

Andrzej Szyjewski*

LUDDZIE CZY ZWIERZĘTA? PRZODKOWIE W MITACH ULURU U PITJANTJATJARA

Założenia

Próby odpowiedzi na pytania uniwersalne, dotyczące funkcjonowania czy myślenia człowieka na poziomie gatunkowym są z góry skazane na porażkę bez uwzględnienia szerokiego wachlarza rozwiązań kulturowych. W sytuacji, kiedy pytamy o kwestie zakotwiczone w tak rozmytym definicyjnie zjawisku jak mit, wymaga to szczególnego doprecyzowania założeń refleksji. Ustalenie kim „tak naprawdę” są bohaterowie mityczni i na ile ich specyfikę wyznacza istotowa kontrintuicyjność ich postaci, jak twierdzą zwolennicy refleksji kognitywistycznej (np. Boyer 2006, s. 138-167; idem 2002, s. 68-92; Pyysiäinen 2007, s. 179-207; Atran 2013, s. 66-100) powinno być skutkiem przeglądu możliwie wielu kulturowych realizacji mitu. Proponuję uznać ujęcie mitu i jego protagonistów w wersji Aborygenów australijskich jako prototypowe w sensie teorii podobieństwa rodzinnego.

Podstawowym, konstytutywnym elementem aborygeńskiego modelu świata są narracje mityczne, które są próbami opisu zdarzeń Czasu Snu, zakodowanych w tajemnych przekazach-pieśniach. „Prozaiczne” mity są wariacjami na temat zdarzeń sygnalizowanych w pieśniach. Pieśni nie są narracjami, lecz raczej ilustracjami pewnych stanów, w jakich znajdują się bohaterowie. Stanowią zatem punkty stałe, na których opiera się konstrukcja kolejnych wersji mitu. Z drugiej strony użyta w nich metaforyka zostaje wykorzystana do kształtowania powiązań elementów narracyjnych mitu.

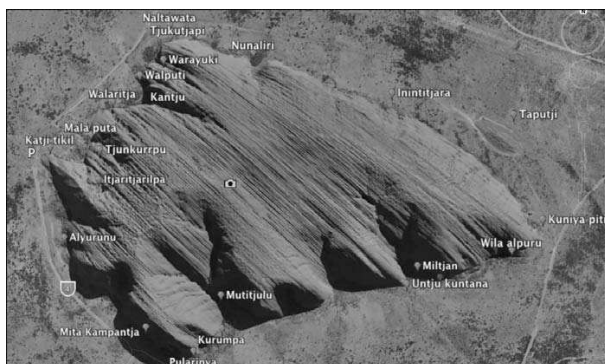
Jako podstawa refleksji posłuży mitologia Uluru, tradycyjnego świętego miejsca Aborygenów pustynnego interioru, należących do grupy Pitjantjatjara. Monumentalność Uluru i wielość jej cech wyróżniających sprawia, że wokół niej skupiły się tradycje *Tjukurrpa* (Snu) kilku zespołów przodków, a dobrze udokumentowana obecność mitów Uluru w literaturze aborygenologicznej (Mountford 1948, 1965, 1976; Harney 1957, 1959, 1963, idem,

***Andrzej Szyjewski** – profesor nauk humanistycznych, Uniwersytet Jagielloński; zainteresowania naukowe: refleksja nad mitem, systemy religijne społeczności tradycyjnych, szamanizm, e-mail: a.szyjewski@iphils.uj.edu.pl.

s. 63-76; Layton 2001, *UKNPH* 2009 i 2012); ułatwia śledzenie treści, które zwykle są utajniane¹.

Uluru, ze względu na swoje położenie i wymiary nie jest prostym upamiętnieniem pojedynczego mitu. W skalnych formacjach odzwierciedlają się zarówno przodkowie (*tjukuritja*) immanentnie związani z tym centrum religijnym, jak i przybysze z zewnątrz. Trzy podstawowe mity Uluru obejmują dokonania: – Wiyai Kutjara – „Dwóch Nieinicjowanych Chłopców”; – Mala – Filandrów Kosmatych [*Lagorchestes hirsutus*] związanych z północną ścianą Uluru; – *Kuniya* – Pytonów Dywanowych [*Morelia spinota*] walczących z *Liru* (różnymi formami jadowitych węży) na południowej ścianie Uluru.

W ramach kompleksów mityczno-rytualnych Uluru pojawiają się też inne postaci, zwłaszcza *Tjinta-tjintja* kobieta-Wachlarzówka [*Rhipidura leucophrys*] oraz kobieta-Zimorodek *Luunpa* [łowczyk czczony – *Todiramphus sanctus*]. Istoty te nazywane są mężczyznami (*wati*) i kobietami (*minima*), lecz ich działania są nie tylko czysto ludzkie, ale wiążą się ściśle z ich zwierzęcą naturą (Layton 2001, s. 13). Przodkowie niekiedy wchodzą między sobą w zmienne relacje, niekiedy działają całkowicie niezależnie. Przy czym ich aktywność nie ogranicza się do okolic Uluru i te same mitologemy, jakie pozostawiły ślady na stokach Uluru, pojawiają się w innych miejscach.



Rysunek 1. Główne elementy topografii Uluru (Ayers Rock).

¹Choć część tych źródeł poddawana jest w wątpliwość (Bill Harney nie miał antropologicznego wykształcenia, jego teksty mają charakter popularny i obciążony błędnymi wnioskami, Charles Mountford interesował się przede wszystkim fotograficzną i ikonograficzną dokumentacją świętych miejsc, a jego informatorzy nie pochodzili z Uluru), tym niemniej Layton dowiódł, że zasadniczo faktografia zamieszczona w tekstach obu badaczy zgodna jest z jego informacjami.

Mitologia Wiyai Kutjara

Powstanie skały Uluru jest skutkiem działań pary przodków nazywanych *Wiyai Kutjara*. Terminem *wiyai* określa się chłopców, którzy rozpoczynają wędrówkę przedinicjacyjną. Dwaj Chłopcy pojawiają się często w przekazach Pitjantjatjara, znani są przede wszystkim z zabicia Tęczowego Węża *Wanampi z Pantu* (Jez. Amadeus) (Layton 1992, s. 56)² na północy. Miejsce, w którym obecnie znajduje się Uluru, pierwotnie było twardym piaszkowym wzniesieniem, powstałym po rozpadzie termitiery, ze względu na ukształtowanie chętnie wykorzystywanym jako tajemny grunt inicjacyjny przez *Mala i Kuniya* (Mountford 1976, s. 414). Wedle jednej z wersji *Wiyai Kutjara* zostali zwabieni dźwiękami pieśni inicjacyjnych *Mala*, których natury, jako jeszcze nie inicjowani, nie znali. Widząc rozmiękłą po deszczu ziemię, bawili się ugniatając muł, aż przeistoczył się w wielki płaskowyż. Potem wspięli się na jego wierzchołek i zaczęli zjeżdżać w dół na brzuchach lub na poduszkach z liści, co do niedawna było praktyką dzieci Pitjantjatjara (Mountford 1965, s. 148-149). Według Mountforda ślizgającymi się były dzieci kobiety-Wachlarzówki. Kiedy wzgórze mułu zaschło, stało się dzisiejszą skałą Uluru.

Rozpowszechnione na tym obszarze mity *Wiputa Kutjara* stwierdzają, że chłopcy poszli dalej na południe, gdzie obozowali na wzgórzu *Wiputa* w Musgrave Range (prawd. Ayliffe Hill, samo *Wyputa* jest błotnistym bilabongiem, pozostałym po Kings Creek). Na szczycie rozbili obóz i poszli polować na okolicznych wzgórzach. Tam zabili walabię (euro), w obecnym skalnym zagłębieniu w łożysku strumienia Kings Creek, zrobili piec ziemny i upiekli ją w nim. W czasie pieczenia odpadł ogon walabii i chłopcy rzucili go za siebie tak, że upadł na szczyt wzgórza i wybił dziurę w skale głęboką na 6 metrów. Dzieci Yakuntjatjara bawią się, schodząc do jej wnętrza i wznosząc tumany pyłu.

Jak się jednak okazuje, epizod z odpadnięciem ogona pieczonego kangura/walabii jest rozpowszechniony w mitach całego obszaru Pustyni Zachodniej. Symbol ogona wiąże się najpewniej z ceremoniami inicjacyjnymi. Zapach wydobywający się z ogona przywabia przodków tak, jak słup ceremonialny „przywabia” inicjowanych. Przy tym ogon zwykle nazywa się tak samo jak penis poddawany operacjom: *wipu*, *kalu* etc. Nad jez. Amadeus mówi się, że grupa inicjowanych (*maliara*) przodków *Wanpiny* pod przewodnictwem mężczyzny-Kuny Workowatej (*Kuninggu*) (*Dasyurus viverrinus* – kuna workowata lub niełaz plamisty) o imieniu *Wantapari* wędrowała na północ

²Nad jez. Amadeus mit węża i Dwóch Chłopców nazywa się *Yarritjiti*. Mit mówi, że Chłopcy wędrowali razem z wężem (Maurice, s. 16).

z *Wiputa*. Upiekli tam kangura, ale przy pieczeniu eksplodował jego ogon. Zapach ogona przywabił z *Watarka* drugiego mężczyznę-Kunę Workowatą *Tjatitji*. Poprowadził całą grupę do billabongu *Watarka* i tam odbył się wielki obrzęd (Maurice 1989, s. 18).

Zdarzenie z ogonem jest więc przypisywane albo Nieinicjowanym Chłopcom w ludzkiej formie, albo w pełni inicjowanym *Wanpiny* w postaci Kun Workowatych. W pewnych wariantach *Wanpiny* to właśnie zjadany Kangur, Walabia bądź Euro Malu, w innych wędrujący z *Kata Tjuta* Kangur przeistacza się w mężczyznę-Kunę *Wantapari*. Rozwiązaniem może być informacja, że *Wantapari* podróżował razem z grupą *maliara o r a z* z parą synów, co oznacza, że byli nieobrzezani i wobec tego byli oni właśnie *Wiyai Kutjara*.

Mit *Wiyai Kutjara* mówi, że skierowali się potem na północ do *Atila* (Mount Connor). Kilka kilometrów na południowy zachód od *Atila*, w *Anari*, jeden z nich zobaczył filandra kosmatego. Rzucił w niego swoją maczugą (*tjuni*), ale chybił, *tjuni* wybił w ziemi dziurę, która stała się źródłem wody. Chłopiec napił się, ale niczego nie powiedział bratu, który niemal umarł z pragnienia. Pokłócili się ze sobą i rozdzielili. Ostatecznie dotarli do szczytu *Atila*, gdzie zmienili się w dwa głazy (Layton 2001, s. 3-5, 14)³.

Mountford, w swojej analizie mitów związanych z *Atila* przypisuje powyższe zdarzenia przodkom, nazywanym przez niego lodowymi ludźmi, mężczyznami-*Nina* (Layton – *Wati Nyinnga*; Harney – *Ninya*). Mieli ciała pokryte szronem, a włosy, brwi i bokobrody pokryte soplami lodu. Żywili się wyłącznie filandrami *Mala*, na które polowali rzucając pałkami *tjuni*. Aby broń była skuteczniejsza, układali je codziennie w dwa stosy, zależnie od tego, do której połowy należały, po czym członkowie przeciwstawnej połowy skrapiali je krwią, zwiększając skuteczność łowiecką. Analogicznie przyspieszali porost włosów członków przeciwnej połowy. Ludzie ci spędzali czas pory gorącej śpiąc w zimnych podziemnych jaskiniach pod jeziorem *Unagaltja*, ożywiali się zimą i wychodzili przynosząc ze sobą mróz.

Zmienność wersji powoduje, że także tożsamość głównych bohaterów mitu wydaje się zmienna. W tym przypadku mit dotyczy przodków w formie antropomorficznej, ale nie znaczy to, że w innym miejscu nie staną się grupą ludzi-Kun Workowatych albo ludźmi-Lodem. Rządowego Komisarza badającego zgłoszenie pretensji do ziemi tamtejszych Pitjantjatjara

³Layton wskazuje, że bracia przestają działać jako jedność, kiedy jeden z nich zataja posiadanie zapasu wody i odmawia podzielenia się nią z drugim (częsty motyw mitologii aborygeńskiej, ale nigdy nie wiązany z braćmi). W efekcie samolubny brat staje się przodkiem grupy Matuntatjara, a drugi Yankutjatjara. Linia podziału terytorialnego prowadzi przez *Atila*.

dziwiła ta zmienność przyporządkowań (Maurice 1989, s. 23), ale jest ona powszechna w mitach australijskich. Postaci przodków nie są niezmiennie, część ich aktywności może odbywać się pod ziemią albo w innej od standardowej formie. Tradycje mityczne migrując wiążą się z innymi przodkami, poszczególne epizody także ulegają transformacji. W micie *Wiyai Kutjara* ważny jest silny związek z symboliką inicjacyjną (ogon, Uluru jako grunt obrzędowy, spuszczenie krwi) oraz opozycja w stosunku do ludzi-Filandrów Kosmatych *Mala* i wody. Bracia żywią się przede wszystkim filandrami i zabijają je, gdzie tylko mogą spotkać, choć jednemu się to udaje często, a drugi jest słabym myśliwym. Z drugiej strony, jeden z nich wydaje się być wiązany z suszą, a drugi z porą deszczową, razem reprezentują powszechne w mitach australijskich przejścia między biegunowością opozycji suche/mokre czy też gorące/zimne.

