

Franciszek M. Rosiński, Wojciech Bęben

Człowiek w społeczeństwie plemiennym (na przykładzie Arapeszów)

Studia Philosophiae Christianae 27/1, 113-132

1991

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Z ZAGADNIEŃ ANTROPOLOGII

FRANCISZEK M. ROSIŃSKI, WOJCIECH BĘBEN

CZŁOWIEK W SPOŁECZEŃSTWIE PLEMIENNYM (NA PRZYKŁADZIE ARAPESZÓW)

1. Wprowadzenie. 2. Charakterystyka Arapeszów. 3. Specyfika psychiczna człowieka ze społeczeństwa pierwotnego. 4. Elementy światopoglądowe. 5. Podsumowanie.

1. WPROWADZENIE

Człowiek w odróżnieniu od istot podludzkich interesuje się nie tylko przedmiotami odgrywającymi jakąś rolę w zaspokajaniu potrzeb życiowych, lecz zastanawia się nad sobą, szuka przyczyn rzeczy i wydarzeń; nie tylko korzysta z zasobów środowiska, ale czynnie je kształtuje; przełamuje ograniczenia aktualnej czasoprzestrzeni, zastanawiając się nad przeszłością, przyszłością, nieskończonością; snuje rozważania nad sensem swego życia i otaczającego go świata. Jest chyba jedyną istotą, która ma świadomość ograniczoności swego życia i nieuchronnego nadejścia śmierci. Stworzył bogaty świat symboli, słów, wartości etycznych, wierzeniowych; tylko człowiek ma religię, światopogląd, filozofię, moralność; jest twórcą kultury materialnej i duchowej; ma poczucie odmienności od innych bytów. Elementy te mogą charakteryzować się w poszczególnych społecznościach dużą odmiennością. Jak wiadomo, nie są one zdeterminowane genetycznie: jedynie ogólne ich podstawy są uwarunkowane biologicznie, np. procesami neurofizjologicznymi. Stąd każdy człowiek podczas swego rozwoju osobniczego przejmuje w ramach tradycji kulturowej elementy wizji człowieka, świata, życia, postępowania, charakterystyczne dla społeczeństwa, w którym wzrasta; ale nie jest tylko biernym biorcą, lecz wzbogaca je o własne doświadczenia, wiedzę, przemyślenia, konstruując sobie obraz rzeczywistości.

Można tu nadmienić, iż ślady tego specyficznego ludzkiego behavioru są „odczytywalne” już we wczesnych stadiach prehistorii człowieka. Według Bielickiego potrzeba posiadania światopoglądu, niepokoje związane z poszukiwaniem sensu życia, które bez wahania można uznać „za właściwość unikalnie ludzką, nie mającą żadnych dostrzegalnych analogii w świecie podludzkim, i to nie wyłączając gatunków najbliższych człowiekowi pod względem psychoneurowowym, tzn. afrykańskich

¹ T. Bielicki: *Światopogląd naukowy i naczelné wartości ludzkiego życia: harmonia czy dysonans?*, w: S. Nowak (red.), *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*, Warszawa 1984, 188—214.

antropoidów” jest stwierdzalna już u człowieka neandertalskiego¹. Prawdopodobnie jednak już praczłowiek nie zadowolala się tylko zaspokajaniem swych potrzeb życiowych, lecz również wyższych; istnienie uzasadnione przypuszczenie, że już Homo erectus przyjmował jakąś kontynuację życia po śmierci człowieka, ustosunkowując się w specyficzny sposób do swoich zmarłych².

Gdy analizujemy pod względem treściowym różne dawniejsze i współczesne systemy światopoglądowe, wierzenia, nauki, kierunki filozoficzne, to można zauważyć dość osobliwe zjawisko, iż człowiek poświęca najwięcej uwagi sobie, swojemu gatunkowi; bezpośrednio czy pośrednio uważa siebie za najbardziej interesujący obiekt badań, czasem nawet za wyjątkowy, ujmując świat antropocentrycznie, a nawet antropofinalnie³. Tendencje takie spotykamy zarówno w społeczeństwach pierwotnych jak i o wysokiej kulturze. W różnych wierzeniach religijnych występują nawet wątki przekraczania naszej conditio humana, gdy człowiek sięga po pewne atrybuty Boże lub dąży do dorównania istotom nadprzyrodzonym. Za charakterystyczny przejaw tego typu tendencji można uznać magię, w której człowiek pragnie poddać inne byty silniejsze od siebie, nawet samego Boga swojej kontroli, „aby móc nimi manipulować na swoją korzyść lub szkodę innych”⁴.

Badania nad odmiennością kulturową, zwłaszcza nad poglądami religijnymi, światopoglądowymi społeczeństw pierwotnych, zostały w ostatnich dziesięcioleciach zintensyfikowane i pogłębione. Obecnie nie można już podtrzymać koncepcji, iż rozwój kultury materialnej i duchowej przebiegał prostolinijnie od paleolitu do naszych czasów, choć tempo tych zmian miało być odmienne w różnych populacjach i epokach. Przekonano się ostatecznie, iż nie ma w naszych czasach, jak dawniej przypuszczano, plemion, których rozwój kulturowy uległ stagnacji i nie wyszedł poza stadium, typowe dla starszej epoki kamiennej; nie ma np. społeczności areligijnych, bez koncepcji o życiu pozagrobowym, bez etyki czy skomplikowanych więzi międzyludzkich, lub bez tradycji mitycznej i poglądu na człowieka, istoty nadprzyrodnicze, kosmos⁵. Jest przy tym rzeczą interesującą, iż bardzo często poglądy społeczności pierwotnych tworzą stosunkowo dobrze przemyślaną i koncepcyjnie zwartą całość, obejmującą zarówno całą hierarchię bytów i ich działania. Często małe, tradycyjne wspólnoty pierwotne nie znają jeszcze przedziału między poszczególnymi dziedzinami życia i działania, np. między sferą religijną, prywatną, publiczną, świecką, indywidualną, ekonomiczną, lecz wszystkie dziedziny życia, różne kategorie bytów, typy działalności, ujmują w swoisty system kosmologiczny o dużej spójności, w którym nawet dość heterogeniczne elementy za pomocą mitologicznej interpretacji są ze sobą powiązane i „wytlumaczone”⁶.

² E. O. James: *Prehistoric religion*, London 1957; J. Maringer: *L'homme préhistorique et ses dieux*, Paris 1958.

³ Zob. P. W. Korniejew: *Sowriemiennaja filosofskaja antropologija*, Moskwa 1967, 3; W. K. C. Guthrie: *A history of Greek philosophy I*, Cambridge 1962.

⁴ J. F. Thiel: *Magic*, w: W. Hirschberg (Hrsg.), *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*, Berlin 1988, 291; D. R. Hill: *Magic in primitive societies*, w: *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987, 89—92.

⁵ J. F. Thiel: *Religionsethnologie*, Berlin 1984, 19—20.

⁶ W. E. Mühlmann: *Weltbild I A. Naturvölker*, w: *Die Religion in*

W społeczności takiej, jak podaje Birket-Smith „religia jest rdzeniem prymitywnego poglądu na świat... nie ma ustalonych granic między wiedzą i wiarą; kiedy zawodzi go doświadczenie, zaczyna pracować imaginacja, a w wyniku nie ma zasadniczej różnicy. Tak więc religia i nauka są gałęziami tego samego starego pnia i na prymitywnych szczeblach kultury jeszcze się nie rozdzieliły”⁷.

Również człowiek żyjący w społeczeństwie pierwotnym interesuje się swoim stanowiskiem w klanie, musi znać czasem bardzo skomplikowane relacje do innych ludzi i bytów podludzkich, do istot i mocy nadprzyrodzonych; zależy mu na tym, by jego życie było udane, sensowne; zastanawia się nad swoim pochodzeniem, przeznaczeniem, zwłaszcza zaś losem pośmiertnym i według tego ustala swe postępowanie: ma wizję swego życia, światopogląd.

Problematykę tę człowiek — jako istota rozumna — uważa za elementarną, egzystencjalną; w przypadku niemożności znalezienia satysfakcjonującej go odpowiedzi, dotyczącej sensu życia może decydować się nawet na samobójstwo — czynność, której nie zauważa się w świecie zwierząt. Również w społeczeństwie prymitywnym targnięcie się na swoje życie jest zjawiskiem z reguły ogromnie rzadkim; religijne „ustawienie” życia, jego sensu i przeznaczenia, stanowią dla człowieka w społeczeństwie pierwotnym wartość niekwestionowaną. Niewątpliwie jego koncepcje mogą znacznie różnić się od naszych naukowych, filozoficznych, religijnych; ujmuje bowiem swoją ludzką egzystencję, świat i dzieje według odmiennych paradygmatów religijnych, zwłaszcza mitycznych, magicznych⁸.

2. CHARAKTERYSTYKA ARAPESZÓW

Plemię Arapeszów, liczące ok. 20 tys. osób, zamieszkuje w północno-wschodniej części Papui Nowej Gwinei. Samo słowo „arapesz” znaczy w tymże języku „ludzie”. Prawdopodobnie nazwa ta została im nadana przez obcych, gdy krajowców się pytali, kim są, jak się nazywają; z podobnym zjawiskiem spotykamy się niejednokrotnie także u innych etnosów.

Arapesze mieli do niedawna raczej mało kontaktów z kulturą białych. Zdecydowanie przeważa jeszcze u nich tradycyjna kultura plemienna, dawne wierzenia i obrzędy; np. ok. 95% dziewcząt podczas menarche poddaje się inicjacji, a w okresie menstruacji czy porodu przebywają w specjalnym domku. W ostatnich latach w związku z upowszechnieniem się szkolnictwa podstawowego, opieki zdrowotnej, handlu i z rozwojem infrastruktury gospodarczej, administracji a także dzięki przyjmowaniu chrześcijaństwa następuje w przyspieszonym tempie, choć często tylko powierzchownie, upowszechnianie się cywilizacji zachodniej, tak iż ta względna izolacja etniczna prawdopodobnie nie utrzyma się już długo.

