadkowo, jakby dema raczej nie zaplanowały jego stworzenia lub działały metodą prób i błędów. Na przykład w pobliżu wioski Kondo-mirav krajowcy z dużą powagą pokazują oczko wodne, gdzie zgodnie z ich mitem powstał pierwszy człowiek.

³⁵ H. Nevermann, *Ein Besuch bei Steinzeitmenschen*, Stuttgart 1941, s. 32.

³⁶ W. Bęben, *op. cit.*, s. 102–103.

³⁷ W. Bęben, *Obrzędy przejścia u Arapeszów* (pr. dokt. nieopubl., UW), Warszawa 1986, s. 78.

³⁸ W. Bęben, F.M. Rosiński, *Twórczość prozatorska krajowców Biem...*, s. 62.

Tu bowiem dema bocianokształtny widział pływające na tafli wodnej kawałki bambusowe, które wyłowił dziobem i położył obok ognia, aby je wysuszyć. Nagle rozległ się huk, gdyż wskutek gorąca patyki bambusowe pękły, a powstała szczelina tworzyła usta praludzi. Nie mieli oni jednak jeszcze kończyn, które powstały dopiero po drugim pęknięciu. Tak zaistnieli pierwsi Marind-anim, którzy jednak natychmiast stąd udali się w kierunku zachodnim, gdzie zasiedlili tereny, na których dziś zamieszkują³⁹.

Jako pierwsi ludzie, Marind-anim chętnie określają siebie samych jako Anim-ha, to znaczy prawdziwi ludzie, bo ich zdaniem wszyscy inni to mało-wartościowi podludzie, niewiele różniący się od zwierząt, jak na przykład pogardzani przez nich ludzie znad Digul, którzy według nich nie pochodzą od ich dema, lecz od jakiegoś zupełnie mało znaczącego demona.

Są nawet wersje mityczne o pojawieniu się praludzi przez urodzenie i to według naszych odczuć raczej szokujące, mianowicie ze świni, która podczas miotu wydała na świat dwoje dzieci i trzy prosięta. Dla krajowców nie jest to jednak czymś uwłaczającym, bo na Melanezji świnia nie jest zwierzęciem pogardzanym ani symbolem niechłujności czy moralnego upadku, ale ma raczej konotację pozytywną. Na przykład porównanie: „ten bigmen ma pośladki jak knur”, stanowi dlań niezwykle pochwałę i wyraz uznania pań, bo oznacza, że jest on świetnie prezentującym się mężczyzną, bardzo atrakcyjnym dla kobiet i z temperamentem, do czego tubylcy przywiązują dużą wagę⁴⁰. Nadto istnieje zażyła więź między świnia a krajowcami, którzy naśladują jej chrząkanie, już prosięciu nadają imię, którym go przywołują, bo „staje się poniekąd »członkiem rodziny« i dożywno przywiązuje się do określonej osoby, najczęściej do kobiety, i do wioski”⁴¹. Nierzadko się też zdarzało, że kobieta karmiła piersią prosięta, gdy padła maciora; bywało, że jedną pierś ssalo niemowlę, a drugą prosiaczek, w czym nie widziano nic bulwersującego⁴².

Mitologia melanezyjska ukazuje zróżnicowany świat wielorakich istot nadprzyrodzonych o rozmaitej randze, funkcjach w kosmosie i związkach z ludźmi, niekiedy podaje ich opis, miejsce przebywania, sposób obchodzenia się z nimi. Duchy mogą właściwie zamieszkać wszędzie, w odmętach morskich, rzekach i strumieniach, w dżungli i buszu, nawet w poszczególnych drzewach i krajowcy liczą się na co dzień z ich obecnością. Nawet obiekty niebieskie mogą być personifikowane; na przykład według Huli słońce wschodzi w regionie Enga i udaje się spać w kierunku zachodnim do jeziora Kopiato⁴³. Wiele mitów traktuje o genezie ważnych w życiu krajowców zwierząt, roślin, drzew i miejsc wyróżniających się pewnymi cechami specyficznymi. Jest przy tym

³⁹ H. Nevermann, *op. cit.*, s. 31.