Mitologia *Mala*

Zgodnie z głównym mitem północnej ściany Uluru, wyszczególnione na niej miejsca są pozostałościami po aktywności przodków należących do Filandrów Kosmatych *Mala*, miniaturowych kangurowatych wielkości zająca. Ludzie-*Mala* przybyli na teren późniejszej skały, żeby odprawić ceremonie inicjacyjne, związane z obrzezaniem i subincyzją, obozując nad zbiornikiem wodnym *Ininti/Tjinindi* w miejscu, gdzie teraz wznosi się północny róg Uluru. Mężczyźni przeprowadzali operacje inicjacyjne na kupce twardego gruntu pozostałego po termitierze. Grunt wydzielony był półkolistym wałem odgarniętej ziemi. Spływała na niego krew z ran inicjacyjnych oraz ofiarowana przez mężczyzn (Mountford 1976, s. 414; idem 1965, s. 86). Grunt ten zmienił się w tylną ścianę cylindrycznej jaskini *Warayuki*, w której przeprowadzano operacje, a odwiedzający to święte miejsce składali ofiarę z krwi z ramienia.

Zgodnie z mitem, *Mala* przybyli z kraju zwanego *Marununga/Mawulyarungu*, na północny zachód od góry Liebig, w pobliżu obecnego Yuendumu. Do Uluru podeszli z zachodu. Szlak ich wędrówki widać do dzisiaj jako płaskie pasmo skały wystającej z ziemi. Dalsza droga po wypiętrzeniu stała się *Mala Wipu*, „wejściem” lub „ogonem” *Mala*⁴, czyli obecnym szlakiem, którym wchodzi się na Uluru. Harney przedstawia to bardzo poetycko:

⁴W tym miejscu, pisze Harney, rozpoczynają się wszystkie obrzędy *Mala*, a *Webo* (*Wipu*) jest znakiem, który maluje się na mostkach uczestników (*kumbunduru*). Ogon ma różne znaczenie dla Aborygenów, lecz jednym z najważniejszych jest równoważność: penis = ogon, obecna w całej ceremonii obrzezania.

„Trwa ciemność jako mrok nocy. Wszędzie panuje milczenie, dopóki nie zabrzmie głos, który, niczym warkotka, wzywa życie do powstania. I tak tote-miczne postaci Mala-waddi, czyli ludzi-Filandrów podnoszą się, by uformo-wać ogon i zad wielkiej istoty. Po dziś dzień widzimy ten symbol w postaci *Webo*, czyli ogona Uluru (miejsca, które biali nazywają ‘Climb’)” (Harney 1959, s. 185).

Jest to więc ogon praprzodka *Mala*, który był pierwszym właścicielem rytuału (Harney 1963, s. 78). Przodkowie *Mala* nieśli ze sobą słup *Ngaltawata*⁵, używany w trakcie ceremonii inicjacyjnych. Słup ten został wielokrotnie odwzorowany jako szczególne elementy Uluru, w sposób jasny jest nim też sam *Mala Wipu*.

Zanim przystąpili do części tajemnej, w *Katji Tilkil*, leżącym pod północną ścianą *Mala Wipu* odbyło się wielkie korobori mężczyzn i kobiet *Mala*. Mężczyźni tańczyli po prawej, kobiety po lewej (Layton 2001, s. 5). Trwało to, póki kobiety nie odeszły, gdyż nie wolno im oglądać tajemnych ceremonii, powinny natomiast przygotować zapas pożywienia i paliwa na inicjację. Odzwierciedleniem uroczystości pozostała podwójna grota z męskim i żeńskim otworem oraz grupa głazów, będących transformacją śpiących, zmęczonych tancerzy.

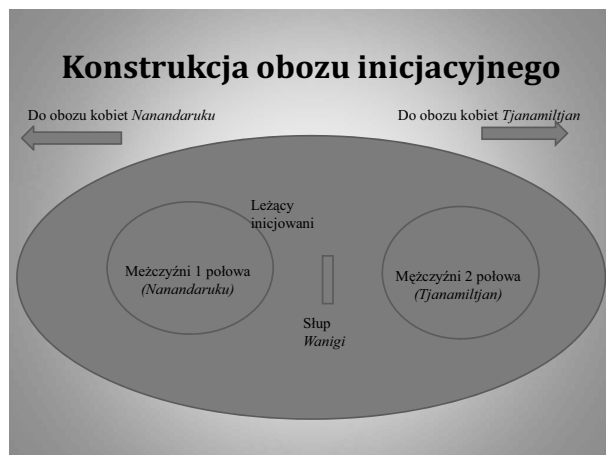
Wbrew oczekiwaniu, że syntagmę mitu wyznacza przede wszystkim kolejność świętych miejsc, nie da się traktować w ten sposób odcisków pozostawionych przez przodków *Mala*. Zgodnie z logiką tajemnych ceremonii mężczyźni i kobiety rozdzielili się. Przodkowie mężczyźni-*Mala* koncentrowali swoje inicjacyjne działania obrzędowe wokół północnego wierzchołka Uluru, na obszarze od północnego stoku rozpadliny *Kantju* do głównego obozu kobiet w *Tjukatjapi*. Teren ten był zakazany kobietom i tak jest też obecnie. Odpowiada zatem wymienionemu w mitach *Mala* i *Wiyai Kutjara* gruntowi ceremonialnemu w postaci pozostałości po termitierze. W jego środek wbito słup *Ngaltawata*. Od tego momentu ceremonii nie wolno było przerwać, słup wytwarza bowiem moc zmuszającą inicjowanych do poddawania się jego wpływowi – więzi ich w swoim zasięgu (Strehlow 1947, s. 111).

Cała społeczność Pijantjatjara dzieli się na dwie połowy, zdaniem Tin-

⁵Ngalta oznacza drzewo, zwane drzewem trawowym (grass tree) albo pustynnym kurrangiem (*Brachychiton gregorii*). Z jego pnia wykonywano słup obrzędowy (Duncum, s. 17), a korzenie drzewa, także zwane *ngalta*, zawierają dużą ilość wody, którą można wysysać (Robinson et al. 2003, s. 479); może dlatego *Ngalta* to także nazwa rzeki Murray w pd-wsch. Australii (Amery, Williams 2009, s. 266). Nazwa ta odnosi się też do roślin z rodziny żółtaków (*Xanthorrhoea*), których szczególną cechą jest wyrastająca z kępy trawy pionowo kilkumetrowa pałka (Róheim 1988, s. 120); wg innych źródeł trawowe drzewo tu u Pitjantjatjara *kata-kultu*, *kata-puru*, *ulpa*, *urara* (Latz 1996). *Wata* oznacza ostrze oszczepu, czubek.

dale'a pozbawione nazw. Własną połowę nazywa się *Nanandaruka* (ego + dziadkowie = „nasze kości”) a przeciwną *Tjanamiltjan* (rodzice ego + dzieci ego = „ich ciało”) (Tindale 1935-1936, s. 200-201).

Ceremonie inicjacyjne odbywają się w przestrzeni zorganizowanej niezmienne przez te wewnętrzne podziały. Centrum wyznacza słup obrzędowy, po jednej jego stronie obozują mężczyźni należący do tej połowy plemienia, do której należą inicjowani młodzieńcy. Pośrodku, choć bliżej kręgu i ognisku *Nanandaruka* będą leżeć, twarzą w dół, „zniewoleni” przez moc słupa adepci, zwani *ulpura*. Po przeciwnej stronie znajduje się obóz mężczyzn drugiej połowy, z której rekrutują się strażnicy inicjowanych oraz wykonawcy operacji. W bezpiecznej odległości od przestrzeni obrzędowej znajdują się obozy kobiece *Tjanamiltjan* i *Nanandaruka*, od strony mężczyzn własnej połowy. Z zewnątrz, z tajemnego miejsca, w którym będzie przygotowywana, zostaje w noc obrzezania przyniesiona *wanigi*, którą najpierw wbija się po stronie *Tjanamiltjan*, potem – pochyloną pod kątem – pośrodku gruntu ceremonialnego, w pobliżu miejsca, gdzie leżą inicjowani, tak by dobrze oświetlało ją ognisko.



Rysunek 1. Schemat obozu inicjacyjnego Pitjantjatjara.

Gdyby istotnie syntagma mitu była wyznaczana przez układ świętych miejsc, centralne miejsce zajmowałaby reprezentacja słupa *Ngaltawata* albo *wanigi*. Na Uluru jest to niezwykła formacja skalna, znajdująca się na północnym wierzchołku skały. Składa się na nią pionowy filar skalny, częściowo oddzielony od głównego masywu, wysoki na 150 metrów i sięgający do poziomu ziemi. Zgodnie z interpretacją Aborygenów jest to słup *Ngaltawata*, niesiony przez starszyznę *Mala* i wbity w miejscu, które obecnie jest naj-

wyższym punktem Uluru. Wykonawcy ceremonii odpowiedzialni za słup są teraz głazami rozrzuconymi pod podstawą filaru, a na jego przodzie wyryty jest wizerunek kobiety-Zimorodka *Luunpa*. Jeden z informatorów Mountforda uważa słup za niedokończoną *wanigi*, której nie udało się zrobić przed atakiem demonicznego Dingo Kurpany'iego (Mountford 1976, s. 405).

Ponieważ jednak ten informator nigdy nie był nad Uluru, Mountford nie podziela jego opinii. Na zachód od *Ngaltawata* znajduje się jaskinia *Warayuki*, najświętsze z tajemnych miejsc Uluru. Zgodnie z relacją Mountforda ona także zorganizowana jest w układzie dwudzielnym. Powstała w miejscu, gdzie przodkowie *Mala* [Layton wiąże jaskinię z mitem *Kuniya* (Layton 2001, s. 121)] przeprowadzali inicjacje młodzieży, łącznie z operacjami. Adeptów układano na odpowiednim do połowy kamieniu i dekorowano różnobarwnymi wzorami. Potem, na innym kamieniu, dokonywano cięcia. W tym czasie mężczyźni otwierali sobie żyły na ramieniu i po subincyzji, by skropić miejsce operacji, które pierwotnie miało postać termiery. Później miejsce to przeistoczyło się w jaskinię, w której składano ofiary z krwi, polewając nią tylną ścianę. „Mniej więcej w środku ściany znajduje się czarna pionowa linia (w 1940 był tam krąg), która dzieli jaskinię zgodnie z fundamentalnym podziałem plemienia na dwie połowy: *Nanaduraka* i *Tanamildjan*. Prawa strona jest *Nanaduraka* w odniesieniu do mojego informatora Balingi czyli należy do jego grupy totemicznej, lewa jest *Tanamildjan*” (Mountford 1965, s. 96). Według Harneya w jaskini znajdował się krąg kamienny, a w jego centrum pionowy kamień falliczny, ale ten układ został już rozebrany (Harney 1960, s. 67). Podłoga jaskini ma intensywnie czerwoną barwę od warstw ochry, które wcierano w adepta. Ściany także są czerwone, co przypisuje się ofiarom z krwi. Tym samym *Warayuki* jest jednocześnie: mitycznym gruntem ceremonialnym *Mala*, rzeczywistym miejscem operacji inicjacyjnych oraz symbolicznym obozem inicjacyjnym, odzwierciedlającym strukturę społeczną Pitjantjatjara.

Na wschód od filaru *Ngaltawata* znajduje się tzw. jaskinia starszyny (*Tjilpi Pampa Kulpi*). Zgodnie z mitem rozbili tam swój obóz doświadczeni uczestnicy ceremonii, pilnujący *Ngaltawata* i jego tajemnic. Na planie rytualnym tu przechowywano tajemne świętości: słup *Ngaltawata* i czuringi *kupitji*, póki zwiększenie ruchu turystycznego nie zmusiło Pitjantjatjara do przeniesienia świętości do *Atila*. Sama starszyna *Mala* spoczywa wokół słupa, zamieniona w kamień. Ich brody stały się stalaktytami z jaskini. Obóz starszyny oddzielał tajemne miejsca męskie od mitycznego obozu kobiecego, którego pozostałością jest potężna pozioma szczelina *Tjukatjapi*, znajdująca się za załomem skały na wschodniej ścianie Uluru. Mężczyźni pełnili więc zarazem funkcje strażników zabezpieczających grunt obrzędowy

przed niepowołanymi.

Zasadniczo taki układ topograficzny wyznaczony jest przez stosunki przestrzenne mitycznego obozu *Mala* i wydaje się zgodny ze schematem rytualnym. Tym niemniej, na południe od *Tjukatjapi*, w połowie ściany wschodniej znajduje się kolejne miejsce święte: *Inintitjara*, otaczające sakralne centrum obrzędowe i billabong *Ininti*. Uważany był za kolejne przekształcenie jaskini, w której odbywały się inicjacje *Mala* (Mountford 1976, s. 407). Dlatego tam codziennie starszyzna przynosiła słupek *Ngaltawata*. Według Harneya przy *Ininti* odbywały się obrzędy kończące procedury inicjacyjne, kiedy adeptów uwalniano z mocy słupa, co skutkowało wybuchem radosnych okrzyków i podskoków (Harney 1957, s. 20).

