

Stanisław
Piłaszewicz

Religie Afryki




Stanisław
Piłaszewicz

490346


Religie Afryki

Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie



1000481271

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

 WYDAWNICTWA UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO
WARSZAWA 2000

Spis treści

Wstęp	7
Część I. RODZIME RELIGIE CZARNEJ AFRYKI	
I. Ogólna charakterystyka afrykańskich religii rodzimych	11
1. Z historii badań nad afrykańskimi religiami rodzimymi	11
2. Definicja afrykańskich religii rodzimych i problemy terminologiczne	14
3. Cechy afrykańskich religii rodzimych	17
II. Mity o pochodzeniu i budowie świata	27
1. Definicja mitu	27
2. Specyfika badań nad mitami afrykańskimi	27
3. Wyobrażenia na temat początków świata i stworzenia ludzi	29
4. Złoty wiek ludzkości	32
5. Pochodzenie śmierci	34
6. Afrykańskie kosmogonie	36
III. Bóg Najwyższy i formy jego kultu	41
1. Hierarchia bóstw	41
2. Wokół pojęcia Boga Najwyższego	42
3. Bóg i człowiek u zarania wszechświata	43
4. Wyobrażenia o istocie Boga i jego kult	46
IV. Afrykańskie panteony: bóstwa i duchy	59
1. Boskie rodziny	60
2. Wybrane panteony	62
3. Bóstwa i kapłani ziemi	75
4. Bóstwa animalistyczne	76
5. Duchy-karły i duchy-olbrzymy	78

V. Formy i miejsca kultu bóstw	81
1. Definicja kultu	81
2. Czas i miejsca kultu	82
3. Kapłani i inni specjaliści religijni	86
4. Święta osoba kapłana u Dogonów	92
5. Kapłański i sakralny charakter władcy	94
6. Rytualne funkcje kowala	99
7. Formy kultu bóstw	100
8. Ofiary ludzkie	105
9. Instytucja kozła ofiarnego	107
10. Święte teksty kultowe	108
11. Wierzenia totemiczne	113
12. Sztuka sakralna	115
VI. Kultury ekstazy	117
1. Zjawisko nawiedzenia: uwagi ogólne	117
2. Nawiedzenia wśród ludów wybrzeża Zatoki Gwinejskiej	118
3. Kultury nawiedzenia wśród ludów zachodnioafrykańskiej sawanny	121
4. Wymiar społeczny kultów nawiedzenia	126
VII. Główne etapy życia ludzkiego	128
1. Afrykańska rodzina	128
2. Instytucja małżeństwa	130
3. Prokreacja i stosunek do potomstwa	134
4. Obrzędy inicjacyjne i ich symbolika	138
VIII. Wyobrażenia o życiu pozagrobowym	147
1. Części składowe człowieka	148
2. Śmierć i obrzędy pogrzebowe	152
3. Kara — nagroda a wyobrażenia o Tamtym Świecie	156
4. Wiara w reinkarnację	164
5. Miejsce zmarłych w religijności ludów afrykańskich	166
6. Kult przodków królewskich i starców	172
IX. Tajne związki i tajemne moce magiczne	174
1. Istota i działalność tajnych związków	174
2. Magia — problemy terminologiczne	180
3. Magia u wybranych ludów afrykańskich	184
4. Bilokacja i zgromadzenia wiedźm	188
5. Wykrywanie wiedźm i czarowników	189
6. Przedmioty magiczne	193

Część II. RELIGIE CZARNEJ AFRYKI W PROCESIE PRZEMIAN

X. Religie rodzime wobec postępów chrześcijaństwa i islamu	199
1. Ślady wpływów islamu w systemie wróżbiarskim Jorubów	200
2. Przemiany religijne pod wpływem cywilizacji zachodniej i chrześcijaństwa	204
3. Ewolucja kultu M'bona pod wpływem chrześcijaństwa	206
4. Kultury Bwiti i Amakhehleri	208
5. Inne przykłady synkretyzmu religijnego	211
6. Nowa rola kapłanów kultów tradycyjnych	213
XI. Islamizacja Afryki	218
1. Zarys historii islamu w Czarnej Afryce	218
2. Taktyka głosicieli islamu	223
3. Kontakt religijny a zjawisko czarnego islamu	224
4. Przebieg islamizacji	229
5. Wierzenia miejscowe a islam: mechanizmy łagodzenia sprzeczności	232
XII. Chrystianizacja Afryki	241
1. Etapy rozwoju chrześcijaństwa w Afryce	241
2. Religie rodzime a chrześcijaństwo: konflikt wartości	249
3. Adaptacja obrzędów rodzimych w chrześcijaństwie	258
4. Afrykanizacja chrześcijaństwa	263
5. Podwójne życie chrześcijan	266
6. Odrodzenie obrzędów rodzimych w czasach kryzysu	268
7. Inkulturacja chrześcijaństwa w Afryce	270
XIII. Dziedzictwo religii rodzimych w Kościołach afrochrześcijańskich	279
1. Geneza Kościołów afrochrześcijańskich	279
2. Typologia Kościołów afrochrześcijańskich	282
3. Charakterystyka Kościołów afrochrześcijańskich	284
4. Problemy adaptacji religijnej	291
XIV. Wybrane problemy zmian religijnych w Czarnej Afryce	300
1. Próby interpretacji burzliwych zmian religijnych	300
2. Teoria zmian religijnych jako transakcji	304
3. Obraz kontaktu religijnego w literaturze europejskojęzycznej	308
XV. Innowacja i adaptacja w rodzimych wierzeniach Czarnej Afryki	320
1. System wierzeń Jorubów w procesie przemian	320
2. Historia i stan obecny wierzeń Ibów	329
3. Wierzenia afrykańskie w Nowym Świecie	335
4. Mniejszości religijne w Czarnej Afryce	339
Postawie	343

Bibliografia	346
Indeks nazw geograficznych	363
Indeks nazwisk, nazw etnicznych i nazw języków	371
Indeks terminów religijnych	382

Wstęp

Niniejsza książka jest przede wszystkim pomyślana jako podręcznik dla studentów afrykanistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Adresuje się ją jednak do szerszego grona odbiorców: do studentów innych uczelni, ludzi związanych z Afryką zawodowo oraz zwykłych czytelników zainteresowanych życiem religijnym tego kontynentu. Stanowi ona plon wieloletnich badań autora, zapoczątkowanych analizami filologicznymi rękopisów hauszańskich, które z czasem stały się jednym z ważniejszych nurtów jego badań. Zabytki piśmiennictwa z północnej Ghany wprowadziły go w problematykę afrykańskiego islamu oraz przybliżyły mu związki tej religii z wierzeniami rodzinnymi oraz z różnymi wyznaniem chrześcijańskimi.

Bezpośrednim impulsem do bardziej systematycznych badań nad mozaiką religijną w Afryce stał się dłuższy pobyt w Ghanie (1973-1974), gdzie dzięki życzliwości wodza ludu Krobo, autor miał możliwość zapoznania się z wierzeniami rodzinnymi tego ludu i uczestniczenia w kilku obrzędach religijnych. Wielokrotne odwiedziny w Kościołach afrochrześcijańskich Akry spowodowały z czasem zaangażowane uczestnictwo, czyli swego rodzaju postawę badawczą. Piszący te słowa, tak jak inni wierni, zdejmował buty czy wkładał odpowiednie szaty, jeśli wymagała tego konstytucja danego Kościoła, uczestniczył w rytualnym tańcu, a raz nawet nie mógł uchylić się od wygłoszenia krótkiego „kazania”.

W latach 1984-1985 autor przebywał w Maiduguri (Nigeria) jako uniwersytecki wykładowca języka i literatury hausa. Okazało się, że w tym na pozór całkowicie muzułmańskim mieście działa wiele Kościołów chrześcijańskich i afrochrześcijańskich, w tym Kościół Cherubinów i Serafinów. Nawet w kampusie uniwersyteckim były miejsca różnych kultów: uczestnictwo w nich autora rozszerzyło znacznie jego wiedzę i horyzonty badawcze w zakresie religioznawstwa afrykańskiego.

