

Władysław Kowalak

Charakter wierzeń religijnych ludów Nowej Gwinei

Studia Theologica Varsaviensia 17/2, 159-188

1979

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.

WŁADYSŁAW KOWALAK

CHARAKTER WIERZEŃ RELIGIJNYCH LUDÓW NOWEJ GWINEI

Treść. Wstęp; I. Magia a religia; II. Wiara w byty duchowe; III. Obrzędy kultowe; IV. Funkcje wierzeń religijnych; Zakończenie.

WSTĘP

Ład kosmiczny, w którego istnienie Nowogwinejczycy wierzą, obejmuje dwie zasadnicze rzeczywistości: doświadczalną oraz pozadoświadczalną. Do rzeczywistości doświadczalnej zalicza się środowisko naturalne i jego ekonomiczne zasoby, przede wszystkim zwierzęta, oraz zamieszkujące świat istoty ludzkie. Do rzeczywistości natomiast pozadoświadczalnej należą byty duchowe, nieosobowe, tajemnicze siły, jak również, chociaż nie zawsze, totemy. Pomiedzy tymi rzeczywistościami zachodzi potrójny związek: 1) człowiek w relacji do drugiego człowieka, którą określić można jako system społeczno-polityczny; 2) człowiek w stosunku do środowiska naturalnego i jego zasobów, czyli system ekonomiczny; 3) człowiek wobec bytów duchowych, tajemniczych sił i totemów, czyli system religijny. Systemy te, w swej strukturze różne, funkcjonalnie jednak nakładają się na siebie i są całkowicie zintegrowane. Systemy bowiem ekonomiczne służą zarówno prawnym, jak i politycznym oraz religijnym celom. Systemy społeczno-polityczne są jednocześnie systemami religijnymi i ekonomicznymi, a prawa i obowiązki jednostki posiadają charakter religijny, ekonomiczny i polityczny. Wierzenia zaś religijne uzasadniają i wyjaśniają powstanie świata fizycznego oraz jego ekonomicznych zasobów, podają sposoby ich wykorzystania, a zarazem uzasadniają istniejące struktury społeczno-polityczne. Dostarczają również środków do kontrolowania i utrzymania ładu kosmicznego przez odprawianie odpowiednich obrzędów rytualnych na cześć duchów i zmarłych przodków. Wierzenia zajmują więc szczególną rolę w poglądach tubylców na ład kosmiczny.

W ostatnich trzydziestu latach ukazało się wiele dzieł i ar-

tykułów z zakresu etnografii wysp Melanezji jako wynik badań terenowych, ale koncentrują się one przede wszystkim na tradycyjnych systemach ekonomicznych, społecznych i politycznych oraz przemianach kulturowych, dokonujących się w tym rejonie świata. Natomiast nie zajmują się wierzeniami religijnymi, poza jedną pozycją, omawiającą wierzenia ośmiu plemion z Zach. i Wsch. Highland oraz dwóch plemion z wybrzeża i kilkoma ogólnymi pracami o religii Oceanii.¹ Celem artykułu jest przynajmniej częściowe wypełnienie tej luki, przy tym w odniesieniu tylko do północno-wschodniej części Nowej Gwinej, gdzie autor przebywał w r. ak. 1976/77. Pominięta więc została południowo-wschodnia część wyspy, tzw. Papua, cała zachodnia część, tzw. Irian Zachodni (dawn. Nowa Gwinea Holenderska) oraz przyległe wyspy.

I. MAGIA A RELIGIA

Problem relacji religii do magii w zakresie porównawczej historii religii należy do zagadnień, które ciągle pozostają otwarte i nierozwiązane. Jedną z konsekwencji tego stanu jest brak określonej koncepcji rytuałów magicznych. Wśród wielu prób odróżnienia magii od religii na uwagę zasługuje pogląd przyjmowany przez większość religiologów zachodnich, który określa religię jako wiarę w istoty nadprzyrodzone, magię natomiast ogranicza do techniki związanej z tą wiarą lub też do całkowicie mechanicznej praktyki rytualnej, obliczonej na automatyczne urzeczywistnianie zamierzonych rezultatów. Badając jednak wierzenia religijne Nowogwinejczyków trzeba poczynić pewne dość istotne zastrzeżenia nawet wobec tej opinii. „Religia” jest pojęciem uformowanym przez uczonych europejskich i nie zawsze jego treść da się zastosować do innych regionów, a zwłaszcza do Nowej Gwinej. Wyspiarze posługują się takimi pojęciami, jak mity, totemy, bóstwa, herosy kulturowe, zmarli, przodkowie, duchy, ale nie znają kolektywnego pojęcia „religia”.² Dlatego, w przeciwieństwie do świata zachodniego, religia ich nie może być uważana za samoistny wytwór kulturowy,

¹ *Gods, Ghosts and Men in Melanesia* (red. P. Lawrence — M. J. Meggitt), Melbourne 1965; H. Nevermann — E. A. Worms — H. Petri, *Les religions du Pacifique et d'Australie*, Paris 1972 (tłum. niem.: *Die Religionen der Südsee und Australiens*, Stuttgart 1968); J. Guiart, *Les religions de l'Océanie*, Paris 1962.

² Por. T. Dajczer, *Doświadczenie religijne świata w religiach pozachrześcijskich*, STV 15 (1977) nr 2 s. 137—167.

odnoszący się do transcendentnej rzeczywistości kosmosu. Stanowi bowiem jeden z aspektów integralnego porządku kosmicznego, w którego istnienie Wyspiarze wierzą.

Przy takim ujęciu zagadnienia w zastosowaniu do Nowej Gwinei nie da się w ogóle utrzymać opinii odróżniających magię od religii. Żadna z trzech klasycznych teorii przyjmujących to rozróżnienie nie wyjaśnia w pełni wierzeń religijnych Wyspiarzy. Według E. B. Tylora religia jest wiarą w byty duchowe wyższego rzędu, które człowiek stara się zjednać sobie czynnościami obrzędów rytualnych, uzależniając swe działanie od ich woli. Byty duchowe (bóstwa, duchy i inne istoty należące do transcendentnego porządku kosmicznego) mogą człowiekowi pomagać lub mu szkodzić, jeżeli uznają to za stosowne.³ Magia natomiast, według J. G. Frazera, nie ma nic wspólnego z religią, bo stanowi przekonanie, że człowiek sam, bez pomocy bytów duchowych i niezależnie od nich, może wpływać na nieosobowe tajemnicze siły oraz kontrolować je przez stosowanie odpowiedniej techniki rytualnej. Odwołując się do założeń E. B. Tylora o błędnym kojarzeniu idei, J. G. Frazer twierdzi, że magia jest pseudowiedzą, opierającą się na prawie podobieństwa i naśladownictwa. Człowiek pierwotny usiłuje opanować bieg procesów przyrody dla celów praktycznych i czyni to bezpośrednio, za pomocą zaklęć i obrzędów rytualnych, zmuszając wiatr, zwierzęta i rośliny do słuchania jego woli. Dopiero później, gdy przekona się o ograniczonym zasięgu swej władzy magicznej, zwraca się z prośbą lub wyzwaniem do istot wyższych (demonów, duchów przodków, bogów). W tym rozgraniczeniu między bezpośrednim opanowaniem przyrody a zjednaniem sobie sił wyższych widzi J. G. Frazer zasadniczą różnicę między magią a religią. Magia, utrzymująca, że człowiek może ujarzmić przyrodę, o ile będzie znał rządzące nią magiczne prawa, jest w tym względzie podobna do nauki. Religia zaś, jako wyznanie ludzkiej słabości i bezradności w pewnych sprawach, wynosi człowieka ponad poziom magii i utrzymuje swą niezależność na równi z nauką, wobec której magia ulega.⁴

Teoria ta, przyjmująca magię i religię za dwie różne rzeczy-

³ E. B. Tylor, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London 1891; tenże, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, London 1865.

⁴ J. G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, t. 1—12, London 1911—1915 (tł. pol.: *Złota gałąź*, Warszawa 1962).

wistości, stała się punktem wyjścia dla wielu nowoczesnych badań. Przynajmniej jednak z dwóch powodów nie może mieć zastosowania do Nowej Gwinei. Wiele plemion, szczególnie z wybrzeża (prowincja Madang), odprawia obrzędy kultowe nie w zamiarze zyskania sobie przychylności bytów duchowych, lecz z wyraźną intencją, żeby automatycznie działały one według woli człowieka.⁵ Chodzi więc nie o uzależnienie efektów odprawianych obrzędów od woli duchów, lecz o wymuszenie od nich zamierzonych przez człowieka skutków. Ponadto techniki rytualne, które według określeń E. B. Tylora i J. G. Frazera należałoby uznać za czysto magiczne, w rzeczywistości są praktykami religijnymi, gdyż uważane są przez Wyspiarzy za pochodzące od duchów i przodków, a dane zostały człowiekowi dla jego dobra.

B. Malinowski, który przeprowadził badania na Wyspach Kiriwina (Trobrianda), dopatruje się różnicy między magią a religią w celach, jakie tkwią w każdej czynności rytualnej. Magia nosi charakter indywidualistyczny, a religia raczej społeczny. Obrzędy religijne są celem samym w sobie i nie mają innego ściśle określonego celu, magia natomiast posługuje się techniką rytualną jako środkiem do osiągnięcia celów zewnętrznych, które są jednoznaczne i ściśle określone (zapewnienie obfitych zbiorów, rozmnażania się świń, dobrych łowów i połowów, powodzenie w walce itp.). Magia jest sztuką praktyczną, składającą się z czynności wiodących do określonego celu, religia zaś to zespół samoistnych aktów. Magia posiada przepisaną, ograniczoną sztukę: zaklęcia, obrzęd i napięcia uczuciowe, a religia ze swymi złożonymi wierzeniami (panteon duchów i demonów, totemy, duchy opiekuńcze, przodkowie) nie posiada takiej prostej techniki i dlatego jej jedność widoczna jest raczej w funkcji, jaką spełnia. Magia to specyficzna sztuka służąca specyficznym celom, stąd też zawsze znajduje się w rękach specjalistów, religia natomiast jest sprawą wszystkich biorących w niej udział.⁶

Takie określenie magii przez B. Malinowskiego i odróżnienie jej od religii sprawia, że niemal żadnego aspektu życia Wyspiarzy nie można by zakwalifikować jako religijnego. Każda bo-

⁵ Por. P. Lawrence, *The Ngaing of the Rai Coast*. W: *Gods Ghosts and Men*, dz. cyt., s. 208.