Choć część Arapeszów przyjęła religię chrześcijańską, to często jednak zdarza się, iż klany zwaśnione przystępują do różnych wyznań, aby nie dopuścić do zaniku zadawnionych antagonizmów i wrogości, powołując się przy tym na tradycję mityczną, według której już ich

Geschichte und Gegenwart VI, Tübingen 1962, 1606—1608.

⁷ K. Birket-Smith: *Sieczki kultury*, Warszawa 1974, 400—402.

⁸ J. Klein: *Weltanschauung*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* VI, Tübingen 1962, 1603—1606.

przodkowie toczyli ze sobą walki. Młodzi jednak wykazują większą skłonność niż starzy do przejmowania nowych wzorców; pragną możliwie szybko dorównać swoim rówieśnikom w krajach rozwiniętych. Przyjmują przy tym nie zawsze wartościowe elementy „zachodniego” stylu życia, propagowanego przez środki społecznego przekazu, zwłaszcza przez filmy. To co często stanowi zwykłą fabułę, traktują jako realia życia codziennego, a nawet jako „model” postępowania, co daje czasem komiczne, częściej jednak tragiczne efekty.

Podstawą utrzymania się tubylców są pierwotne rolnictwo, sadownictwo i hodowla. Męczyzna odgrywa w życiu społeczności dominującą rolę; według tradycji mitycznej udział kobiet w dziedzinie religijnej, społecznej i ekonomicznej był dawniej zdecydowanie większy; np. najbardziej popularną postacią mityczną, której najczęściej zawdzięczają, jest istota najwyższa żeńska — pramatka Aczakoik, o cechach wybitnie antropomorficznych. W niektórych mitach spotykamy barwne, a zarazem dramatyczne przekazy o pozbawieniu kobiet w praczasach ich prerogatyw, np. w dziedzinie obrzędowej i magicznej. Za relikw tych dawniejszych stosunków można uznać m.in. paradoksalne zjawisko, że w domu duchów stawia się posągi przodków żeńskich obok męskich, mimo że kobiety w ogóle nie mają prawa wstępu do tych obiektów sakralnych, nawet w czasie budowy.

U Arapeszów, podobnie jak u innych plemion, zajmujących się prymitywnym rolnictwem i sadownictwem, spotykamy silnie rozwinięty kult przodków i różnych duchów przyrody, które według wierzeń krajowców chętnie przebywają w pobliżu ludzkich osiedli i utrzymują różnego typu kontakty, niekiedy nawet seksualne z mieszkańcami. Tubylcy np. uważają, że duchy przyrody—masalaje i przodkowie są współwłaścicielami zamieszkanego przez krajowców ziemi⁹. Bardzo często wyobrażają sobie te istoty pod postacią węży o specyficznej budowie, np. o dwóch głowach lub błyszczącej kolorowo skórze. O ile jednak u ludów pasterskich wąż uchodzi za zwierzę o cechach wybitnie negatywnych, to u ludów uprawiających w prymitywny sposób ziemię, w tym także u Arapeszów, uważany jest raczej za istotę pozytywną, nawet za symbol odradzającego się wciąż życia (ze względu na jego linienie) lub nieśmiertelności, a ze względu na swój kształt falliczny jest także symbolem męskości. Masalajom przypisuje się z reguły naturę męską oraz wybujały seksualizm i płodność; nie stronią też od kontaktów z Arapeszkami, zwłaszcza młodymi lub jeśli dopuściły się przestąpienia tabu masalajowego¹⁰.

3. MENTALNOŚĆ CZŁOWIEKA PIERWOTNEGO

Ludzie społeczności plemiennej charakteryzują się w wielu przypadkach odmiennym podejściem do rzeczywistości, stylem życia, sposobem reagowania, które powstały w tradycji kulturowej innego typu niż nasza. Nie ma jednak modelu psychiki czy zachowania „człowieka pierwotnego” jakościowo zupełnie różniącego się od naszego; raczej chodzi o większe nasilenie poszczególnych elementów, odmienną ich zjawiskową ekspresję i rolę w życiu jednostki i społeczności. Struktura osobo-

⁹ J. F. Thiel: dz. cyt., 45—50; J. F. Thiel: *Grundbegriffe der Ethnologie*, Berlin 1983, 58—70.

¹⁰ M. Lurker: *Snakes*, w: *The Encyclopedia of Religion XIII*, New York 1987, 370—374; J. F. Thiel: *Religionsethnologie*, 49—50.

wa Arapeszów wykazuje wiele cech, które spotykamy także u innych plemion papuaskich czy mieszkańców Oceanii, scharakteryzowanych przez Godlewskiego¹¹.

Arapesze mają inny stosunek do czasu: nie czują się od niego zależni; przeciwnie, uważają, że czas od nich zależy; nie interesuje ich np. liczba lat życia, data urodzenia. Nawet obecnie zegarek w społeczności raczej jest traktowany jako oznaka prestiżu niż jako chronometr i bywa noszony, gdy już przestał chodzić. Podobne nastawienie do przepływu czasu spotyka się dość często w społecznościach pierwotnych, np. w Afryce¹². Krajowcy żyją bez pośpiechu, pracują i chodzą powoli, ze swoistą godnością. Przed przybyciem białych nie znali cyklu tygodniowego ani specjalnego dnia przeznaczanego na wypoczynek. Nie jest im zresztą potrzebny, gdyż pracują tylko tyle i tak długo, jak mają do tego ochotę. Robią to, co uważają w danym czasie za potrzebne i nie martwią się o przyszłość czy przeszłość. Myślenie ich jest konkretne, obce są im spekulacje, np. filozoficzne czy teologiczne. Działania ich najczęściej mają charakter doraźny, są związane z zaspokajaniem potrzeb życiowych; planowanie długoterminowe jest im obce; uważają je za pozbawione sensu. Dlatego trudno ich nakłonić do nagromadzenia większych zapasów, skoro dobra im potrzebne są cyklicznie odnawialne i zależą od dostarczenia ich przez istoty nadprzyrodzone, od magii.

Przeptyw czasu, podobnie jak u innych plemion o kulturze prymitywno-rolniczej, jest według nich cykliczny, a nie linearny i nie powtarzalny. Nie tylko pory roku, święta, procesy wzrostowe i zamierania powtarzają się periodycznie u roślin, zwierząt i ludzi; aby mogło powstać nowe życie, musi obumrzeć dotychczasowe. Odnosi się to nie tylko do życia biologicznego, ale i mitycznego, religijnego, które pojmowane jest jako rekapitulacja, uobecnienie, nowe przeżywanie zdarzeń przaczasów. Ta idea obumierania dla dotychczasowej społeczności i ponownego narodzenia się dla nowej, wyższej ranga, jest szczególnie przeżywana podczas tzw. rytów przejścia. „Idealem nie jest linearny postęp, lecz przaczas, w których żyli herosi i przodkowie; one są pożądanym modelem”¹³.

Krajowców nie trwoży myśl o zbliżającej się śmierci; przede wszystkim nie stanowi dla nich jakiegoś przerażającego fatum, lecz kolejny etap do doskonalszej formy bytowania. Psychicznie oswoili się z nią w rytach przejścia, np. podczas inicjacji, gdy są „pożerani” przez mitycznego potwora i potem „rodzą się” do doskonalszej egzystencji w sakralnej strukturze klanu. Przede wszystkim żyją problemami dnia dzisiejszego, którymi jednak zbytnio się nie przejmują. Nawet osobiste nieszczęścia, katastrofy, niedobory materialne, znoszą raczej cierpliwie, bez typowego dla Europejczyka denerwowania się.

Jak słusznie zauważa Godlewski, czas mija tej ludności niepostrzeżenie; dlatego „spojrzenie brunatnego mieszkańca wysp jest głębokie

¹¹ A. L. Godlewski: *La recherche océanienne dans la Pologne d'aujourd'hui*, Journal de la Société des Océanistes XX, Dec. 1964; A. L. Godlewski: *Charakterystyczne różnice między człowiekiem pierwotnym a cywilizowanym (na przykładzie mieszkańców Polinezji)*, Sprawozdanie Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego 20A (1965), 102—105.

¹² J. S. Mbiti: *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, 31—58.

¹³ J. F. Thiel: *Religionsethnologie*, 48; por. W. Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983.

i spokojne. Oczy nie rozbiegane. Nie denerwuje się długim czekaniem". Dziwi się natomiast ludności europejskiej: „Biali ludzie są dziwni. Dopóki młodzi, myślą o jutrze. Kiedy się postarzeją, myślą tylko o dniu wczorajszym, ale żaden z nich nie umie żyć dzisiaj”¹⁴.

Należy jednak podkreślić, iż Arapesze znają ogólną rachubę czasu, związaną z porami roku, cyklicznie powtarzającymi się świętami i obrzędami, z fazami księżycowymi. Natomiast znajomość historii plemienną jest raczej słaba, a wyliczenie ciągu genealogicznego ogranicza się zazwyczaj do wymienienia kilku zaledwie przodków. Nie potrafią nawet zidentyfikować wszystkich podobizn przodków namalowanych na frontonie domu duchów. Nie przykładają do zdarzeń minionych, w ogóle do czasu przeszłego, wielkiej wagi, o ile nie odgrywa jakiejś istotnej roli w ich aktualnym życiu, jak np. zdarzenia mityczne, które w obrzędach na nowo się przeżywa, czy krzywda, którą dawno wyrządzona, którą należy pomścić.