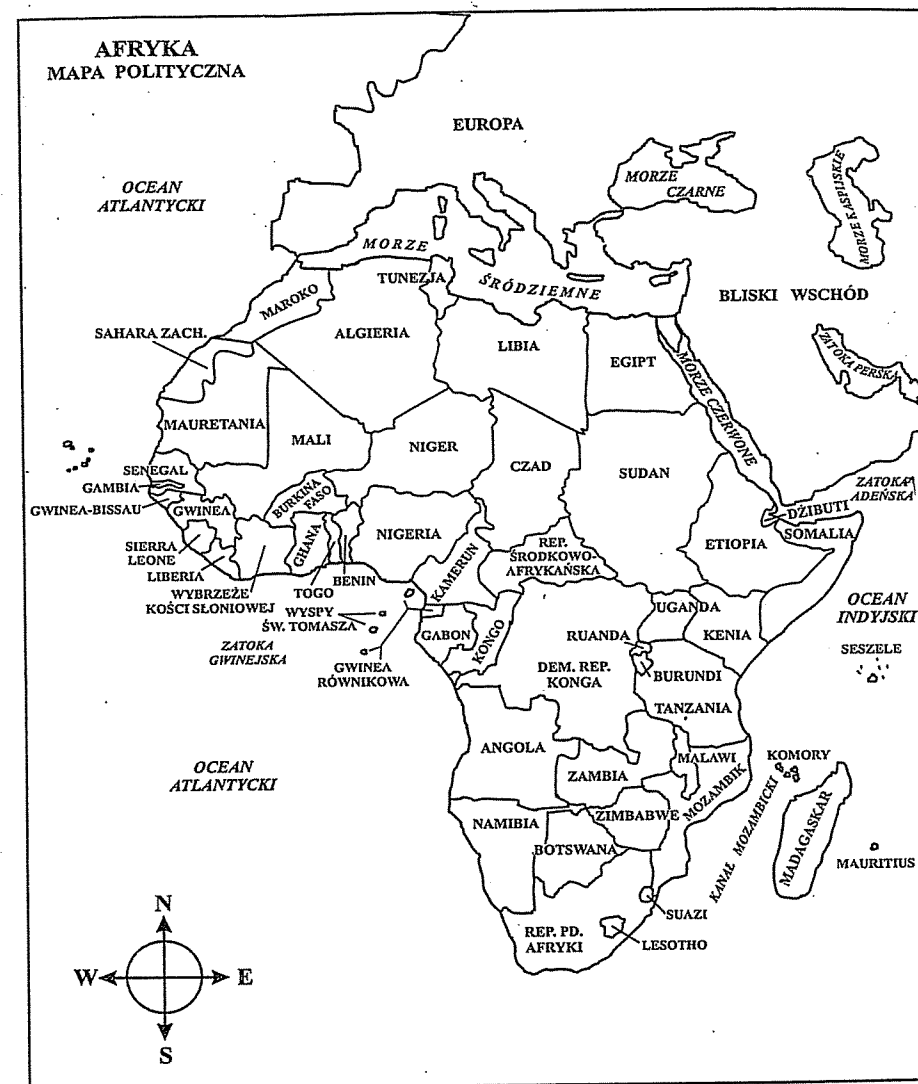
Spostrzeżenia własne i materiały źródłowe w językach afrykańskich stanowią jednak tylko część wiedzy przekazywanej w tej pracy. W znacznej mierze opiera się ona na już istniejącej, bogatej literaturze przedmiotu, pochodzącej zarówno

od autorów spoza Afryki, jak też od coraz bardziej dających znać o sobie religioznawców afrykańskich. Odnosząc się z należnym szacunkiem do osiągnięć tych pierwszych, ze szczególną uwagą śledzono opinie samych Afrykanów — bezpośrednich uczestników życia religijnego w Afryce.

Opracowanie to składa się z dwóch części. Pierwsza przedstawia w zarysie religie rodzime Czarnej Afryki, a druga ukazuje zachodzące w nich zmiany pod wpływem chrześcijaństwa i islamu. Opierają się one na dwóch wcześniejszych pracach autora, odpowiednio *W cieniu krzyża i półksiężyca. Rodzime religie i „filozofia” ludów Afryki Zachodniej* (Warszawa 1986) i *Religie Afryki. Ewolucja wierzeń rodzimych w kontaktach z islamem i chrześcijaństwem* (Warszawa 1992) i uwzględniają dotychczasowe doświadczenia dydaktyczne z zakresu prezentacji tych zagadnień na wykładach. Materiał dotyczący wierzeń rodzimych uzupełniony został opisem najważniejszych zjawisk religijnych na innych poza Afryką Zachodnią obszarach. W części drugiej zrewidowano między innymi poglądy na typologię Kościołów afrochrześcijańskich i dodano informacje o mniejszościach religijnych. W obu częściach starano się uwzględnić aktualny stan badań, a także uaktualnić dane statystyczne.

Książka ta nie ukazuje wierzeń rodzimych w ich historycznym rozwoju. Ma ona charakter opisowy, ale nie rości pretensji do przedstawienia aktualnego stanu zjawisk, którym się ją poświęca. Zatem użyta w opisie różnych obrzędów forma czasu teraźniejszego jest niczym więcej, jak zwykłym zabiegiem stylistycznym. Omówione w tej pracy zjawiska religijne należy odnosić do okresu zarejestrowania ich przez badaczy. Przedstawienie obecnego stanu wierzeń tak licznych grup etnicznych Czarnej Afryki, kiedy duże zmiany dokonują się niemal z dnia na dzień, byłoby zadaniem przekraczającym możliwości pojedynczego autora.

Nie wszystkie występujące w tej pracy imiona własne weszły już do języka polskiego. Zaproponowane tutaj wersje nazw ludów czy miejscowości mają na celu zapewnienie w miarę prawidłowej ich wymowy przez Czytelnika i często dość znacznie odbiegają od ortografii w pracach źródłowych. Nazwiska i wiele imion nie mających polskich odpowiedników pozostawiono w wersji oryginalnej i w pełnym brzmieniu, także w wykazie bibliograficznym.



Część I

RODZIME RELIGIE CZARNEJ AFRYKI

Ogólna charakterystyka afrykańskich religii rodzimych

1. Z historii badań nad afrykańskimi religiami rodzimymi

Obserwacja Czarnej Afryki skłaniała często zarówno uczonych zajmujących się jej problemami (antropologów, socjologów, badaczy języków, tradycji ustnych, literatury i innych), jak też ludzi spoza tego kontynentu okresowo tam przebywających (misjonarzy, kupców, urzędników administracji kolonialnej czy ekspertów) do wyrażania opinii, że religia leży u podstaw całej afrykańskiej kultury, przenika wszystkie aspekty życia i jest głównym czynnikiem wpływającym na zachowania ludzkie.

Wybitny afrykanista niemiecki, Jahnheinz Jahn, wyraził opinię, że „[...] ‘cement religijny’ spaja całe społeczeństwo, a filozofia, teologia, polityka, prawo władania ziemią, medycyna ludowa, narodziny i śmierć są ze sobą splecione w tak zwarty system logiczny, że nie sposób odłączyć nawet jednej jego części bez narażenia się na zachwianie całej struktury”¹. Podobne opinie wyrażają miejscowi religioznawcy afrykańscy. Wskazują oni na to, że religia nadaje sens i znaczenie życiu ziemskiemu oraz stwarza nadzieję na błogie życie po śmierci. „Afrykanie są ludźmi na wskroś religijnymi” — zwykł powtarzać w swych pracach E.B. Idowu, znany religioznawca nigeryjski. Kofi Asare Opoku z Ghany stwierdza, że w tradycyjnej Czarnej Afryce religia jest życiem, a życie to religia. Przejawia się ona we wszelkiej działalności człowieka, czy będzie to praca na roli, rybołówstwo, pasterstwo czy też myślistwo².