⁶ B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, London 1922 (tł. pol.: *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, Warszawa 1967); tenże, *Magic, Science and Religion*, New York 1926 (tł. pol.: *Magia, nauka i religia*. W: *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958 s. 389—466).

wiem ich czynność rytualna ma na celu specyficzne, praktyczne, ściśle określone zadanie do spełnienia. Odnosi się to także do dziedziny mitologicznej, w której każdy mit ma na celu wyjaśnienie lub uzasadnienie konkretnego faktu z życia Wyspiarzy na ziemi i w zaświatach. Region Melanezji jest ogromnie zróżnicowany zarówno pod względem językowym, rasowym, jak i kulturowym. Mityczne tradycje, wierzenia religijne, obyczaje, praktyki magiczno-religijne oraz psycho-religijne przeżycia, wyrażane w sztuce, śpiewach i tańcach, są do tego stopnia niejednorodne, że trzeba być bardzo ostrożnym w uogólnianiu charakteru wierzeń religijnych, występujących na różnych wyspach rozległych wód Pacyfiku. To, co jest prawdziwe i może mieć zastosowanie na Wyspach Kiriwina, nie zawsze jest prawdziwe na innych wyspach, oddzielonych od siebie barierą morza, języka i przestrzeni.⁷

E. Durkheim za podstawę rozróżnienia magii od religii przyjął charakter wierzeń religijnych oraz odprawianych obrzędów. Według niego religia posiada charakter *par excellence* kolektywny i społeczny. Wskazując na społeczną naturę i pochodzenie różnych zjawisk, w sposób pośredni autor wywodzi je z religii. Przy tym definiuje religię, wychodząc od cechy wspólnej wszystkim znanym wierzeniom religijnym, tj. podziału świata na dwie przeciwstawne dziedziny: *sacrum* i *profanum*. Jest to cechą charakterystyczną myśli religijnej, która dzieli rzeczywistość kosmosu na dwie całkowicie wykluczające się nawzajem i opozycyjne części, obejmujące całość zjawisk. Wyobrażenia, które wyrażają naturę rzeczy świętych i ich wzajemne relacje, są wierzeniami religijnymi. Jednakże na religię składają się nie tylko wyobrażenia i wierzenia jako wyraz stanów świadomościowych, lecz cała sfera określonych sposobów działania, tj. rytuałów i obrzędów. Wierzenia religijne symbolizują spójność porządku społecznego, a obrzędy umacniają go. Magia natomiast, według E. Durkheima, ma charakter indywidualistyczny i separatystyczny. Nie łączy ludzi we wspólnotę, choć może być uprawiana przez dużą grupę. Wierzenia religijne są zawsze wspólne dla określonej zbiorowości, są rzeczą grupy, a nie jednostek. Nie istnieje Kościół magiczny, podczas gdy religia, jako fenomen kolektywny, jest nieodłączna od Kościoła. Dlatego E. Durkheim definiuje religię jako spójny system wierzeń i praktyk odnoszący się do rzeczy świętych, tzn. wydzielonych i zakazanych, które łączą wszystkich wierzących i prak-

⁷ Por. W. Howells, *The Pacific Islanders*, New York 1973; *Peoples and Cultures of the Pacific* (red. A. P. Vayda), New York 1968.

tykujących w jedną wspólnotę moralną, zwaną kościołem. Religia zatem jest fenomenem społecznym zarówno w swej genezie, jak i ze względu na swoje oddziaływanie. Stanowi też fenomen społeczny w tym rozumieniu, że Bóg jest wyobrażeniem społeczeństwa. Jej społeczna rola polega na tym, że leży u początków wszelkiej ludzkiej cywilizacji. Magia zaś ma charakter wybitnie aspołeczny i jednostkowy, bo opiera się na indywidualnej relacji występującej pomiędzy wykonującym obrzędy a jego zwolennikami oraz, w przeciwieństwie do religii, nie formuje zgromadzeń lub kościołów.⁸

Teorii E. Durkheima również nie można bez zastrzeżeń odnieść do wierzeń Wyspiarzy. Byłoby bowiem rzeczą trudną, a nawet wręcz niemożliwą wyróżnić obie kategorie pojęć na podstawie społecznej, czyli na podstawie liczby osób ściśle związanych z wierzeniem i z rytuałem. Zakładając pewne zróżnicowanie liczbowe poszczególnych grup oraz mitów i rytuałów, wszyscy członkowie wspólnoty wirtualnie akceptują wszelkiego rodzaju wierzenia tej wspólnoty jako jednej całości i w ten sposób tworzą jeden spójny system wierzeń i praktyk. Przy tym wszystkie wierzenia Wyspiarzy wypływają ze wspólnych założeń i podstaw intelektualnych, czyli ze wspólnej, zbiorowej mentalności, choćby to były działania magiczne, a więc, według określeń E. Durkheima, separatystyczne. Zresztą liczbę osób biorących udział w czynnościach rytualnych determinują okoliczności, domagające się większej lub mniejszej liczby osób, aby dany rytuał był skuteczny, charakter zaś wierzeń religijnych i obrzędów nie odgrywa w tym wypadku żadnej roli.

Chociaż przy omawianiu wyobrażeń religijnych nie można przeciwstawiać magii religii, to jednak nie da się pomijać dobroku wyżej wspomnianych uczonych. Za E. B. Tylorem i J. G. Frazerem trzeba przyjąć intelektualny i poznawczy charakter wierzeń religijnych, tłumaczących zjawiska świata i porządku kosmicznego. Wraz z B. Malinowskim należy podkreślić rolę tych wierzeń w określonym środowisku geograficznym i ekonomicznym. Zaslugą E. Durkheima jest zwrócenie uwagi na funkcję wyobrażeń religijnych w życiu społecznym i politycznym. Tym niemniej w odniesieniu do Nowej Gwinei nie można mówić o magii i religii jako dwóch odrębnych rzeczywistościach kulturowych, ponieważ pomiędzy tymi dwoma zjawiska-

⁸ E. Durkheim, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris 1912 s. 65.

⁹ Por. P. Lawrence, *Religion and Magic*. W: *Anthropology in Papua New Guinea* (red. I. Hogbin), Melbourne 1973 s. 203 n.

mi istnieje ścisły związek nie tylko genetyczny, lecz również treściowy. Zachodzą one na siebie, wzajemnie się przenikają i do tego stopnia się warunkują, że mogą być rozpatrywane tylko łącznie. Niemożliwą rzeczą jest określić, gdzie kończy się magia, a zaczyna religia. Dlatego przez wierzenia religijne będziemy rozumieli domniemane wyobrażenia Wyspiarzy o nadnaturalnej rzeczywistości kosmosu. Pozwoli to uniknąć przenoszenia do ich religijnych wyobrażeń treści wypracowanych w innych kulturach, tj. uwzględnić jedynie wierzenia uformowane przez nich samych, w ich własnym środowisku kulturowym i społecznym.

II. WIARA W BYTY DUCHOWE

Wyobrażenia Nowogwinejczyków o nadnaturalnej rzeczywistości kosmosu, aczkolwiek różnią się w szczegółach, są jednak pod dwoma względami jednolite: wszystkie społeczności wierzą w tego samego mniej więcej rodzaju byty duchowe oraz uważają, że rzeczywistość nadnaturalna jest ściśle złączona ze światem fizycznym, a nawet może stanowić jego integralną część. Świat pozaempiryczny jest tylko w ograniczonym sensie nadnaturalny. Przedstawiciele tego świata — bogowie, duchy, przodkowie, demony, totemy — mieszkają na ziemi wśród ludzi lub w pobliżu ich osiedli i mogą bezpośrednio ingerować w ich życie oraz postępowanie. Nawet te duchy, które żyją poza ziemią (np. bóstwa niebiańskie plemion Mae i Kyaka) nie są uważane za transcendentne. Różnice zachodzą jedynie w odniesieniu do liczby i znaczenia autonomicznych bytów duchowych, miejsca ich przebywania, natury zmarłych oraz występowania lub niewystępowania totemów. Byty duchowe, w których istnienie Wyspiarze wierzą, dzielą się na cztery grupy: byty duchowe, którym przypisuje się właściwości stwórcze lub opiekuńcze (bóstwa, herosy kulturowe); byty duchowe bez właściwości stwórczych lub opiekuńczych (demony, wiedźmy, przechery); duchy żyjących (dusze) i zmarłych oraz totemy i tajemnicze siły.

1. Niektórym bóstwom przypisuje się właściwości zarówno stwórcze, jak i opiekuńcze, tzn. że są one odpowiedzialne za cały kosmos lub przynajmniej za pewne jego działy. Bóstwa te żyją w pobliżu osiedli ludzkich, wśród ludzi oraz bezpośrednio wpływają na porządek i ład panujący w kosmosie. Inne bóstwa są tylko opiekuńcze, tj. nie brały udziału w stwarzaniu kosmosu, jednak opiekują się nim i odgrywają poważną rolę w życiu ludzkim. Istnieją również duchy, które są tylko stwór-

cze — określa się je jako herosy kulturowe: stworzyły świat, ale go opuściły i odpoczywają w błogiej bezczynności, nie troszcząc się więcej o jego losy. Występują jednak różnice co do liczby i znaczenia tych bytów duchowych. Ludność Mae i Kyaka (Zach. Highland) przyjmuje istnienie większej liczby bóstw. Przy tym Mae przypisują im znaczenie stwórcze, Kyaka zaś nie zwracają na to uwagi, a właściwości opiekuńcze wiążą tylko z jedynym bóstwem. Ludność okolic Kainantu (Wsch. Highland) wierzy w większą liczbę bóstw stwórczych, podczas gdy Siane uznają tylko jedno bóstwo, którego główną funkcją i zadaniem jest troska o zmarłych. Chimbu oraz Gahuku Gama, najbliżsi sąsiedzi Kainantu, mają nie dość wyraźnie sprecyzowane wyobrażenia o tych bytach duchowych lub wręcz nie wierzą w nie. Ludność wybrzeża od rzeki Fly aż do prowincji Sepik wierzy w byty stwórcze i opiekuńcze, które podzieliły się swą władzą z pomniejszych bóstwami. W prowincji Madang na Wybrzeżu Rai ludność wierzy w dwa ważne byty stwórcze — Kilibob i Manup, natomiast w Zatoce Astrolabe przyjmuje się cały panteon bóstw. W życiu praktycznym największa rola przypada bóstwom opiekuńczym, które przedstawia się w rzeźbach i maskach oraz do których odprawia się obrzędy rytualne.¹⁰ Natomiast herosy kulturowe, które nie troszczą się o świat i ludzi, nie pełnią w praktycznym życiu Wyspiarzy zbyt wielkiej funkcji oraz nie mają swych „podobizn”.