Ludność arapeska czuje się bardzo silnie związana ze swoją społecznością klanową, wioskową. Słabiej zaznaczone są więzy wewnątrzrodzinne czy w obrębie plemienia, bardzo słabo zaś ponadplemienne czy ogólnonarodowe. Papua Nowa Gwinea jest zresztą młodym państwem, istnieje dopiero od 1975 r.; silnie zaznaczają się antagonizmy plemienne, partykularyzmy na różnych szczeblach społecznych.

Kontakty międzyludzkie w obrębie wspólnoty klanowej i wioskowej są bardzo intensywne; na ogół wszyscy wiedzą wszystko o sobie; zachodzi przy tym dość interesujący fakt, że wystrzegają się oszczerstw, gdyż za takie grozi dotkliwa kara. Życie codzienne odbywa się w dużej mierze na oczach wszystkich; chętnie przebywają w większej grupie osób krewnych czy znajomych. Są bardzo towarzyscy, gościnni; dzielą się spontanicznie swoimi odczuciami, niepokojami, nadziejami i przeżyciami.

Zakres kompetencji i swobody działania zarówno jednostki jak i rodziny jest znacznie mniejszy niż w rodzinie europejskiej. O wielu sprawach decyduje czy współdecyduje społeczność klanowa czy wioskowa, np. o zawieraniu małżeństwa, nadaniu imienia, które winno określić osobowość i rolę społeczną danej jednostki czy zawieraniu poważniejszych transakcji lub urządzaniu uroczystości. Nadto jednostka i rodzina musi się liczyć z dość drobiazgowym prawem zwyczajowym, tradycjami rodowymi, a także z oddziaływaniem magicznym i kompetencjami bigmenów, czyli „arystokracji rodowej”.

Inaczej w związku z tym przeżywana jest też więź małżeńska i rodzinna; dziecko np. może mieć wielu „ojców” prócz swego rodziciela. Zapytane o miejsce przebywania „ojca”, odpowiedziałyby: „A o którego chodzi?” — bo może mieć ich kilkunastu albo też podać, że jeden jest w ogrodzie yamowym, drugi rozmawia na placu zebrań—agehu, trzeci poszedł na polowanie itp. Arapesze bowiem, podobnie jak inne społeczności papuaskie, odróżniają tzw. rodzinę elementarną od rodziny poszerzonej, „wielkiej”, która może obejmować osoby nawet zupełnie nie spokrewnione ze sobą, lecz które weszły w jej krąg np. dzięki pewnym obrzędom¹⁵; Arapesz nazywa np. „bratem” swego rówieśnika, z którym przechodził inicjację, zaś „ojcem” bigmena, który przewodził temu obrzędowi przejścia.

¹⁴ A. L. Godlewski: *Charakterystyczne różnice...*, 103.

¹⁵ K. McElhanon a. D. Whitemann: *Kinship*, w: Point ser. 5, 1984, 105—126; A. Kozyra i F. M. Rosiński: *Struktura społeczna plemion gór-*

Ponieważ więzy, łączące poszczególną osobę ze społecznością klanową i wioskową są bardzo ściśle, stąd jednostka bardzo z nią się liczy, z nią się identyfikuje, a jedną z najsroższych kar, jaka może spotkać przestępcę, stanowi wyłączenie go ze swojej społeczności, albo też konieczność ucieczki z niej. Zdarzają się sytuacje, iż klan nie godzi się na pochowanie nawet jego zwłok na swoim terytorium, gdyż one „zbezczeszczyłyby” je i mogłyby sprowadzić na mieszkanców gniew duchów przyrody—masalajów.

Poczucie klanowe, wioskowe, wspólnego pochodzenia totemowego, więzy wielkorodzinnej utrzymuje się mimo postępującej urbanizacji, industrializacji i zmian własnościowych i organizacyjnych wśród Papuasów. Na przykład ludzie z jakiejś społeczności wioskowej pracując w mieście, zwykle tworzą w nim „dzielnicę”, nazwaną często nawet według społeczności wioskowej, z której się wywodzą. Pobyt poza swoją miejscowością zwykle traktować się jako czasowy i istnieje tendencja powrotu do swojej społeczności wioskowej. Opuszczenie jej na stałe uważane jest przez nią za stratę (nie tylko w sensie biologicznym) i czyni się starania, by „emigrantów”, np. mężczyzn przenoszących się do klanu żony, nakłonić do powrotu do rodzinnej wioski. To poczucie przynależności do klanu rozciąga się nawet na zmarłych, których śmierć zaskoczyła z dala od terytorium klanowego. Zwłoki ich, nieraz dużym kosztem sprowadza się na ziemię przodków. Nie chodzi w tym przypadku o jakiś zwykły szacunek dla nieboszczyka, lecz wychodzi się z założenia, że duch umrzyka nadal w pełni partycypuje w życiu swojej społeczności, zaś po śmierci dysponuje jeszcze większą mocą sakralną niż za życia ziemskiego. Działać jednak może w zasadzie tylko tam, gdzie się znajdują jego szczątki, zwłaszcza czaszka i kości. Jeśli więc gdzie indziej spocznie, np. na odległym cmentarzu miejskim, to jego duch nie będzie się starał o dobra z zaświatów dla swojej rodziny, ale dla tamtych obcych ludzi¹⁶.

Inny też jest stosunek krajowców do przyrody ożywionej i nieożywionej, do całego kosmosu widzialnego. Dla człowieka białego przyroda stanowi najczęściej obiekt zainteresowania, badań, oddziaływania, eksploatacji, posiadania, obiekt nad którym się panuje, który na ogół ma charakter „świecki”, do którego odnosi się z dystansu¹⁷. Natomiast krajowcy uważają się za integralną część przyrody, a cały świat, nie tylko roślinny i zwierzęcy, uważają w jakiś sposób za ożywiony, przypisując mu nawet pewne cechy ludzkie, niekiedy nawet nadprzyrodzone. Nie odczuwają też wyższości nad przyrodą, nie dążą do jej ujarznienia, choć korzystają z jej zasobów, uprawiają ogrody, polują na zwierzynę, a niektóre zwierzęta nawet hodują. Mają jednak przy tym ciągle na uwadze, iż nawet świnie są poniekąd zwierzętami kultowymi, że na zwierzęta totemowe w ogóle nie wolno polować, iż ścięcie drzewa chlebowego, w którym mieszka masalaj, mogłoby sprowadzić na

skich na Nowej Gwinei, w: *Australia i Wyspy Pacyfiku*, Wrocław 1983, 55—65.

¹⁶ Zob. W. Bėben: *Religijne aspekty tradycyjnych wierzeń i obrzędów ludu Arapesz w Papui Nowej Gwinei*, praca dokt. nieopubl. ATK, Warszawa 1987, 17; W. Bėben: *Obrzędy przejścia u Arapeszów*, praca dokt. nieopubl. UW, Warszawa 1986; z obydwu prac korzystano także w dalszej części artykułu.

¹⁷ S. M. Daecke: *Auf dem Weg zu einer praktischen Theologie der Natur*, w: *Theologisches Jahrbuch* 1985, Leipzig, 106—112.

wioskę kataklizm, a spożycie zwierzęcia masalajowego spowodowałyby klęskę żywiołową. Manifestacje sił przyrody napelniają ich trwogą: często uchodzą za objaw obecności czy reakcję sił nadprzyrodzonych.

Zjawiska napawające ich trwogą, tajemnicze siły przyrody, obiekty charakteryzujące się jakąś szczególną osobliwością, nie starają się poznać rozumowo, roztoczyć nad nimi swoją kontrolę. Mają na to wszystko wyłudmaczenie w ramach swoich wierzeń mitycznych. Próbują natomiast znaleźć odpowiedni modus vivendi z tymi istotami nadprzyrodzonymi, zyskać sobie ich przychylność, a przynajmniej zneutralizować ich szkodliwe oddziaływanie, np. za pomocą ofiar czy magii. Arapeszom zależy jednak na tym, aby różne istoty nadprzyrodzone mieszkaly na ich terenie, bo życzliwie usposobione, zwiększają sakralną moc całej społeczności, co przyniesie jej odczuwalne błogosławieństwo, w postaci np. dobrobytu, urodzajów, udanych polowań, dużej liczby męskiego potomstwa.

Krajowcy wychodzą ponadto z założenia, że nie są sensu stricto właścicielami swojego terytorium czy nawet ziemi odziedziczonej po ojcu, lecz w najlepszym razie tylko współwłaścicielami, gdyż teren przez nich zajęty należy do przodków (uważanych za wciąż żywych, partycypujących w działaniach klanu), a także do różnych duchów przyrody, zwłaszcza masalajów, które nawet mają szczególnie zarezerwowane dla siebie „teresy masalajowe”, np. niektóre sadzawki, uroczyska, potężne skały itp. Wiara w te istoty, obrzędowość z nimi związana, ich „bliskość”, zepchnęła nawet na drugi plan kult Istoty najwyższej — Iluhine. Bo ten jest daleko, w Iluhata — niebie; specjalnie nie interesuje się sprawami ludzkimi; natomiast z przyrodą, a więc i z jej duchami ma się do czynienia na co dzień. Wiara w duchy przyrody, kult z nimi związany, jest szczególnie rozwinięty w społeczeństwach „animistycznych”, które „uduchowiają” góry, rzeki, doliny, groźne zjawiska przyrody, „przyporządkowując każdemu zjawisku jakąś istotę duchową, która uchodzi za jego sprawcę”¹⁸.