Niezwykle istotną rolę dla mitologii *Mala* odgrywa skalne otoczenie, która wznosi się na zboczu przeszło sto metrów ponad *Ininti*. Jest to specyficzny zaspół wielkich wklęsłych kształtów, powstałych w wyniku erozji skały. Ich wydrążone wnętrza mają strukturę podobną do plastrów miodu. Tworzą one układ, który jest kolejnym odzwierciedleniem obozu inicjacyjnego ludzi-*Mala* (*Mala Nura*). Odpowiednik *Ngaltawaty* i ciemnego pasa z *Warayuki* znajduje się pomiędzy obszarami erozji uznawanymi za obóz starszyzny (*Mala Nura*, przez białych nazywany „Czaszką” lub „Mózgiem” z powodu specyficznego kształtu) należącej do pierwszej połowy, a *Pindlu* („Gniazdem”), obozem strażników inicjacji, a więc krewnych ze strony matki inicjowanych z drugiej połowy, pilnujących inicjowanych symbolizowanych przez postać mitycznego Orlecia (wg Harneya *Kuddinba*, Mountforda-*Gudrun*). Jest to biegnące przez całą ścianę Uluru czarne piętno, zwane *Kumbunduru* („Czarna Skała”), pozostałe po wodzie spływającej z wierzchołka skały do billabongu *Ininti*. *Kumbunduru* dzieli więc obóz przodków na dwie połowy, które spotykają się u jego stóp w świętym miejscu *Inintitjara*.

Kumbunduru jest kompleksowym symbolem, w którym jednoczy się kilka perspektyw. Tym terminem określa się wszelkie ciemne piętna pozostałe po spływającej z Uluru wodzie. Jedno z nich, znajdujące się na wschód od jaskini *Warayuki*, było także wyróżnione rytualnie: „W czasie obrzędu mężczyźni gromadzili się przed tym symbolem, by śpiewać pieśń szczęścia. Śpiewali tak długo, podskakując i ciesząc się, póki nie padli na ziemię, tocząc się z radości” (Harney 1960, s. 67). *Kumbunduru* dla Harneya był więc odpowiednikiem słupa *Ngaltawata*; o ile *Ngaltawata* zmuszał uczestników do poddania się rygorom ceremonii, o tyle *Kumbunduru* oznaczał wyzwolenie z niej.

Podstawowe znaczenie *Kumbunduru* w ceremoniach inicjacyjnych jest inne. Taki czarny znak (*narkapala*) rysowano na mostkach mężczyzn, uczest-

niczących w inicjacjach. Był to znak noszony przez przedstawicieli grupy, którzy wyruszyli jako posłańcy, by zaprosić sąsiednie społeczności na inicjację. Dowodził prawdziwości ich posłania i wskazywał, że uroczystości już się zaczynają (Harney 1960, s. 67). Taki sam rysunek umieszczano na piersiach samych inicjowanych po przejściu wtajemniczenia (Harney 1960, s. 17). Zdaniem Harneya *Kumbunduru* jest tajemnym znakiem związanym z „kobiecy” kultem *Kerungara* i oznacza raczej lechtaczkę lub pochwę (Harney 1963, s. 82)⁶. Do innych sensów *Kumbunduru* dociera Geza Róheim. Jeden z badanych przez niego Pitjantjatjara, Pukuti-wara miał sen, w którym pojawiły się symbole inicjacyjne: „Moja dusza poleciała na zachód w formie *Samulu* puchu orła klinoogonowego. [...] Potem poleciałem na Drogę Mleczną, gdzie wznosi się czarna góra (*Kumpun-duru*), na którą zawsze lecą dusze” (Róheim 1934, s. 55; idem 1945, s. 192). Tym samym mityczne *Kumbunduru* staje się mgławicą Worek Węgla, umieszczoną na Drodze Mlecznej, której charakterystyczny wygląd także można określić jako ciemne piętno obramowane dwoma rzędami gwiazd i jasnej materii. Droga Mleczna zwana jest *Ngaltararai* (co oznacza prawdopodobnie połączoną słupem parę), a mit wyjaśniający tę nazwę wiąże ze sobą Drogę Mleczną i obrzezany penis.

Kiedy badałem język gestów Pitjantjara powiedziano mi, że cała dłoń otwarta z drgającymi palcami, wskazującymi ruch w górę, oznacza Drogę Mleczną. Słownym ekwiwalentem tego gestu jest *Ngaltarara* lub *Yakurura*, tj. chłopiec z matką. To wszystko, co mówi się kobietom, ma to być chłopiec-Kangur z matką. Inicjowanym mówi się, że to *Wara-pulena-pulena* „Och to boli, boli!”. Kobieta siadła na penisie chłopca, zanim rana po obrzezaniu się wygoiła. Krzyknął: „To boli, boli!” (G. Róheim, *The Milky Way ...*, s. 370).

Tak więc symbol *Kumbunduru* łączy znaczenia ceremonialne w postaci słupa *Ngaltawata* i/lub wanigi, kosmologiczne (Droga Mleczna z Workiem Węgla) oraz antropologiczne (obrzezany penis, lechtaczka/pochwa) i topograficzne (czarne piętna na ścianach Uluru).

Zwraca uwagę zwielokrotnienie odwzorowań obozu inicjacyjnego w topografii Uluru. Przedstawia go zarówno otoczenie *Ngaltawata*, jak i wewnątrz *Warayuki* i formacje erozyjne *Mala Nura*. Ponieważ Aborygeni widzą niekiedy w olbrzymich monumentalnych formach skalnych przekształcone obozy *Mala* i ich wyposażenie, można stwierdzić, że ludzie-*Mala* nie są postrzegani jedynie jako grupa półmetrowych torbaczy. Kiedy idą, niosąc w rękach słup *Ngaltawata* i docierają do wzniesienia pozostałego po termitierze, obrazo-

⁶Layton podaje, że kobiety malowały sobie na piersiach symbol *Minyma Kunimi*, aby zwiększyć ilość mleka (Layton 1992, s. 58).

wani są antropomorficznie. Kiedy jednak termitierą jest w pewnym sensie całość Uluru, a słup *Ngaltawata* ma 150 metrów wysokości, następuje utrata skali porównawczej. Dlatego dwaj członkowie starszyzny niosący słup mogą być wyobrażani w postaci kikusetmetrowych filarów skalnych.

Te same zjawiska powtarzają się, kiedy przyjrzymy się elementom topografii Uluru, pozostałym w wyniku aktywności kobiet-*Mala*. Pierwsze miejsce święte kobiet *Mala* znajdowało się na północ od *Mala Wipu*, na sąsiedzącej z nim ścianie Uluru. Zwane było *Mala Puta* „Torba samicy *Mala*” (Harney – *Putta*). Tam *Minyma-Mala* odtańczyła taniec obrzędowy i zostawiła duchy-zarodki *Mala*, które czekają w jaskini, jak w torbie, by wejść do łon kobiet *Mala* i się narodzić. Kobiety śpiewają tu pieśni dla sprowadzenia dzieci. Mężczyznom nie wolno wchodzić do jaskini, zatrzymują się zatem przed nią i śpiewają pieśni. Stoją w miejscu, gdzie obozowali przodkowie, którzy przyrzędzali tam sobie pierwszy posiłek, zostawiając po sobie osmalone dziury (Harney 1960, s. 66; idem 1958, s. 185; idem 1957, s. 18). Zdaniem Harneya, pieśni tu śpiewane są pieśniami o reinkarnacji (Harney 1963, s. 79), w czym ma rację, gdyż *Mala Puta* jest centrum rozmnożenia: *Minya-Mala* uderzyła swoim kijem-kopaczką *Wana* w ziemię, zapładniając ją duchami-zarodkami. W pieśniach *inma* śpiewanych przez mężczyzn, pożywienie przodków–leśne pomidory *werin-werin* i dzikie rodzyunki *edonba* pojawiło się na świecie po wbiciu w ziemię *Wana* przez Matkę. Z owoców tych powstałi z kolei ludzie (Harney 1963, s.17).

Kobiety nie zostały w *Mala Puta*, lecz zostały odesłane dalej do *Tjukatjapi*, gdzie było ich tajemne miejsce inicjacyjne. Był to obóz kobiet i dzieci *Mala*, położony za załomem Uluru, by niewtajemniczeni nie widzieli obrzędów mężczyzn. Obecnie jest to wielka pozioma szczelina, długa na 350 m. Obóz dzielił się na trzy części: najbardziej północny fragment szczeliny był miejscem dzieci, środkowy i południowy przeznaczone były dla kobiet odpowiednio pierwszej i drugiej połowy. Ponad szczeliną skała ukształtowana jest w ten sposób, że tworzy podwójny nawis, przecięty w połowie pionową szczeliną. Samo ukształtowanie skały wskazuje więc znowu na zasadniczą dwudzielność *Tjukatjapi* zgodnie ze strukturą społeczną Pitjantjatjara.

Miejsce to w interpretacjach informatorów jest przesycane mocą i symboliką kobiecą, co nie dziwi, jako że według Harneya *Tjukatjapi* (*Djugajabi* w jego zapisie) znaczy „Otwarta Pochwa” (Harney 1960, s. 69). Tym samym jest paralelne w stosunku do *Mala Puta*, gdzie dominuje zwierzęca charakterystyka płciowa. Szczelina wypełniona jest naciekami skalnymi, przy czym stalaktyty z „obozu dzieci” to piersi kobiet *Mala*, podczas gdy w jaskiniach kobiet – to ich lechtaczki. Według Laytona kobiety *Mala* odbywały w *Tjukatjapi* swoje obrzędy, a powiewające frędzle spódniczek z włosia (*mawulari*)

zmieniły się stalaktyty (Layton 2001, s. 6). Głazy, rozrzucone w pobliżu, to kobiety *Mala* zbierające drewno i pożywienie oraz ich dzieci lub odchody. Zaczerniona ściana klifu na wschód od ich obozów pochodzić ma od sadzy z ognisk kuchennych, względnie są to ślady po ogniu, w którym kobiety *Mala* spaliły mężczyzn-*Liru*, którzy podkradli się i widzieli ich tajemnice (Harney 1963, s. 83). „W tym miejscu [...] aborygeńskie kobiety śpiewały swoje pieśni ‘Yeripindji’ o płodności skierowane do jastrzębia *kirakip*, symbolu pożądania seksualnego, podczas gdy mężczyźni szli z namalowanymi *Kumbunduru*, by zaprosić starszycę i ich rodziny na wielkie święto *Kerungra*” (Harney 1963, s. 82).

Oznacza to, że mitologia *Tjukatjapi* podkreśla fakt paralelności działań obrzędowych wykonywanych przez mężczyzn i kobiety. Niezależnie od konieczności przygotowywania posiłków, zbierania paliwa oraz opieki nad dziećmi, kobiety odprawiały swoje obrzędy, utajnione w stosunku do mężczyzn i dzieci. Odpowiednikiem męskiego słupa *Ngaltawata* był specjalny kij-kopaczka *Wana*, należący do przywódczyni kobiet. Kobiety przeprowadzały swoje obrzędy tańcząc wokół wbitego w ziemię *Wana*, ubrane w specjalne spódniczki *mawulari*, których powiewanie zapewniało płodność.

Podobnie jak w przypadku zwielokrotnionych męskich obozów, *Tjukatjapi* ma swój odpowiednik w oddalonej od niej o kilometr formacji skalnej *Taputji* (Mountford – *Tabudja*, Harney – *Tupidji*), położonej przy tej samej stronie Uluru bliżej jej południowo-wschodniego cypla. Jest to wzgórze oddzielone od głównego korpusu Uluru, zwane niegdyś Małą Ayers Rock (*Little Ayers Rock*). Zgodnie z mityczną topografią było to miejsce głównej aktywności kobiet *Mala*, koncentrujących się na zbieraniu żywności, ale też na obrzędach związanych z kobiecymi sprawami. Wskazuje na to ilość odniesień do kija-kopaczki *Wana*. Według Harneya główna pieśń tu śpiewana brzmiała:

„Stąd, w tym otwartym miejscu spoglądamy szczęśliwi na grunt obrzędowy”.

Mountford pisze, że do *Taputji* kobiety przeniosły się z *Tjukatjapi* w chwili, gdy męskie obrzędy zbliżały się do kulminacji, aby zapewnić tajemność ich przebiegu. Takie działanie istotnie pojawia się w inicjacjach australijskich, takich jak bora, kiedy kobiety kilkakrotnie przenoszą obóz. Kobiety *Mala* szukały przede wszystkim żółtych owoców dzikich pomidorów *yirtumba* (*Solanum coactiliferum*) oraz nasion, z których robiły ciasto, zwane *nyuma*. Placki z niego są widoczne w postaci płaskich kamieni na szczycie *Taputji*. Zgodnie z zasadą reprezentacji, stosy dzikich pomidorów zgromadzone przez kobiety pozostały w postaci kilku wzniesień, a rzędy zebranych owoców są podłużnymi grzbietami skalnymi wystającymi z ziemi. Zdaniem

Harneya na zakończenie inicjacji w kotlinie *Ininti* odbywał się obrzędowy posiłek z użyciem *neuma*.

Podobnie jak w *Tjukatjapi*, na *Taputji* dominuje symbolika kobieca, poczynając od hipostaz słupa-kopaczki *Wana*, poprzez piersi, włosy łonowe, dzieci i podział na młode kobiety, karmiące matki i starsze wtajemniczone. W jaskini pory deszczowej, która była schronieniem karmiących matek, leżące kamienie to ich dzieci, a ślady na zwietrzalej wnęce stanowiącej ten obóz to piersi matek.