⁴⁰ W. Bęben, F.M. Rosiński, *op. cit.*, s. 58, 63.

⁴¹ K. Maaz, *Abelam — Die magische Welt der Abelam, Kunst und Kult in Papua-Neuguinea*, Detmold 1989, s. 31.

⁴² A.H. Schultz, *Some Factors Influencing the Social Life of Primates in General and of Early Man in Particular*, [w:] *Social Life of Early Man*, red. S.L. Washburn, Chicago 1961, s. 72.

⁴³ G.-W. Trompf, *op. cit.*, s. 16–19.

rzeczą charakterystyczną, że w zasadzie mity traktują o tym świecie, w którym krajowcy na co dzień żyją, który ich otacza, z którym są w interakcji. Tym, co jest oddalone, obce, co nie odgrywa w ich egzystencji większej roli, na przykład owadami i zwierzętami, których nie spożywają, roślinami dla nich nieużytecznymi, albo też rzadko spotykanymi reprezentantami obcych społeczności, mitologia krajowców w zasadzie się nie zajmuje.

Natomiast Melanezyjczycy bardzo interesują się w swych mitach zagadnieniami eschatologicznymi. W przekazach przedstawiana jest geneza śmierci i jej przyczyny, stan duszy po wyjściu z ciała, opisane są zaświaty, do których dusza się udaje. Krajowcy na ogół nie lękają się śmierci; nie personifikują jej. Często się zdarza, że już parę dni przed zejściem „widzą” duchy swych przodków czy osób bliskich. Niekiedy nawet pytają chorego: „Czy widziałeś już ducha?”. Odpowiedź twierdząca zwiastuje nieuchronny, rychły zgon. Dzięki mitom krajowcy są oswojeni ze światem zmarłych. Na ogół uważają, że w zaświatach nastąpi kontynuacja dotychczasowej formy ziemskiej egzystencji, choć często przyjmują, że będzie tam znacznie lepiej. W mitach jednak nie jest poruszany problem sądu pośmiertnego czy jakiegoś odpowiednika kary piekielnej.

Z wielu mitów przebiega jednak strach krajowców przed duchami osób niedawno zmarłych. Według niektórych relacji mogą one być bardzo groźne, mszczą się na swoich bliskich, starają się kogoś porwać ze sobą do zaświatów. Z przekazów tych wynika, że jeszcze przez jakiś czas przebywa taki duch timongo w swoim domu lub jego pobliżu; nikt z rodziny nie waży się wymienić jego imienia, a tym mniej źle o nim mówić; choć te upiory są niewidoczne, to jednak krajowcy Enga wiedzą, jak wyczuć ich obecność lub poznać ich ślady⁴⁴. Nie ważą się nocą przechodzić obok grobu z obawy, że duch może ich zaatakować. Nie umieszczają jednego grobu w pobliżu drugiego w obawie, że duchy umrzyków mogą utworzyć watahy i nękać ludzi⁴⁵.

Z analizy mitów wynika, że eschatologia Melanezyjczyków jest dość nieśpójna i niejednokrotnie krajowcy wprost przyznają, że na różne pytania nie mają dobrej odpowiedzi. Na przykład według mitu raz duch po śmierci człowieka przebywa w domu lub jego pobliżu, innym razem — jest przy swoim grobie, w swojej wiosce, na skraju dżungli albo w domu duchów, skąd chętnie się zlatuje na ofiary dla niego przeznaczone podczas sing-singu, a nieraz przebywa w krainie zmarłych lub jeszcze w innym miejscu. Ponieważ według koncepcji mitycznych duchy zmarłych mają częściowo fizyczną naturę, powstaje problem ich bi- czy nawet multilokacji, nad którym krajowcy się jednak nie zastanawiają i nie podejmują dyskusji, uważając, że są to spekulacje. Postępują w myśl swo-

⁴⁴ W. Reinking, *The Enga Attitudes toward Illness and Death*, [w:] *Anthropological Study Conference*, Amapyaka 1968, s. 8–9; M.J. Meggitt, *The Mae Enga of the Western Highlands*, [w:] *Gods, Ghosts and Men in Melanesia — Some Religions of Australian New Guinea and the New Hebrides*, red. P. Lawrence, Melbourne-New York-Oxford 1965, s. 110.