Mówiąc o bóstwach stwórczych, należy wyjaśnić też pojęcie stworzenia w wierzeniach Wyspiarzy. Tylko niektóre społeczności wierzą, że bóstwa te stworzyły świat aktem swej woli lub myśli. Większość utrzymuje, że ich bóstwa nie „stworzyły” świata, lecz miały szczęście przyczynić się do „zaistnienia” wszystkich „pierwszych rzeczy” (zwanym w języku neomalanezyjskim — *mama bilong ol samting*); one to „przyniosły” lub „wyłuskały” już gotowe rzeczy, zrobione gdzieś na krańcach świata. Chimbu zaś i Gahuku Gama w ogóle nie są zainteresowane problemem stworzenia przez bóstwa. Społeczności te są nastawione praktycznie i wystarcza im przekonanie, że o dobra kulturowe oraz struktury społeczne i religijne troszczą się bóstwa i ludzie.

Herosy kulturowe stworzyły struktury i zwyczaje społeczne. To one ustanowiły małżeństwo, normy moralne, podzieliły

¹⁰ Por. J. Guiart, *Oceanic Art. Masks and Sculptures from New Guinea*, Milano 1968; H. Kelm, *Kunst vom Sepik*, t. 1—3, Berlin 1966; C. A. Valentine, *Masks and Men in Melanesian Society*, Kansas 1961.

ludzkość na linie genealogiczne, klany i grupy językowe. Bóstwa nauczyły człowieka, według jakich zasad wykonywać rzeźby, maski, bębny, flety. Od nich pierwsi ludzie dowiedzieli się, jak wykonywać tańce sakralne, śpiewać, przeprowadzać inicjację, ceremonie wymiany, odprawiać obrzędy pogrzebowe, jak wzmacniać siłę rozrodczą człowieka, jak hodować świnie, uprawiać rośliny, czynić ogrody bardziej wydajnymi. Również od bóstw stwórczych pochodzi sposób budowy domów, łodzi, robienia strzał i wędek, technika połowu ryb, sposób rozpalania ognia. Istnieją także mity wyjaśniające istnienie dobra i zła na świecie, mądrości i głupoty ludzkiej, kanibalizmu i morderstwa.¹¹

2. Byty duchowe, które według wierzeń Wyspiarzy nie pełnią funkcji stwórczych lub opiekuńczych, uchodzą za szkodliwe dla człowieka, a nawet mogące spowodować śmierć. Wyraz „duchy” (*tambaran*) u Melanezyjczyków nie ma jednolitego znaczenia. Wywodzi się z języka Tolai, gdzie oznacza wyłącznie dusze osób niedawno zmarłych, które są uważane za duchy złe i szkodliwe. W wielu jednak rejonach Nowej Gwinei używa się tego pojęcia na określenie wszelkiego rodzaju duchów złych, uwodzących ludzi i powodujących różne choroby oraz śmierć. W prowincji Sepik nazwa ta oznacza przodków. Demony (*masalai*) są to samoistne duchy złe, które nigdy nie miały łączności z duszą ludzką. Zamieszkują one łąki lub przebywają w buszu i usiłują różnymi sposobami szkodzić człowiekowi. Ich działalność kojarzy się szczególnie z klęskami i nieszczęściami żywiołowymi, chorobami, przypadkami tajemniczej śmierci i samobójstwami. Bywają zwykle przedstawiane w postaci węża przebywającego w wirach wodnych, rzekach i moczarach. Mogą też przyjąć postać zwierząt i ludzi.

Mieszkańcy wybrzeży, szczególnie w okolicach Madang, są przekonani, że niektóre żyjące osoby, zarówno kobiety, jak i mężczyźni, mogą być wiedźmami (*sanguma*).¹² Osobom tym przypisuje się posiadanie specjalnej siły duchowej, mogącej zabić człowieka, spowodować ciężkie obrażenia, choroby i wszelkiego rodzaju nieszczęścia. Mogą one zmieniać swój wygląd, fruwać jak ptaki, pływać jak węże. Działają zwłaszcza nocą w buszu, stąd w niektórych okolicach bywają nazywane ludźmi

¹¹ Por. R. Poignant, *Oceanic Mythology*, London 1967; R. B. Dixon, *Oceanic Mythology*, Boston 1916.

¹² Por. L. B. Glick, *Sanguma*. W: *Encyclopaedia of Papua and New Guinea* (red. P. Ryan), t. 2, Melbourne 1972 s. 1029 n.; R. M. Berndt, *Excess and Restraint*, Chicago 1962 s. 223—228.

buszu (*man bilong bus*) lub czarownikami (*man bilong poisin*). Osoby podejrzane lub uznane za czarowników doznają wielu przykrości ze strony swoich współplemieńców, bywają prześladowane, a nieraz — choć obiektywnie niewinne — zabijane, aby zapobiec ich dalszej rzekomo destrukcyjnej działalności. Istnieje też wiara w byt duchowy, określane jako głupi, ale jednocześnie sprytny oszust (*man bilong* lub *trikman*). W prowincji Madang duchy takie nazywane są *gnek*. Nie czynią one krzywdy ludziom, ale często płatają im złośliwe figle. Są niedostrzegalne, chyba że zmieniają się w szczura, hałas lub płomień. Siedzą w buszu i wzdychają, rzucają na dół ze stromych wzniesień kamykami, podszczypują ludzi, zamieniają rębaczom siekiery, stawiają kłody pod nogi. Ocenia się je jako personifikację dowcipującego człowieka lub też jako symbol humoru czy niewłaściwego zachowania się.

3. Osobną grupę bytów duchowych, według wyobrażeń Wyspiarzy, tworzą duchy ludzi żywych (dusze) oraz zmarłych. Nowogwinejczycy na ogół interesują się nie pochodzeniem duszy ludzkiej (*devil bilong man*), ale jej działalnością. Kiedy pierwszy człowiek został stworzony, zostało mu wlane życie przez tchnienie, krew, ślinę albo człowiek ożywił się przez wodę, promienie słoneczne lub zielone liście. Życie (istota życia) jest przekazywane z pokolenia w pokolenie i nigdy nie może zagać. Duszę ludzką pojmuje się jako samoistny byt duchowy, żyjący w ludzkim ciele (w wątrobie) bądź też poza nim.¹³ Nie jest ona bytem bezcielesnym, niematerialnym, lecz raczej stanowi duchową kopię człowieka, tzn. ma odmienną formę ciała. Może mówić, chodzić i to o wiele sprawniej niż ciało, może nawet przyjąć różne formy ciała ludzkiego czy zwierzęcego. Chociaż istnieją różne pojęcia na określenie duszy mieszkającej w ciele (np. tchnienie, cień, obraz, duch), to jednak ogół Wyspiarzy wierzy, że człowiek ma tylko jedną duszę. Cień człowieka czy obraz odbity w wodzie lub lustrze uważany jest za jego duszę. W czasie snu człowieka dusza może opuścić ciało i wyjść na spacer po wiosce, w buszu, może nawet udać się do bardziej odległych miejscowości. Gdy podczas takiej wędrówki spotka inne, podobnie specerujące dusze lub duchy przodków, może z nimi omówić niektóre ważne sprawy życiowe. Wyspiarze są przekonani, że w czasie snu człowieka dusza otrzymuje wiadomości dotyczące przyszłości, natchnienie do tworzenia nowych śpiewów i tańców, budowy domów, rzeźby masek. We

¹³ Por. H. Fischer, *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien*, München 1965.

śnie można również rozpoznać właściwego zabójcę, złodzieja, cudzołożnika lub czarownika. Sny są uznawane za zjawiska realne, naturalne, podobne do zjawisk życia codziennego, a działalność duszy we śnie niczym nie różni się od działalności człowieka na jawie. Ponieważ są inspirowane przez duchy zmarłych przodków, należy je realizować i postępować według ich wskazówek. Prawda ta jest wyrażona powiedzeniem: śniący człowiek nie kłamie, gdyż to jest prawda (*driman i no giaman, em i samting tru*). Utrata przytomności (*man i dai*) jest znakiem, że dusza człowieka opuściła ciało, a zły duch lub czarownik nie pozwala jej wrócić. Złe duchy lub demony mogą sprawić, że ludzie mają złe sny, krzyczą we śnie, przeżywają somnambulizm, stają się lunatykami.¹⁴

Dane etnologiczne, ciągle jeszcze niekompletne i zbyt ogólne, sugerują, że Wyspiarze odróżniają dwa rodzaje duchów ludzi zmarłych: duchy ludzi niedawno zmarłych oraz duchy ludzi dawniej zmarłych (duchy przodków, przodkowie). Mieszkańcy gór przypisują obu rodzajom duchów różne funkcje. Natomiast mieszkańcy wybrzeża koncentrują się raczej na duchach niedawno zmarłych osób, a wręcz ignorują duchy przodków. Wiara w reinkarnację jest słaba zarówno u Wyspiarzy gór jak i wybrzeża. Tylko nieliczne dane dotyczące Siane, Kyaka i Iatmil świadczą o jej istnieniu.

Duchy niedawno zmarłych osób (*tambaran*) budzą żywe zainteresowanie ludności nie tylko regionów górskich, ale i wybrzeża. Według podań mitycznych człowiek nie miał umierać, popełnił jednak jakiś błąd, za który został ukarany pozbawieniem życia wiecznego i odtąd musi umierać. Gdy człowiek umiera, dusza jego opuszcza ciało, wychodzi przez usta lub przez ciemiączko. Krewni umierającego mogą zatrzymać wychodzącą duszę, a jeśli już wyszła, zmusić ją do powrotu. W tym celu należy odprawić odpowiednie obrzędy rytualne. Niektóre z tych obrzędów odprawia się po to, aby odpędzić złe duchy, które starają się porwać lub pożreć duszę. Po śmierci człowieka dusza żyje przez pewien czas w pobliżu swego domu lub wioski i może nawet wyrządzać krzywdę swym żyjącym krewnym. Później jednak idzie do buszu i tam siedzi lub wisi na drzewie, szczególnie na fikusie. Wiele plemion nie troszczy się więcej o dusze wierząc, że żyją one w buszu, zadowolone i szczęśliwe. Według wierzeń Chimbu dusza siedzi na grobie,

¹⁴ Por. M. J. Meggitt, *Dream Interpretation among the Mae Enga of New Guinea*, *Southwestern Journal of Anthropology* 18 (1962) s. 216—229.

gdzie jest pochowane ciało, lub przebywa w pobliżu grobu. Ludność zaś wybrzeża wierzy, że dusza idzie do miejsca wiecznego spoczynku i zamieszkuje wodospady, jeziora, szczyty górskie, dno morskie, grotty i tam żyje szczęśliwie wraz ze swymi współplemięcami wcześniej zmarłymi. Wyspiarze bardzo się boją tych miejsc i zbliżają się do nich rzadko, tylko w razie konieczności, np. gdy trzeba zebrać owoce lub przygotować coś do jedzenia. W miejscach wiecznego życia dusz nie przebywają bóstwa stwarzające, które mieszkają w innych miejscach. Grzmoty, błyskawice lub trzęsienia ziemi są znakiem, że dusza przybyła już do miejsca swoich przodków.