Szczególnie istotna dla strony kobiecej była *Wana*, czyli kij-kopaczka, przekształcony w słup obrzędowy. Jej przeciągnięcie, względnie ona sama przekształciła się w podłużną szczelinę skalną w wierzchołku *Taputji* (Mountford 1965, s. 73-74), *Wana* pozostała tam w postaci leżącego podłużnego głazu (Layton 2001, s. 4). Nie wiadomo, czyj kij-kopaczka przekształca się w słup obrzędowy. Harney identyfikuje *Wana*, opisany przez niego jako „święty kij-kopaczka Matki”, z *Ngaltawadi* (Harney 1960, s. 65). Jeśli uznać hipotezę o związku *Wana* z lechtaczką, wówczas właścicielką byłaby kobieta-Wachlarzówka *Tjindi-tjindi*, której imię oznacza właśnie lechtaczkę. Ze względu na paralele z symboliką sakralnych parafernaliów z Ziemi Arnhema, powstałych tak z penisa brata jak i lechtaczek siostr *Djangawul* (Berndt 1952) hipotezę tę można uznać za zasadną.

Atak Kurpany'ego

Zgodnie z głównym mitem *Mala*, byli oni w trakcie ceremonii inicjacji, kiedy wbity w ziemię słup *Ngaltawata* oznaczał przywiązanie ludzi do gruntu ceremonialnego. Wówczas do *Mala* przybył posłaniec od ludzi-*Winatalka*⁷, przebywających w *Kikingkura* (zachodnie Petermann Ranges) ok. 200 km na zachód od Uluru. *Winatalka* urządzali ceremonię inicjacji i zapraszali *Mala* do przyścia. Według jednej z wersji, chcieli w ten sposób zapewnić sobie używanie puchu z pisklęcia orła *Kaddiba*, którego *Mala* trzymali w swoim obozie i którego puchem ozdabiali się na uroczystości. *Mala* nie chcieli przerywać ceremonii, poza tym oburzyła ich pazerność *Winatalka*, którzy żądali sprowadzenia Orłęcia. Zdecydowali o odmowie i przekazali ją posłańcowi razem z białą gliną lub popiołem z ogniska do użycia zamiast puchu (co jest uważane za oznakę despektu).

⁷ *Winatalka* (Mountford – *Windulka*, Layton – *Wintalka*, Harney – *Windralga*) oznacza ziarno akacji *Mulga* (*Acacia aneura*), czyli *Wanari*, osiagającej do 10 m wysokości, nieregularnie kwitnącej. Jej bardzo twardego drewna używano do wytwarzania broni (oszczepy i tarcze – *mulga*, bumerangi itp.) i narzędzi oraz czuring. Ziarna uciera się na pastę, podobną w smaku do masła orzechowego. Do ich otwarcia niezbędne jest użycie ognia. Zob.: R. Duncum, *Uluru Kata*, s. 12.

Tym posłańcem był człowiek-Fletówka Górnik, *Panpanpala*. Wrócił do *Kikingkura* krzycząc: *Pak! Pak!* „Nie przyjdą! Nie przyjdą!” tak, jak to do dziś robią fletówki. Przekazał białą glinę starszyźnie *Winatalka*, którą to oburzyło i rozsierdziło. Odtąd w czasie inicjacji w *Kikingkura* nie używa się puchu orła, zamiast niego uczestnicy smarują się białym popiołem/glinką. Analogicznie, *Mala* z Uluru nie używają słupa *Ngaltawata* do inicjacji, gdyż później został im wykradziony przez *Kurpany’ego* (Keneally). Obrażeni *Winatalka* zwrócili się do swoich *clever manów* (szamanów-czarowników), by sporządzili narzędzie zemsty – demona (*mamu*) o kształcie dingo, zwanego *Kurpany*. Zależnie od wersji jest to albo postać wyjątkowa, albo istnieje cała klasa *Kurpany’ich*, które przemierzały kraj Ptjantjatjara w różnych kierunkach (UKNPH 2009, s. 77; *Uluru-Kata* 2012, s. 76 i 106). Harney podaje mit z *Kikingura*, wyjaśniający (UKNPH 2012), skąd się wzięła taka specyficzna postać demonów.

Karndju (mężczyzna-Agama Siatkowa, występujący też w mitach Uluru – przyp. zmieniając A. S.) był wielkim myśliwym. Pomagało mu stado dingo: w miejscu zwanym *Bambwal* polowali na Kangura Snu (*Malu* przyp. A.S.) uciekającego na północ. W *Milka-jarra* pogoń stała się tak zjadła, że psy nie wytrzymały tempa i zdechły, się w okoliczne wzgórza. Jeden z dingo zdołał dopaść Kangura, który go rozszarpał. Odtąd tamto miejsce, zwane *Pulpiala* było nawiedzane przez obrzędowego Psa *Kurapuni*, który wylaniał się z dziury w ziemi. Jeśli pojawia się wśród *Windralga* (ludzi-*Mulga*) podejrzenie, że ktoś z nich zmarł w wyniku czarów, poszkodowany krewniak może wysłać z pomocą obrzędu demonicznego psa, by dokonał zemsty (Harney 1960, s. 70).

Do przywołania *Kurpany’ego* trzeba użyć krzaków, wtykanych wokół *Pulpiala* tak, by wskazywały drogę do domniemanego zabójcy i zaśpiewać pieśń:

„Wywiesz winnych i zniszcz ich!”

Wówczas *Kurpany* przybierał postać kreta workowatego *Itjaritjari* i przekopywał drogę do podejrzanego. Jeśli był niewinny i pies nie wyczuwał w nim nic złego, zostawiał go. Jeśli nie, rozdzierał mu gardło i zaciągał pod ziemię (Harney 1960, s. 71). Przywoływanie *Kurpany’ego* należy do standardowych umiejętności *clever-menów*, ale tym razem użyto bardzo wiele mocy, gdyż w *Kaltukatjara* (Docker River) zgromadzono najpotężniejszych szamanów, którzy działali razem.

Clever-mani wkrótce zakrzętnęli się wokół dzieła. Ułożyli szkielet: gałąź z akacji *mulga* jako kręgosłup, rozgałęzione gałązki jako uszy, zęby małego kreta workowatego na jednym końcu, ogon bandikota na drugim, kobiece włosy na grzbiecie i resztę dnia spędzili na śpiewaniu magicznych pieśni, by wypełnić Kulpunę duchem zła. Potem, od zachodu

słońca do wschodu zostawili go samego, gdyż taka potworna istota może dojrzewać tylko w ciemnościach (Mountford 1965, s. 102).

Następnego dnia *Kurpany* wykazywał oznaki życia i potrafił przepęłnić kawałek. Powtórzone seansy i następnego ranka *Kurpany* osiągnął swoje wymiary i odpowiednią wielkość zębów. Wyruszył ku obozowi *Mala* nad Uluru, by ich zniszczyć. Zgodnie z mitem podróżował zarówno na powierzchni jak i pod nią. Potrafił nawet zmienić postać, przeistaczając się w drzewo, korę (*mikara*), ptaka (*tjulpu*) bądź trawę i dzięki temu nikt go nie zauważył (UKNPH 2012, s. 96). Ta zmiennokształtność należy do demonicznej natury *Kurpany'ego* i choć inne postaci mityczne także potrafiły zmieniać postać, on szczególnie w tym celował, wykorzystując swe umiejętności do destrukcji wroga. Przybył do Uluru w południe, kiedy wyczerpani nocnymi obrzędami i tańcami *Mala* spali, nie wiedząc o zagrożeniu. Kiedy znalazł się pod obozem, gdzie przechowywano pisklę Orła *Kudrun* i uniósł łeb, zauważyła go strażniczka, kobieta-Zimorodek *Luunpa*.

Postaci kobiety-Zimorodka należy przyjrzeć się bliżej, gdyż stanowi ona szczególnie interesujące połączenie cech antro- i teriomorficznych. *Luunpa* — Stara Kobieta-Zimorodek, opiekunka inicjowanych, jest ściśle związana z mitem *Kurpany'ego*. Przypisywanych jest jej kilka jaskiń i miejsc, niektóre z nich są projekcjami „horyzontalnej” akcji na ścianę Uluru, inne – odtworzeniem mitu na szczycie.

Przede wszystkim wyjaśnić trzeba niespotykaną w rzeczywistości obrzędową, a silnie obecną w mitologii funkcję kobiety-strażnika inicjowanych. Wynika ona ze szczególnej symboliki zimorodka w Australii. Zimorodki kojarzą się na Pustyni z inicjacją ze względu na gniazdowanie w wykopanych norach. Szczególnie istotny jest tu obraz zimorodka wchodzącego z jednej strony, a wylatującego z drugiej strony wzgórza, w analogii do zachodzącego i wschodzącego słońca. Podkreśla to jasny poblask piór, analogizowany ze słonecznym promieniem (Curran 2010, s. 212-213). Co ciekawe, dla Pitjantjatjara z *Irrwanyere* kobieta-Zimorodek była matką *Waiyi Kutjara*, Dwóch Chłopców – twórców Uluru (Macfarlane 2010, s. 21, 225). Zapewne dlatego inicjowani w tym miejscu czuli, że są pod szczególną opieką Zimorodka. Zakończeniem procesu inicjacji jest odśpiewanie o wschodzie Gwiazdy Zarannej pieśni Zimorodka, kopiącego w ziemi: „Pieśń Gwiazdy Zarannej i Zimorodka należy wyłącznie do inicjowanych” (Bates 1967, s. 38, 40).

Zgodnie z mitem, *Luunpa* mieszkała w pobliżu obozu adeptów w jaskini, ponieważ obawiała się niebezpieczeństwa. Czuwała nad nimi, siedząc wysoko w jednej ze swych strażnic. Według Harneya nosiło ono nazwę *Pindju* „Gniazdo”. Należy do niego pieśń *Luunpy*, którą śpiewa się w jej świętym miejscu:

„*Loondba* siedzi wśród swych odchodów tam wysoko Jej czary powiadomią nas o nadciąganiu wroga” (Harney 1960, s. 69).

Trzy miejsca są z nią szczególnie związane: jaskinia na poziomie gruntu, zwana przez białych „Old Woman’s Cave”; *Pindju*, czyli „Gniazdo”, strażnica na ścianie Uluru, z której najczęściej wypatrywała, czy nic nie zagraża obozowi inicjowanych; kamień stojący bezpośrednio pod *Pindju* koło *Ininti*, na którym lubiła się wygrzewać. Stojąc na tym kamieniu wydała ostrzegawczy okrzyk: *Purkara! Purkara!*⁸. Odtąd kamień ten jest nazywany Kamieniem Przestrogi.

Istnieją różne wersje ruchów *Kurpany’ego*, kiedy atakował *Mala*. Według jednej z nich najpierw pospieszył do *Tjukatjapi*, obozu kobiecego. Nie zdołał jednak dostać się do jego wnętrza, kobiety przepędziły go, za cenę życia dwóch z nich. Skierował się więc do obozu męskiego *Mala Wati*. *Kurpany* rzucił się na Orła i rozszarpał go, a potem zabił wszystkich *Mala* w obozie. *Luunpa* zdołała jedynie ostrzec starszysznę pilnującą inicjowanych adeptów i sakralnego gruntu.

Słyszając ostrzeżenie *Luunpy*, mężczyźni zebrali się, wyciągnęli słup *naldawata* z gruntu rytualnego i przekazali inicjowanym adeptom, by ci odciągnęli go w bezpieczne miejsce. Odciski ich stóp stały się wielkimi szczelinami w północno-zachodnim narożniku Uluru, a ogromna kolumna skalna leżąca między nimi to przekształcony słup *Ngaltawata*. Stopy adeptów *Mala* wybiły też głębokie rynny na szczycie skały, gdy ciągnęli słup z jej północno-zachodniej na południowo-wschodnią stronę. Inne jeszcze ślady zostawili mężczyźni *Mala*, uciekający przed *Kulpunyą*.

Adepci *Mala*, ciągnąc słup *naldawata*, uciekli wraz z kobietą-Zimorodkiem *Lunba* na wschód na górę Mt Sir Henry, gdzie jest źródło zwane *Oolra* (oczywiście jest to to samo, co *Uluru*), w pobliżu stacji Mt. Cavanagh, na granicy południowej i środkowej Australii. Według *Balingi*, cały mit został powtórnie odegrany, kiedy *Kulpunya* biegł za nimi i powtórnie atakował ludzi *Mala* (Mountford 1965, s. 114).

Przekaz dotyczący *Kurpany’ego* i *Luunpy* zdradza charakterystyczne dla mitologii australijskich zwielokrotnienie epizodów mitycznych. Trzy miejsca zajmowane przez *Luunpę*: gniazdo, jaskinia i kamień są w istocie tym samym miejscem rozłożonym w topografii Uluru. Mają przedstawiać gałąź drzewa, na której strzegła inicjowanych. Jej ciało zmienione w kamień znajduje się pod jej jaskinią na poziomie ziemi, na wierzchołku Uluru na południowej stronie, a nacieki w samej jaskini są jej piersiami. W swojej wysokiej jaskini *Luunpa* znajduje się pod postacią małego krzaka, wystającego z jamy

⁸<http://laptop.deh.gov.au/parks/uluru/management/programs/mala-reintroduction.html> [data dostępu: 13.04.2015].

(Mountford 1965, s. 104-108)⁹.