⁴⁵ R. Reinking, *op. cit.*

ich wierzeń mitycznych pragmatycznie; na przykład u Jenan „żona po śmierci męża musi spać na jego mogile, aby otrzymać odeń informację, kto go uśmiercił. Bez wyjątku potrafią one następnego dnia także podać, że słyszały głos ducha nieboszczyka i wskazują, jaki człowiek lub duch go zabił”⁴⁶. Po śmierci człowiek nadal może ukazywać się w swej dotychczasowej postaci, ale spotkanie z takim psychofizycznym „duchem” może być bardzo ryzykowne: czasem może on przybrać postać zoomorficzną, na przykład węża, ptaka lub świetlika. Gdy w Ilipin dziewczyna zobaczyła w ogrodzie swego narzeczonego trzymającego rękę na szyi (znak rozpoznawczy zmarłego), choć nie wiedziała o jego zgonie, to natychmiast zorientowała się, że ma do czynienia z duchem zmarłego; „zdążyła jednak zmylić jego czujność i przed nim uciec, w przeciwnym bowiem razie uprowadziłby ją ze sobą do świata duchów”⁴⁷.

W myśl przekonań mitologicznych Melanezyjczyków duchy w zaświatach polują, tańczą, bawią się, mają ogrody yamowe, uczestniczą w sing-singach, mogą przybrać różne postacie i dokonać szybkich translokacji; ale na ogół krajowcy przyjmują, że już się nie rozmnażają. Interesują się za to losem swej rodziny i klanu; wierzone, że biorą udział nawet w wojnach plemiennych. Dbają o dobrobyt swych bliskich; niejednokrotnie klan liczy ich jako swych aktualnych członków; chronią swoich od zła, posyłają im różne dobra, co między innymi przyczyniło się w XX wieku do silnego rozwoju kultu cargo⁴⁸.

3. Opowiadanie mitów

Mity krajowców melanezyjskich charakteryzują się dużą oryginalnością, dostojenstwem i stylowością języka, barwnością i obrazowością prezentacji oraz widowiskowym, w wielu wypadkach pantomimicznym przedstawieniem, przypominającym częściowo teatr jednego aktora. Opowiadacz mitów, zwykle doświadczony znawca, unika przy ich opowiadaniu pustych frazesów, hieratyczności, cikliwości i neologizmów. Jest to język codzienny, ale mimo wszystko sakralny. Opowiadacze, jak już wspomniano, z reguły odznaczają się świetną pamięcią. Zwykle są to starsi bigmeni, dobrze znający tradycję mityczną, choć niekoniecznie wszystkie mity i nie zawsze w całości, bo niektóre z nich są zarezerwowane całe lub też ich części; znają je tylko ich „właściciele”, którzy je przedstawiają. Tylko niezmienny przekaz jest pełnowartościowy, zwłaszcza jeśli mieszczą się w nim partie magiczne, zawierające moc sakralną. Ale nawet jeśli mit przedstawia jakąś sytuację codzienną, na przykład walkę plemienną lub

⁴⁶ H. Nevermann, *op. cit.*, s. 28.

⁴⁷ W. Bęben, *Obrzędy przejścia...*, s. 79.

⁴⁸ Szczegółowiej na te tematy w artykule: W. Bęben, F.M. Rosiński, *Tradycyjne wierzenia i obrzędy związane ze śmiercią na Nowej Gwinei*, [w:] *Problemy współczesnej tanatologii*, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1999, s. 187–197.

herosa, jak walczył z wrogami, albo pramatkę, jak rodziła dziecko, to dla krajowców ma to charakter archetypowy, egzemplaryczny, modelowy⁴⁹.