Co pewien czas dusze pozostające w miejscach wiecznego spoczynku mogą je opuścić, aby odwiedzić znajome dusze przebywające w buszu lub w wiosce. Przybierają wtedy postać światła, zwierzęcia lub ptaka. W obrzędach pogrzebowych wzywa się duchy zmarłych, aby przybyły i były obecne w maskach lub w głosie instrumentów muzycznych. Różnorakie stopnie tych obrzędów są korelatywne do różnych stopni desocjalizacji zmarłej osoby, przez które przechodzi dusza opuszczająca świat żywych i przenosząca się do miejsca przebywania zmarłych przodków. Dusze zwykłych śmiertelników bywają na ogół po pewnym czasie zapomniane. Dusze zaś sławnych przywódców plemiennych, dzielnych wojowników, ludzi bogatych, czarowników mogą stać się duchami opiekuńczymi i pomagającymi ludziom żyjącym albo też duchami złymi, których wszyscy się boją.¹⁵

Należy dodać, że według przekonań Wyspiarzy grzech (wina) popełniony przez człowieka nie powoduje żadnych skutków dotyczących duszy i jej życia pozagrobowego. Ma on charakter materialistyczny i dotyczy raczej ciała. Innymi słowy, życie moralne człowieka nie ma żadnego wpływu na rzeczy ostateczne. Tym niemniej istnieje ogólne przekonanie, że dobra ziemskie, zdobyte przez człowieka za jego życia i rozdane innym przy jego śmierci, mogą przyczynić się do szczęśliwego życia duszy po śmierci.

¹⁵ W niektórych okolicach prowincji Sepik występują wierzenia, iż każdy poszczególny człowiek ma swojego opiekuńczego ducha, który jest nazywany stróżem (*wasman* lub *man lukaut*). Dotychczasowe badania nie pozwalają ustalić, czy te duchy opiekuńcze należy uważać za samoistne byty duchowe, czy też za przepostaciowanie duszy ludzkiej. Nie można przy tym wykluczać możliwości, że duchy te są indywidualnymi totemami. Słynne rzeźby znad Sepiku przedstawiają czasami ducha opiekuńczego z tyłu, za plecami figurki ludzkiej, co mogłoby potwierdzić tę ewentualność.

Przodkowie (*tumbuna*) są to wybitne jednostki, które zmarły już dawno i stały się sławne przez swoje wyjątkowe zdolności lub czyny, np. są to wybitni łowcy, wojownicy lub czarownicy. Dali oni początek klanom i lineażom. Tradycja przodków zawarta jest w mitach i genealogiach, a także w kamieniach, maskach, rzeźbach i specjalnych domach (słynne *haus tamburan* w prowincji Sepik). Niektóre plemiona nadają dzieciom imiona sławnych przodków celem ich uczczenia. Szczególną okazją odwoływania się do przodków jest inicjacja, obrzędy wymiany, ślub, a także obrzędy dla zwiększenia urodzajności oraz wyznaczania granic pól i ogrodów.¹⁶ Duchy niedawno zmarłych są uważane raczej za niebezpieczne i szkodliwe, natomiast przodkowie uchodzą za duchy opiekuńcze, troszczące się o dobrobyt i pomyślność swych żyjących potomków, szczególnie ze swego klanu, chociaż nie zawsze. Nie wspomagają bowiem swych potomków wtedy, kiedy ci nie składają im ofiar lub zaniedbują się w uroczystych obchodach tradycyjnych świąt.

4. Czwartą wreszcie grupę bytów duchowych stanowią totemy i tajemnicze siły. Wierzenia religijne oraz sposób życia Wyspiarzy są ściśle związane z naturą, przede wszystkim zaś ze zwierzętami, i dlatego relację człowieka do natury tłumaczy się tam pojęciami społecznymi i religijnymi wzajemnej zależności i współpracy. Totemy (*pisin*) można uznać za społeczno-religijne zworniki, łączące człowieka z naturą. Mogą być nimi zwierzęta, ptaki, ryby, gady, drzewa, rośliny lub zjawiska przyrody, mające specjalny związek z człowiekiem. Czasami totemy są uważane za przodków (*tumbuna*), dlatego totemów nie wolno łowić, zabijać lub niszczyć. Od czasu do czasu należy im złożyć ofiarę, aby zjednać sobie ich opiekę i pomoc. Ogólną formę totemową stanowią totemy grupowe, tzn. każdy lineaż, klan lub nawet połowa rodu (*moiety*) jako grupa ma swój totem. Rzadkie są totemy indywidualne. Jedynie w prowincji Sepik występują przekonania, że poszczególne osoby mogą mieć swoje totemy. Totemy odnoszące się do życia seksualnego są nieznane. Niektórzy etnologowie odróżniają dwa rodzaje totemów: mogą one uchodzić za domniemanych przodków danej grupy patry- lub matrylinearnej albo też mogą być jedynie symbolem (herbem, emblematem), który obrała sobie dana gru-

¹⁶ Por. R. A. Rappaport, *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven 1972; *Pigs Pearls and Women. Marriage in the New Guinea Highlands* (red. R. M. Glassey — M. J. Meggitt), New Jersey 1969.

pa na skutek pewnych skojarzeń, ale bez żadnych powiązań genealogicznych. Tradycje totemowe są bardziej żywe wśród ludności wybrzeża niż u górali.

Charakterystycznym pojęciem w słownictwie nowogwinejskim jest siła, jaką posiadają niektóre rzeczy oraz osoby, np. przywódcy, czarownicy, zaklinacze deszczu. Dyskusję na ten temat zapoczątkował R. H. Codrington w 1891 roku.¹⁷ Określił on siłę terminem *mana*, zaczerpniętym ze słownictwa Wysp Salomona, gdzie nazywana jest *mamana-a*, *mena*, *mananmanga*. Pojęcie *mana* lub raczej *pawa*, jak się ją dziś nazywa w języku neomelanezyjskim, było szeroko dyskutowane i analizowane przez etnologów, antropologów i socjologów. Obecnie jednak dyskusja ta nieco straciła na aktualności głównie z tego powodu, że tę tajemniczą siłę w wielu przypadkach da się utożsamić z bytami duchowymi, o których była wyżej mowa.

Można powiedzieć, że *pawa* jest to dynamiczne zmateriowanie stosunku do bytów duchowych w ogólności lub do niektórych ich typów w szczególności. Tym niemniej słowa tego używa się w najrozmaitszych znaczeniach i odmianach. Jest to pojęcie abstrakcyjne i ogólne, a zarazem konkretne. Obejmuje zespół obrzędów magicznych i religijnych, jak również zespół bytów duchowych oraz wszystkie osoby i rzeczy uczestniczące w obrzędach. Nadaje wartość religijną, magiczną, a nawet społeczną rzeczom i ludziom. Pozycja społeczna jednostki jest uzależniona od ważności jej *pawa*. Bogactwo uważa się za rezultat *pawa*: człowiek może ciężko pracować, lecz jeśli duchy nie wyrażą zgody na korzystanie z *pawa*, nigdy nie stanie się bogatym. Dla niektórych plemion *pawa* oznacza pieniądź.

W zakres pojęcia *pawa* wchodzi szereg nieustalonych rzeczy-wistości. Kolejno i równocześnie jest ona jakością, substancją i aktywnością. Przedstawia sobą jakość, tzn. rzecz, która ma *pawa*, lecz nie identyfikuje się z tą rzeczą. Jest to moc, ciężar, ciepło, coś obce, niezatarte, odporne, nadzwyczajne. *Pawa* jest następnie substancją, rzeczą łatwą do używania, lecz również niezależną. Dlatego mogą się nią posługiwać tylko te jednostki, które ją posiadają i to w samym akcie *pawa*, tzn. o odpowiednich kwalifikacjach w czasie sprawowania obrzędów. *Pawa* jest przekazywalna i wyobrażana jako coś materialnego: słyszy się ją, widzi, jak wychodzi z rzeczy, sprawia szmer, znika w po-

¹⁷ R. H. Codrington, *The Melanesians. Studies in Their Anthropology and Folklore*, Oxford 1891.

staci obłoków lub płomieni. Może uczynić człowieka bogatym, ale może go również zabić. *Pawa* oznacza wreszcie aktywność: jest siłą, przede wszystkim siłą bytów duchowych — przodków i duchów przyrody. Nie wszystkie jednak byty duchowe ją posiadają, dlatego nie zawsze są skutecznymi duchami. Ponieważ wszystkie demony są duchami, lecz nie wszystkie duchy demonami, *pawa* nie utożsamia się z pojęciem ducha. Są to określenie bliskie sobie, ale jednocześnie odmienne. *Pawa* istnieje i działa w sposób niezależny, jest bezosobowa, podczas gdy duch jest osobowy. Niekoniecznie jest siłą związaną z pewnym duchem, bo może być siłą przedmiotu nie posiadającego charakteru duchowego (np. kamienia). Pozostaje jednak siłą duchową, nie działającą mechanicznie i powodującą skutki nawet na odległość. *Pawa* jest siłą obrzędów, ale obrzędy nie tylko są obdarzone *pawą*, bo mogą też nią zawsze być. Istnieje nieskończona ilość *pawa*, ale wydaje się, że różnorakie jej rodzaje są jedną i tą samą zlokalizowaną siłą, rozdzieloną pomiędzy ludzi, duchy, rzeczy, zdarzenia.

Pawa zatem jest *par excellence* siłą, prawdziwą skutecznością rzeczy, która nie niszczy, lecz wzmacnia ich mechaniczne działanie. Sprawia np., że sieć napęlnia się rybami, że dom został solidnie zbudowany, że kanu dobrze pływa po wodzie, pole jest urodzajne, lekarstwo działa skutecznie, strzala trafia do celu. Równocześnie jednak *pawa* jest oddalona od wydarzeń życia powszedniego. Otacza się ją takim szacunkiem, że łatwo może stać się tabu. Prawdopodobnie każdy przedmiot stanowiący tabu posiada *pawę* i wiele przedmiotów posiadających *pawę*, w tym także miejsc i kamieni, objętych jest tabu. Przede wszystkim *pawa* oznacza duchowe działanie na odległość, odbywające się między żywymi istotami i nieożywionymi rzeczami. Jest czymś w rodzaju eteru, nieważkiego, udzielającego się i samodzielnie się rozprzestrzeniającego. Stanowi wewnętrzną i specjalną sferę, w którym wszystko odbywa się tak, jakby tylko *pawa* w nim występowała. W tych działaniach i oddziaływaniach nie uczestniczą żadne inne siły poza *pawą*. Wszystko odbywa się w zamkniętym kręgu, w którym wszystko jest *pawą* i który sam powinien być *pawą*.