Analogicznie można rozpatrywać ruchy *Kurpany'ego*. Świadectwem jego ataku jest kilka charakterystycznych kamieni, zwanych „kamieniami *Kurpany'ego*”, mających wyobrażać miejsca, w których demon zastygał przed kolejnym atakiem. Mountford pokazuje je jako odrębne przystanki, tym niemniej nie da się zrekonstruować drogi jego ataku, gdyż opisujące go wersje mitu są wzajemnie sprzeczne. Np. jedna wersja mówi, że *Kurpany* wpadł do *Tjukatjapi*, ale ostrzeżone przez *Luunpę* kobiety uciekły z obozu. Szukając ratunku pobięły na miejsce ceremonii, *Mala Wati*, tym samym dokonując jej desakralizacji. Za nimi wbiegł *Kurpany*, zabijając i zjadając mężczyzn *Mala*. Ocaleni mężczyźni i kobiety pobięli na południe. Uciekali tak wiośmi kilometrów, a *Kurpany* ciągle ich prześladował (*Uluru-Kata* 2012, s. 106). W wersji Mountforda *Kurpany* wbiegł najpierw do obozu kobiety-Wachlarzówki *Tjind*, znajdującego się nad samym billabongiem *Ininti*. Upamiętnieniem jego ataku jest wysokie drzewo rosnące u ujścia jaskini *Tjininti* oraz wielki głaz ze zwężającym się końcem. Oba te elementy krajobrazu uznawane są jednocześnie za jego ciało. Potem *Kurpany* skierował się do męskiego obozu, gdzie zabił Orłęcie *Kudrun*, rozdzierając jego ciało na kawałki, widoczne odtąd jako dwa białe pasma na skale nad przeniesionym na zbocze obozem. Atakując zostawiał za sobą głębokie ślady łap, które także zostały utrwalone w skale Uluru jako zespół par otworów. Potem zaatakował i zniszczył wszystkie kobiety i dzieci w *Tjukatjapi*, a na końcu pobięł do głównego obozu kobiet w *Taputji* i leżącego naprzeciw obozu starszych mężczyzn. Zanim dotarł do mężczyzn, *Luunpa* zdążyła ich ostrzec, dzięki czemu uciekli, unosząc ze sobą *Ngaltawata*.

Niezależnie od kierunku ataku, efektem była ucieczka *Mala* i profanacja ceremonii. Warto podkreślić, że atak powtórzył się w dokładnie ten sam sposób, kiedy grupa starszyzny oddaliwszy się od Uluru spróbowała powrócić do ceremonii. *Kurpany* pogonił tę grupę pod ziemią (potrafił drażyć ziemię zmienioną w kreta workowatego), wy dostał się na powierzchnię w okolicy Mt Sir Henry i zabił, gdy próbowali dokończyć ceremonii. To miejsce także nazywa się Uluru. Była też druga grupa *Mala*, która pobięła na południe, do *Ulkiya* (Mt Caroline) w Musgrave Ranges (Kerle 2005, s. 18). Ci biegli nocą, dlatego *Kurpany* ich nie wytropił. Tam spróbowali dokończyć ceremonię. Jej centralną atrakcją miał być taniec pisklęcia Orła *Kudrun*, trzymanego w jaskini na szczycie wzgórza. Podobnie jak w Uluru, obozu pilnowała strażniczka-Zimorodek *Luunpa*. Podobnie jak poprzednio,

⁹Mountford raportuje, że do roku 1940 w górnej jaskini rosło duże drzewo czerwonego eukaliptusa. Po jego obaleniu przez wicher, mit *Luunpy* „przeniesiono” na rosnący obok krzak. Zob. też.: Layton 2001, s. 11; Harney 1957, s. 21-22; idem 1960, s. 69.

wypatrzyła atakującego *Kurpany'ego*, ostrzegając uczestników ceremonii. *Kurpany* zabił *Kudrun* i przegonił ludzi-*Mala*, którzy uciekli do Ulkiya lub Undari na południu. Efektem jest zatem niemal dosłowne powtórzenie sytuacji z Uluru, łącznie z nazwą miejsca tak, jakby mit z Uluru mechanicznie przeniesiono kilkadziesiąt kilometrów na południowy wschód.

Kurpany wydaje się żywić szczególną nienawiść do kobiet z jednej, a do przechodzących inicjację adeptów z drugiej strony. Jest więc odpowiednią hipostazą potwora inicjacyjnego. W micie pojawia się w roli jego szczególnego wroga tajemnicze piskłę orła, które Mountford nazywa *Kudrun*, a Harney *Kuddinba*. Owo Orłęcie stanowiło skarb i powód dumy *Mala*, którzy wykorzystywali jego puch wyłącznie do ozdabiania ciał na uroczystości inicjacyjne. Harney łączy oba te elementy w ten sposób, że w myśl jego interpretacji adepci po przystrojeniu ich puchem orła klinogonowego (*ku-doong*) noszą nazwę *Kuddinba* i to na nich poluje *Kurrapuni* (*Kurpany*), zastępujący obraz Tęczowego Węża zazwyczaj połykającego adeptów *Kerungary* (Harney 1960, s. 70, 72). Tych dwóch adeptów to dwa kamienie na północ od Kamienia Matki i *Ininti*, zwane Dużym i Małym *Kuddinba*. Istotnie, w obrębie inicjacji Pitjantjatjara orzeł pojawia się jedynie w kontekście puchu, jakim ozdobieni są mężczyźni. Puch przylepia się do ciał krwią pochodząca z subincyzowanych penisów, powtórnie naciętych. Tindale wspomina o takiej ozdobie dwukrotnie: raz, kiedy mężczyźni odgrywają rolę grupy przodków-Dingo (!) i drugi raz, kiedy – tuż przed obrzezaniem – przynoszą *wanigi* i pokazują ją adeptom (Tindale 1935-1936, s. 217). W tym przypadku ewidentnie odgrywają rolę Orła Klinogonowego, jeśli bowiem *wanigi* odczytać jako odniesienie do Drogi Mlecznej i Krzyża Południa, to zarazem w polu symbolicznym powinno znaleźć się gniazdo Orła (Szyjewski 2014, s. 314-316).

Pitjantjatjara mają też mit o Orle *Waluwara*, którego odciskiem stopy jest Krzyż Południa, a Worek Węgla – gniazdem (Mountford 1976, s. 450-452). Ta konstrukcja kosmologiczna ma swoje odpowiedniki w całej Australii, jak np. mit Orła *Mullian* na południowym wschodzie. Orła, ozdoby ciała, inicjację i Drogę Mleczną wiąże ze sobą w jednej narracji wersja mitu pochodząca od Nambutji, zanotowana przez Róheima:.

„Wielu *Wati tukurita* (przodków w ludzkiej postaci) wyłoniło się w *Eripilangula* (Wielki Billaboong). Poszli do *Ngitji* (Ogień) i rozpalili ogień, tam gdzie wzbil się dym, teraz wznosi się wielka wydma. Potem poszli do *Antjilpiri* (Billabongu) i zasiedli wokół źródła wody. Wystano posłańca, przybranego szczurzymi ogonami (*mani*) i zdobionego, by wezwał innych ludzi na *corrobori*. Zebrało się wielu ludzi z *Wayungari*. Miano obrzezać chłopca, który leżał na

brzuchu. Bili go swoimi tarczami. Było tam wiele kobiet, które tańczyły (*wintami*¹⁰). Położyli chłopca na tarczy, dali mu osłonę na penisa i związali włosy, czyli zrobili *pukuti*. Potem długo nieśli go na zachód na plecach, aż dotarli do Alwaritji (węgiel). Tam obrzezano wielu chłopców. Na wszystkich **wyrosły pióra podobne do piór orła klinoogonowego** (podkr. A. S.), podobnie jak na mężczyznach i kobietach. Mężczyźni i chłopcy mieli na głowach *wanigi*. Połączyli swoje *wanigi* ze sobą i usiedli na nich wszyscy jak na stole. Połączone *wanigi* były jak jedna *waniga*; odlecieli na niebo w postaci orłów klinoogonowych, a ich *wanigi* stały się Drogą Mleczną” (Róheim 1934, s. 109-110).

Z tego powodu można podtrzymać sugestię Harneya, że Orłęcie *Kudrun/Kuddinba* stanowi mityczną reprezentację obrzezanych adeptów i że wchodząc w rolę pisklęcia zostają oni „pożarci” przez Kurpany’ego, czyli wprowadzeni do rowu *Nanggaru/kornala*, wykopanego przed kamieniem mającym wyobrażać *Kurpany’ego (Kurapunni Bulli)*. W całej Australii rozpowszechniony jest mit o potwornych dingo, olbrzymich i dzikich psach, które strzegą powiązanej z Drogą Mleczną postaci mitycznej, zwykle Staruchy-Kanibalki jak *Minyma* Mingari, Walujapi czy Eingana (Szyjewski 2014, s. 83, 266). Jedną z form takiego dingo-potwora może być Ankotarinja z mitologii Aranda, który – podobnie jak *Kurpany* – działa samotnie, podczas gdy zwykle potworne dingo atakują parami lub całym stadem.

Kobieta-Wachlarzówka Tjinta-tjintja

Z perspektywy transformacji bohaterów mitycznych Uluru wartą bliższego przedstawienia postacią jest kobieta-Wachlarzówka *Tjinta-tjintja* (Harney: *Djindra-djindra*; Mountford: *Tjinderi-tjinderiba*; Layton: *Tjintir-tjintir*). Wachlarzówka jest bardzo ważnym ptakiem w mitach Uluru. Harney stwierdza, że została przeszyta oszczepem za podglądanie męskich sekretów w *Warayuki*. To samo pisze Mountford, twierdząc, że zdaniem Aborygenów, jeśli jakieś męskie sekrety przedostają się do kobiet, to winę ponosi podsłuchująca wachlarzówka i przeganiają te ptaki, kiedy dyskutują tajemne kwestie (choć Mountford nie odnosi tego przekonania do opisywanej w micie konkretnej kobiety-Wachlarzówki z Uluru). Z kolei Layton podaje, że w obrzędowych pieśniach (*inma*) tradycji *Mala* mówi się, że *Tjinta-tjintja* „tańczy jak mężczyzna” (Layton 2001, s. 14). Generalnie wynika to z zachowania wachlarzówek, które przemieszczając się po ziemi wypinają do przodu pierś i kołyszą się z boku na bok, co może przypominać standardową męską figurę taneczną. Zarazem wachlarzówka niesie głębokie skojarzenia z kwinte-

¹⁰Kobięcy taniec ceremonialny w czasie inicjacji męskich. Aranda nazywają go *ndape-rana* (przyp. G. Róheim).

sencją kobiecości: jej śpiew oddawany jest jako powtarzanie: *djinda, djinda* (łechtaczka, łechtaczka). Mountford opisuje jaskinię, stanowiącą jej obóz, jako odległą o 40 m od ciała płytką jamę w ścianie Uluru, na prawo od *Ininti*. Głazy w środku i dookoła jaskini to dzieci Wachlarzówki, *Yulanya*. Wewnątrz jaskini mieści się krótka szczelina w kształcie tunelu, a w nim znajdują się cztery kamienie, będące jej najmłodszymi dziećmi. Biały ślad biegnący z podnóża tej jaskini to ich mocz. Miejsce to stanowi silne centrum rozmnożenia Wachlarzówki, pełne duchów-zarodków, nazywanych właśnie *yulanya*, czekających na możliwość wcielenia do łona kobiet (Mountford 1965, s. 152).

Jaskinia-obóz kobiety-Wachlarzówki z dziećmi i struga moczu wypływająca z obozu *Yulanya* emanują z czterech kamieni-dzieci *Tinta-tintja*, dwa po lewej należą do 1 połowy, dwa po prawej – do 2. Duchy wkraczają w tylko w łona tych kobiet, które są *Tanamildjan* (z przeciwnej połowy) dla nich. Ten wątek wskazuje, że *Tinta-tintja* staje się lokalnym wariantem *Kutungi*, Bogini-Matki, rozsiewającej po całym kraju między Musgrave i Mann Ranges duchy-zarodki (Mountford 1976, s. 519-546). Wachlarzówka niesie więc z sobą niepokojący posmak połączenia męskiego i żeńskiego elementu. Tańczy męskie tańce i wykrada męską wiedzę, przekazując ją za pośrednictwem głosu-łechtaczki. Mężczyźni widzą w niej zwiastuna zagrożenia, a nawet śmierci, twierdzą, że jest najsprytniejszym ptakiem. Potrafi sprowadzać deszcz, może też przyzywać Tęczowego Węża (Szyjewski 2014, s. 237, 280).

Ten zestaw cech każe odnieść je do przewijającego się w całej australijskiej symbolice inicjacyjnej motywu Inicjujących Kobiet. Chodzi o grupę gwałtownych i wojowniczych kobiet, które tańcząc przemierzają kraj. Są uzbrojone w tarcze, którymi uderzają o ziemię, produkując charakterystyczny, dudniący odgłos, w niektórych wersjach także w miotacze oszczepów i inną broń męską. Niosą ze sobą słupy obrzędowe i święte parafernalia typu czuring, wykonując związane z nimi rytuały, a przede wszystkim wykonują operacje inicjacyjne, zwłaszcza obrzezanie. U Aranda przybierają postać kobiet *Unt(h)ippa* (T. G. H. Strehlow – *Ndápa*), które Spencer i Gillen nazywają „przewrotnymi” i „niesamowitymi” (*mischievous, uncanny*), zaliczając je do eruncha czyli demonicznych postaci z *Alchera*. Ten niepokój i poczucie niesamowitości wzbudza nie tylko posiadanie męskich parafernaliów i męskiego charakteru, lecz swoista biseksualność. Gillen w swoich notatkach polowych wspomina, że *Unthippa* posiadały tak żeńskie, jak i męskie organy płciowe, z wyłączeniem jąder, oraz że najpierw straciły penisy, a potem w *Wankima* z powodu intensywnego tańca, wypadły im macice, one same zaś zstąpiły pod ziemię. Odtąd w *Wankima* są bogate złoża czerwonej ochry

(w wydanej pracy motyw androgyniczności *Untippa* jest opisany ogólniej) (Gillen 1901-1902, s. 296; Spencer i Gillen 1927, s. 344). Theodor Strehlow zapewne z tego powodu nazywa kobiety *Ndápa* „zdeformowanymi”.