Wiele mitów ich „prezenter” przedstawia nie tylko werbalnie, ale i w miarę możliwości wizualnie, mimodramowo, pantomimicznie, gdy tego wymaga relacjonowany wątek. Gdy przykładowo bohater pradziejowy śpiewał, to narrator też śpiewa jego pieśń, gdy tańczył, to taniec trzeba powtórzyć, gdy walczył z wrogiem, unikał jego ciosów, powalił go na ziemię i zadał cios śmiertelny, to opowiadacz pragnie to też z odpowiednimi gestami i atrybutami, na przykład z dzidą w ręce, zademonstrować. Jednak części zastrzeżone, magiczne, czarodziejskie, związane z inicjacją lub z innym obrzędem czy uroczystością tylko podczas takiego obrzędu wolno mu relacjonować. Na przykład w micie o pramatce, która wyszła za mąż za węża, niektóre elementy przedstawia się pantomimicznie, między innymi taniec gurambi, który zawiera jednak część zastrzeżoną. Partię tę tańczy się tylko w miejscu sakralnym poza wioską; dotyczy ona zejścia ludzi do krainy węży, przemowy ludzi do węży; wszystko odbywa się pantomimicznie, z bardzo wymowną gestykulacją i dramatycznym tańcem. Wąż-człowiek zdaje się przemawiać: „Wy ludzie źle nas traktujecie i poniżacie nas, nie widzicie w nas ludzi. A my umiemy tańczyć, umiemy się żenić, żyjemy w społeczności tak jak wy ludzie. Wy jesteście na górze, my na dole”⁵⁰. Po tej tanecznej ceremonii wszystkie „węże” krokiem tanecznym, wznosząc tuman pyłu, udają się znowu do wioski. Taniec gurambi może trwać całą dobę, a nawet dwie, bo jest przeplatany innymi tańcami i łączy się ze wspaniałym sing-singiem, przy dźwiękach tradycyjnych bębnów szczelinowych (garamutów) i klepsydrowych (kundu), których echo rozlega się daleko w dżungli”.

Należy tu przypomnieć, że węże na Melanezji nie są symbolem zła, lecz odradzającego się życia, są pośrednikami między światem przyrodzonym i nadprzyrodzonym. Często tamtejsi krajowcy wierzą w więź między duszą ludzką a wężem. Mityczne węże masalaje jako duchy przyrody odgrywają ważną rolę: po śmierci człowiek może przyjąć postać węża, na przykład pytona, na Nowej Brytanii i Nowej Irlandii wąż jest często zwierzęciem totemicznym⁵¹. Według mitu z wioski Yamel duch młodzieńca Wagamine ukazywał się we śnie swoim braciom, którzy bardzo zapragnęli zobaczyć go w krainie zmarłych. Wypiwszy magiczny napój, znaleźli się w zaświatach, gdzie akurat stali się świadkami udziału swego brata we wspaniałym sing-singu duchów zorganizowanym na jego przywitanie. Widzieli, jak duchy uczyły go magicznych praktyk, na przykład zmieniania postaci czy błyskawicznego przemieszczania się z miejsca na miejsce. Spotkali też swoją zmarłą siostrę Malpou. W pewnym momencie zdrzemnęła się ona i zaczęła przeistaczać się w olbrzymiego pytona. Wagamine zbudził ją kopnięciem: „Wstawaj, bo prze-

⁴⁹ W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 54, 473.

⁵⁰ W. Bęben, F.M. Rosiński, *Mity krajowców wyspy Biem*, [w:] *Wszystek krąg ziemski*, red. P. Kowalski, Wrocław 1998, s. 122–123.

⁵¹ M. Lurker, *Snakes*, [w:] *The Encyclopedia of Religion*, red. M. Eliade, t. 13, New York 1987, s. 371.

straszysz swoich braci! Przebudzona natychmiast przybrała znowu postać ludzką”⁵². Duchy nie pozwoliły jednak, by bracia zagrali na tamtejszych instrumentach, aby ludzie na ziemi nie wiedzieli, że kraina zmarłych znajduje się tak blisko nich.