Według przekonania krajowców tylko prawowity potomek (według „krwi”) mitycznych przodków ma niezbywalne prawo do jej „posiadania”. Człowiek obcy, nawet drogą legalnego kupna ziemi, nigdy nie nabędzie do niej pełnego prawa własności, lecz tylko władzę „użytkowania”.

Nadto według przekonania Arapeszów działa w przyrodzie jeszcze wiele innych duchów, o których istocie i działaniu nie są w stanie dostarczyć wielu informacji. Należy jeszcze wspomnieć o mana-pawa, sile bezosobowej, która może manifestować się w różnym stopniu. Mówi się o niej z dużym szacunkiem, podziwem, a nawet z zabobnym lękiem. Tę moc sakralną może posiadać wojownik, czarodziej, bigmen, nade wszystko zaś istoty nadprzyrodzone, ale znajduje się i w kamieniach płodności, w świętych maskach obrzędowych i instrumentach przechowywanych w domu duchów. Bardzo mało tej mocy albo w ogóle jej nie mają ludzie prości, bez autorytetu w społeczności.

Stosunek krajowców do przyrody jest w dużej mierze nacechowany respektem, częściowo nawet lękiem. Na ogół nie spotyka się postawy badawczego zainteresowania się nieznanym, eksperymentowania, odkrywania. Co nieznanne, niezwykle, odległe, budzi w nich raczej odruch obawy. Boją się szczególnie nocą duchów przyrody, czarodziejów i cza-

¹⁸ H. J. Greschaft: *Animismus*, w: H. Waldenfels (Hrsg.), *Lexikon der Religionen*, Freiburg 1987, 22—23.

rownic, różnych złych mocy, choć w mitach arapeskich nie występuje postać diabła lub jakieś personifikacje zła. Niektórzy lękają się nawet zwierząt skądinąd niegroźnych, np. węzów niejadowitych, jaszczurek, czarnych ptaków, a nawet psów. Obawiają się pójść w nocy przez las, zwłaszcza samotnie; w razie takiej konieczności idą całą grupą, niosąc pochodnie i nieustannie głośno rozmawiają; jeśli ktoś musi iść samotnie, prowadzi głośny monolog.

U Arapeszów nie ma ostrego podziału między światem przyrodzonym i nadprzyrodzonym, materialnym i duchowym, istotami żywymi a umarłymi, między tym co święte a świeckie (*sacrum* i *profanum*). Jest tylko jakaś stopniowalność elementu świętego; np. szczególnie „święte” w sensie misterium tremendum są obrzędy związane z kultem tambaranowym, z masalajami, czuringi, św. flety, bębny i maski, zawieszone w domu duchów, posągi przodków tam znajdujące się, obrzędy inicjacji. Mniej „święte” jest np. sadzenie i zbiór świętych bulw yamowych¹⁹.

Sacrum dostrzegają krajowcy wszędzie: w przyrodzie, w jej ukształtowaniu przez mityczne praistoty, porządku kosmicznym, hierarchii społecznej, dziejach swej społeczności. Należy jednak zauważyć, że wierzenia ich nie zostały ujęte w zwarty system teologiczny; można by je ogólnie określić jako teologię narracyjną, w której mity, obrzędy, barwne opowiadania religijne, wzorce religijne, stanowią pod względem treściowym filozofię życia, praktyczny wykład wiary oraz normę postępowania (*regula vitae*).

Wzajemne przenikanie się świata widzialnego z nadprzyrodzonym, ziemskiego z duchowym, ujawnia się szczególnie w przypadku Arapeszów do swoich zmarłych. Tubyłcy za życia przygotowują się sukcesywnie, szczególnie podczas długotrwałych rytów przejścia do bezproblemowej translokacji z doczesności do zaświatów, przy czym życie pozagrobowe traktuje się jako kontynuację, ale w pełniejszym wymiarze, życia ziemskiego, właściwie ze wszystkimi jego atrybutami. Dla duchów swoich przodków i innych zmarłych buduje się okazałe domy duchów, przypominające graniastosłupowe wieżycy, których wysokość przewyższa niekiedy nawet 30 m. Należą one do najpiękniejszych konstrukcji i obiektów sakralnych Oceanii, określane niekiedy emfaticznie „katedrami papuaskimi”²⁰. Mimo iż w wielu sytuacjach tubyłcy okazują lęk przed nieznanymi i niesamowitymi zjawiskami i sytuacjami, to jednak chętnie przebywają w mrocznym wnętrzu domu duchów, w którym chwileśnie płomienie małego ogniska i snujący się dym między ustawionymi figurami przodków, pomalowanymi czerwoną, czarną i białą farbą sprawiają wrażenie, jakby one żyły. Tu odbywają się najważniejsze narady, podejmuje się decyzje nawet w sprawach gardłowych, o przystąpieniu do wojny lub zawarciu pokoju, wyruszeniu na większą wyprawę łowiecką i organizowaniu uroczystości klanowych. Uważa się, że duchy przodków w tym wszystkim współuczestniczą i okażą swoją życzliwą pomoc. Nieraz zdarza się, iż spędzają tu całą noc; ale nawet pojedynczy mężczyzna bez obawy tu pozostanie, ponie-

¹⁹ Por. M. Eliade: *The sacred and the profane: the nature of religion*, New York 1959, 144.

²⁰ Zob. także G. Koch: *Kultur der Abelan*, Berlin 1968, 8—30; M. Mead: *The Mountain Arapesh II, Supernaturalism*, New York 1940 315—451; F. M. Rosiński i W. Bęben: *Domy duchów w rejonie Maprik na Nowej Gwinei*, Acta Universitatis Wratislaviensis (w druku).

waż miejsce to uchodzi za szczególnie bezpieczne, pozostające pod opieką życzliwych dla swojego klanu przodków²¹.

Arapesze są bowiem przekonani, iż duchy zmarłych nadal interesują się życiem wspólnoty, do której kiedyś należeli; pomagają swoim potomkom, biorąc udział w wyprawach wojennych (obecnie są one zakazane przez władze centralne), nasyłają zwierzyne łowną, zsyłają różne dobra. Dlatego rodzina pragnie mieć grób zmarłego w pobliżu swego domu, aby jej te dobra się dostały, a nie komuś innemu. Dlatego na cmentarzach wiejskich, o ile w ogóle w społeczności wioskowej taki jest, nie ma prawie żadnych grobów. Ta życzliwość przodków nie jest jednak bezinteresowna, jak w ogóle kontakty krajowców ze światem nadprzyrodzonym; i w tym przypadku obowiązuje zasada: *do ut des*. Dlatego pamięć o zmarłych, zwłaszcza kult przodków jest u nich bardzo rozwinięty; tłumaczy to też do pewnego stopnia powstania kultu *cargo*²².

Wielu autorów podkreśla, że tubylcy stosunkowo łatwo nawiązują kontakt, nawet wizualny i akustyczny z różnymi duchami i zazwyczaj są w pełni przekonani o jego autentyczności. Niejednokrotnie zdarczają się nawet zbiorowe wizje duchów, rozmowy z nimi. Wiadomo, że uczą się techniki nawiązywania łączności ze światem nadprzyrodzonym, szczególnie w obrzędach przejścia, np. za pomocą czuringi. Nasuwa się jednak pytanie, dlaczego ten świat nadprzyrodzony przybiera dla nich wprost realistyczne kształty, tak iż potrafią nawet szczegółowo opisać wygląd i zachowanie się pojawiającego się ducha.

Należy zauważyć, że krajowcy są bardzo podatni na oddziaływanie sugestywne i pod jego wpływem mogą „ujrzeć” ducha na drzewie, w domu duchów, na grobie. Wizja taka może trwać w niektórych przypadkach pół godziny i dłużej. Podczas sensu uczestnicy nieruchomo wpatrują się w jeden punkt, nie reagują na wołanie. Czasem rozmawiają ze swymi zwidami. Na twarzach ich, w zależności od charakteru spotkania, widać strach, zdumienie, radość. Nieraz krajowcy nawiązują kontakt z duchami za pomocą specjalnych technik, np. monotonnego bicia w bęben, rytmicznych tańców aż do stanu wyczerpania, długotrwałych postów i pozbawienia się snu, skoncentrowania całej swej uwagi na pragnieniu wizji. Wiadomo zaś, że takimi metodami świadomość człowieka może ulec zmianie i przejść w stan transowy. Taki osobnik może wtedy zupełnie realistycznie, logicznie i szczegółowo mówić o swoich doznaniach, przeżywając je uczuciowo; jest przy tym święcie przekonany o ich realności, że nawet świadkowie są przeświadczeni o autentyczności jego „wizji”²³. W takiej sytuacji łatwo może dojść do zbiorowej halucynacji, zwłaszcza jeśli jest zapotrzebowanie na taką wizję.

Obecnie pod wpływem chrześcijaństwa, zwłaszcza sekt o tendencjach spirytystycznych, niektóre osoby w czasie spotkań modlitewnych miewają tam wizje Jezusa i świętych; co chwilę kolejna osoba woła, że również ona widzi Jezusa, aż w końcu wszyscy płaczą, klaszczą w dło-

²¹ A. v. Gennep: *The rites of passage*, Chicago 1960.

²² P. F. Gesh: *Initiative and initiation*, St. Augustin 1985; W. Kowalak: *Kulty cargo na Nowej Gwinei*, Warszawa 1983.

²³ G. Baer: „*Der vom Tabak Berauschte*” — *Zum Verhältnis von Rausch, Ekstase und Wirklichkeit*, Verhandlungen der Naturf. Gesellschaft in Basel, 96(1986), 71—73; H. Wiesendanger: *Wiedergeburt: Wahn oder Wahrheit?*, *Psychologie Heute* 9 (1987), 24.

nie, tańczą z radości, a nawet tarzają się na podłodze lub przybierają dziwaczne pozy²⁴. Wiara w duchy przyrody, kult ich, jest stosunkowo bardzo rozpowszechniony w niektórych religiach i nawet w społeczeństwach wysoko cywilizowanych szerzą się praktyki spirytystyczne²⁵.