Jak to opisano wcześniej (Szyjewski, *Australijskie ceremonie ognia*), pustynnym odpowiednikiem kobiet *Untippa* jest para kobiet typu *Gadjari* lub *Mungamunga*, także posiadających męskie cechy i dysponujących męskimi narzędziami i świętościami. Niekiedy, tak jak u *Walmadjeri* i *Gugadja*, stają się grupą wielu kobiet, zwanych *Ganabuda* lub *Mungamunga* u *Warlpiri*, a *Kunkarunkara* u *Pitjantjatjara*. Charakterystycznym elementem ich przemierzania się jest odgłos uderzania tarczami (*kurdiji*) o ziemię. Jak wiemy z analizy kompleksu *Bora* w południowo-wschodniej Australii, stanowi to przetworzenie motywu *Daramuluna-olbrzyma*, którego przejście między kobietami markowane jest przez mężczyzn uderzających pałkami o ziemię. Analogicznie, wykorzystanie słupa *jaebirili* jako układu fallicznego przez *Mungamunga* odbywa się w taki sam sposób, jak wtajemniczająca starszyzna postępuje ze słupem *Daramuluna* – trzymając go między nogami i poruszając w przód i w tył.

Dla kobiecych obrzędów w Australii charakterystyczne jest użycie podłużnych parafernaliów, w postaci słupa zwanego *miliri*, przedłużonego kija-kopaczki *wana* bądź oszczepu *ganau'wa*. Zdaniem Catherine Berndt niosą one jasną symbolikę falliczną, zarazem kojarząc się z Tęczowym Wężem (Berndt 1950, s. 28, 32, 34, 38, 43). Niezależnie od tego, w pieśniach dotyczących słupa pojawia się jego obraz jako „łechtaczki” (*nga:ba*). Ponieważ łechtaczkę nazywa się też *djindi*, pieśń odwołuje się do postaci kobiety-Wachlarzówki (*Djindibiri*), której krzyk brzmi: *djindidjindi*. Zarazem „czasami, zamiast *djarani* (forma *djindibiri* – przyp. A. S.) używa się słowa *jarawari* lub *djarawari* (Tęczowy Wąż)” (Berndt 1950, s. 49-50). Wreszcie, do łechtaczki odnosi się też *dji:mbi'la*: – kamienne ostrze oszczepu, a stosunek seksualny jest kojarzony z łączniem drzewca oszczepu z ostrzem.

Mit kobiety-Wachlarzówki streszcza w ramach przekazu o wybiciu Pythonów Dywanowych *Kuniya* przez Jadowite Węże *Liru* Mountford (Mountford 1965, s. 144-152), który nazywa ją *Tjinderi-tjinderiba*. Kobieta-Wachlarzówka, córka przywódczyni *Kuniya Ingridi*, pojawiła się nad Uluru „z grupą dzieci” (co może faktycznie oznaczać kandydatów oczekujących na inicjację), nazywanych *Yulanya*. Zatrzymali się nad jamą *Tjinindi* (*Inindi*, u *Harneya Nginindi* Miejsce Drzewa Koralewego), a więc w miejscu, w którym obecnie jest billabong *Ininti*, do którego wody spływają właśnie wzdłuż czarnego pasma *Kumbunburu*. Ich osłona z gałęzi stała się wysokim w tym miejscu klifem skały Uluru. W czasie ataku *Liru*, *Tjinderi-tjinderiba* została przebita oszczepem (!) przez brata wodza *Liru*, *Kulikudjeri*. Spra-

gniony zemsty za zabicie brata, zakradł się w miejsce, gdzie Wachlarzówka leżała na słońcu z dziećmi i rzucił oszczepem, przebijając ją na wylot. Jej ciało spoczywa opodal *Ininti* pod postacią podłużnego głazu (Harney nazywa go „*Djindra-djindra bullu*” – kamieniem Wachlarzówki), w którym po dwóch stronach są okrągłe otworki, wyznaczające miejsca, gdzie wleciał i wyleciał oszczep. Jej dzieci, w różnym wieku, są reprezentowane przez kamienie opodal. Bardzo wydłużony kształt leżącego głazu wskazuje, że znacznie bardziej przypomina lechtaczkę niż ciało ptaka.

Harneyowi nieco inaczej opowiedziano mit Wachlarzówki. Mianowicie miała zakraść się w pobliże męskiej jaskini inicjacyjnej Filandrów *Mala* i podglądać ich tajemne obrzędy. Została za to przebita oszczepem przez leworekiego strażnika *Mala* (Harney 1960; idem 1957, s. 22).

Głaz wyobrażający go stoi opodal Kamienia Matki. Jeśli połączymy obie wersje, otrzymujemy mit przypominający opowieść o Mutjindze u Murinbata. Chodzi o wersje przekazu o staruszce-kanibalce jako żeńskim potworze inicjacyjnym. Mutjingga („Starucha” – jeden z przydomków bogini Kunapipi), której polecono pilnować dzieci, wyprowadza je z jaskini na słońce, by wyschły, po czym zjada i ucieka przed zemstą rodziców. Zostaje zabita przez parę braci nazywanych Lewo- i Praworecznym, którzy otwierają jej brzuch i wyprowadzają z niego połknięte dzieci. U Warlpiri ten mit pojawia się w wersji dwóch kobiet zwanych *Mungamunga*, względnie *Gadjari/Gadjeri*. Kiedy ich mężowie potajemnie obrzezali synów, kobiety, rozgniewane wyłączeniem ich z kręgu uczestników wszczęły kłótnię i zostały pobite bumerangami. Z zemsty zjadły swoje dzieci i uciekły, chowając się w jaskini, tam dzieci zostały przetrawione i wymiotowane. Ślady *Mungamunga* wytropili mężczyźni. Zobaczywszy, co się stało z ich dziećmi, spalili kobiety, a następnie zdobyli magiczne formuły, dzięki którym dzieci przywrócono do życia z użyciem ognia.

To właśnie mit *Mungamunga* stał się podłożem tajemnych rytuałów, zarówno męskich (*Gadjari*), jak i kobiecych (*Ilbinji*, *Tjarada* i *Jawalju*). Jeśli założyć, że Harney miał rację i po „słonecznej” stronie Uluru odprawiano obrzędy *Kurangara*, to zgodnie z logiką *Kurangary* w ich obrębie mężczyźni używali tajemnych symboli kobiecych, przynależnych do *Tjarada* i *Jawalju*. Jest to tym bardziej możliwe, że ma precedens w postaci ceremonii *Yirbindji* (*Ilbinji*). Phyllis Kaberry uważa, że *Yirbindji* ze wschodniego Kimberley jest kobiecą tajemną ceremonią (Kaberry 1939, s. 256-259). Tymczasem informator Petriego wskazuje, że *Yirbindji* stanowiła część *Kurangary* (Petri 1950, s. 116). Analogicznie *Jawalju*, zdaniem samych kobiet Warlpiri, stanowi odpowiednik męskich tajemnych obrzędów i powinien pozostać w sferze tajemnej (*limba:l* – świętej) (Berndt 1950, s. 45).

Mungamunga są dwiema córkami Staruchy (*Old Woman* w aborygeńskim angielskim), Jaba'djajudjau i Uru'nganada, czasami traktowanymi jako większa grupa młodych kobiet („munga” oznacza dziewczynę). W Czasie Snu przybyły z południa, krainy słonych wód (*Ngabaijadu*), gdzie lubiły spacerować w czasie deszczu i przeszły przez pustynię, spotykając innych przodków. Obecnie mieszkają w niebie, skąd przyglądają się ludziom. Normalnie są niewidzialne, można je jednak zobaczyć w postaci jasnowłosych młodych i ładnych kobiet, niosących słup *jaebirili*, używany w ceremonii *Jawalju*. Wbijają go w ziemię i tańczą wokół niego. Czasami wiąże się je z liliami wodnymi *mindariti* zbieranymi przez kobiety, sprowadzaniem deszczu i Tęczowym Wężem, którego symbolem ma być ich obrzędowy słup; one same są bardzo zainteresowane seksem. Z drugiej strony przypisuje się im rozpalenie ognia, który wywołał wielki pożar buszu. Najczęściej jednak ich zadaniem jest ukazywanie się we śnie kobietom i przekazywanie im kolejnych ceremonii, które byłyby im poświęcone.

Zamieszczone tu analogie wskazują, że *Tintja-tintja* uważana jest za hipostazę *Kutungi*, Bogini-Matki, wędrującej z gromadą dzieci różnego wieku. Grupa wędrujących kobiet (z dziećmi) nazywa się *Kunkarunkara* (wzorem jest tu siedem siostr-Plejad) (Berndt 1950, s. 534). Tak właśnie jest widziana *Tinta-tintja* znad *Inindi*. Wydaje się zatem, że tu może się kryć jedna z przyczyn, dla których Harney interpretuje kompleks mityczno-rytualny Uluru jako kult Matki Płodności w stylu *Kurangara* (por.: *Kunkarunkara!*), *Gadjari* czy *Kunapipi*. Dla niego – zapewne tak jak dla jego informatorów – Wachlarzówka jest lokalną hipostazą Matki Płodności (*Kutungu*). Nazywa ją więc Matką, billabong *Ininti* Łonem Matki, a całość kotliny *Inindi* identyfikuje z *Nangaru* „Miejscem Matki”. Jaskinię *Tinta-tjintja* nad *Ininti* określa jako *Ngati* „Pępek” Matki.

Harney zauważa też w *Ininti* kolejne sakralne centrum rozmnażania, które umknęło uwadze Mountforda. Jest to duża skała wznosząca się blisko Kamienia Ostrzeżenia *Luunpa* puli na lewo od niego. Harney nazywa go Kamieniem Matki *Kerungery* (Harney 1960, s. 70; idem 1963, s. 83; idem 1957, s. 22).

Wymalowane są na nim koncentryczne kręgi i czerwona falista linia. Zdaniem Harneya, malując tę linię przy każdym obrzędzie Aborygeni śpiewają wolną pieśń, podobną do pieśni „żłobienia drogi”, obecnej w obrzędach *Kunapipi* (Harney 1960, s. 72). Z tyłu, za Kamieniem *Kerungery*, naprzeciw rysunków znajdują się drobniejsze kamienie, reprezentujące kobiety-*Mala* młące ziarna na „chleb *Kerungery*”, który stanowi obrzędowy posiłek w czasie uczyty kończącej rytuały *Kurangary* na północy.

Nie dziwi, że rysunek (linia przedstawiająca węża) jest istotą rytuału *Kurangara*. Jego pieśń przedstawia śmierć wielkiej Matki wszystkich plemion oraz jej odrodzenie – jak znalazła się w kraju i jak uderzając w ziemię świętą *wana* – *Yalmanindji* północnych plemion – spowodowała wypłynięcie wód i kraj stał się zdatny do zamieszkania przez ludzi odprawiających jej kult (Harney 1959, s. 188).

To przyporządkowanie skrytykował Robert Layton, który uważa, że „najbardziej znaczącą pomyłką Harneya było uznanie, że na północnej stronie Skały funkcjonował kult ‘Bogini-Matki’, prawdopodobnie wywodzi się to z błędnej interpretacji sakralnego miejsca *Nangaru* związanego ze Snem Jamu oraz pewnych elementów mitu Filandrów Kosmatych” (2001, s. 13). Kamień Matki jest zatem centrum rozmnożenia Jamu (1992, s. 53) niemającym nic wspólnego z kultem Matki. Nie jest to aż tak oczywiste, jako że jam jest jednym z istotnych symbolicznych atrybutów właśnie Bogini-Matki, notabene jasno kojarzonym tak z łonem, jak z penisem (por.: Mountford 1976, s. 61). Layton uważa Kamień Matki za kamień *Tjinta-tjintja*, miejsce rozmnożenia jamu, którym żywią się wachlarzówki. Jest to więc miejsce odwiedzane okresowo, gdzie kobiety na podstawie skalnej kamienia robią znaki, a mężczyźni malują je czerwoną ochrą, aby zwiększyć ilość jamu. Koncentryczne kregi oznaczają, według jego informatora, „zarówno piersi kobiet, jak i jam czyli korzenie rośliny *urpa*” (Layton 1992, s. 57). *Urpa* – [tarvine] *Boerhavia diffusa*.

Wnioski

Kluczowa dla zrozumienia relacji między przodkami mitycznymi, ich potomkami, zwierzętami totemicznymi, sakralnymi parafernaliami i krajobrazem jest dla Aborygenów idea *kuruny*, decydującej o istocie i korzeniach danego zjawiska. *Kuruna* jest też mocą przekształcania rzeczywistości, w postaci odciskania na niej śladów, najczęściej stanowiących charakterystyczne cechy krajobrazu. Zatem na niej opiera się tożsamość przodków, a w mitach australijskich powszechny jest temat destrukcyjnej utraty tożsamości, a przez to destabilizacji spistości cielesnej i duchowej (Szyjewski 2014, s. 69-72). Innymi słowy, istoty, które tracą swą przynależność gatunkową i nabierają cech hybrydalnych, stają się groźnymi demonami *mamu*.