Mit jako nośnik sakralnej i magicznej mocy, aby mógł ją uaktualnić dla dobra współczesnych ludzi, musi być możliwie wiernym przedstawieniem zdarzeń i czynów istot nadprzyrodzonych działających w praczasach. Bo owszem, krajowcy przyjmują, że dzieło stworzenia zostało dokonane *in illo tempore*, ale tajemnica rozmnażania owych dóbr i sposób ich udostępnienia kryje się w micie, zwłaszcza w jego częściach połączonych z „mocą” mana czy pawa⁵³. Te partie zastrzeżone, obejmujące nawet 30% mitu, często zna tylko kilku jego „właścicieli”. Od nich też zależy, czy ludzie będą mieli szybkie łodzie rybackie, obfite połowy, duże yamy oraz skuteczne polowania. To nawiązanie kontaktu poprzez mit z mocodajnym praczasem może być intensywnie przeżywane, a identyfikacja relatora mitu z bohaterem kulturowym lub istotą stwarzającą może być intencjonalnie całkowita, jako ich *alter agents*. Na przykład Leo Mando na Biem, zapytany podczas uprawiania magii połowowej, „dlaczego jesteś ubrany jak tanep (naczelnik)?”, odrzekł:

Bo jestem tanepem ryb, na ten czas staję się wodzem ryb, czuję się nim. — Ale co — właściwie robisz? — Idę tak, jak szedł mityczny dawca i przywoływacz ryb, mówię te same słowa co on, podobnie jak on rozmawiam z rybami. Ryby nie widzą i nie traktują mnie jak Leona Mando, lecz jako mitycznego dawcę ryb⁵⁴.

Prezentacja tego mitu wraz z jego magiczną częścią zastrzeżoną stała się odtwórczym aktem mocodajnego wydarzenia praczasów, a narrator mitu — „wcielaniem” mitycznego tanepa ryb.

4. W kręgu bajek i opowieści

Kategorie literackie wymienione w tytule podrozdziału i zbliżone do nich były w dawniejszych czasach mało znane i nie odgrywały w życiu kulturowym Melanezyjczyków większej roli. W ostatnich jednak dziesięcioleciach wraz ze szkolnictwem, upowszechnianiem środków społecznego przekazu i przemawianiem przez krajowców, zwłaszcza przez młode pokolenie, kultury zachodniej te gatunki literackie i ich przeróbki o kolorycie lokalnym stają się coraz bardziej popularne. Od takich opowiadań oczekuje się, by charakteryzowały się wartką akcją (im bardziej są sensacyjne, tym lepiej); mogą zawierać elementy fantastyczne, prawie że niemożliwe, na przykład mówią o tym, że jakiś poseł zdobył mandat w parlamencie za pomocą magii, o wielkim haremie jakiegoś urzędnika i jego niespożytej energii płciowej, o wielkich napadach ra-

⁵² W. Bęben, *Religijne aspekty...*, s. 105–107.

⁵³ K.W. Bolle, *op. cit.*, s. 261–262.

⁵⁴ W. Bęben, F.M. Rosiński, *Twórczość prozatorska...*, s. 61.