Podatność Arapeszów i w ogóle ludzi z plemion pierwotnych na oddziaływanie sugestywne może niekiedy doprowadzić do tragicznych konsekwencji, szczególnie w przypadku stosowania czarów czy nastania na kogoś ducha szkodzącego. Człowiek dotknięty czarem śmierci może umrzeć w ciągu kilku dni bez widocznej przyczyny organicznej. Zazwyczaj jednak człowiek „przeklęty” nie poddaje się biernie swemu losowi: stara się ustalić „truciciela”, proponując mu podwójną zapłatę w porównaniu z tą, jaką otrzymał za zlecenie rzucenia czaru śmierci. Jeśli „odczarowanie” zostaje w porę podjęte przez danego czarodzieja lub innego dysponującego jeszcze większą siłą czarodziejską, człowiek taki może zostać ocalony.

U Arapeszów, podobnie jak u wielu innych społeczeństw pierwotnych, jak np. Polinezyjczyków czy Australijczyków lub Indian, spotykamy zacieranie się różnicy istotnej między marzeniami sennymi a stanem świadomościowym, czy nawet myśleniem racjonalnym²⁶. Niekiedy przeżywają stan pośredni między przytomnością a snami, zwłaszcza jeśli są to marzenia w pewnym celu umyślnie generowane, np. aby odkryć przyczynę choroby lub śmierci. Pole świadomościowe może być wtedy bardzo zacieśnione, oczy ich mogą być nawet otwarte, ale nie reagują na słabe bodźce. W takim stanie pomrocznym nieraz szuka się kontaktu z duchami, by otrzymać od nich informacje, dotyczące np. spraw przyszłych, zażegnania niebezpieczeństwa, skutecznego lekarstwa czy sposobu postępowania w danej sprawie; w półśnie krajowic znajduje czasem inspirację do nowej pieśni, tańca, wykonania talizmanu. Marzenie senne czy półsenne, zwłaszcza naczelnika czy innego bigmena lub czarodzieja, może przesądzić o wojnie i pokoju, zidentyfikowaniu złodzieja, wyruszeniu na polowanie, urządzeniu sing-singu (wielkiej obrzędowej zabawy), ożenku z określoną dziewczyną, którą widziało się we śnie („wymarzoną”), lokalizacji nowego ogrodu yamowego itp. Krajowcy są przekonani, że podczas snu przemawiają do nich istoty nadprzyrodzone, zwłaszcza duchy zmarłych, które mogą się np. domagać zemsty za spowodowanie ich śmierci.

Polecenia otrzymane w czasie snu są na ogół skrupulatnie wykonywane; krajowcy uważają bowiem, że spotkałaby ich kara, gdyby ocią-gali się ze spełnieniem życzeń czy żądań przodków lub innych istot nadprzyrodzonych.

Nadto krajowcy wierzą, iż w czasie snu dusza człowieka opuszcza ciało, udając się nieraz w daleką drogę (Arapesze przyjmują wielość dusz w jednym człowieku). Podczas wędrówki kontaktuje się z innymi duchami, zwłaszcza z duchami zmarłych, które mogą przekazać jej ważne, sekretne informacje. Może nawet udać się do miejsca przeby-

²⁴ J. Barr: *Spiritic tendencies in Melanesia*, Point ser. 3, 1983, 1—33; J. Barr: *Spirit movements in the Highlands United Church*, Point ser. 3, 1983, 144—154.

²⁵ E. Lips: *Księga Indian*, Warszawa 1960, 182—186; M. Eliade: *Shamanism: archaic techniques of extazy*, New York 1964; W. Bartz: *Spiritismus*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche IX*, Freiburg 1986, 971—973.

²⁶ A. L. Godlewski: *Charakterystyczne różnice...*, 103—104.

wania zmarłych. Taka wędrowka jest jednak połączona z pewnym ryzykiem, ponieważ może ją ustrzelić czy usidlić czarodziej; człowiek zaczyna wtedy chorować i bez widocznej przyczyny umrze.

Typowa dla tubylców tych jest również duża emocjonalność; przeżywają szczególnie radość i smutek. Bardziej chodzi w tym przypadku o intensywność uczuć, siłę ich ekspresji, niż o ich głębię i trwałość. Aktualnie przeżywanemu uczuciu oddają się całkowicie; rozumowe hamowanie emocji rzadko zachodzi. Jak zauważa Godlewski: krajowiec „gdy tańczy, staje się wcieleniem tańca; gdy kocha, staje się wcieleniem miłości i oddania, gdy nienawidzi (co jest zjawiskiem rzadkim), staje się wcieleniem furii, analogicznie do 'amoku' malajskiego”²⁷.

Uczucia są intensywnie wyrażane, np. radość przez klaskanie w dłonie, tupot nogami, śmianie się na cały głos, poklepywanie drugich po plecach, zarzucenie głowy do tyłu i rozkładanie ramion, a nawet zwijanie się lub tarzanie się ze śmiechu. Natomiast podczas żałoby głośno zawodzą, wyrwywają sobie głosy z głowy, smarują się błotem i żałobnymi farbami, niekiedy nawet kaleczą sobie nożem skórę; rozpacz ich zdaje się nie mieć granic. Na ogół jednak smutek nie trwa długo. Nierzadko podczas czuwania przy ciele zmarłego głośne zawodzenie i śpiewy żałobne milkną, rozpoczynają się swobodne, nieżałobne rozmowy, czasem nawet przerywane chichotem, aż nagle ktoś zaczyna znowu zawodzić, inicjując kolejną fazę żałoby po zmarłym. Na ogół trzymają się zasady, że martwić należy się krótko, cieszyć się natomiast możliwie długo.

Należy jednak zauważyć, że wodzowie są na ogół bardziej opanowani niż zwykli mieszkańcy, choć i oni nieraz dają się unieść ogólnemu nastrojowi. Dawniej niekontrolowany wybuch zbiorowego gniewu mógł nawet łatwo doprowadzić do wojny; na szczęście miały one częściej charakter obrzędowej demonstracji sił niż jakiejś rzezi²⁸.

Przeważnie jednak krajowcy charakteryzują się pogodą ducha i życzliwością. Potrafią się beztrasko cieszyć jak dzieci; ogromnie lubią tańce i śpiewy podczas różnych uroczystości obrzędowych, na które idą nieraz przez kilka dni, by uczestniczyć w nich przez cały tydzień. Krajowiec niejednokrotnie odmówi wykonania jakiejś pracy, zwłaszcza jeśli wydaje mu się mało atrakcyjna, monotonna, długotrwała; nie zdarzy się natomiast, by nie brał udziału w sing-singu, w całonocnej zabawie tanecznej, połączonej z opowiadaniem mitów i spożywaniem ogromnych ilości wieprzowiny i yamów. W związku z tym można by tu przytoczyć znamienną uwagę Tahitianki Tetua-e-huri o mieszkańcach Paryża, gdzie kilka lat przebywała: „Oni niemądrze żyją; za dużo pracują, za mało tańczą”²⁹.

Z twarzy tubylców można dość łatwo odczytać nurtujące ich uczucia. Wolą jednak o nich nie mówić, lecz wyrażają je swoim zachowaniem, mimiką, gestami; np. jeśli smućą się, to zwieszają głowę, głośno płaczą i lamentują. Ale nawet silnych uczuć nie przeżywają trwale, szybko ustępują innym, aktualnym. Są na ogół pogodni; nawet w okresie niedoborów żywnościowych, czy w starszym wieku są pogodni, życzliwi. Zdarzyło się np., że stary Arapesz zapytany, czego by życzył sobie

²⁷ B. Kilborne: *Dreams*, w: *The Encyclopedia of Religion* 4, New York 1987, 482—492; A. L. Godlewski: *Charakterystyczne różnice...*, 104.

²⁸ A. Kozyra: *O wojnach w społeczeństwach pierwotnych*, *Studia Socjologiczne* 4(1969), 193—206.

²⁹ A. L. Godlewski: *Charakterystyczne różnice...*, 104.

przed śmiercią, poprosił o garść cukru; podziękował, a zjadłszy, uśmiechając się zmarł. Jeśli nawet żywią tradycyjną niechęć czy wrogość dla innego klanu, to nie żyją jednak nienawiścią na co dzień, lecz raczej zachowują w stosunku do tej społeczności dystans, obojętność, unikając z nią kontaktów.

Należy też podkreślić gościnność i hojność tej ludności. Są to przymioty powszechnie u nich cenione, niestety czasem i nadużywane, zwłaszcza że istnieje zwyczajowe prawo, iż bliżsi i dalsi członkowie „rodziny” winni sobie w razie potrzeby pomagać, a w ogóle dzielić się swoimi dobrami z drugimi, mniej zasobnymi. Stanowi to również metodę zyskiwania sobie zwolenników; bogactwo bowiem bigmena świadczy, iż dysponuje mocą sakralną mana, że cieszy się poparciem sił nadprzyrodzonych. W obecnych jednak czasach, gdy zaczyna się i tam upowszechniać gospodarka pieniężna, a także handel i płatne usługi, dotychczasowe formy hojności i gościnności mogą stać się anachroniczne, np. gdy do urzędnika państwowego sprowadzi się liczna grupa „krewnych” do jego domu, żyjąc tam jego kosztem, „bo jest przecież bogaty”, albo gdy od właściciela sklepu oczekuje się, by obdzielił krewnych i znajomych towarami, których ma przecież tak wiele na składzie. Jak widać, trudno pokonać w ciągu jednego pokolenia dystans między epoką kamienną a wiekiem atomowym.