Tym niemniej fakt, iż postaci *tjukuritja* czyli przodków – herosów mitu są złożeniem ich cech zoomorficznych i antropomorficznych nie oznacza ich demoniczności czy niestabilnej tożsamości. Przodkowie stanowią kategorię łączną, cechowaną zarówno przez ich działania ludzkie, jak i zwierzęce cechy charakteru. Mit walki *Minyma Kuniya* z przywódcą *Liru* pokazuje, że można mówić o przelączaniu formy antro- i zoomorficznej w zależności od

potrzeb. Z reguły ruch opisywany przez rysunki śladów/tropów odnosi się do zoomorficzności *tjukuritja*. Jednak dysponują jednocześnie cielesnością „ludzką”, a zwłaszcza „ludzkim” wyposażeniem kulturowym (tarcze, oszczepy i noże wojowników *Kuniya* i *Liru*, kije-kopaczki kobiet *Mala* itp.).

Szczególnie interesujący jest tu przykład kobiety-Wachlarzówki *Tjinta-tjintja*. Jest jedną z kilku charakterystycznych dla Uluru postaci przodków-Matek o licznych potomstwie. W tej funkcji opisuje się ją antropomorficznie jako roześmianą kobietę o mlecznych piersiach, wyposażoną w pokaźną lechtaczkę, a jej dzieci oddają mocz, płaczą i bawią się zjeżdżając na siedzeniach ze skały. Tym niemniej jest dla Aborygenów ciekawskim ptakiem, przylatującym do zgromadzeń ludzi, by podsłuchiwać męskie tajemnice. W Uluru jej miejscem kultowym jest *Nangaru*, centrum rozmnożenia jamu, którym żywią się wachlarzówki. Jednocześnie wyobraża ją podłużny kamień, który powinien stanowić jej „ciało”, przebite oszczepem, nie ma jednak ani formy ornitomorficznej, ani antropomorficznej. Teoretycznie, na zasadzie metonimicznej, związek wyznacza fakt, że kamień jest „przebity” tak, jak przebito *Tjinta-tjintja* i leży w pobliżu jej jaskini. W praktyce jednak metonimia dotyczy lechtaczki jako reprezentacji i kobiety („kwintesencja” kobiecości) i ptaka (odgłos wydawany przez wachlarzówki podobny jest do słowa: *tjintja* – lechtaczka). W efekcie mamy do czynienia z postacią mityczną o behawiorze tak kobiety, jak i wachlarzówki, symbolizowanej przez kamień-lechtaczkę.

Warto przetestować tezy kognitywistów na postaci Kurpany’ego, który jest istotą silnie hybrydalną, a przez to demoniczną. W ujęciach kognitywistycznych postaci mityczne cechuje rozmycie kategoriale, naruszają bowiem zasady konstrukcji domen ontologicznych. Zarazem nie powinny naruszać ich w stopniu nadmiernym, gdyż utrudniałoby to zapamiętywanie ich osobliwości. Tymczasem Kurpany jest skonstruowany na szkieletcie z gałęzi drzewa mulga (kategoria ROŚLINA), potrafi zmieniać się w drzewo, trawę, a nawet korę (a więc już nie roślina, lecz jej część: TKANKA). Standardowo przybiera postać psa dingo z ogonem bandikota i znacznie powiększonymi zębami kreta workowatego (kategoria ZWIERZĘ), o czerwonych oczach. Może poruszać się lecąc jako ptak, jak i ryjąc pod ziemią jak kret workowaty, zmienia się w kamień (MINERAŁ), może też być całkowicie niewidzialny jako wiatr (ŻYWIOŁ). Przy tym rozumuje, planuje i nienawidzi (OSOBA) i jest pozbawiony sierści, z wyjątkiem pasma kobiecych włosów na grzbiecie. Głównymi ofiarami jego zaciekleści są orlęta-inicjowani adeptci. Tym samym wielokrotnie narusza granice międzykategoriale, nie wspominając o taksonomicznych. Z tej pozycji jego istnienia w mitach nie jest w stanie wyjaśnić boyerowska ogólna teoria istot nadprzyrodzonych, jako że taka

postać powinna być jak najszybciej zapomniana¹¹.

Kurpany w istocie jest wykreowany przez australijską tradycję kulturową w sposób właściwy logice aborygeńskiego modelu świata. Zgodnie z nią, im większą hybrydalność wykazuje dana istota, w tym większym stopniu przynależy do dziedziny demonicznej. Istnieje kilka sposobów rozpoznawania demonów *mamu*, nawet jeśli przekształcają się w jakąś „zwyčajną” istotę. Istotnym wyróżnikiem są tu czerwone oczy i gwałtowne zachowanie wynikające z destrukcyjnej natury. Zbudowanie przez *clever-manów* postaci Kurpany’ego na szkielecie z gałęzi *mulga* jest ściśle związane ze sposobem tworzenia wizerunków postaci mitycznych. Mianowicie figury, które buduje się na potrzeby ceremonii inicjacyjnych, usypuje się z ziemi narzuconej na szkielet z gałęzi, który ma podtrzymywać konstrukcję. Tak zbudowano postać Tęczowego Węża na *Borę* w 1858 roku:

„[...] czarni usypali wielki kopiec osobliwego kształtu, w odkrytej przestrzeni wśród buszu. Przystąpiwszy do jego badania, stwierdziliśmy, że był przykryty kawałkami kory; kiedy odsłoniliśmy czterdzieści czy pięćdziesiąt z nich, zobaczyliśmy, że figura przypomina kształtem kaczkę, ale z szyją, głową i wystającym językiem węża. Ciało było długie na 15 stóp, wysokie na 6 do 7 stóp. Szyja i głowa miały 10 stóp długości i wystawały nad ziemią. Ciało zostało wykonane z gałęzi krzewów i drzew, związanych razem, szyja i głowa była pojedynczą kłodą o odpowiednim kształcie, jednym końcem wkopaną w ziemię przy gałęziach. Całość została obłożona błotem, a po zaschnięciu ozdobiona czerwonymi i białymi pasmami i smugami. Głowę ukształtowaną na podobieństwo głowy węża ozdobiono czerwienią. Pysk figury wyposażono w przerażający rozdwojony język. Grunt wokół tej dziwnej figury był zdeptyany w promieniu około 50 stóp stopami wielu mężczyzn” (Fraser 1892, s. 23-24)¹².

Ze względu na trwałość drewna, akacji *mulga* używa się do tworzenia sakralnych parafernaliów, takich jak czuringi czy warkotki. Stąd wzięła się roślinna charakterystyka Kurpany’ego. Z kolei kształt dingo zawdzięcza on rozpowszechnionej w Australii tradycji mitycznej, w której bohater lub bohaterka posiada stado potwornych psów, atakujące na jego/jej rozkaz wszystkich wrogów i rozszarpujących ich na kawałki. Często dotyczy to penisa przodka próbującego zgwałcić kobietę czy grupę kobiet.

Przemiany w drzewa czy kamienie są, z kolei, skutkiem funkcjonowania

¹¹Rzecz jasna, szybkość byłaby względna, gdyż teorie kognitywne mitu dotyczą procesów ewolucyjnych, obliczanych na tysiąclecia. Tym niemniej rozpowszechnienie mitów demonicznych w Australii wskazuje, że wielopoziomowa hybrydalność nie jest specjalnie sprzeczna z mechanizmami pamięci kulturowej.

¹²Analogicznie Spencer i Gillen opisują tworzenie postaci Wollunki – *Mini-imburu* – przez Warramunga (Spencer, Gillen 1904, s. 232-234). Nie jest to więc wyłącznie tradycja z południowo-wschodniej Australii, lecz znają ją też mieszkańcy pustynnego interioru.

zasady tożsamości *kuruny* w praktyce. Łatwo ją wyprowadzić z prawidłowości odnoszenia elementów ukształtowania i szaty roślinnej Uluru do form poszczególnych przodków. W kontekście Uluru jako w miarę jednolitego płaskowyżu uwagę mitotwórczą przyciągają przede wszystkim odpadłe od głównego masywu głązy, kamienie i filary skalne. W zależności od tego, jaki mit mają zilustrować, mogą stać się: grupami przodków *Mala*, duchami-zarodkami, szkieletem upolowanego emu, zastygłą postacią Kurpany'ego, Luunpy, Tjinta-tjintja czy szalaszem z osłoną od wiatru. W tym układzie niestotne są w y m i a r y danej formacji skalnej, ważniejsza jest jej o s o b l i w o ś ć, np. osamotnienie lub – przeciwnie – bliskie sąsiedztwo drugiej, podobnej skały (jak przedstawienie mężczyzny-*Liru* gwałcającego kobietę-*Mala* (Mounford 1965, s. 65 pl. 31, s. 68), szczególny kształt (dzieci *Pulari* w jaskini). Podobieństwo kształtu ma tu znaczenie drugorzędne, choć np. zabici ludzie-*Kuniya* to zwykle podłużne głązy. Znacznie ważniejsze są analogie strukturalne, czego głównym wskaźnikiem są sposoby rzutowania dwudzielności społeczności Pitjantjatjara na formacje skalne wyraźnie podzielone na pół (obóz kobiet *Mala* w *Tjukatjapi*, jaskinia *Warayuki*, kształty erozyjne zbocza nad *Inintitjara*). Przyporządkowanie z kolei powoduje kojarzenie szczególnych elementów danej formacji ze zjawiskami charakterystycznymi dla określenia opozycji. I tak np. stalaktyty w *Tjukatjapi* są w części kobiecej łechtaczkami lub spódniczkami obrzędowymi, a w części dziecięcej – piersiami kobiet *Mala*. W innych jaskiniach mogą stać się brodami starszyny męskiej czy wreszcie liśćmi drzewa, pod którym obozował przodek. Same jaskinie zasadniczo są przekształconymi obozami poszczególnych grup, na jakie dzieli się społeczność w czasie inicjacji, ale nie przeszkadza to, by w innym miejscu otwory jaskiń były krzyżącymi ustami (*Ikarri*) czy ranami zadanymi nożem (*Untju Kuntanya*). W jaskinie przekształciło się drzewo, pod którym leżał człowiek-Agama Kantju, a porzucane wokół głązy to jego wnętrzności oraz narzędzia, jak miotacz oszczepów. Zespół stalaktytów, który biali nazywali „Organami” także jest jego wnętrznościami.

Innymi słowy, nie istnieje jednolity kod przekształceń, który pozwalałby przewidzieć, jaki element mityczny przekształci się w jaki fragment krajobrazu. Zasadniczo roślinność trawiasta i krzewy są skojarzone z włosami (często łonowymi) przodków. Ale np. nalot pokrywający zbocze zachodniej ściany Uluru jest śladem po ogniu, w którym spłonął obóz ludzi-Scynków (*Mita Kampanja*). Kodu przestrzennego jako dominującego użyto do oznaczenia trzech okrzyków, jakimi „właściciel” ceremonii inicjacji wzywa inicjowanych do stawienia się przed obliczem starszyny. Pierwsze wezwanie do jaskini *Warayuki* przeistoczyło się w kamień widoczny wysoko na szczycie

Uluru ponad jaskinią. Drugie wezwanie – to drzewo stojące w najwyższym punkcie półki skalnej tuż nad jaskinią, a rosnące poniżej drzewa to pozostali uczestnicy ceremonii. Trzecie wezwanie wyobraża rosnący we wnętrzu samej jaskini uschły krzew, korzeniami wbity w środek ściany. Tym samym nieistotne jest przyporządkowanie elementu krajobrazu do rodzaju czy gatunku przyrodniczego, ważny jest układ strukturalny przekładający porządek czasowy (trzy kolejne wezwania) na przestrzenny (elementy wertykalnie coraz bliższe miejsca inicjacji). Prawdopodobnie ma to wyobrażać nieodparty charakter wezwania, które w sposób magiczny przyciąga wzywanych adeptów (Warner 1956, s. 361; Szyjewski 2014, s. 86, 225).

Z tego powodu Kurpany porusza się w ten sposób, że niewidzialny i niezauważalny podbiega w dane miejsce, po czym na chwilę zastyga. Te „przystanki Kurpany’ego” przekształcają się w poszczególne wyróżniające się z otoczenia kamienie, ale niekoniecznie, gdyż nad Ininti wyobrażany jest on jako wysokie, samotne drzewo. Ponieważ jednak na obszarze Uluru różne miejsca mogą przedstawiać to samo zdarzenie w micie, nie da się skonstruować porządku przestrzennego przemieszczeń Kurpany’ego. Prowadzi to do kolejnego wniosku. W przypadku takiego kompleksowego układu jak Uluru należy porzucić przekonanie, że szlaki Snu przodków (*songlines*) wyznaczają syntagmę mitu. Działając zgodnie z tą zasadą, miałem wielokrotnie problemy z przyporządkowywaniem właściwych punktów charakterystycznych Uluru do mitu. Poszczególne epizody mityczne powtarzają się w różnych kontekstach geograficznych jak pieczenie ogona kangura lub euro *Malu* przez *Wiyai Kutjara*, kilkakrotne powtórzenie ataku *Kurpany’ego* na odprawiających ceremonię Mala. W efekcie np. mit człowieka-Agamy Siatkowej *Tjati*, *Kantju* lub *Lingka*, który nie jest w stanie odkopać rzuconego zbyt silnie bumerangu i umiera z żalu, pojawia się jako miejscowa tradycja w *Atila* (Mt. Connor) (Layton 2001, s. 10), *Katatjuta* (Olgas) (Harney 1963, s. 39) oraz – niezależnie – w dwóch miejscach wokół Uluru (Mountford 1976, s. 426).