Ludzie spoza Czarnej Afryki dostrzegli wszechobecność religii w życiu Afrykanina stosunkowo późno. Sprawozdania z podróży odkrywców Afryki i pierwszych osadników czy rezydentów nadmorskich fortów zawierają opisy bardzo powierzchownych obserwacji i dają ich niedorzeczne interpretacje. Weneccjanin Alvise da Ca' da Mosto, uważany za odkrywcę kilku Wysp Zielonego

¹ Por. jego *Muntu*, Düsseldorf 1958, s. 103.

² Por. jego *West African Traditional Religion*, Jurong 1978, s. 1.

Przykładka, tak pisał w XV wieku o wierzeniach mieszkańców Senegalu w swych relacjach z podróży do Afryki:

„Otóż są oni w przeważającej większości bałwochwalcami, na rozmaity sposób; mocno wierzą w czary i różne znane sobie diabelskie sztuki i zaklęcia. Wszyscy jednak wiedzą o istnieniu Boga, a niektórzy nawet należą do sekty Mahometa: ci ostatni mają zwyczaj bywać w różnych krajach i nigdy nie zagrzewają miejsca w domu; miejscowi natomiast nie mają o nim pojęcia”³.

X Erick Tillemann, duński agent Kompanii Indie Zachodnie-Gwinea, wysłany w celu przywrócenia porządku w twierdzy Christiansborg, jeszcze w końcu XVII wieku pogardliwie wyrażał się o religii mieszkańców wybrzeża Afryki Zachodniej: „Oddają publicznie cześć diabłu, którego nazywają *Commaté*, i składają mu ofiary”⁴. Takie europocentryczne opinie, nie pozbawione uprzedzeń do innego, egzotycznego świata, spotyka się także w opisach niektórych pierwszych misjonarzy. Również oni przedstawiali nieraz Afrykanów jako ludzi pogrążonych w przesadach i zabobonach, których religia była pozbawiona godnych uwagi wartości: właśnie dlatego mieli oni szczególnie nadawać się do podjęcia wśród nich dzieła ewangelizacji.

Nierzadko negowano istnienie jakiegokolwiek religii w Czarnej Afryce. Misionarz protestancki R. Moffat, pracujący w XIX wieku między innymi wśród ludów Khoisan (Buszmenów i Hotentotów), z uporem utrzymywał, że Szatan wymazał wszelkie idee religijne z umysłów ludzi, wśród których głosił on ewangelię. Inni autorzy, dostrzegając wszechobecne przejawy wierzeń afrykańskich, skłonni byli uważać, że nie są one wytworem myśli rodzimej czy też rezultatem boskiego objawienia, więc należy je przypisywać wpływowi z zewnątrz. Tak na przykład A.B. Ellis⁵, prowadzący badania wśród Aszantów na Złotym Wybrzeżu (obecnie Ghana), był przekonany, że ideę boga najwyższego Onjame musieli oni zapożyczyć z Europy.

Dość powszechnie występowała tendencja do opisywania religii afrykańskich raczej od strony doktryny niż praktyki religijnej. Taka postawa badawcza była jednym ze źródeł błędnie wyciąganych wniosków w opisie stanu wierzeń ludów

³ Por. jego *Podróże do Afryki*, polski przekład Joanna Szymanowska, wstęp Michał Tymowski, Gdańsk 1994, s. 68.

⁴ E. Tillemann, *A Short and Simple Account of the Country Guinea and Its Nature*, przekład z duńskiego i wydanie Selena Axelrod Winsnes, University of Wisconsin, Madison 1994, s. 9.

⁵ Jest on między innymi autorem pracy *The Twi-Speaking Peoples of the Gold Coast*, London 1887.

przedsiębiorczej Czarnej Afryki. Zdecydowanej odpowiedzi reprezentantom takiego stanowiska udzielił Mbonu Ojike:

„Jeśli istota religii polega na deifikowaniu jakiejś postaci i na organizowaniu krucjaty w świecie celem narzucenia jej całej ludzkości, to Afrykanin nie ma religii. Jeśli zaś religia znaczy działanie, a nie medytowanie, wówczas Afrykanin ma religię”⁶.

Szczególnie trafna jest w tym względzie wypowiedź znanego historyka z Burkina Faso, Josepha Ki-Zerbo:

„Jeżeli przez religię rozumie się wiarę w byt transcendentny, z którym jest się związanym przez obowiązki, ale również i prawa, przed którym zdaje się rachunki, któremu składa się ofiary, którego prosi się o taką czy inną przysługę i któremu się dziękuje, to z pewnością w tradycyjnej Afryce są religie”⁷.

Pierwszymi obserwatorami wierzeń afrykańskich byli podróżnicy i misjonarze, potem kupcy i administratorzy kolonialni, a wreszcie etnologowie znający języki rodzime bądź korzystający z usług językoznawców. Prawie w każdej pracy etnologicznej można znaleźć rozdział na temat wierzeń miejscowych. Na ogół dobrze opisywano w nich rytuały i obrzędy religijne, ale rzadko wyjaśniano kryjące się za nimi znaczenia i filozofię ludów. Przed penetracją duszy Afrykanina powstrzymywała się głównie etnologiczna szkoła angielska. Przedstawiciele szkoły francuskiej, zarówno zwolennicy Lévi-Straussa (D. Paulme, J. Rouch), jak i uczniowie M. Griaule'a (G. Dieterlen, D. Zahan, J.P. Lebeuf), bardziej niż inni fascynowali się bogactwem i walorami wierzeń afrykańskich oraz śmieiej zmierniali (zresztą bardziej czy mniej udanie) do zrozumienia głębi myśli Afrykanina.

Niejednolite podejście do zjawisk religijnych przedstawicieli różnych szkół, podejmowanie prób poznania psychiki Afrykanina często bez znajomości jego języka czy niezbyt precyzyjne wyrażanie pojęć miejscowych w językach europejskich doprowadziło do pewnego chaosu terminologicznego, który nierzadko zamazuje obraz wierzeń rodzimych. Z ostrożnością należy przeto podchodzić do prób ogólniejszych, mających aspiracje do przedstawienia systemów religijnych całej Czarnej Afryki, w rodzaju prac B. Bernardiego, *Le religioni in Africa* (Religie w Afryce), E. Dammana, *Die Religionen Afrikas* (Religie Afryki),

⁶ Por. jego *My Africa*, New York 1946, s. 181.

⁷ Por. jego artykuł (w:) *Les religions africaines traditionnelles*, Rencontre de Bouaké, Paris 1965.

H. Deschamps, *Les religions de l'Afrique noire* (Religie Czarnej Afryki), H. Lotha, *Vom Schlangenkult zur Christuskirche* (Od kultu węża do Kościoła Chrystusa), J. Mbitiego, *Afrykańskie religie i filozofia*, E.G. Parrindera, *African Traditional Religion* (Tradycyjna religia afrykańska) czy B. Szarewskiej, *Stare i nowe religie w tropikalnej i południowej Afryce*.

Monografii o wierzeniach ludów wybranych regionów jest stosunkowo niewiele. Dotyczą one głównie Afryki Zachodniej, jak praca J.C. Froelicha *Animismes. Les religions païennes de l'Afrique de l'Ouest* (Animizmy. Pogańskie religie Afryki Zachodniej) czy E.G. Parrindera, *West African Religion* (Religia Afryki Zachodniej). Inne prace, z założenia mające opisywać sytuację religijną w całej Czarnej Afryce, materiał egzemplifikacyjny czerpią przede wszystkim z Afryki Zachodniej. Należą do nich opracowanie B. Holasa, *Les dieux d'Afrique noire* (Bogowie Czarnej Afryki), *Les religions africaines traditionnelles* (Tradycyjne religie Afryki), praca L.V. Thomasa i R. Luneau, *La terre africaine et ses religions* (Afrykańska ziemia i jej religie) oraz książka D. Zahana, *Religion, spiritualité et pensée africaines* (Religia, życie duchowe i myślenie afrykańskie).

Również polscy autorzy podejmowali próby syntetycznego opisu rodzimych religii Czarnej Afryki: A. Zajączkowski, *Pierwotne religie Czarnej Afryki* i *Religia a struktura społeczna w Afryce* i F.Z. Kapuścik, *Religie Afryki Zachodniej wobec współczesnych przemian*.