4. ELEMENTY ŚWIATOPOGLĄDOWE

Ludność arapeską zalicza się pod względem kulturowym do społeczności zajmujących się prymitywną uprawą roli i sadów. W światopoglądzie takiej ludności osiadłej dużą rolę odgrywają święte rośliny, różne duchy przyrody, mity związane z początkiem życia osiadłego, z kulturą rolniczą. Słabiej zaznaczona jest rola istot najwyższych; często nawet dominującą rolę może odgrywać żeńskie bóstwo stworzycielskie, które dało ludziom uprawne rośliny, nieraz ponosząc przy tym śmierć. Dzięki współdziałaniu w uprawie roślin pozycja kobiety jest na ogół wyższa niż u ludów pasterskich czy łowieckich. Dużą rolę odgrywa animizm, totemizm, magia³⁰.

Powstanie rodzaju ludzkiego na podstawie mitów nie jest ujmowane przez Arapeszów jednoznacznie i konsekwentnie. Na ogół powołanie do bytu człowieka przypisuje się bądź to męskiej istocie najwyższej Iluhine, bądź też żeńskiemu bóstwu Aczakoik. O ile jednak Iluhine pomysłany jest jako „stworzyciel” człowieka, aczkolwiek z materii preegzystującej, a nie *ex nihilo sui et subiecti*, o tyle Aczakoik uważana jest raczej za biologiczną ich „rodzicielkę” czy też mityczną wielką „pramatkę”. Tubylcy wykluczają jednak przy tym współdziałanie płciowy Iluhine; bóstwa te nie są traktowane w mitach jako małżeństwo.

Przeważnie przyjmuje się, iż Aczakoik urodziła partenogenetycznie dwóch synów, dla których „znalazła” także żony. Mity nie podają jednak informacji, w jaki sposób one powstały; problemem tym Arapesze jednak nie przejmują się, uważając go za nieistotny, wydumany. Według innego mitu Aczakoik miała jednak męża, i z nim owych dwóch synów; potem porzuciła męża, a według innej relacji okrutnie go zgładziła na oczach swych dzieci, mimo iż błagały ją o darowanie życia ojcu.

Mity zgodnie podają, że pramatka nauczyła pierwszych ludzi różnych praktycznych umiejętności z zakresu uprawy roślin, budownictwa, ma-

³⁰ J. F. Thiel: *Religionsethnologie*, 45—49.

gii, obrzędów i wierzeń. Jej dziełem jest również dymorfizm płciowy pierwszych ludzi. Jest rzeczą interesującą, iż według wierzeń mitycznych nawet Aczakoik nie miała dróg rodnych. Dlatego mąż jej wbił ostry odłupek krzemienia w drzewo, w które po defekacji wytarła swe pośladki (zwyczaj często jeszcze obecnie praktykowany); odłóg miała menstruację i mogła rodzić dzieci. Inny mit przypisuje jej nawet stworzenie drugorzędnych cech płciowych metodą prób i błędów. Doprowadziła również do zróżnicowania lingwistycznego: poleciła synowi, aby wspiął się na palmę betelową, ona zaś, przemieniwszy się w pchłę, ukłuła go w język, tak iż nie był w stanie porozumieć się ze swym bratem.

Arapesze przywiązują dużą wagę do nadania właściwego imienia człowiekowi, co może mieć miejsce nawet kilka razy w ciągu życia. Imię ma do pewnego stopnia odzwierciedlać istotę człowieka, określać jego tożsamość, funkcję. Często dziecku arapeskiemu nadaje się imię jednego z jego przodków, w przekonaniu, że dzięki temu będzie ono dysponowało jego cechami charakteru i mocą sakralną, a przodek w ten sposób zagwarantowane będzie miał dalsze „życie” poprzez swego potomka wśród swoich bliskich.

Stosunek człowieka do Iluhine nie jest u Arapeszów jednoznacznie określony. Interpretatorzy nie są też w stanie określić, czy np. kres życia ludzkiego zależy w zasadzie od niego, czy też od innych istot nadprzyrodzonych: „My tego nie wiemy”. Panuje jednak ogólne przeświadczenie, że człowiek od niego zależy, że powinien spełniać jego nakazy, zwłaszcza tabuistyczne, oddawać mu cześć, składać mu ofiary. Jednak ofiary jemu złożone, np. z wieprzowiny, nie mają charakteru bezinteresownego, lecz wiążą się z oczekiwaniem sownitej „odpłaty” według zasady: „Daję, aby otrzymać” (*do ut des*); mamy tu więc do czynienia raczej z podejściem „transakcyjnym”. Jest rzeczą charakterystyczną, iż w mitach nie spotykamy wzajemnej relacji między Bogiem a człowiekiem opartej na miłości bezinteresownej.

Według Arapeszów istoty najwyższe na ogół rzadko ingerują w życie ludzkie i w rozgrywane się na ziemi zdarzenia, angażując się tylko w sprawy szczególnej wagi, np. związane z inicjacją. Są od człowieka bardzo odległe. Tubylcy przypisują im wiele cech antropomorficznych, tak iż natura ich transcendentálna, zwłaszcza w przypadku Aczakoik wydaje się nieraz wątpliwa. Istoty te dysponują jednak nieporównywalnie większą mocą niż człowiek.

Zdaniem tubylców Iluhine nie jest panem życia i śmierci człowieka oraz innych istot żyjących, ale powątpiewują, by wiedział, kiedy śmierć spotka człowieka. Człowiek bywa za złe czyny karany, ale tylko w tym życiu, nie zostaje jednak nagradzany przez Iluhine za dobre postępowanie. Wierzenia ich nie przewidują sądu pośmiertnego ani piekła; nie ma też przebywania człowieka z Bogiem w niebie, lecz w „zaświatach”, wyobrażanych sobie przez krajowców w sposób dość ziemski, tyle że bardziej doskonale.

Według mitologii arapeskiej człowiek w praczasach żył w bliskiej łączności z Iluhine. Ponieważ jednak ludzie zaczęli łamać różne przepisy, zwłaszcza tabuistyczne związane z zachowaniem seksualnym, odsunął się od nich i odszedł „do góry” — Iluhata. Stamtąd tylko wyjątkowo ingeruje w losy ludzkie. Ludzie nie otrzymują też już tylu dóbr od niego co dawniej, nie mogą też z nim rozmawiać bezpośrednio. Przy nawiązaniu kontaktów z nim muszą korzystać z pośredników — uskrzydłych duchów. Według zapewnień krajowców, tylko podczas

największych uroczystości klanowych i wioskowych „odczuwają” jego obecność. Pośrednikami między nim a ludźmi są jednak tylko bigmeni, zwłaszcza naczelnicy i czarownicy.

Bardzo intensywne są natomiast kontakty z różnymi duchami niższymi, zwłaszcza przodków, zwykłych zmarłych i z duchami przyrody — masalajami, którym często przypisuje się postać zwierzęcą, szczególnie węża.

Początkowo masalaje miały mieć postać ludzką (z reguły męską), dopiero później przybrały formy teromorficzne, najczęściej węży, co uchodzi za wyższą formę bytowania, gdyż węzom często przypisuje się odradzające się cyklicznie życie (ze względu na linienie), a nawet swobodną nieśmiertelność: nawet jeśli uda się masalaja zabić, a nawet poćwiartować go, to jego części znowu zrastają się i kontynuują swe poprzednie życie.

Masalaje odgrywają w życiu Arapeszów ogromnie ważną rolę. Natura ich jest dość ambiwalentna: na ogół dla swoich są życzliwi, a spotkanie z nimi może mieć nawet charakter przyjacielski. Do obcych często odnoszą się wrogo i dlatego „właściciel” terenu masalajowego wpraw „prezentuje” gością temu duchowi, prosząc by również do niego odniósł się życzliwie. Od masalajów oczekuje się pomocy w różnych potrzebach życiowych, zwłaszcza w sprawach związanych z bytowaniem w dżungli, w przypadkach klęsk żywiołowych, gdy pragnie się mieć dobre urodzaje czy obfite połowy. Jak wynika z przekazów mitycznych i opowiadań ludzi, nawet z najnowszych czasów, masalaje nieraz mieszają kontakty płciowe również z kobietami, szczególnie w sytuacji gdy one naruszyły, nawet nieświadomie, jakieś tabu związane np. z miejscem przebywania masalaja, myjąc się np. w jego sadzawce. Potomstwo takiego mezaliansu nie ma jednak kształtu hybrydy, lecz jest również masalajowe. Zazwyczaj żony brzydzą się współżyciem z masalajem—wężem i starają się uwolnić od niego. W niektórych przypadkach masalaje odnoszą się agresywnie do ludności, na terenie której mieszkają. Zdesperowana ludność, według relacji tubylców, w pełnej dramatyzmu akcji, przepędziła ze swego terenu takiego ducha.

Również duchy yamów miały początkowo postać ludzką. Mity wiążą powstanie tych bulw ze śmiercią Aczakoik; miały powstać z jej serca, według innej wersji z kości kazuara, w którego przemieniła się mityczna pramatka. Można tu nadmienić, że Arapesze widzą w sercu centrum życia, w kościach zaś, zwłaszcza długich, symbol mocy i niezniszczalności. Dlatego posługują się kośćmi do nawiązywania kontaktów z duchami przodków.

Szeroko rozpowszechniony wśród Arapeszów jest także kult zmarłych. Ci, co odeszli do zaświatów, uważani są nadal za członków swojej społeczności, co podkreśla się przy różnych okazjach.