III. OBRZĘDY KULTOWE

Wiara w byty duchowe nasuwa z kolei zagadnienie obrzędów kultowych, tj. czynności, przez które Wyspiarze starają się nawiązać przyjazne stosunki z bóstwami i duchami, aby działały na

ich korzyść. Rytuał sprawowania obrzędów, często odprawiany z zachowaniem tabu dla wzmocnienia ich skuteczności, może przybrać różne formy. Bywa wykonywany dla bytów duchowych i uchodzi za substytut spotkania się z nimi twarzą w twarz. Podkreśla wtedy i zawiera ideę prześlągania przez modlitwy i ofiary oraz natarczywie błagalnej prośby, czy też wręcz targowania się o przychylność duchów, aby wymusić od nich udzielenie dóbr materialnych. Może to również być rytuał odprawiany dla tajemniczych sił, regulowany czynnościami o charakterze magicznym. Obrzędy te, według przekonań Wyspiarzy, są obdarzone siłą (*pawa*), gdyż zostały ustanowione przez byty duchowe. Noszą nieraz charakter obrzędów czarodziejskich, służących do zabijania ludzi lub wyrządzenia im szkody (*poisin*). Chociaż niekiedy domagają się współdziałania bytów duchowych, zasadniczo jednak działają w sposób magiczny. Rzadko przy tym spotyka się obrzędy dla bóstw stwarzających i totemowych. Większość obrzędów jest odprawiana dla bóstw opiekuńczych, duchów przodków, tajemniczych sił oraz dla uspokojenia i oddalenia duchów złych. Wszystkie te obrzędy mają jedną cechę wspólną: nie są zinstytucjonalizowane, pomimo że można przytoczyć pewne przykłady wskazujące na zaczątki z instytucjonalizacji. Zasadniczo jednak nie ma kapłanów i świątyń. Każdy mężczyzna i niektóre kobiety wiedzą, w jaki sposób odprawiać obrzędy, choć są między nimi mniej lub więcej wyspecjalizowani w tym zakresie. Obrzędy bywają odprawiane na polach, w ogrodach, domach mężczyzn (*haus boi*) i na cmentarzach. Tylko w nielicznych przypadkach domy mężczyzn przemienione zostały na świątynie. Niektóre jednak społeczności mają specjalne miejsca lub domy, gdzie przechowuje się rzeźby, maski, święte flety, kamienie, czaszki lub kości zmarłych. Miejsca te dla dzieci i kobiet zwykle stanowią tabu. Instytucja kapłanów występuje sporadycznie wśród plemion góralskich (np. u Huli). Na ogół każdy inicjowany mężczyzna może pełnić funkcję kapłana, a w niektórych obrzędach magicznych nawet kobieta.¹⁸

Blizsza analiza tekstów religijno-magicznych oraz śpiewów wykazuje, że większość z nich posiada charakter modlitwy i to prześlągalnej lub błagalnej, nie zaś dziękczynnej. Niektóre formuły sugerują modlitwę dziękczynną, w rzeczywistości jednak jest to raczej schlebianie bóstwom dla przypodobania się im niż ich uwielbienie. Inne formuły charakteryzują się stanow-

¹⁸ Por. C. V. Turner, *The Sinasina Stone Bowl Cult*, *Pract. Anthropol.* 17 (1970) nr 1 s. 28—32.

czością czy wręcz napastliwością wobec bytów duchowych, aby wymusić na nich spełnienie żądanej prośby. Wiele formuł modlitewnych polega jedynie na wydawaniu nieartykułowanych dźwięków, przekreśnianiu słów znanych, których właściwego sensu trudno się domyślić. Zaklęcia magiczne bywają zwykle otoczone tajemnicą i są przekazywane z pokolenia na pokolenie tej samej linii rodowej. Zaklęcia jednej linii, jeśli mają być użyte w innej linii, muszą być wykupione.

Najbardziej powszechną formą ofiary jest zabijanie świń.¹⁹ Ofiarowywane bywają również inne zwierzęta (kapule), niektóre ptaki, rośliny (jam), żywność, orzechy betelowe oraz tytoń. Wydaje się, że sens składania ofiar polega na tym, iż mają one stanowić pokarm dla przodków i duchów. Natomiast zabijanie świń posiada również znaczenie oczyszczające oraz odnawiające życie i udzielające sił żywotnych.²⁰ Posiłki, spożywane zwykle po złożeniu ofiar, są oznaką oraz symbolem jedności i łączności żyjących członków klanu ze zmarłymi, którzy ozywają w ten sposób swoją z nimi przyjaźń, utrwalają pokój i wzmacniają prestiż grupy. Dlatego obrzęd ofiarny to nie tylko widowisko rozrywkowe, festiwal (*singsing*), lecz przede wszystkim komunikowanie się ze zmarłymi, reprezentowanymi przez maski, rzeźby i sakralne instrumenty muzyczne (flety).

Obrzędy kultowe mające na celu dobro jednostki lub społeczności (*papait*) odgrywają dużą w życiu Wyspiarzy rolę, szczególnie w takich okolicznościach, jak nagłe i nieprzewidziane zmiany, nieszczęścia losowe lub zagrażające niebezpieczeństwa. Najważniejsze formy obrzędowe występują przy czynnościach związanych z życiem społecznym i ekonomicznym, tj. przy uprawie ogrodu, łowieniu ryb, polowaniu, budowie kanu, uzdrawianiu, przy zabiegach zmierzających do zmienienia pogody, w zalotach, dla wzmoczenia płodności, prestiżu i dobrobytu, skracaniu sobie długiej i niebezpiecznej drogi, odniesienia sukcesu w potyczkach wojennych. Używa się w tym celu odpowiednich roślin lub korzeni drzew, ziemi, wody, specjalnych kamieni, starych dzieł sztuki tradycyjnej, czaszek, piszczeli, prochów zmarłych i innych relikwii ludzkich. Do najczęstszych technik towarzyszących sprawowaniu obrzędów należy mó-

¹⁹ Por. A. P. Vayda — A. Leeds — D. Smith, *The Place of Pigs in Melanesian Subsistence*, Washington 1961; L. J. Luzbetak, *The Socio-Religious Significance of a New Guinea Pig Festival*, *Anthr. Quart.* 2 (1954) s. 59—80. 102—128.

²⁰ Por. E. Mantovani, *A Fundamental Melanesian Religion*, *Point* 6 (1977) s. 154—165.

wienie szeptem, dmuchanie, głębokie oddychanie, kołysanie, zamiatanie, wycieranie, czyszczenie, cmokanie, kłanianie się, schylenie, chowanie się, zakopywanie, mycie się, kąpanie itp.

W przytoczonych przykładach uczestnicy ograniczają się do jednej tylko czynności, mianowicie naśladowanie tego, co pragną osiągnąć. Oczywiście nie chodzi przy tym o zwykle naśladownictwo, które byłoby czymś negatywnym, jako pozbawione niepowtarzalnej szcerości i spontaniczności, stanowiącej istotę działania obrzędowego. W rytach tych dokonuje się zespoleśnie banalnych powtórzeń z aktami twórczymi, rutyny z oryginalnością, gdyż naśladownictwo takie stanowi element struktury religijnej. Jeżeli określona społeczność może dokonać wyboru techniki naśladowniczej, to nie zachodzi już mechaniczne odzwierciedlanie czegoś, co istnieje uprzednio w przyrodzie. Zamiast biernej realizacji schematu i dosłownego kopiowania modelu mamy do czynienia raczej z typem działania twórczego i dynamicznego, zarówno pod względem formy jak i treści. Działanie to nie ogranicza się do powtórzenia jakiegoś zdarzenia, lecz rozwijając się spontanicznie wytwarza je świadomie na płaszczyźnie kulturowej, tj. zmierza do ukształtowania określonej sytuacji zgodnie z akceptowanym ideałem, czyli do stworzenia nowej rzeczywistości.

Inna forma obrzędów, które można określić jako czarodziej-skie (*poisin*), ma służyć do szkodenia człowiekowi lub jego dobrom. Czarownik (*man bilong mekin poisin*) stara się wywołać u kogoś chorobę lub zabić go. Usiłuje sprawić, że zachoruje świnia, ogród nie obrodzi, nastąpią klęski żywiołowe. Wypiarze wierzą, że złe spojrzenie, zła myśl lub przekleństwo może wyrządzić nieobliczalne szkody. Czarownik potrafi jednak również zapobiec temu przez wypowiedzenie zaklęcia nad ludzkimi substancjami, jak nad śliną, ekstrementami, resztkami orzecha betelowego czy papierosa. Przy wykonywaniu tych czynności posługuje się techniką imitacyjną, np. spalania, gotowania, tłuczenia, bicia itp. Nie obce są, niestety, przypadki używania środków trujących z roślin i korzeni, które się miesza z jedzeniem przeznaczonym dla upatrzonych ofiary. Jeśli ktoś zauważy, że czar zaczyna działać, stara się zastosować przeciwczary albo też usiłuje przekupić czarownika, aby wpłynął na zahamowanie szkodliwego procesu.

W odniesieniu do czarów, chorób i śmierci stosuje się wróżby. Ludzie przy pomocy duchów lub tajemniczych sił próbują dojść prawdy i wykryć tego, kto jest winny choroby, śmierci, złych zbiorów czy złej pogody. Zwykłą techniką wróżby jest

np. odwiedzanie cmentarzy, analizowanie snów, obserwacja zachowania się zwierząt, badanie ciała ludzkiego, a także różne manipulacje z roślinami, szczególnie z gałązkami bambusowymi.

W czasie głodu lub klęsk żywiołowych, przed rozpoczęciem walk czy urodzeniem się dziecka Wyspiarze zwykli wyznawać publicznie swoje winy, a niekiedy wyznają je również swym przodkom. Wydaje się, że takie oskarżanie się ma raczej cel społeczny niż charakter religijnej spowiedzi.