2. Definicja afrykańskich religii rodzimych i problemy terminologiczne

Choć bardziej systematyczne badanie rodzimych wierzeń afrykańskich nie przekracza jeszcze kilku dziesiątków lat, a osiągnąć w tym zakresie nie można na razie uważać za imponujące, pojawiło się już wiele teorii, które rzekomo uchwyciły ich istotę i wyrażają ją nawet w odpowiedniej nazwie. W świetle aktualnego stanu badań widać ich nienaukowy, naznaczony piętnem uprzedzeń charakter. Mimo to funkcjonują one do dzisiaj w pracach autorów spoza Afryki, a nawet w dziełach samych religioznawców afrykańskich.

Afrykańskie religie rodzime, zwane też tradycyjnymi, obejmują systemy wierzeń i praktyk religijnych ludów Czarnej Afryki, czyli obszarów rozciągających się na południe od Sahary. Ciągłe jeszcze religie te wyznaje znaczący odsetek ludności, różny w poszczególnych krajach, co jest uwarunkowane czynnikami historycznymi. Do statystyk w tym zakresie należy podchodzić z wielką ostrożnością. W wielu bowiem wypadkach Afrykanie, legitymując się przed władzami państwowymi czy też wypełniając ankiety dotyczące światopoglądu, podają się

za muzułmanów lub chrześcijan ze względów czysto praktycznych lub nawet prestiżowych⁸. Całości obrazu religijnego Afryki dopełniają wyznawcy chrześcijaństwa i afrochrystianizmu oraz islamu, a także innych religii napływowych: judaizmu, hinduizmu, sikhizmu, dżinizmu, buddyzmu, konfucjanizmu i paryzmu.

Zakres oddziaływania afrykańskich religii rodzimych stale się kurczy: przyjmują one nieraz nowe, synkretyczne formy. Ich mnogość i różnorodność jest następstwem dużego zróżnicowania etnicznego i językowego ludności Czarnej Afryki oraz jej historycznego rozwoju. Mają one jednak pewne cechy wspólne. Przez długi czas nazywano je religiami „archaicznymi” czy „prymitywnymi”, zgodnie z perspektywą badawczą przejętą po ewolucjonizmie XIX wieku, który spodziewał się odnaleźć w nich początkową postać religii⁹. W afrykańskich religiach rodzimych zarejestrowano zjawiska charakterystyczne dla niemal wszystkich form wierzeń, takich jak fetysyzm, animizm, animatyzm, kult przodków (ancestralatria), politeizm i inne. Często służyły one nazywaniu wierzeń Czarnej Afryki na zasadzie *pars pro toto*.

Termin *fetysyzm* wywodzi się od słowa portugalskiego *fetico*, początkowo odnoszącego się do każdego dzieła sztuki bądź do stworzonych przez człowieka przedmiotów religijnych, w rodzaju amuletów i figurek. Ich istnienie wśród Afrykanów dostrzegli Portugalczycy już w trakcie pierwszych podróży odkrywczych wokół Afryki. Z czasem słowo to stało się synonimem religii afrykańskich, implikując jednocześnie, że ich istotą jest kult przedmiotów magicznych. Dzisiaj wiemy, że w językach afrykańskich istnieją inne terminy na określenie przedmiotów religijnych, a inne na nazwanie bóstw i bytów duchowych. Na przykład w języku Aszantów twi sporządzone przez człowieka przedmioty magiczne nazywa się terminem *suman*, podczas gdy bóstwa noszą zbiorową nazwę *abosom* (l.p. *obosom*)¹⁰. Innymi słowy, Afrykanie nie chylą czoła przed figurką z drewna czy przed rzeźbą w kamieniu dla nich samych, lecz oddając cześć bóstwom i duchom, które obierają je za swoją czasową siedzibę.

Miejscowe religie afrykańskie określało się (i nadal często się określa) terminem *animizm*, ukutym przez brytyjskiego antropologa E.B. Taylora¹¹, a na grunt Czarnej Afryki przeniesionym między innymi przez M. Delafosse'a. Termin ten

⁸ T. Chodźdło, *Religie pozachrześcijańskie*, (w:) F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (wyd.), *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1973, s. 137.

⁹ Por. Alassane Ndaw, *Afrique noire*, (w:) J.-P. Ros (wyd.), *Encyclopédie des religions*, t. I, Paris 1997, s. 1155.

¹⁰ Por. Kofi Asare Opoku, dz. cyt., s. 4.

¹¹ Pojawia się on w jego pracy *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, t. I-II, London 1871.

pochodzi od łacińskiego słowa *anima* („powiew”, „wiatr”, „tchnienie”, „dusza”) i kojarzy się z pojęciem ducha lub duszy. W myśl twórcy tego terminu, ludy prymitywne — a do takich zaliczał także Afrykanów — miały wierzyć, że dusza człowieka może opuszczać jego ciało i wstępować w innego człowieka, zwierzę czy nawet przedmiot, a także kontynuować życie po jego śmierci cielesnej. Subtelne, duchowe pierwiastki istniałyby nie tylko w ludziach, lecz również w zwierzętach, roślinach, minerałach, przedmiotach naturalnych czy w żywiołach.

Inni uczeni uważali, że to nie dusze jednostkowe, lecz jakaś nieosobowa siła życiowa (witalna) ożywia różne byty. Na określenie takiej formy wierzeń wprowadzono termin *animatyzm*. Ojciec Placide Tempels, belgijski ksiądz katolicki, uznał koncepcję siły życiowej za zasadniczą dla zrozumienia światopoglądu ludności Baluba z Demokratycznej Republiki Konga (DRK)¹². Zawarta w tytule jego książki (*Filozofia Bantu*) sugestia, że odnosi się ona do wszystkich ludów Bantu, spotkała się z dość powszechną krytyką afrykanistów.

Często sprowadzano rodzime religie afrykańskie do *ancestralitii*. Rzeczywiście, przodkowie odgrywają ważną rolę w religijności tradycyjnej Czarnej Afryki. Rytuały odprawiane ku czci praojców i różne gesty rytualne w postaci wlewania napojów czy ofiarowywania pożywienia duchom przodków są aktami religijnymi, ale nie występują one u wszystkich ludów afrykańskich. Nie tylko wyrażają szacunek dla zmarłych, ale są także przejawem wiary w ciągłość stosunków między żyjącymi a tak zwanymi żywymi-zmarłymi i w ich oddziaływanie na ziemską rodzinę czy — w przypadku przodków królewskich — na całą grupę etniczną.

Z innych dość często używanych określeń na religie Czarnej Afryki można by wymienić pogaństwo, politeizm, naturalizm, totemizm czy dynamizm. Byli nawet badacze, którzy próbowali ujmować ich istotę w kategoriach magii.

Niewątpliwie pojedyncze cechy, uwypuklone w powyższych terminach określają w jakimś stopniu religie poszczególnych ludów, ale nie mają charakteru powszechnego, więc nie są właściwe dla innych. Tendencyjność czy zbyt duża ogólnikowość tych terminów sprawia, że najbardziej neutralne wydają się pojęcia „rodzime” czy „miejscowe”, pozbawione pretensji wartościujących. Wskazują one na szeroką więź między daną społecznością a zajmowanym przez nią obszarem. W obiegu pozostają także nazwy „religie tradycyjne”, choć każda religia wyrasta z jakiejś tradycji, czy „religie bez pisma”. W wierzeniach Czarnej Afryki przekaz ustny ma uprzywilejowaną pozycję, ale niektóre religie wykształciły

¹² Koncepcję swą wyłożył w tłumaczonej na kilka języków i często komentowanej pracy *La philosophie bantoue*, Paris 1949.

swoje „pisma”, a głównie symbole umieszczane na kamieniach, szatach liturgicznych czy przedmiotach kultu. Układają się one w systemy autonomicznych znaków, które tworzą swoiste języki.