bunkowych na banki i udanej ucieczce złodziei czy o strzelaninach gangsterów. Na przykład w 1993 r. krajowcy nieomalże entuzjazmowali się opowiadaniem, jak poseł Greg Kibai z pomocą kilku młodzieńców stoczył w Wewak krwawą dwudniową walkę z dziesiątkami wyspiarzy z Koil, całą masę ich położył trupem, kilkunastu zranił, a reszta w popłochu musiała uciec. Po sprawdzeniu tego opowiadania okazało się, że w ogóle biło się tylko dwóch, nikt nie został zraniony, bójka nie trwała nawet kilku minut, bo szybko obu kłótników rozdzielono. Ale krajowcom takie przesady zupełnie nie przeszkadzają, traktują je trochę z przymrużeniem oka, podobnie jak w naszych warunkach traktuje się opowiadania niektórych wędkarzy⁵⁵. W ogóle tubylcy chętnie słuchają opowiadań zawierających cudowności i niesamowitości, a więc poniekąd nawiązujących do znanej im kategorii mitów, na przykład o mrozących krew w żyłach spotkaniach krajowca z upiorami, albo o chłopcu, który nasusiał w kościele, za co rekin z krzyżem na głowie odgryzł mu w morzu nogę wraz z genitaliami; rybacy, którzy znaleźli go broczącego krwią na brzegu, zdumieni się, bo krew chłopaka miała kolor i zapach moczu. Wątek nadzwyczajności, ewidentna przesada i bujna fantazja cechują też stosunkowo niedawno powstałe opowiadania, na przykład o pierwszym misjonarzu, który dotarł do krajowców na Biem. Miał on kroczyć po morzu, uciszać burze, ręką łamać grube drzewa. Inne opowiadanie mówiło, że naczelnny wódz podczas wyścigów pływackich dzięki mocy magicznej unosił się jak ptak nad falami, tak że zanim zorientowali się jego konkurenci, on już był u mety na brzegu. Często w opowiadaniach przewijają się również wątki z czasów niedawno jeszcze prowadzonych wojen plemiennych, na przykład o bohaterach, którzy w pojedynkę potrafili zwyciężyć nawet 20 wrogów, o ich nocnych wyprawach na sąsiednie wyspy, gwałceniu kobiet itd. Często w tych opowiadaniach bohaterowie, podobnie jak w mitach, dokonywali nadludzkich czynów, bo dysponowali mana. Przykładowo według jednego z tych opowiadań ręce mocarzy były tak silne, bo skropili je wodą magiczną, a niektórzy bandyci dzięki „magii z Rabaul” stali się niewidzialni i niewykrywalni dla systemów alarmowych, dzięki czemu byli w stanie ograbić niepostrzeżenie wiele sklepów i banków oraz opróżnić sejfy.

Kategoria bajek, choć cieszy się wzrastającym powodzeniem, to jednak nadal jest mało liczna. Chodzi zwykle o pewne wątki, które także w mitach odgrywają jakąś znaczącą rolę, a więc na przykład jest w nich mowa o chytrych zwierzętach, dzielnych wojownikach, wszechobecnych duchach, różnych czarodziejach, czarownicach i ich wyczynach. Niektóre bajki stanowią poniekąd echo dawnych mitów. Choć coraz częściej opowiada się obecnie dzieciom bajki, to jednak nadal daleko im do popularności i oddziaływania mitów na kulturę duchową i życie krajowców.

⁵⁵ Zob. W. Bęben, F.M. Rosiński, *Twórczość prozatorska...*, s. 65–66; artykuł został wykorzystany także w dalszej części tego wywodu.

5. Zakończenie

W życiu Melanezyjczyków, choć w zdecydowanej większości przyjęli oni chrześcijaństwo, mity w wielu wypadkach nadal odgrywają ważną rolę. W dużej mierze jeszcze kształtują ich światopogląd, oddziałują na ich kulturę duchową, relacje międzyludzkie, wartościowanie etyczne, prawo zwyczajowe i stosunek do przyrody. Starsze pokolenie nieraz z nostalgią wspomina dawne czasy, zanim przyszli biali, kiedy prawo zwyczajowe i mity w pełni wyznaczały postępowanie, styl życia i hierarchię społeczną krajowców, gdy mity stanowiły niepodważalne dyrektywy dla ich postępowania, a zawarta w nich mądrość gwarantowała im przetrwanie i sukces nawet w trudnych warunkach bytowych. Oswajanie się od dziecka z mitycznym obrazem świata, tradycyjną kulturą i obrzędowością, identyfikowanie się z nią i wierny jej przekaz następnym pokoleniom były szczególnie ważne w społeczeństwie plemiennym, które jako całość poczuwało się „do odpowiedzialności za czyny każdego członka społeczności”⁵⁶, a właściwy stosunek poszczególnych osobników do tradycji kulturowej, religijnej i społecznej stanowił o przeżyciu i pomyślności danego klanu i plemienia.