Tabu dotyczy szczególnie kobiet, totemów i zmarłych. Żaden dorosły mężczyzna nie powinien mieć kontaktów z kobietą miesiączkującą lub rodzącą dziecko. Musi też powstrzymać się od stosunków seksualnych przed rozpoczęciem wykonywania obrzędów rytualnych, polowaniem oraz potyczkami wojennymi. Tabu stanowią również niektóre miejsca, wody, rzeki i góry, gdyż — według wierzeń Wyspiarzy — mieszkają tam duchy lub demony. Niemal każda społeczność ma swoje tabu pokarmowe, obejmujące niektóre rośliny, ryby i zwierzęta.

IV. FUNKCJE WIERZEŃ RELIGIJNYCH

Do właściwego zrozumienia religii Nowogwinejczyków nie wystarczy rozpatrywać ją tylko jako fenomenu kulturowego. Konieczne jest również rozpatrzenie jej w kontekście całego porządku kosmicznego oraz powiązania ze strukturami społecznymi i ekonomicznymi. W swoich wierzeniach religijnych Wyspiarze nie przeprowadzają na ogół teoretycznej refleksji nad własnym środowiskiem naturalnym.²¹ Pojmują je jako rzeczywistość samo przez się zrozumiałą, której nie trzeba się zbytnio obawiać, za wyjątkiem niektórych okoliczności, np. przy wybuchu wulkanu, trzęsieniu ziemi itp. Te społeczności, które mało lub w ogóle nie interesują się bytami duchowymi stworzonymi (Kyaka, Chimbu, Gahuku Gama), wierzą, że ziemia i jej bogactwa istniały zawsze i nie zastanawiają się nad problemem jej początków. Dlatego plemiona te nie mają mitów wyjaśniających powstanie świata ani też obrzędów rytualnych, które zapewniałyby jego dalszą egzystencję. Nawet te społeczności, które wierzą w herosów kulturowych (Huli, Mae, Siane, Arapesh, Hgaing, Garia), mają bardzo słabo rozwiniętą ideę stworzenia świata i natury.

Natomiast Wyspiarze głęboko zastanawiają się nad niektó-

²¹ Por. R. A. Rappaport, *Ritual Regulation of Environmental Relations among New Guinea People*, *Ethnology* 6 (1967) s. 17—30.

rymi szczegółami swego środowiska, takimi jak góry, rzeki, wodospady, wiry wodne, mokradła, wertepy, wyspy, grotty, drzewa, rośliny i zwierzęta. W tym zakresie istnieje wiele mitów i opowiadań wyjaśniających ich powstanie, rodzaj bóstw, które tam mieszkają, oraz dlaczego miejsca te w niektórych przypadkach stanowią tabu, jaka jest funkcja skał, roślin i zwierząt w obrzędach itp. Wyspiarze rzadko kiedy przejawiają filozoficzną zadumę, ale za to bardzo często widać u nich lęk i przerażenie. Rozróżniają miejsca dobre i złe, z których ludzie bądź mogą odnieść pożytek, bądź też muszą ich unikać. Do niektórych miejsc nie wchodzi, gdyż lękają się ich, a jeśli wejść tam muszą, odmawiają zaklęcia magiczne i składają ofiarę, aby zjednać sobie przebywające tam duchy lub uzyskać od nich informacje co do niewyjaśnionego zdarzenia. Do innych zaś wchodzi chętnie, gdyż tam mieszkają dobre duchy i życliwie tajemnicze siły, które mogą przywrócić zdrowie, wzmocnić siłę, przyczynić się do większej płodności. Dlatego też istnieją obrzędy prześlągalne oraz obrzędy gwarantujące właściwe wykorzystanie tych miejsc. To, co M. Eliade stwierdza o miejscach świętych w odniesieniu do Europy i Indii, ma również zastosowanie na Nowej Gwinei.²² Jednakże w przeciwieństwie do Europy czy Indii Wyspiarze Nowej Gwinei patrzą na świat nie oczyma filozofów lub poetów, lecz praktyków i użytkowników. Zachodzi jeden tylko godny uwagi wyjątek: gigantyczne szczyty górskie, potężne grzmoty i błyskawice, obfite tropikalne opady mogą wprawić Wyspiarzy w zadumę i przywieść im na myśl religijny sens życia, przy chwilowym przynajmniej zapomnieniu o pragmatyzmie.

Podobnie mało interesują się Wyspiarze pochodzeniem człowieka, chociaż pewne informacje na ten temat zawiera ich mitologia. Niektóre społeczności wierzą w odwieczne istnienie człowieka. Niekiedy mity mówią, że człowiek został stworzony przez wszechpotężne myślenie Boga albo że Bóg ulepił człowieka z gliny czy wyrzeźbił z drzewa i ożywił go przez wlanie krwi, tchnienie w niego ducha, udzielenie śliny lub przy pomocy bóstwa stwarzającego. Dokonało ono aktu ożywienia człowieka przez samo wydanie rozkazu lub wylanie wody na jego figurę z drzewa czy gliny. Inne wyobrażenia dotyczą metamorfozy człowieka ze zwierząt lub roślin, szczególnie z bambusu. Dość powszechna jest mitologiczna idea, którą można by nazwać „teorią wyłowienia”: ptak morski nurko-

²² M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1974.

wał kilka razy w wodzie morskiej i wyłowił z niej istotę ludzką, względnie sam się w nią przemienił. Badania etnologiczne wykazały istnienie mitów, według których bogowie uczynili człowieka z drzewa,²³ z mułu ziemi,²⁴ z dojrzałego owocu²⁵ lub z krwi. Niektóre mity głoszą, że na początku był tylko jeden lub kilku mężczyzn, ale nie było kobiety, która została uformowana dopiero później, np. przez odcięcie palca mężczyzny i przemienienie go w kobietę. Jeszcze inne mity podają, że pierwsze kobiety powstały z orzecha kokosowego lub tuby bambusu. Enga wierzą, że mężczyźni i kobiety istniały zawsze jako byty niebieskie, które później zeszyły na ziemię i rozpoczęły życie ludzkie.²⁶

Bardzo ważną funkcję pełni religia w działalności ekonomicznej i społecznej Wyspiarzy, która jest główną troską ich życia i nie może być uważana za zrozumiałą sama przez się. Brak stabilności w tej dziedzinie prowadzi często do napięć i niepokojów, stąd należy stabilność tę stale utrzymywać i wzmacniać. Np. zapewnienie urodzaju i pomyślności w zbiorach przez obrzędy rytualne oparte na mitach staje się problemem na miarę egzystencji ludzkiej. Istnieją wierzenia głoszące, że systemy ekonomiczno-społeczne powstały dzięki działaniu jednego lub dwóch bytów duchowych (okolice Kainantu, Wsch. Highland, zatoka Astrolabe).²⁷ Według innych wierzeń struktury ekonomiczne stanowią skutek działalności większej liczby bytów stwórczych (Huli, Mae, Hgaing, okolice Bagasin, Arapesh). Niektóre plemiona zagadnieniu temu poświęcają niewiele uwagi lub wręcz je ignorują (Siane, Chimbu, Gahuku Gama, Kyaka, Tangu, Lesu, Toambaita).²⁸

Głównymi potrzebami w systemach społeczno-ekonomicznych, które mają być zaspokojone przez obrzędy rytualne, są: obfite urodzaje, płodność zwierząt, skuteczność w wykonywaniu rzeczy oraz ogólny dobrobyt społeczności. Wszystkim eta-

²³ F. E. Williams, *Papuans of the Trans-Ely*, Oxford 1936.

²⁴ H. Aufenanger, *Customs Beliefs and Material Culture in the Highlands of New Guinea*, *Anthropos* 58 (1963) s. 187—208.

²⁵ G. Landtmann, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, London 1927.

²⁶ Por. H. Strauss — H. Tischner, *Die Mi Kultur der Hagenberg Stämme in Ostlichen Zentral Neu Guinea*, Hamburg 1962 s. 47 n.; D. M. McGregor, *Learning from Wape Mythology*, *Pract. Anthr.* 16 (1969) nr 5 s. 202 n.

²⁷ Por. R. A. Rappaport, *Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, Columbia 1966; I. Hogbin, *A Guadalcanal Society*, New York 1964.

²⁸ Por. *Gods, Ghosts and Men*, dz. cyt., s. 12.

pom życia ludzkiego towarzyszą odpowiednie obrzędy rytualne. Ponieważ życie to jest zagrożone przez różnego rodzaju byty duchowe i tajemnicze siły lub strzeżone przez nie, dlatego praktykowane są różne zaklęcia i obrzędy dla chronienia życia czy jego wzmocnienia: dla wzbudzenia miłości, udzielenia sił dziecku, sprowadzenia deszczu, uzyskania dobrych zbiorów, uleczenia z chorób, właściwego wykonania rzeźb itp. Mają one jednocześnie charakter indywidualny i społeczny, celem bowiem ich jest ochrona zarówno poszczególnej jednostki, jak i całej grupy klanowej. Odnośne obrzędy rytualne można usystematyzować w trzech grupach: obrzędy odprowadzane na cześć bytów stwórczych i opiekuńczych, zawierające ideę prośby, targowania się z duchami lub wręcz wymuszania od nich spełnienia prośby (Huli, Kuma); obrzędy religijno-magiczne (u Arapesh, zatoka Astrolabe, okolice Bagasin); obrzędy na cześć zmarłych przodków, występujące u wszystkich społeczności.

Na czoło wysuwają się obrzędy za zmarłych: ceremonie żałobne, ofiary z gotowanych pokarmów, z orzechów betelowych, z tytoniu oraz ofiary składane przy okazji tzw. kultów męskich.²⁹ Już J. G. Frazer określił je jako centralną tajemnicę społeczeństwa pierwotnego.³⁰ Są to obrzędy inicjacyjne, połączone z rytualnymi tańcami, wymianą świń, warzyw i różnego rodzaju kosztowności. Można jednak dostrzec różnicę pomiędzy obrzędami odprowadzonymi przez Wyspiarzy z gór a mieszkańcami wybrzeża. Górale wierzą, że większe korzyści ekonomiczne odniosą przez złożenie ofiar duchom dawniej zmarłych, czyli przodkom, tubylcy natomiast z wybrzeża uważają, że niedawno zmarli są bardziej życzliwi ludziom i mogą więcej pomóc. Przy tym górale są bardziej liberalni przy składaniu ofiar i decyzję o ich przyjęciu czy odrzuceniu pozostawiają przodkom, plemiona zaś z wybrzeża starają się wymusić na niedawno zmarłych spełnienie prośby. Emocjonalny charakter obrzędów na cześć zmarłych odpowiada charakterowi stosunków międzyludzkich tych dwóch grup Wyspiarzy. W rytuale górali występują momenty targowania się ze zmarłymi, a nawet przekupywania ich, podczas gdy plemiona z wybrzeża stosują zasadę wzajemności wymiany: *do, ut des*. Istnieje też szeroki zestaw obrzędów wymuszających od przodków np. opady deszczu lub pogodę słoneczną.