3. Cechy afrykańskich religii rodzimych

Wierzenia Czarnej Afryki są częścią religijnej spuścizny całej ludzkości. Mają one zatem cechy zarówno uniwersalne, znane na innych kontynentach, jak też wyraźnie lokalne. Czarną Afrykę zamieszkuje tak wiele zróżnicowanych kulturowo grup etnicznych, że w określeniu „rodzime religie afrykańskie” pojawia się ryzyko zbyt uogólnienia. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że w afrykańskich wartościach duchowych, światopoglądach i doświadczeniach ludzi istnieje wiele rzeczy wspólnych. Z pozornej różnorodności wyłania się typowo afrykańska koncepcja *sacrum*, uzewnętrzniają się swoiste poglądy na naturę człowieka, społeczeństwo i cały wszechświat. Tworzą one zwarty system, nadający sens i znaczenie życiu Afrykanina.

Mnogość i różnorodność afrykańskich religii rodzimych jest następstwem dużego zróżnicowania etnicznego ludności Czarnej Afryki. Pomijając nieliczne kulty międzyplemienne, każdy lud wyznaje własną religię. Są to przeto religie etniczne lub wręcz etnocentryczne. Każda grupa etniczna czci swoich bogów czy bóstwa dla utrzymania harmonijnego współżycia z naturą poprzez przekazywanie potomnym swej wiedzy i sposobów postępowania. Etnocentryzm nie był w przeszłości barierą w rozprzestrzenianiu się pojedynczych idei i praktyk religijnych na znacznych nieraz obszarach dzięki migracjom, mieszanym małżeństwom i wymianie handlowej, a także na skutek wojen i najazdów. Jedne bóstwa i sanktuaria podupadały, a na ich miejsce pojawiały się nowe, uważane za bardziej skuteczne w rozwiązywaniu problemów ludzkich. Sławę ponadplemienną zdobyli bogowie ludów znad Zatoki Gwinejskiej, jak bóg-wyrocznia Ifa i bóg piorunów Szaŋgo u Jorubów z Nigerii. Kapłani religii rodzimych na ogół nie prowadzą działalności misyjnej i nie starają się siłą argumentacji szerzyć swej wiary wśród ludzi należących do sąsiednich grup etnicznych. Po części wynika to z faktu, że nie wolno udostępniać tajemnic religijnych osobom obcym czy też profanom. W religiach etnocentrycznych *Boga* pojmuje się nieraz jako stwórcę eponimicznego przodka. Za swego prarodzica Zulusi z RPA uważają Unkulunkulu, czczonego obecnie jako bóstwo. W mitach o stworzeniu przypisuje się mu rolę demiurga i pośrednika między Bogiem a ludźmi. W mitologii i obrzędach religijnych Szyluków z południowego Sudanu naczelną rolę zajmuje wielki przodek i bohater kulturowy Njakang (Njikang), założyciel ich dynastii królew-

Baëta

skiej. Podobną rolę mitologiczną odgrywa przodek-nadczłowiek Khambegau wśród ludności Sondzo z Tanzanii i Rjangombe u Banjarwandów z Ruandy, którego kult rozszerzył się na Burundi, Tanzanię i DRK¹³. Takie zakorzenienie terytorialne bóstwa stanowi dowód jego przychylności i zgody na formę życia religijnego praktykowaną przez daną grupę.

U podstaw afrykańskich wierzeń tradycyjnych leży szczególna koncepcja kosmosu, w której świat niewidzialny jawi się ludziom w kategoriach podobnych do świata ziemskiego. Jeszcze nie narodzeni, aktualnie żyjący i zmarli tworzą wielką rodzinę. Tym, którzy odeszli, tak zwanym żywym-zmarłym¹⁴, wylewa się napoje i ofiarowuje jado, aby jako członkowie konkretnej rodziny nadal uczestniczyli w jej troskach i zapewniali bezpieczeństwo oraz dostatnie życie.

Afrykańskie religie rodzime ukazują niedoskonałą naturę egzystencji człowieka. Na ogół nie są one ujęte w dogmatach, które bezwzględnie obowiązywałyby wszystkich wiernych. Nie mają świętych ksiąg i nie głoszą żadnej formuły wyznania wiary. Religia jest zjawiskiem odczuwanym i doznawanym, a nie werbalizowanym. Idee i praktyki religijne stanowią spuściznę po przodkach i rodzicach, a człowiek przyswaja je wraz z mlekiem matki, podczas wychowania w normach plemiennych, a głównie w procesie inicjacji.

Funkcje świętych ksiąg pełnią po części mity przekazywane w tradycji ustnej. Opisują one głównie stworzenie i organizację wszechświata, przedstawiają pochodzenie ludzkości oraz instytucji społecznych i rytualnych. Pierwsi ludzie jawią się w nich dość często jako byty nieśmiertelne, nie znające cierpień i chorób. Ten „złoty wiek” ludzkości przemija bezpowrotnie na skutek nieposłuszeństwa człowieka: następuje przeto oddzielenie boskości od ludzkości, nieba od ziemi, porządku od nieporządku. Śmierć tłumaczy się w nich nieraz jako naturalną kolej rzeczy, gdyż w przeciwnym razie człowiek nie byłby prawdziwym bytem ludzkim, a boskość nie zostałaby całkowicie oddzielona od dzisiejszości.

Duża tolerancyjność religii rodzimych wyraża się w dowolności interpretacji mitów czy ich materializacji pod postacią obrzędów religijnych. Różnią się one nie tylko na poszczególnych obszarach etnicznych danego ludu, ale także w doświadczeniach konkretnych jednostek, które osiągają mniejszą czy też większą wiedzę religijną. „Bogowie nie objawiają każdemu tego samego. Każdy człowiek zna prawdziwą historię, czyli taką, jaką objawili mu bogowie”: w ten sposób

¹³ Por. R. Laroche, *Some Traditional African Religions and Christianity*, (w:) C.G. Baëta (wyd.), *Christianity in Tropical Africa*, Oxford 1968, s. 289-307.

¹⁴ Termin wprowadzony przez J. Mbitiego, używany między innymi w jego pracy *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, począwszy od s. 43.

kapłan Fonów wyjaśniał F.S. Herskovitsowi¹⁵, antropologowi amerykańskiemu, genezę różnych wersji tego samego mitu.

Tradycyjne religie Czarnej Afryki są politeistyczne w potocznym rozumieniu tego słowa. W politeizmie definicyjnym bóstwa w panteonie danego ludu są od siebie niezależne, a tylko jedno z nich może być uważane za naczelne, ale nie za stwórcę innych bogów.

W rodzimych religiach afrykańskich dość powszechnie spotyka się koncepcję Boga Najwyższego, stojącego jakby poza panteonem, stwórcy bądź rodzica innych bóstw, nierzadko stwórcy całego wszechświata i ludzi. Ma on swe imię własne, na przykład Amma u Dogonów, Czukwu u Ibów, Dzuok u Szylluków, Katonda u Bagandów, Leza u wielu ludów Bantu, Ngai u Masajów, Njame u Aszantów, Nzambi u Baluba, Olorun u Jorubów czy Osanobua u Bini. Jest on wszechstworcą, niekiedy najwyższym sędzią czy nawet protoplastą danego ludu, bogiem potężnym, dobrym, wszechwiedzącym i wiecznym. W hierarchii bytów duchowych zajmuje najwyższe miejsce, o czym świadczy treść mitów, imion teoforycznych, inwokacji i modlitw zanoszonych do mniejszych bóstw, ale pośrednio adresowanych do niego. Jest niczym święty król: panuje, a nie rządzi. Był ten jest na swój sposób nieczuły, a ludzie zwracają się do niego tylko w szczególnych sytuacjach, kiedy zwykle bóstwa uważa się za niekompetentne w danej sprawie i kiedy nie są one upoważnione do rozwiązywania palących problemów. Bóg Najwyższy należy do wymiaru mitycznego i w kulcie religijnym nie odgrywa znaczącej roli. Rzadko spotyka się świątynie, wyobrażenia plastyczne, ofiary i uroczystości religijne bezpośrednio mu poświęcone. Od pojawienia się religii uniwersalistycznych Afrykanie identyfikują go z chrześcijańskim Bogiem czy muzułmańskim Allahem.