Po śmierci człowieka bliscy boją się jego ducha; uważa się, że przez jakiś czas przebywa jeszcze w pobliżu swego ciała, że może „przyczepić się” do ciała kogoś z rodziny. Dlatego w obrzędzie przejścia, związanego ze śmiercią i pogrzebem dokonuje się także „strzępięcia z siebie” ducha, który mógł do kogoś z rodziny przywrzeć. Temu celowi służy też rytualne obmycie. Lęk przed duchem nieboszczyka nie trwa jednak długo: raczej szybko oswajają się z myślą o jego dalszej obecności; próbują koniecznie się dowiedzieć, kto jest sprawcą jego śmierci (w zasadzie nie przyjmują wersji o śmierci naturalnej, nawet w sytuacjach zdawałoby się zupełnie ewidentnych); próbują zabezpieczyć

duży zmarłego bezpieczną drogę w zaświaty, gdyż po drodze może paść ofiarą czarowników.

Arapesze często wzywają duchy zmarłych; preferują z czasem jednak te, które według ich doświadczeń okazały im najczęściej pomoc. Podchodzą więc i do tego zagadnienia dość pragmatycznie. Szczególnie proszą o ich pomoc w niebezpieczeństwie, w chwilach trudnych.

Spółeczność arapeska próbuje utrzymywać dobre kontakty ze światem zmarłych. Próbuje z nimi nawiązywać łączność przy różnych okazjach, szczególnie w obrzędach przejścia; wzywa je za pomocą świętych instrumentów muzycznych. Upowszechnia się jednak przekonanie, że młode pokolenie już nie potrafi jak dawniejsze dobrze „rozumieć” ich głosu np. w świącie czuringi.

Również pomoc duchów zmarłych nie uchodzi za bezinteresowną. I w tym przypadku obowiązuje zasada wzajemności, choć niekoniecznie w sensie parytetu. Społeczność arapeska stara się nawet „zwiększyć” ich moc oddziaływania za pomocą różnych obrzędów, wychodząc z założenia, że zwrotnie spotęguje to moc sakralną klanu. Przechowują ze złością czaszki wybitniejszych bigmenów, wojowników, czarowników, czasem także ich kości długie w domu duchów; podobizny niektórych z nich zdobią frontony domu duchów; opowiadacze mitów, szczególnie w czasie uroczystych obrzędów, gloryfikują ich czyny.

Istnieje praktyka, że w pierwszym rzędzie wzywani są ci zmarli, którzy za życia byli „specjalistami” w danej dziedzinie; czarownik np. będzie szczególnie zwracał się o pomoc do ducha zmarłego czarownika; pozostawi nawet na jakiś czas mieszkankę magiczną w domu duchów by „nabrała tam mocy”.

Niekiedy kości zmarłych wchodzi w skład niektórych przedmiotów, aby zwiększyć ich siłę działania, np. broni. Różne elementy ciała nieboszczyka stanowią też ważny składnik „trucizn” czarodziejskich. W nocy np. wygrzebują pomocnicy czarownika zwłoki, by wydobyć z nich szpik kostny i mózgowie. Istnieje bowiem przekonanie, że szczególnie w nich „są skoncentrowane siły i wiedza danego człowieka; można, posiadając głowę nieboszczyka, panować nad jego duchem”³¹.

W myśl tradycyjnych wierzeń arapeskich nie ma nieprzebytej bariery między światem ludzi żywych a umarłymi. Obydwie te sfery przenikają się wzajemnie w sposób komplementarny; bytowanie zmarłych uchodzi jednak za doskonałą formę w porównaniu z ich poprzednim życiem doczesnym. Tubylcy są przeświadczeni, że ludzie mieli dawniej większą łatwość komunikowania się ze swymi zmarłymi; żywi bez większego trudu mogli udawać się w zaświaty i stamtąd powracać³². Mity nieraz podają barwne opisy tego typu spotkań z krewnymi w świecie zmarłych. Obecnie to przejście jest bardzo utrudnione, ponieważ zaginęła pamięć o roślinach, dzięki którym można było odbyć tę wędrówkę; przypuszczalnie były to rośliny o własnościach halucynogennych.

Dla Arapeszów świat zmarłych, zwłaszcza przodków, jest równie realny, nieomalże „namacalny” jak świat fizyczny; wzajemnie na siebie zachodzą, od siebie są uzależnione. Zasięga się rady zmarłych przed udaniem się na polowanie, wyprawą wojenną, przed zamierzonym

³¹ G. H. R. v. Koenigswald: *Die Geschichte des Menschen*, Berlin 1960, 135; A. C. Blanc: *Some evidence for the ideologies of early Man*, ed. S. L. Washburn (ed.), *Social life of early Man*, Chicago 1961, 119—136.

kupnem świń czy sadzeniem yamów; zmarli mogą się domagać pomśzczenia ich śmierci; udzielają porad, ostrzeżeń, nagany, przepowiadają przyszłość. Jeśli np. ich „odpowiedź” w sprawie wypowiedzenia wojny wypadnie negatywnie, tubylcy rezygnują z wyprawy albo przełożą ją na późniejszy termin; wojna bowiem jest nie tylko konfliktem między żywymi, ale uczestniczą w niej także duchy zmarłych, więc współdziałał ich, pomoc, życzliwość są nieodzowne³³. Analogicznie postępują przed rozpoczęciem budowy domu duchów czy urządzeniem wielkich uroczystości obrzędowych.

Tego typu nastawienie do świata zmarłych, do własnej śmierci, którą traktuje się jako element ostatniego obrzędu przejścia, stanowi integralną część światopoglądu Arapeszów. Ich koncepcja życia pozagrobowego niewątpliwie różni się od chrześcijańskiej. Dusza po opuszczeniu ciała wchodzi do „Delmelu” — miejsca podziemnego, niekiedy nawet konkretnie lokalizowanego w mrocznej jaskini, które stanowi jednak tylko etap przejściowy przed ostatecznym miejscem przebywania duchów „na górze”, do którego trzeba się jej dostać gdzieś nad chmurami lub pobliskimi górami. Według innej wersji mitycznej zmarli przebywają w miejscach masalajowych.

Należy jednak zauważyć, iż również ich koncepcja duszy wyraźnie różni się od naszej. Nie znają duszy „duchowej”; nawet wtedy, gdy opuszcza ciało, stanowi jakąś konkretną, materialną siłę, a właściwie postać, którą nieraz wyobrażają sobie jako powiewny sobowtór człowieka, lecz o dużych oczach i zębach oraz długich włosach. Ze względu na swoją materialność musi opuścić ciało przez jakiś jego otwór, np. przez usta lub nos albo też toruje sobie przejście przez tylną część szyi. Czasem taką upostaciowaną duszę można nawet zobaczyć i rozpoznać, gdyż z reguły trzyma rękę na otworze karkowym ciała, z którego wyszła. W ogóle, każdy duch według Arapeszów ma jakąś konkretną postać; duch w sensie istoty bezcielesnej, niematerialnej, jest dla nich czymś niezrozumiałym, zbyt abstrakcyjnym. Duch może kolejno przybrać nawet kilka postaci: przewyższają one wtedy swoim pięknem i innymi walorami zwykłą postać, np. masalaj może przyjąć postać młodzieńca o szczególnie atrakcyjnym wyglądzie.

Zgodnie z taką koncepcją dusza ludzka nawet po śmierci podlega prawom fizycznym, choć w mniejszym stopniu niż za życia; np. transllokacja jej, choć bardzo szybka, ma jednak charakter fizycznego ruchu. W zaświatach również duch ludzki musi odżywiać się, tańczyć, ubierać się; poluje, bierze udział w sing-singach, gra na świętych instrumentach; wszystko jest jednak okazalsze, piękniejsze.

Trzeba tu jednak nadmienić, że krajowcy nie operują pojęciem wieczności w sensie trwania bez początku i końca; Arapesze używają raczej sformułowań typu: „Bardzo dawno temu” (*long ago*), albo: „Ludzie nigdy nie umierają”, „Ci co odeszli są żywi”³⁴.

Ponieważ pozycja, jaką Arapesze zajmują za życia w hierarchii społecznej, decyduje o ich statusie w życiu pozagrobowym, np. naczelnik

³² S. Tokarski: *Eliade i Orient*, Wrocław 1984, 87—105; z podobnym zjawiskiem często spotykamy się np. w szamanizmie.

³³ G. F. Vicedom u. H. Tischner: *Die Kultur der Hagenbergstämme*, Hamburg 1943—1948, 171; A. Kozyra i F. M. Rosiński: *Wierzenia i obrzędy związane z wojną na Nowej Gwinei*, Acta Universitatis Wratislaviensis (w druku).

³⁴ H. Olela (ed.): *Total cosmic vision of life*, Port Moresby 1980, 157.

klanu będzie nim także w zaświatach, dlatego poszczególny osobnik będzie starał się osiągnąć możliwie wysoką rangę w swojej społeczności. Wymaga to nie tylko hojności, zyskania sobie poparcia innych bigmenów i zdolności przywódczych, lecz również poddania się obrzędom i kolejnym wtajemniczeniom. Ostatecznie tylko niewielu mężczyzn osiąga wyższe stopnie bigmeństwa⁸⁵.

Tubylicy uważają bigmenów — tę swoistą arystokrację klanów — za szczególnych dysponentów mocy sakralnej. Jeden bigmen u Arapeszów przypada mniej więcej na 30—70 ludzi. Do grupy tej należą przede wszystkim naczelnicy, czarownicy, znachorzy, sławni wojownicy, konstruktorzy domu duchów, artyści. Często wywodzą się już z rodziny bigmeńskiej, ale można stać się także bigmenem dzięki wybitnym zdolnościom osobistym, wpływom, zebranemu bogactwu. Trzeba jednak cieszyć się również poparciem swojej społeczności, zwłaszcza bigmenów, a także przejść kolejne stopnie wtajemniczenia, co stanowi trudną, długą, a zarazem kosztowną procedurę. Dzięki temu grono to jest liczbowo dość ograniczone i ekskluzywne.