Badacze wierzeń religijnych Wyspiarzy wykazują, że zacho-

²⁹ Por. M. R. Allen, *Male Cults and Secret Initiations in Melanesia*, Melbourne 1967.

³⁰ J. G. Frazer, dz. cyt., s. 278.

dzi również korelacja między typem systemu społecznego a jego wierzeniami. Pokrywa się to z twierdzeniem E. Durkheima, iż rzeczywistością, która znalazła swój wyraz w wyobrażeniach religijnych i mitologiach, a jednocześnie stanowi obiektywną i uniwersalną przyczynę doznań religijnych, jest społeczeństwo. Durkheim nazywa społeczeństwo przedmiotem religii, a jej istotę upatruje w „idei społeczeństwa”.³¹ Wierzenia religijne Wyspiarzy są przyporządkowane trzem przeciwstawnym sobie dychotomiom: ciało — dusza, żywy — zmarły, męski — żeński. Na płaszczyźnie społecznej religia służy do zapewnienia dobra społeczności: odprawiane obrzędy skierowane są do zmarłych, aby uświetnić narodziny dziecka, inicjację, śluby, pogrzeby. Uroczystości połączone z wymianą pożywienia oraz maskowymi tańcami ku czci zmarłych i przodków (tzw. tańce *tumbuna*) należą do głównych obrzędów Wyspiarzy. Zasadniczym celem tych rytuałów jest uproszenie zmarłych i przodków, aby dali siłę dzieciom, młodzieży odwagę, płodność kobietom, a zmarłych przyjęli do swego grona. Wewnętrzna ich funkcja jest jeszcze głębsza: dają one siłę życiową grupie oraz utrwalają pozycję społeczną i znaczenie klanu. Rytuał wymiany jest przejawem materialnej i społecznej siły klanu, a jednocześnie uzależnia jedną grupę od drugiej. Lider klanowy lub wioskowy zyskuje na autorytecie, jeżeli dzieli się dobrami z inną grupą.

Wierzenia religijne Wyspiarzy w zasadniczy sposób wpływają na spójność i stałość ładu społecznego przez formułowanie praw moralnych i nakłanianie wspólnoty do przestrzegania ich, chociaż wpływ ten nie u wszystkich plemion ma ten sam stopień nasilenia. W okolicach Kainantu istnieją mity regulujące samokontrolę człowieka oraz jego właściwe zachowanie i postępowanie. Według wierzeń Huli stróżem moralności jest bóstwo Datagaliwabe. Mieszkańcy wybrzeża nie łączą zasadniczo wierzeń religijnych z moralnością, choć niektóre plemiona (Nakani, Manus) uważają, że byty duchowe interesują się moralnością człowieka. W wierzeniach Busama i Garia duchy karzą za takie wykroczenia, jak cudzołóstwo, kazirodztwo i morderstwo.³² Trudno natomiast dopatrzeć się relacji między religią a moralnością u plemion Kaoka i Ngaing. Plemiona te są przekonane, że dobre prowadzenie się jest problemem społe-

³¹ E. Durkheim, *Elementary Forms of the Religious Life*, Glencoe 1947 s. 421.

³² Por. P. Lawrence, *Cargo Cult and Religious Beliefs among the Garia*, Intern. Archives of Ethnography 47 (1954) s. 1—20.

cznym czysto ludzkim i wykroczenia przeciwko niemu mogą być karane wyłącznie sankcjami świeckimi. Istnieje jednak ogólne przekonanie, że duchy i przodkowie tylko wtedy zareagują na odprawiany rytuał, jeżeli będą przestrzegane prawa i przepisy klanowe.³³ Tańce sakralne, śpiewy i ofiary przyczynią się do uzyskania dzięki interwencji przodków dóbr materialnych o charakterze społecznym, jeżeli ludzie będą żyli jak bracia, będą wyznawali swoje winy oraz zachowywali tradycje, moralne i społeczne prawo klanu.

Sztuka nowogwinejska jest również związana z wierzeniami religijnymi i społeczno-religijnymi strukturami.³⁴ W zasadzie nie istnieje sztuka świecka. Maski i rzeźby przedstawiają byty duchowe, przede wszystkim duchy niedawno zmarłych oraz przodków, a nieraz również totemy. Maski i rzeźby to nie tylko zwykle portrety przodków, lecz także ich wcielenia, które reprezentują siłę przodków. Z maskami, rzeźbami i sakralnymi fletami związanych jest wiele tabu. Nie są one dostępne dla kobiet oraz niewtajemniczonych i należy je trzymać w tajemnicy przed nimi. Proces rzeźbienia masek często jest złączony z odprawianiem obrzędów kultowych. Niektóre rzeźby, szczególnie przedstawiające byty totemowe, uchodzą za emblematy, symbole, znaki klanowe, które nie zostały wymyślone przez ludzi, lecz pochodzą od samych totemów. Dla Wyspiarzy nie stanowi to żadnej trudności przejąc śpiewy lub tańce sakralne od innych szczepów, ale jest rzeczą niemożliwą naśladowanie rzeźb, masek, malowideł, klanowych symboli lub zaklęć magicznych innego klanu, gdyż posiadają one charakter głęboko religijny i noszą cechy należące wyłącznie do danej grupy klanowej.

Wyobrażenia religijne Wyspiarzy stanowią integralny składnik ich epistemologii. Mity i działalność rytualna, jak wspomniano, są w pewnym stopniu przejawem rozumienia przez Wyspiarzy natury kosmosu oraz szukaniem sposobów do wykorzystania jego bogactw ku pożytkowi człowieka. Z ogólnego zaś pojęcia kosmosu, zarówno doświadczalnego, jak i pozaempirycznego, wynika, że religia ma charakter ściśle praktyczny i materialistyczny. Jest ona raczej technologią zbawienia czło-

³³ N. de Groot, *Christian Morality in Papua New Guinea*, Verbum 18 (1977) s. 208—222.

³⁴ Por. G. Koch, *Kultur der Abelam*, Berlin 1968; C. A. Schmitz, *Wantoot: Art and Religion of the Northeast New Guinea Papuans*, The Hague 1963; P. Wirz, *Kunst und Kult des Sepik-Gebietes*, Amsterdam 1959; S. Chauvet, *Art de la Nouvelle Guinee*, Paris 1930.

wieka niż duchową siłą, mającą służyć temu celowi.³⁵ Jeżeli chodzi o relację religii do wiedzy, należy w wierzeniach Wyspiarzy rozróżnić dwa systemy poznawcze: wiedzę techniczno-empiryczną oraz sakralną, objawioną przez przodków, którzy otrzymali ją od bóstw i herosów kulturowych przy stworzeniu świata. Trzeba jednak pamiętać, że takie rozróżnienie jest oparte na kategoriach zachodniego systemu epistemologicznego. Według pojęć zachodnich wiedza jest rezultatem badań i wysiłków człowieka, zmierzających do poznania rzeczywistości i zjawisk świata. Wyspiarze natomiast, szczególnie z wybrzeża, wierzą, że także wiedza empiryczna została objawiona ludziom przez byty duchowe. Od czasów stworzenia byty te żyją stale wśród ludzi i objawiają się im we snach, wizjach lub innych nadzwyczajnych doświadczeniach. Ukazały one człowiekowi sens i cel kultury oraz określiły praktyczne środki i narzędzia do korzystania z jej bogactw, a ponadto sposób produkowania i wykonywania tych narzędzi. Dały również człowiekowi coś ważniejszego: ezoteryczną wiedzę, mitologię oraz formy rytualne, aby wszelkie jego przedsięwzięcia były skuteczne.

Wyspiarze posiadają rzeczywiście znaczny zasób wiedzy praktycznej, bez której życie ich byłoby w poważnym stopniu utrudnione lub wręcz niemożliwie. Potrafią znaleźć odpowiedni gatunek ziemi pod odpowiednie rośliny; umiejętnie wykorzystują zasady technologiczne budowy kanu, na których odbywają długie rejsy morskie; znają właściwości lecznicze ziół i skrzętnie z nich korzystają; wykonują ręcznie według ścisłych praw akustycznych potężne bębny (garamuty), za pomocą których przesyłają sygnały na dalekie odległości. Ich znajomość praw natury może wprawić Europejczyka w zdumienie. Jednakże sami Wyspiarze nie uważają tej znajomości za wiedzę w ścisłym tego słowa znaczeniu. Technologia wykonywania rzeczy, przedmiotów, narzędzi jest sama w sobie kwestią zdolności i wprawy, którą można nabyć drogą doświadczenia lub nauczyć się od ludzi starszych. Jest to zatem wiedza techniczna, nierefleksyjna i ograniczona. Dopiero wierzenia religijne nadają jej wartość i sens. Doświadczenie zinterpretowane według kategorii mitologicznych staje się istotą „prawdziwej wiedzy”.³⁶ Jeżeli człowiek pragnie mieć efekty w jakiegokolwiek działalności, musi odprawić odpowiednie obrzędy,

³⁵ Por. H. Nevermann, art. cyt., s. 100—134.

³⁶ Por. P. Lawrence, *Politics and 'True Knowledge'*, New Guinea 2 (1967) nr 1 s. 34—49.

pochodzące od bóstw z czasów stworzenia i przez nich ściśle określone, w przeciwnym bowiem przypadku cała jego działalność pozostanie nieskuteczna i bezowocna.

Trudno więc zgodzić się z opinią, że Wyspiarze są nielogiczni i mniej inteligentni niż ludzie Zachodu. Na takiej ocenie zaważył pogląd L. Lévy-Bruhla, według którego człowiek pierwotny nie myśli logicznie i nie uznaje zasady dostatecznej racji, dlatego jego mentalność należy określić jako prelogiczną.³⁷ Wyspiarze nie mają filozofii typu intelektualistycznego, ale w swojej praktycznej działalności postępują bardzo logicznie oraz dochodzą do konkluzji poprawnych w świetle własnych przekonań religijnych. Jeżeli przesłanki są inne, inne też muszą być wnioski. Jest to rozumowanie odmienne niż na Zachodzie, co nie znaczy, że jest ono nielogiczne.