Bogu Najwyższemu podlegają bóstwa i duchy niższego rzędu, pośrednicy między Bogiem a ludźmi, które poza nazwami zbiorowymi (na przykład *abosom* u Aszantów, *balubare* u Bagandów, *olosi* — lokalnie *alusi*, *arusi*, *agbara* — u Ibów, *orisa* u Jorubów czy *wodun* u Fonów) mają imiona własne. Ich kult jest najbardziej rozwinięty u ludów rolniczych obszarów leśnych i może być praktykowany na całym terenie zajmowanym przez daną grupę etniczną bądź mieć tylko lokalny charakter. Bóstwa uosabiają najczęściej siły przyrody czy też nadzorują poszczególne dziedziny aktywności ludzkiej. Niektóre bóstwa łączy się z wyróżniającymi się elementami środowiska naturalnego: z potężnymi drzewami, rzekami, jeziorami, górami czy skałami¹⁶. Mogą sprzyjać człowiekowi lub

¹⁵ Por. jego *Dahomey. An Ancient West African Kingdom*, t. I, Evanston 1967, s. 43.

¹⁶ Por. V. Mulago, *Éléments fondamentaux de la religion africaine*, (w:) *Religions africaines et christianisme*, Colloque Internationale de Kinshasa, 9-14 Janvier 1978, Kinshasa 1978, s. 43.

przynosić mu szczęście, ale jest wśród nich także kategoria bóstw złych i mściwych, którym oddaje się cześć wyłącznie ze strachu przed zesłaniem przez nie jakiegoś nieszczęścia. Do kategorii tej zalicza się na przykład bóstwo ospy Szankpanna u Jorubów czy bóstwo dzumy Kaumpuli u Bagandów: ofiarami i modlitwą należy uśmierzać ich gniew, aby uniknąć jakiegoś niebezpieczeństwa, choroby czy nawet śmierci. Szczególną grupę stanowią bóstwa przewrotne i dwuznaczne (tak zwane *tricksters*): płowy lis Ogo (Jurugu) u Dogonów krzyżuje pierwotne zamiary Boga-Stwórcy, a Eszu u Jorubów jest źródłem nieporozumień, choć utrzymuje także pokój na targowiskach. Do grupy tej zalicza też bóstwa animalistyczne w rodzaju pająka Anansi u Aszantów, węża Dangbe u Fonów czy zająca w Afryce Południowej i Wschodniej. Bóstwa tworzą nieraz bardzo rozbudowane panteony, mają własne świątynie i kapłanów, składa się im ofiary i zanoszą modły, indywidualnie czy zbiorowo, w czasie świąt lub w szczególnych sytuacjach życiowych. Granica między bóstwami oraz innego rodzaju duchami jest płynna i ulega zmianom pod wpływem przekształceń społeczno-kulturowych. Duchy przodków królewskich mogą być na przykład po pewnym czasie podniesione do rangi bóstw.

Afrykańskie religie rodzime mają wspólnotowy charakter: w obrzędach i rytuałach uczestniczy cała społeczność miejscowa bądź wielka, patriarchalna rodzina. Odprawia się je przy ołtarzach, często pod gołym niebem, w małych świątyniach i sanktuariach, w świętych gajach, jaskiniach i grotach, na szczytach gór i nad brzegami wód. Do wnętrza budowli mają na ogół dostęp tylko kapłani i ich pomocnicy: wróżbici, media czy uzdrowiciele. Czas obrzędów religijnych jest wyznaczany przez rytualny kalendarz, który podkreśla ważne okresy w życiu gospodarczym społeczności (początek pory deszczowej, przystąpienie do zasiewów, zbiór plonów i inne), a tylko wyjątkowo — w przeciwieństwie do religii uniwersalistycznych — upamiętnia przełomowe momenty w istnieniu Boga czy bóstwa. Obrzędy religijne organizuje się także w sytuacjach kryzysowych: w czasie epidemii, suszy, głodu czy innych nieszczęść. W kulcie religijnym spotyka się zjawiska nawiedzania, czyli czasowej obecności bóstwa czy ducha w świadomości człowieka. Wspólnotowy charakter kultu religijnego nie wyklucza jednak indywidualnej inicjatywy człowieka, co J. Mbiti ujmuje słowami:

„[...] całe środowisko i cały czas muszą być wypełnione religijnym sensem tak, by w każdym momencie i na każdym miejscu jednostka czuła się na tyle bezpieczna, żeby działać świadomie religijnie i sensownie”¹⁷.

¹⁷ Por. jego *Afrykańskie religie...*, s. 17.

Funkcje religijne sprawuje głowa (bądź inni upoważnieni członkowie) rodziny. W kultach publicznych podział kompetencji prowadzi nieraz do wyodrębnienia się stanu kapłańskiego. Kapłani i inni przywódcy religijni podlegali niegdyś trwającemu często kilka lat nowicjatu (na przykład u Aszantów, Ewe czy Fonów). Mogą być oni powoływani przez bóstwo, które zsyła na nich choroby: wyleczenie następuje w procesie inicjacji do służby danemu bóstwu. Funkcje kapłańskie również się dziedziczy. W niektórych społecznościach ważną rolę w kulcie religijnym odgrywają władcy; często są oni najwyższymi kapłanami. Brak świętych ksiąg nie sprzyja rozwojowi teologii ani też formułowaniu powszechnie obowiązujących wyznań wiary. Do najczęściej spotykanych form kultu religijnego w Czarnej Afryce należą krwawe ofiary, dary (z owoców, warzyw, miodu, wina palmowego, kadzidła, ozdób, muszelek kauri i innych), modlitwy, inwokacje i błogosławieństwa, taniec i różne gesty (klęknięcie, padanie na twarz, rytualne umywanie rąk, ich składanie, wznoszenie ku górze, klaskanie czy krzyżowanie ramion).

W myśleniu religijnym Afrykanów nie ma ostrych granic między światem doczesnym a nadnaturalnym, materią a duchem: wszechświat jest jednością bytu. Życie ludzkie składa się z kilku etapów (narodziny, wiek młodzieńczy, małżeństwo, prokreacja, wejście do grona starszości, śmierć i osiągnięcie statusu przodka), a religia ma zapewnić ich szczęśliwe osiągnięcie. Rozbudowana hierarchia bóstw oraz wiara w duchy przodków i ich ciągłą interwencję w życie ziemskie zbliżają człowieka do świata istot nadprzyrodzonych. Życie ludzkie jest epizodem w wiecznym trwaniu, a śmierć nie oznacza całkowitego unicestwienia człowieka. Wiara w jakąś formę egzystencji po śmierci i w oddziaływanie zmarłego na ziemską rodzinę jest w Czarnej Afryce dość powszechna. Zmarli stanowią niewidzialną część rodziny i duchowo biorą udział w różnych wydarzeniach, jak narodziny nowego jej członka, inicjacja, małżeństwo, pogrzeb czy intronizacja władcy w rodzinie królewskiej.

Wierzenia te stanowią podstawę wyobrażeń o życiu pozagrobowym. Jego jakością nie jest funkcją jakości życia ziemskiego. Nie oznacza to bynajmniej, że tradycyjne religie Afryki są amoralne. Człowiek naruszający zasady współżycia społecznego, lekceważący kodeks moralny, nie przestrzegający zakazów i nakazów musi się liczyć z natychmiastową karą ze strony bóstw przodków: tu i teraz. Karą tą mogą być różne niepowodzenia czy cierpienia. Kapłan, często odwołując się do technik wróżbiarskich, odsłania przyczynę gniewu bytów nadnaturalnych i zaleca grzesznikowi podjęcie konkretnych czynności przebłagalnych.

Życie pozagrobowe wyobraża się najczęściej jako kontynuację życia ziemskiego w duchowej postaci. W zaświatach zmarli zachowują na ogół swe cechy

osobowe i pełnią te same co za życia funkcje. Niekiedy nawet nie oddziela się świata doczesnego od Tamtego Świata, a zmarły fizycznie ma przebywać w kręgu rodzinnym w duchowej formie (na przykład u Kotokoli z Togo czy Kissi z Kamerunu). U innych ludów los duszy zmarłego, czas trwania i okoliczności jej wędrówki do krainy zmarłych zależą od tego, czy bliscy odprawili nieraz bardzo kosztowne i długotrwałe obrzędy pogrzebowe, rozkładające się na kilka etapów.