Ale Melanezyjczycy, zwłaszcza ich bigmeni, ludzie wykształceni i zamieszkujący miasta, zdają sobie coraz bardziej sprawę z faktu, że ze stopniowym upowszechnianiem się zachodnich wzorców zachowań, praw i cywilizacji technicznej, ich dawne poglądy, mityczne obrzędy, obyczaje plemienne, kultura wieku kamiennego znajdują się w odwrocie, w coraz mniejszym stopniu kształtują życie. Proces ten przebiega jednak z różną szybkością w poszczególnych dziedzinach i rejonach Melanezji. Niektóre zmiany, wbrew tradycji mitycznej, na przykład zakaz wojen klanowych i plemiennych, kanibalizmu czy odwetu na czarownicach (sangumach), wprowadziła administracja centralna i ludność musiała się z tym pogodzić. A przecież jeszcze na przykład w 1973 r. wyspiarze z Goudenough kilkakrotnie przedsięwzięli wyprawy kanibalistyczne na wyspę Fergusson; jeńca potem w swojej społeczności męczono, w końcu zadźgał go chłopak, a ciało ofiary posiekano i ugotowano wraz z taro (kolokazją) i bananami oraz obrzędowo spożyto, by „w ten sposób ponownie odtworzyć mit o pryncypalnym olbrzymie Ugre [...], który terroryzował cały świat, zabijając i pożerając wszystkie istoty żywe”⁵⁷, ale w końcu został zabity przez chłopca.

Podejmuje się też próby, zarówno na szczeblu centralnym, jak i lokalnym, aby ocalić coś z tej spuścizny mitycznej, tak bardzo istotnej dla zachowania tożsamości kulturowo-etnicznej Melanezyjczyków, między innymi przez akomodację czy reinterpretację niektórych obrzędów, ściśle związanych z mitami, na przykład tak zwanych rytów przejścia w duchu chrześcijańskim. Według Antona Mulderinka „sami Papuasi z czasem powoli dochodzą do tego, jak połączyć nową wiarę

⁵⁶ J.E. Lips, *U źródeł cywilizacji*, Warszawa 1957, s. 274–279.

⁵⁷ W. Ziehr *et al.*, *op. cit.*, s. 137–139.

ze starymi tradycjami, aby docelowo osiągnąć nową chrześcijańską identyczność papuaską. Ten proces zmian, chętnie nazywany też inkulturacją, zachodzi jednak powoli”⁵⁸.

Na ogół jednak w świadomości Melanezyjczyków ideały, styl życia, światopogląd, wartości ukazywane w mitach — które stanowiły ongiś dla krajowców niekwestionowany fundament ich życia i postępowania, *regula vitae* — ulegają stopniowej erozji i dewaluacji, bo coraz większą rolę zaczynają odgrywać w ich życiu osiągnięcia cywilizacyjne w dziedzinie gospodarczej, finansowej, politycznej i zawodowej⁵⁹. W obliczu tych radykalnych przemian kulturowych zmniejsza się dotychczasowe znaczenie mitów i ich oddziaływanie na życie publiczne, następuje ich powolna degradacja i coraz częstsze traktowanie ich, zwłaszcza przez nowe pokolenie, jako nieobowiązujące opowieści, sagi heroiczne, baśnie czy bajki⁶⁰.

⁵⁸ A. Mulderink, *Stammesinitiation und christlicher Glaube bei den Papuas*, „Die katholischen Missionen KM” 1, 1988, s. 19–23.

⁵⁹ B.M. Knauff, *From Primitive to Postcolonial in Melanesia and Anthropology*, Ann Arbor 2002, s. 174.

⁶⁰ M. Eliade, *Aspekty...*, s. 191–199.