Bigmeni odgrywają dominującą rolę w życiu swojej społeczności; za najważniejszą dziedzinę ich działalności uważa się jednak sferę kultowo-wierzeniową, gdyż ta stanowi legitymację dla ich funkcji społecznych, ekonomicznych⁸⁶.

Bigmeni chętnie wywodzą swoje pochodzenie od istot nadprzyrodzonych „niebiańskich”, gdyż zwiększa to znacznie ich prestiż w społeczeństwie. W tradycyjnej społeczności wioskowej cieszą się nadal dużym autorytetem (mimo iż ich dotychczasowe prerogatywy kultowe przejęło często już duchowieństwo chrześcijańskie): oni są upoważnieni do składania ofiar najwyższym istotom, odmawiają publicznie modlitwy, znają tajniki magii, zwołują zebrania i przewodzą im, wykonują władzę sądowniczą, decydują o sprawach bieżących wioski. Autorytet ich i skuteczność działania zależy od osiągniętego stopnia w hierarchii bigmeńskiej, od kontaktów ze światem nadprzyrodzonym, od jego mocy sakralnej — mana (*pawa*). Bigmen np. może być „ojcem” jednego a nawet kilku masalajów. On też zapewnia bezpieczne przejście duszy zmarłego na tamten świat; bez jego pomocy mogłaby stać się łupem czarownika i zostać przemienioną w kazuara lub świnię; udziela więc duszy część swej „mocy”, by pokonała tę niebezpieczną drogę. Można tu nadmienić, iż u Arapeszów nie ma jeszcze osobnego stanu kapłańskiego; stąd zakres funkcji ich jest bardzo rozległy. Na co dzień jednak zajmuje się zwykłymi sprawami domowymi i gospodarczymi; na ogół są najbogatszymi i najbardziej wpływowymi mieszkańcami w danej miejscowości.

Ważną rolę w życiu arapeskim, szczególnie w sferze kultowej odgrywa moc sakralna — mana. Według ich przekonań zależy ona najbardziej od dobrych kontaktów ze światem nadprzyrodzonym; może być nabyta szczególnie przez poddanie się kolejnym obrzędom przejścia związanym z bigmeństwem, zabiegi magiczne, posiadanie obiektów, dysponujących tą mocą. Człowiek może dysponować różnym jej potencjałem. Charakter jej jest dualistyczny: nadprzyrodzony i fizyczny; może być nie tylko wykorzystana do dobrego, ale i do czegoś etycznie złego.

⁸⁵ A. Strathern: *The rope of Moka*, Cambridge 1971, 187—229; I. Hogbin: *The leaders and the led*, Melbourne 1978.

⁸⁶ E. Prokosch: *Economics of leadership in some Melanesian societies*, London 1965; B. Narokobi: *Leadership in Melanesia*, Goroka 1982.

Tubylcy często twierdzą, że ją „czują”, że jakiś przedmiot „emanuje” tę moc. Człowiek w odróżnieniu od istot nadprzyrodzonych może jednak swoje mana utracić, np. łamiąc tabu związane z czystością rytualną³⁷. Obecnie próbują niektórzy „kupić” sobie mana w sensie „czarnej mocy”. Spodziewają się dzięki niej bezszelestnie ograbić sejf, czy mieszkanie, niepostrzeżenie podpalić komuś dom itp.

Można by jeszcze nadmienić, że administracja państwowa w ostatnich latach raczej unika konfliktów z bigmenami i stara się z nimi współpracować, wiedząc że cieszą się nadal dużym autorytetem, posłuchem i poważaniem wśród ludności. Coraz większą rolę odgrywają w samorządzie terenowym, ponieważ są bogaci, mają duże doświadczenie życiowe i autorytet moralny. W sprawach spornych ich rozstrzygnięcia uważane są za miarodajne.

Arapesze nie zdążyli ująć swych tradycyjnych wierzeń w zwarty system filozoficzno-teologiczny, nie ma systematycznej etyki czy regularnej „katechezy” mitologicznej. Największymi znawcami zagadnień teoretycznych i praktycznych z dziedziny światopoglądowej, prawa zwyczajowego, obrzędowości, wierzeń, są bezspornie bigmeni. Swe poglądy na człowieka, społeczeństwo, świat, a także swoje normy postępowania, wierzenia, czerpią przede wszystkim z tradycji mitycznej. Wzorcem ich postępowania są wielkie postacie mitologiczne np. Aczakoik. W wypadkach skomplikowanych, wątpliwych, miarodajny jest werdykt bigmenów — znawców mitologii, od którego nie ma odwołania.

Z etyką nakazowo-zakazową są zapoznawani już od wczesnych lat życia. Mimo iż nie ma jakiegos głębszego uzasadnienia teoretycznego, to jednak Arapesze przestrzegają jej zasad, bojąc się nadprzyrodzonych i społecznych konsekwencji ich przestępstwa. Za swe postępowanie czują się na ogół odpowiedzialni; uważają, że sami decydują o swym życiu, choć na bieg wydarzeń mogą wywierać wpływ różne istoty nadprzyrodzone, czarodzieje, a nawet bezosobowa siła mana. Nawet w tym przypadku nie zachowują się biernie, lecz próbują te moce usposobić życzliwie do siebie, ewentualnie nawet wykorzystać ich wpływ, a w najgorszym razie zneutralizować czy zminimalizować ich szkodliwe działanie.

5. PODSUMOWANIE

Sytuacja człowieka w społeczeństwie pierwotnym charakteryzuje się szeregiem cech specyficznych: struktury klanu czy społeczności wioskowej są w dużej mierze statyczne, konserwatywne, znacznie zawężają zakres swobody i decyzji poszczególnego osobnika i rodziny. System mitów, tradycji i obrzędów decyduje o życiu i aktywności ludzi, integruje poszczególne dziedziny aktywności członków społeczeństwa, nadaje im sens, kierunek. Nie ma jeszcze na tym etapie rozwoju kultury podziału rzeczywistości na przyrodzoną i nadprzyrodzoną, duchową i świecką. Życie indywidualne, rodzinne, klanowe jest podporządkowane nadprzyrodzoności.

Arapeszów charakteryzuje głęboka religijność, aczkolwiek specyficznego typu. Ich stosunek do istot nadprzyrodzonych jest nacechowany obawą a zarazem dążnością, by pozyskać sobie ich względy; brak w

³⁷ A. L. Miller: *Power*, w: *The Encyclopedia of Religion* 11, New York 1987, 467—476; F. R. Vivel: *Handbuch der Kulturanthropologie*, München 1988, 259—260.

nim miłości. Świat nadprzyrodzony stanowi dla nich codzienną rzeczywistość, przeżywaną szczególnie głęboko w obrzędach przejścia. Ich filozofia życia, człowieka, przyrody ma jeszcze charakter na wskroś religijny.

Szeroko rozpowszechnione są wierzenia animistyczne. Duchy przodków, przyrody, zmarłych, odgrywają szczególnie ważną rolę w ich życiu. Kult istoty najwyższej zeszedł w ten sposób nawet na drugi plan. Między światem żywych i zmarłych istnieją liczne kontakty zarówno indywidualne jak i społeczne; życie pozagrobowe pojmowane jest jako kontynuacja życia ziemskiego, choć o wyższym stopniu doskonałości.

W życiu religijnym Arapeszów, a także w dziedzinie społecznej i ekonomicznej dużą rolę odgrywają bigmeni. Są oni szczególnymi dysponentami mocy sakralnej; decydują o życiu religijnym, działalności społecznej i gospodarczej społeczności wioskowej.

Człowiek społeczności pierwotnej charakteryzuje się jeszcze stosunkowo słabo wyrażoną podmiotowością i samodzielnością myślową; czuje się włączony w mityczny przepływ czasu i wydarzeń. Jego zakres wolności indywidualnej i rodzinnej jest znacznie mniejszy niż w społeczeństwie o rozwiniętej cywilizacji technicznej.

DER MENSCH IN DER STAMMESGESELLSCHAFT AM BEISPIEL DER ARAPESH

Zusammenfassung

Das Weltverständnis der Menschen, die einer Stammesgesellschaft primitiver Pflanzler angehören, läßt erhebliche Abweichungen von unserer Welterfahrung erkennen. Ihr Weltbild ist noch kohärent, sinnvoll und völlig auf das Übernatürliche ausgerichtet. Ihre Weltauffassung ist vor allem sakral und auf mythischen Überlieferungen aufgebaut, die für den religiösen, sozialen und wirtschaftlichen Bereich maßgebend sind und ihnen eine sinnvolle Deutung geben.

Der persönliche und familiäre Freiheitsraum ist erheblich eingeengt und ist der Dorf- und Sippengemeinschaft untergeordnet. Diese ist verhältnismäßig konservativ, zumal die menschlichen Aktivitäten durch die statisch-mythologische Rechtsordnung oft bis in Einzelheiten geregelt werden.

Die Lebensauffassung der Arapesh ist vom Religiösen durchdrungen, in dem starke „animistische“ Elemente vorherrschen. Eine Abgrenzung des Übernatürlichen vom Natürlichen ist noch nicht zu erkennen. Die religiöse Grundhaltung dieser Menschen gegenüber der Geisterwelt ist von Furcht gekennzeichnet, jedoch sind auch freundliche Wechselbeziehungen feststellbar. Ihre „Lebensphilosophie“ ist religiös geprägt und aufs Jenseits ausgerichtet, wobei das Leben als ein Fragment des kontinuierlichen mythischen Geschehens verstanden wird.