Prawdopodobnie zaś jego podstawą jest transformacja ogólnoaustralijskiego motywu związanego z wędrówką Księżycy na niebo (sierp = bumerang) i jego znikaniem na trzy dni nowiu (Szyjewski 2014, s. 293-294).

W obrębie krajobrazu sakralnego zachodzi wielokrotne rzutowanie epizodów mitycznych na elementy wyróżniające, zgodnie z podstawową symboliką epizodu. Przykładem może tu posłużyć słupek *Ngaltawata*, którego transformacją jest zarówno na wpół oddzielony od masywu filar skalny na północnym cyplu, poprzedzający go układ gigantycznych kolumn, wysokich na całe zbocze, ciemne pozostałości spływających w różnych miejscach strumieni wody (*Kumbunduru*), oraz szlak wspinaczki na Uluru zwany *Mala Wipu* (Ogon *Mala*). Nietrudno zauważyć, że zasady zwielokrotnionej analo-

gizacji dotyczą nie tylko przekładania syntagmy mitu na układ terytorialny, lecz są podstawą kojarzenia ze sobą elementów mitycznych, obrzędowych, topograficznych i kosmologicznych. Prowadząc dalej odniesienia do *Ngaltawata* należałoby włączyć do jego pola semantycznego ogon (*Wipu*), samych inicjowanych, ich penisy, rysunek *narkapala* na mostkach uczestników ceremonii, pochwy i lechtaczki kobiet, ich narzędzia – kije-kopaczki *Wana*, wreszcie same postacie przodków, jak *Tjinta-tjintja* czy mistrz ceremonii *Mala*, a w sensie kosmologicznym Drogę Mleczną.

Krążące wśród Pitjantjatjara narracje mityczne podlegały transformacjom, które nie tylko modyfikowały treść przekazów, ale też umożliwiały istnienie wariantów przyporządkowań krajobrazu do mitu. Przy śledzeniu kolejnych wersji mitologii Uluru widać stopniowe zanikanie mitologii Kretów Workowatych *Itjaritjari*. W UKNPH jaskinie przypisywane dotąd Itjaritjari są uznane za przynależne do mitologii *Mala* (UKNPH 2012, s. 111). Zapewne ten proces jest odpowiedzialny za niektóre różnice w przyporządkowaniu protagonistów mitu do odpowiednich miejsc. Za przykład może tu posłużyć mit walki przywódczyni *Kuniya* z wodzem *Liru*, zwanym przez Mountforda *Kulikudjeri* (co Harney zapisuje jako *Kurukajarra* – „Czuje Oko”)¹³. Bieg mitu pozostawia wątpliwość co do tożsamości protagonistów, nie wiemy bowiem, czy *Minyma Kuniya* (czyli Kobieta-Kuniya – tak postać tę nazywa UKNPH) jest tą *Minyma Pulari*, która niosła jaja do centrum rozmnożenia, czy też *Kuniya Ingridi*, jak ją nazywa Mountford. Widoczna w postaci węża na wschodnim zboczu Mutitjulu, przybiera postać ludzką w czasie złowrogiej ceremonii tworzącej *iräti/arukwita* i walki z *Liru*, a następnie zwinięta w kłębek nad *Kulpi Mutitjulu* czuwa nad tym schroniskiem skalnym wypełnionym rysunkami oraz całą doliną. Jej mit jest specyficzny dla Pitjantjatjara znad Uluru, ale u Aranda pojawia się przekaz, który zawiera wspólny element z mitem *Minyma Kuniya*. Mianowicie mężczyzna-Tęczowy Wąż Ljältakalbála z billabongu Emianga wędrował w towarzystwie ciotki-starej kobiety-Wachlarzówki (Detjera), która chciała zmusić go do połknięcia jej wrogów. Ponieważ leniwy bratanek nie chciał się ruszyć, uderzyła go swoim kijem-kopaczką w głowę, a kolejny cios zadała swoim pojemnikiem (*tana*) oslepiając go¹⁴. Tutaj protagonistami są mityczny Tęczowy Wąż (*kulaia*), zwykle wiązany gatunkowo z pytonem dywanowym i kobieta-Wachlarzówka,

¹³Harney nieco inaczej rozpisuje role poszczególnych bohaterów pojedynku. W jego ujęciu walka odbywała się w okolicach *Wila Alpuru* między wodzem *Liru* zwanym *Mulu/Mula „Nos”*, a *Kuniya Nangu „Oszczep”*. Natomiast rany po nożu zrobił *Kurukajarra*, postać która prawdopodobnie nie jest *Kulikudjeru*, lecz jego przeciwnikiem, młodym baratankiem *Wilalburu Bulari* (*Wila Alpuru Pulari*).

¹⁴Różne wersje tego mitu odnotowane są [w:] Spencer, Gillen 1927, s. 347-348; Strehlow 1971, s. 147-154; Mountford 1978, s. 39; Röheim 1988, s. 76-77.

wchodząca w miejsce *Minyma Kuniya*. Obecność takiej wersji może tłumaczyć problemy z zakwalifikowaniem przez informatorów Harneya imienia *Kulikudjeri* do grupy *Liru*, jak też uznawanie przez Mountforda przynależnej kobiecie-Wachlarzówce jaskini *Ikari* za upamiętnienie żałoby *Ingridi* po stracie syna.

W postaciach mitycznych Australii przejawia się zarówno charakterystyka ludzka, jak i zwierzęca, pozwalając przetestować podstawowe tezy współczesnych teorii nadprzyrodzonych agensów. Mitologia Uluru pochodzi ze specyficznego kręgu kulturowego, obejmującego aborygeńskie społeczności pustynnego interioru. Tym niemniej wydaje się, że wykazane powyżej procesy wiązania ze sobą narracji mitycznych, działań obrzędowych i charakterystycznych cech krajobrazu dotyczą nie tylko aborygeńskich modeli świata. Nie tylko w Australii mity potrzebują ukonkretnienia, przełożenia na elementy otaczającego świata. Można zakładać z dużym prawdopodobieństwem, że przekład będzie przebiegać zgodnie z wykazanymi tu zasadami.

Literatura

- AMERY R., WILLIAMS G.J. (2009), Reclaiming through renaming; The reinstatement of Kurna toponyms in Adelaide and The Adelaide Plains, [w:] *The Land is A Map; Placenames of indigenous origin in Australia*, L. Hercus, F. Hodges, J. Simpson [eds], Adelaide.
- BATES D. (1976), *The passing of the Aborigines*, New York.
- BERNDT R. M. (1952), *Djanggalwul: An Aboriginal Religious Cult of North-Eastern Arnhem Land*, London.
- BERNDT C. H. (1950), *Women's changing ceremonies in northern Australia*, Paris.
- CHATWIN B. (1987), *The Songlines*, New York.
- CURRAN G. (2010), *Contemporary ritual; practice in an Aboriginal settlement; the Warlpiri Kurdiji ceremony*, nieopubl. praca doktorska, Canberra.
- DUNCUM R. *Uluru Kata Tjuta National Park Plant Walk Guide*, b. r., b. m.
- FRASER J. (1892), *The Aborigines of New South Wales*, Sydney. Gillen F. J. (1901-1902), *Gillen's diary: The Camp jottings 1-4*, [w:] <http://spen.erand-gillen.net/objects/4fbc74f32162ef0678b65638> [data dostępu: 05.05.2014].
- HARNEY W. E. (1960), *Ritual and behaviour at Ayers Rock, „Oceania” 1960*, vol. 31.

- HARNEY W. E. (1957), *The Story of Ayers Rock*.
- HARNEY W. E. (1959), *Tales of the Aborigines*, London.
- HARNEY W. E. (1963), *To Ayers Rock and Beyond*, Adelaide.
- KABERRY P. (1939), *Aboriginal woman; sacred and profane*, London.
- KENEALLY T. *The Mysteries of Ayers Rock*, [w:] <http://www.waymarking.com/waymarks/WMJZ0R>.
- KERLE A. (2005), *Uluru, Kata Tjuta & Watarrka*, Sydney.
- LATZ P. (1996), *Bushfires and Bushtucker – Aboriginal Plant Use in Central Australia*, Alice Springs.
- LAYTON R. (2001), *Uluru; an Aboriginal history of Ayers Rock*, Canberra.
- LAYTON R. (1992), *Australian Rock Art; new synthesis*, Oxford.
- LEWIS D, ROSE D. (1987), *The Shape of the Dreaming; the cultural significance of Victoria River rock art*, Canberra.
- MACFARLANE I. (2010), *Entangled places; interactive histories in the Western Simpson Desert, central Australia*, nieopubl. praca doktorska, Canberra.
- MAURICE M. (1989), *Lake Amadeus Land Claim Report*, Canberra.
- MOUNTFORD, CH. P. (1948), *Brown Men and Red Sand: journeyings in wild Australia*, Melbourne.
- MOUNTFORD CH. P. (1965), *Ayers Rock*, Sydney.
- MOUNTFORD CH. P. (1976), *Nomads of the Australian Desert*, Adelaide.
- MOUNTFORD CH. P. (1978), *The Rainbow-Serpent myths of Australia*, [w:] *The Rainbow Seprent; A chromatic piece*, I. R. Buchler, K. Maddock [eds], Hague.
- PETERSON N. (1975), *Hunter-gatherer territoriality; the perspective from Australia*, „*American Anthropologist*”, nr 77.
- PETRI H. (1950), *Wandlungen in der geistige Kultur northwestaustralischer Stämme*, „*Veroeffentlichungen aus dem Museum für Natur-, Volker' und Handelskunde in Bremen*”.
- ROBINSON A. C. ET AL. [Eds] (2003), *A Biological Survey of the Anangu Pitjantjatjara Lands, South Australia, 1991-2001*, Adelaide.
- RÓHEIM G. (2013), *The Milky Way and the esoteric meaning of Australian initiation*.

- RÓHEIM G. (1934), *The Riddle of the Sphinx*, London, [w:] *Drives, Affects, Behavior*, R. M. Loewenstein (Ed.), s. 370-378.
- ROHEIM G. (1945), *The Eternal Ones of the Dream: A Psychoanalytic Interpretation of Australian Myth and Ritual*, New York.
- ROHEIM G. (1974), *Children of the desert: The western tribes of Central Australia*, Vol. 1, New York.
- G. RÓHEIM (1988), *Children of the Desert II: Myths and Dreams of the Aborigines of Central Australia*, Sydney.
- RÓHEIM, G. (1925), *Australian Totemism*. London: Allen & Unwin.
- ROSE D. (1992), *Dingo makes us Human; life and land in an Aboriginal Australian culture*, Cambridge.
- SPENCER B., GILLEN F. J. (1927), *The Arunta; A study of a stone age people*, London.
- SPENCER B., GILLEN F. J. (1904), *Northern Tribes of Central Australia*, London.
- STANNER W. E. H. (1965), *Aboriginal territorial organization: estate, range, domain and regime*, „Oceania”, nr 36.
- STREHLOW T. G. H. (1971), *The Songs of Central Australia*, Sydney.
- STREHLOW T. G. H. (1947), *Aranda traditions*, Melbourn.
- SZYJEWSKI A. (2014), *Australijskie ceremonie ognia: Gadjari i Buluwandi*, „Studia Religiologica”, Tom 47, Numer 3.
- SZYJEWSKI A. (2014), *Mitologia australijska jako nośnik tożsamości*, Kraków.
- TINDALE N. B. (1935-1936), *Initiation among the Pitjandjara natives of the Mann and Tomkinson Ranges in South Australia*, „Oceania”, nr 6.
- UKNPH, *Knowledge for Toursit Guides* (2009).
- UKNPH, *National Park Knowledge Handbook* (2012).
- WARNER W. L. (1956), *Black Civilization; A social study of an Australian tribe*, New York.
- <http://laptop.deh.gov.au/parks/uluru/management/programs/mala-reintroduction.html> [data dostępu: 13.04.2015]

Andrzej Szyjewski

**HUMANS OR ANIMALS? ANCESTORS IN PITJANTJATJARA
MYTHS OF ULURU**

Keywords: myth, Australian Aborigines, Pitjantjatjara, Initiation, Uluru, Ayers Rock, social structure, transformation

Myths focusing on the Uluru (Ayers Rock) are closely correlated with the characteristic elements of its shape. This allows us to formulate a number of proposals concerning the perception of Aboriginal mythical ancestors, especially their animal versus human characteristics. In contrast to the totally hybrid status of demonic beings (mamu), such as Kurpany, ancestors reveal their ambiguous nature rather seldom. When moving, they were usually described as zoomorphic beings, but at the same time they were endowed with "human" moods of behaviour, and especially "human" cultural equipment. However, their transformations into the distinctive elements of the Uluru landscape went randomly, without any stable code of transformation. The Dreaming tracks of ancestors also could not provide the syntagm of myth, due to the constant repeating of mythic episodes in different geographical contexts. Therefore depicting mythic episodes in rock formations, trees or grass could not offer unambiguous assignments. However, symbolic structures that were projected on the elements of Uluru landscape took the lead in the processes of transformations, what especially may be observed by the repeatable presence of dual social organization code in the symmetric layout of the rock features.