Tylko nieliczne ludy mają mgliste pojęcie „raju” czy „piekła” jako zapłaty za jakość życia doczesnego (na przykład Jorubowie z Nigerii, Ewe z Ghany i Togo, Danowie z Wybrzeża Kości Słoniowej — WKS, i wyznawcy mitycznego przodka Rjangombe w Ruandzie). W myśl wierzeń niektórych innych ludów dusza ma być sądzona przez przodków lub podlegać metamorfozie, metempsychozie i reinkarnacji. Dość często spotyka się koncepcję niespokojnych, błędzących dusz, zwłaszcza tych należących do czarowników. U Herero z Namibii zmarli czarownicy mają wracać do swych krewnych jako zjawy *owiruru* i dostarczać im wielu przykrości.

Formą realizowania się pośmiertnej sprawiedliwości bywa reinkarnacja. W Czarnej Afryce występuje wiara w reinkarnację rozumianą w dwojaki sposób: wcielenie przodka jest aktem jednorazowym bądź polegającym na przekazaniu wybranych cech potomkowi (głównie wnukowi) zmarłego. Wiarę w reinkarnację spotyka się głównie wśród ludów zamieszkujących Afrykę Zachodnią: u Jorubów, Ibów i Nupe (Nigeria), Ewe i Kabre (Togo) oraz u innych. Fizycznym wyrazem reinkarnacji są nadawane dzieciom imiona. Wcielony przodek staje się opiekunem duchowym swego wybrańcy przez całe jego życie. Identyfikuje się go na podstawie podobieństwa fizycznego czy porady zasięgniętej u wróżbity. Najstawniejszym w Czarnej Afryce jest system wróżbiarski Ifa u Jorubów, znany także u Ibów, Igala i Nupe (Nigeria), Ewe (Ghana) i Fonów (Benin). Do zidentyfikowania wcielających się bóstw czy przodków, przepowiadania przyszłości i osiągania innych celów używa się orzechów palmowych, muszelek kauri i kości. Wróży się z wnętrzości zwierząt czy pozostawionych przez nie śladów.

Niemal każda rodzina afrykańska miała niegdyś ołtarze swych przodków, a w wielu miastach istniały sanktuaria ich założycieli. Przekazy mityczne informują, że przodkowie pomagają w dziele stworzenia świata, dają początek ludom, prowadzą je do obecnego kraju, zapoczątkowują uprawę roli, ustanawiają instytucje i zasady życia społecznego, zakładają królestwa czy zapoczątkowują obróbkę metali. Stają się oni mistrzami i przewodnikami swych żyjących potomków, stoją na straży prawa zwyczajowego i moralności, Afrykanie pamiętają swych zmarłych, a nieraz oddają im cześć, zwłaszcza tym wyniesionym do rangi przodków:

śpiewają im hymny, kierują do nich inwokacje, składają ofiary ze zwierząt, „karmią” i „poją”, a także wykonują ich figurki i malują obrazy¹⁸. Cześć ta przybiera różne formy: od wspominania ich imion podczas składania ofiar bóstwom (Fangowie z Gabonu), poprzez wznoszenie im ołtarzy i sprawowanie czynności rytualnych przez kapłanów (Sererzy z Senegalu, Tura z WKS, Kotokoli z Togo, Dogoni z Mali i różne ludy bantuskie w odniesieniu do *mizimu*), do pełnej ancestralitii, kiedy przodkowie podnoszeni są do rangi bóstw w procesie deifikacji (na przykład u Fonów w Beninie). Statusu przodka nie osiągają ludzie zmarli w młodym wieku bez wydania na świat własnego potomstwa, pokonani przez „haniebną” chorobę (trąd, ospa, dżuma i inne) czy pogrzebani bez przepisanych obrzędów. Szczególne znaczenie ma kult przodków z rodów królewskich: pierwsi władcy podnoszeni bywają do rangi bóstw (na przykład król Szango u Jorubów) i dostarczają panującej dynastii nadnaturalnej legitymizacji władzy. Grobowce królewskie stawały się często miejscami kultu. Władca uosabiał zazwyczaj potęgę czy duszę narodu. Gdy tracił siły, bywał detronizowany, uśmiercany bądź zmuszany do samobójstwa. W starych królestwach afrykańskich w drodze na Tamten Świat towarzyszyło władcy kilku niewolników. Ofiary ludzkie zdarzały się jednak rzadko i z czasem zostały zastąpione ofiarami ze zwierząt. Choć obecność zmarłych w świecie żyjących odczuwają prawie wszystkie ludy afrykańskie, ich kult zdaje się dominować u tych pozbawionych wysoce rozbudowanych panteonów bóstw. Tylko u ludów łowieckich kult przodków ma marginalne znaczenie.

Niektóre obrzędy religijne są zarezerwowane dla ściśle określonych grup społecznych. Rytuály inicjacji młodzieży do życia dorosłego stanowią na ogół także przełomowe momenty w życiu religijnym. Kształtują stosunek człowieka do świata nadprzyrodzonego, odsłaniają głębsze tajemnice religijne, umacniają w tradycjach i wierzeniach. Często zawierają w sobie misteria symbolicznej śmierci i powtórnych narodzin do nowego życia. Za pomocą opowieści, przysłów, tańców, zabaw, masek i symboliki przedmiotów sakralnych uczy się dorastające dzieci tajemnic życia i wartości świata dorosłych.

Ważną rolę w kulcie odgrywają bractwa religijne i tajne związki, czyli grupy i stowarzyszenia o ograniczonym członkostwie oraz zawołowanej działalności. Wstąpienie do nich poprzedza skomplikowana inicjacja. Organizacje te sprawowały nieraz wymiar sprawiedliwości, dostarczały sił policyjnych, wykonywały wyroki na skazańcach bądź też podejmowały odpowiednie kroki przeciwko naruszającym porządek społeczny. Podstawą działalności licznych tajnych związków było zwalczanie czarów i praktyk magicznych. Ich członkowie występowali

¹⁸ Por. R. Laroche, dz. cyt., s. 293.

w rytualnych maskach, których odsłonięcie groziło karą śmierci. Tradycję tajnych stowarzyszeń kontynuują obecnie ruchy synkretyczne o podłożu chrześcijańskim. Ich członkowie nie przestrzegają ewangelicznej zasady powszechności, izolują się we własnej grupie, sięgają do miejscowych tradycji religijnych, a w końcu przekształcają się w organizacje całkowicie hermetyczne.

W afrykańskich religiach rodzimych zachowały się ślady totemizmu, czyli wiary w mistyczny związek danej grupy ludzi z totemami: najczęściej ze zwierzętami, rzadziej z roślinami, siłami przyrody czy przedmiotami martwymi. U Tura z WKS totemami są zwierzęta uważane za przodków-określonych rodów. U innych ludów jako totemy traktuje się rośliny i zwierzęta, które w czasach mitycznych w jakiś sposób przysłużyły się poszczególnym grupom ludzi.

Niektóre obrzędy (zaklinalnia deszczu, oddalania epidemii czy inne) łączą w sobie elementy magii i religii. Osoba modląca się do boga lub inna jej towarzyszą odwołuje się do magicznych mocy i stara się je podporządkować swojej woli. Wiara w siły magiczne jest w Czarnej Afryce ciągle żywa i nie dewaluje się pod wpływem rozwoju cywilizacyjnego.