Szczególna predylekcja Wyspiarzy do wiedzy sakralnej może sugerować, że ich myślenie charakteryzuje się mistycyzmem. Tymczasem myślenie tych ludzi, choć przesiąknięte motywami religijnymi, nacechowane jest pragmatyzmem. Pragmatyzm ten widoczny jest zwłaszcza w przestrzennym i czasowym pojmowaniu kosmosu. Rzeczywistość bowiem nadnaturalna łączy się jak najściślej z rzeczywistością naturalną, przy czym punktem centralnym obu rzeczywistości jest człowiek. Jego relacja do innych ludzi tworzy systemy społeczno-polityczne, natomiast jego relacja do bytów duchowych stanowi istotę religii. Pragmatyzm Wyspiarzy przejawia się w tym, że przez wypełnianie swoich obowiązków dążą do zjednoczenia sobie drugiego człowieka, aby on również odwzajemniał się innym. Podobnie przez wykonywanie obrzędów rytualnych starają się wpłynąć na byty duchowe, aby myślały o nich i obdarzały ich dobrami materialnymi. Pracę uważają za czynność składającą się zarówno z elementów techniki świeckiej, jak i obrzędowej, mających tę samą wartość ze względu na ich pochodzenie od bytów duchowych.

Jeśli chodzi o czasowe wymiary kosmosu, to jest on, według Wyspiarzy, statyczny i niezmienny. Nie istnieje pojęcie tradycji i historii w sensie zachodnim, nie mierzy się też czasu datami i zdarzeniami, które dokonały się w przeszłości. Mierzenie czasu odbywa się w dwojaki sposób: przez czas ekologiczny lub przez czas kosmiczny. Czas ekologiczny to następstwo pór roku w cyklu jednorocznym, w którym wyznaczane

³⁷ L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1910.

są dni na uroczystości i rytuały. Czas kosmiczny stanowi odpowiednik ogólnie przyjętego czasokresu istnienia kosmosu. Ma on ograniczony zakres użytkowy i nie sięga daleko w przeszłość. Każda nowa generacja zapomina o swoich antenatach. Czas nie płynie, bo okres od zaistnienia rzeczywistości ziemskiej jest bezczasowy. Po zaistnieniu środowiska naturalnego (opisywanego przez mity) wyłoniły się z niego przypadkowo rośliny, zwierzęta, rytuały, a nawet byty ludzkie. Mity opisują powstanie wszelkich przejawów kultury przeszłości w taki sposób, jak wyglądają one obecnie. Nie istnieje idea ulepszenia rzeczywistości przez eksperymentowanie. Zdarzenia przeszłości są zdarzeniami teraźniejszości i będą zdarzeniami jutra. Relacja między człowiekiem a bytami duchowymi (religia) w całokształcie kosmosu ma ustaloną i niezmienną formę, najlepszą ze wszystkich możliwych i nie wykazuje żadnych tendencji do ulepszenia świata w przyszłości.

Wiedza zatem, w przekonaniu Wyspiarzy, jest tak samo statyczna i ograniczona, jak ład kosmiczny, na którym się opiera. Może być zgłębniona i poszerzona tylko na skutek specjalnej interwencji i objawienia się bytów duchowych, zamieszkujących świat naturalny. Religia całkowicie zaspokaja wszelkie intelektualne potrzeby, gdyż funkcjonuje w strukturach społeczno-ekonomicznych jako czynnik zapewniający ich operatywność oraz skuteczność. Na skutek ciągłego powtarzania się wydarzeń i czynności, związanych z życiem ekonomicznym i społecznym w cyklu rocznym, niemal każde zjawisko jest tłumaczone w kategoriach religijnych i podporządkowane religii. Cały świat widzialny — roczne dojrzewanie roślin i owoców, płodność swni, narodziny dziecka, a nawet śmierć — dowodzi, że religia nie ma charakteru mistycznego, lecz opiera się na zasadach doświadczalnych i sprawdzalnych. Nie ma potrzeby, a nawet możliwości, uciekania się do wiedzy abstrakcyjnej i tłumaczenia nią zjawisk świata. Gdy zachodzi możliwość wyboru między rozumowaniem intelektualnym a interpretacją religijno-magiczną, Wyspiarze decydują się na tę drugą możliwość, która wypływa z ich światopoglądu i determinuje rozwiązywanie problemów życiowych. Nawet w czasach obecnych, choć życie religijne straciło nieco ze swych barwnych obrzędów i rytuałów, myślenie jednak nadal pozostaje tradycyjne. Współczesne systemy edukacyjne nie zmieniły, jak dotąd, istoty „prawdziwej wiedzy” Wyspiarzy, a zjawiska kultury oraz cywilizacji współczesnej są tłumaczone przez nich według tradycyjnych religijno-magicznych doświadczeń.

ZAKOŃCZENIE

Tradycyjne wierzenia religijne Nowogwinejczyków są ściśle powiązane z wierzeniami, wyrażającymi społeczne potrzeby integracji oraz odzwierciedlającymi stosunki pokrewieństwa i organizację grupy rodowej, lokalnej czy plemiennej. Normy funkcjonujące w tych strukturach nie mogą być analizowane w podobny sposób jak instytucje i organizacje religijne rozwinięte, gdyż w społeczeństwach tych nie ma spisanych reguł postępowania i społecznego zachowania się, które byłyby wprowadzone w życie przez organa oficjalne. Jedność norm jest zapewniona przez jedność tradycji i wierzeń religijnych, które nie tworzą zinstytucjonalizowanych zestawów wierzeniowych. Jako typowo pierwotne nie posiadają wydzielonego systemu poglądów, praktyk i instytucji społecznych, lecz są integralnie związane z całością życia grupy społecznej, współuczestniczą w każdej ich działalności wytwórczej i artystycznej oraz stanowią niezbędny element ich codziennej praktyki społecznej. Wierzenia te, bez względu na ich wymowę i znaczenie oraz lokalne odrębności, wyrastają ze wspólnego podłoża, jakim jest zespół podstawowych treści wierzeń religijnych społeczeństwa pierwotnego. Wysiłki zmierzające do utrzymania ładu i porządku w stosunkach społecznych oraz ze światem nadnaturalnym znajdują wyraz w szeregu różnych obrzędów kultowych, wykonywanych w cyklu kalendarzowym bądź też przy okazji ważniejszych wydarzeń w życiu jednostki lub grupy.

Wszelkie czynności życia społecznego i ekonomicznego są determinowane wierzeniami religijnymi, w których można dostrzec się podwójnej funkcji. Wierzenia te pełnią funkcję wyjaśniającą cały porządek kosmiczny i nadają mu obowiązującą moc. Mówią o początkach świata fizycznego i zasobów ekonomicznych, o pochodzeniu człowieka oraz systemów społecznych i politycznych. Wyjaśniają istnienie dobra i zła na świecie oraz konieczność śmierci i rodzaj życia pozagrobowego. Wierzenia religijne są więc filozofią życia pełniącą funkcję poznawczą. Dostarczają też Wyspiarzom odpowiednich środków, aby świat funkcjonował właściwie. Tylko wiedza religijna jest wiedzą prawdziwą, mówiącą człowiekowi, jak zapanować nad światem przy pomocy odprawianych rytuałów, gwarantujących skuteczność w działalności ekonomicznej, społecznej i biologicznej. Wyspiarze posiadają pewien zasób wiedzy i zdolności praktycznych, lecz wiedzę tę tłumaczą zawsze w oparciu o wierzenia religijne i obrzędy rytualne. Można je

zatem uznać za technologię życia o charakterze zdecydowanie praktycznym.

Wielu etnologów, antropologów i socjologów wyjaśnia wierzenia religijne Nowogwinejczyków wyłącznie w punktu widzenia socjologicznego i psychologicznego, uważając instytucje i rytuały religijne jedynie za symbol czy reakcję człowieka na jego psychiczne i społeczne potrzeby. Tego rodzaju ocena jest zbyt uproszczona i niekompletna. Wprawdzie niełatwo jest wykryć w wierzeniach i rytuałach Wyspiarzy elementy transcendencji, tym niemniej wierzenia te przejawiają egzystencjalną zależność człowieka od Tajemnicy, którą niekiedy nazywają Bogiem. Tradycyjne obrzędy rytualne można uznać za znak zależności człowieka od tej Tajemnicy i stąd przyznać im ukrytą funkcję teologiczną.

Nature of the New Guinea-People's Religious Beliefs

Summary

Materials presented in the article apply to the mainland of Northeast New Guinea taking no account of Papua and West Irian. In the first part of the article is described question of magic to religion relation with regard to New Guinea. Specialists in matters of religion in the West distinguish between magic and religion and they are of opinion that the two are two self-contained cultural realities. But it does not refer to New Guinea; none of three classic distinctions between the two, propounded by E. B. Tylor, J. G. Frazer, B. Malinowski and E. Durkheim, can be consistently substantiated by the evidence available. Religion and magic show some differences, but the dominant function of both is the same: they are a means of fostering socio-economic welfare, so they can be considered together only.

The second part of the article talks the beliefs in spirit-beings over, who can be classified into four groups: creative and/or regulative spirit-beings (deities, cultural heroes); autonomous spirit-beings who have no creative and/or regulative functions (demons — *masalai*, pucks — *sanguma*, tricksters — *man bilong trik*); spirits of the living (souls — *devil bilong man*) and the dead (ancestors — *tambaran, tum-buna*); totems (*pisin*) and occult forces (*pawa*).

In the third part of the article mention is made of practices by which man assumes that he must maintain correct relationship with gods and spirits, so that they will automatically employ themselves to his advan-

tage. An efforts to secure the social and religious order as well as a good relationship with supernatural beings find its expression in a number of various rites performed either in the course of calendar cycle or when the opportunity occurs in individual's and group's lifetime. Any social and economic action is determined by the religious beliefs, which perform threefold function, that was represented in the fourth part of the article.

Religion serves to explain and validate the total cosmic order; it tells men how the physical world, the economic resources as well man and his socio-political systems came into existence. It explains also why there is good and evil in the world, why man has to die and what happens to him after death. Religion is the philosophy of life, it has a cognitive function.

Religion provides men with the techniques to keep the world operating properly. Religious knowledge is real knowledge which tells men how to master the world by performing ritual which guarantees success in important economic, social and biological undertakings. All people have a considerable store of factual knowledge and practical skills, but this is not regarded as real knowledge. Furthermore this knowledge and the skills are not just secular, but they are penetrated with religious explanations and rituals. Religion is the technology of life, it has a predominant pragmatic function.

Most anthropologists and sociologists try to explain religion in New Guinea as a cognitive and pragmatic system only. They may also try to explain religion from a social and psychological point of view; they reckon that many religious institutions and rituals are only symbols or reactions of man's psychological and social problems. All these attempts are very valid but they are also limited and therefore incomplete. Empirical sciences will have difficulties in discovering in beliefs and rituals signals of transcendence. Nevertheless traditional religious beliefs reveal man's existential dependence on a Mystery which some people call God and traditional rituals are also a sign of man's commitment to this Mystery. Religion is the expression of the spirituality of life, it has a hidden theological function.

W. Kowalak