Między religiami ludów o zbliżonej strukturze społeczno-politycznej i podobnym typie gospodarki dostrzega się pewne podobieństwa. Badacze rodzimych religii Czarnej Afryki¹⁹ próbowali je dzielić na typy uwarunkowane środowiskiem geograficznym czy strukturami społeczno-ekonomicznymi, wyróżniając następujące:

1) religie ludów pierwotnych, z zachowanymi wierzeniami totemicznymi, reprezentowane przez Pigmejów, ludność San (Buszmenów) na pustyni Kalahari i Sandawe w Tanzanii;

2) religie ludów pasterskich, między innymi Oromo, Masajów, Hima, Fulańców; z rozwiniętym kultem przodków i bohaterów kulturowych;

3) religie ludów rolniczych obszarów sawanny, takich jak Czaga, Kikuju, Njamwezi, Azande i Sara, u których oddaje się cześć przodkom i gdzie spotyka się totemizm;

4) religie ludów rolniczych obszarów leśnych, jak Bakongo, Aszantowie, Ewe, Jorubowie, Ibowie, Fangowie i inne, z rozbudowanymi panteonami bóstw. Klasyfikacja ta nie ma charakteru wyłącznego, gdyż znaczną liczbę zjawisk religijnych można odnieść do każdej z wymienionych grup.

Obecnie trudno mówić o czystych typach religii. Wiąże się to z jednej strony ze zbyt długim oddziaływaniem na tradycyjne religie Czarnej Afryki islamu, który niemal całkowicie przysłonił wierzenia rodzime koczujących na Saharze

¹⁹ Por. na przykład C. Meinhof, *Afrikanische Religionen*, Berlin 1912 i *Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben*, Oslo 1926.

i Sahelu pasterzy, a z drugiej — z licznymi przemieszczeniami ludności i związanymi z tym zmianami w jej wyobrażeniach religijnych. Wśród największych ruchów wymienić należy dość nagłe i przyjmujące wielkie rozmiary migracje rolników sawanny, którzy posiadli znajomość obróbki żelaza i posługiwali się językami bantu. Rozprzestrzenili się oni w całej Afryce na południe od lasów równikowych, wyruszając prawdopodobnie z wyżyn Bauczi i Adamawa w dzisiejszej Nigerii. Miała też miejsce wielka ekspansja pasterzy, jednych przybywających z Rogu Afryki, innych z bagnistych obszarów sudańskiego Nilu, w kierunku płaskowyżu Wielkich Jezior, gdzie założyli oni scentralizowane i rozwarstwione królestwa. Badania nad wierzeniami tych ludów odsłaniają fundament religijny oraz zapożyczenia cech kulturowych, jakie nawarstwiły się od czasu owych licznych migracji, których żywą pamięć zachowuje się do dzisiaj w tradycji ustnej.

W wierzeniach i praktykach religijnych Czarnej Afryki znajduje swe odbicie nie tylko środowisko naturalne, ale także organizacja społeczna ludu. W społeczności matriarchalnej, w której pozycja matki jest wyższa od pozycji ojca, również byt najwyższy będzie pojmowany jako Bogini-Matka, a nie Bóg-Ojciec. Taka sytuacja miała jeszcze niedawno miejsce, przed zmianą systemu pokrewieństwa i dziedziczenia, wśród ludów Akan z Ghany.

Przez długi czas sądzono, że tradycyjne religie afrykańskie nie podlegały ewolucji, a przynajmniej, że zachodzące w nich zmiany nie były widoczne. Prawdą jest, że powszechnym sposobem ich funkcjonowania jest pozorna powtarzalność. Wierne naśladowanie ukazanej w mitach działalności przodków zobowiązuje do zachowania z pokolenia na pokolenie tych samych wzorców, bo ów święty tekst zakłada niezmiennność świata. Z czasem jednak, po bliższym zapoznaniu się z religiami Czarnej Afryki, antropologowie zrozumieli, że sformułowanie tezy o społeczeństwach nie podlegających zmianom czy „zamrożonych” było w dużej mierze wynikiem błędnego spojrzenia na tę sprawę przez przedstawicieli zachodniego świata. Tak na przykład dzięki kreatywności mitów afrykańskich znalazły w nich swe odzwierciedlenie różne wydarzenia związane z przybyciem nowoczesnej cywilizacji technicznej²⁰.

* * *

Przedstawiony w tym rozdziale zarys głównych cech rodzimych religii Czarnej Afryki wskazuje na to, że nie rozkładają się one równomiernie. Każdy lud słynie ze szczególnego kulturowania jakiegoś zjawiska religijnego. Aszantowie

²⁰ Por. Alassane Ndaw, *Afrique noire*, (w:) J.-P. Ros (wyd.), *Encyclopédie des religions*, dz. cyt., s. 1155.

koncentrują się na kulcie przodków, a zwłaszcza na ubóstwianiu zmarłych władców i bohaterów narodowych. Z kultu przodków słyną rolnicze ludy Bantu. Fonowie i Jorubowie rozbudowali panteony bóstw i uporządkowali ich hierarchię, przy czym ci pierwsi słyną z wykształconego i wpływowego stanu kapłańskiego, a ci drudzy — ze sławnych praktyk wróżbiarskich przy udziale wyroczni Ifa. W Afryce Wschodniej najbardziej obszernym panteonem bóstw może się szczycić lud Ganda z obszaru Międzyjezera. Inne ludy celują w praktykach inicjacyjnych i w organizowaniu życia religijnego w specjalnych bractwach oraz tajnych związkach (Bambara, Senufo, Fulanie, Sara i Mende), a jeszcze inne w kultach nawiedzania przez bóstwa (Songhajowie w Nigrze) czy też w praktykach magicznych (Azande w Republice Środkowoafrykańskiej i Nupe w Nigerii).

Rozdział II

Mity o pochodzeniu i budowie świata

1. Definicja mitu

Przednaukowy zespół wyobrażeń o powstaniu, początkowym kształcie i budowie wszechświata stanowi główny wątek mitologii ludów Czarnej Afryki. Mit jest swego rodzaju opowiadaniem, które w symboliczny sposób przedstawia stosunki między ludźmi a światem sił nadprzyrodzonych. W micie zawiera się również system wyrażanych symbolami wartości, które zdradzają elementy filozofii danego ludu, jego dążenia, pragnienia oraz ideały i wyróżniają go spośród innych ludów.

Uczeni podają różne definicje mitu, uważając go czy to za wymyśloną ideologię, za tworzywo dla rytuałów, czy — wręcz odwrotnie — za ich opisanie i interpretację. Spotyka się też różne teorie na temat pochodzenia mitu. Jedni utrzymują, że powstaje on z nieświadomych pragnień jednostki lub społeczności, inni twierdzą, że rodzi się z potrzeby wyjaśnienia otaczających ludzi zjawisk, z tendencji do ujmowania ich poglądów w obrazowych i alegorycznych kształtach.

Mit jest z pewnością ważną manifestacją kultury ludzkiej, stanowi fakt kulturowy. Od zarania cywilizacji człowiek podejmował wysiłki zmierzające do zrozumienia takich zjawisk, jak chociażby ruch ciał niebieskich czy powtarzający się cykl agrarny, starał się określić swoją pozycję w otaczającym go, wrogim świecie i poznać swe miejsce w tajemniczej oraz groźnej naturze. W formie mitu wyrażał obrazy wyryte w jego świadomości, uzewnętrzniające jego wrażliwość.

2. Specyfika badań nad mifami afrykańskimi

Myślenie afrykańskie jest bardziej przeżywane i zachowywane w głębi osoby ludzkiej niż uzewnętrzniane. Przejawia się ono najczęściej w mitech. Ich recytacja obrosła rozbudowaną obrzędowością. Uwzględniając trudności językowe,

wynikające nie tylko z rozdrobnienia etnicznego Czarnej Afryki, ale również z częstego odwoływania się do specjalnego języka świętego w odtwarzaniu opowieści mitycznych, łatwo sobie wyobrazić, jak skomplikowane zadanie dla uczono-ego spoza Afryki stanowi analiza myślenia Afrykanina i jego wiedzy mitycznej. Z myślenia tego w żadnym razie nie można wyłączać czynnika racjonalnego. Mitologia Dogonów na przykład zawiera — według niektórych badaczy — wiedzę astronomiczną podobną do tej, która uwzględnia najnowsze osiągnięcia nauki w tej dziedzinie. Wiedza mityczna nie wyklucza udziału rozumowania w jej tworzeniu, a jedynie świadczy o niewystarczalności rozumu człowieka pierwotnego do interpretowania otaczającego go świata. Najczęściej spotykane mity kosmogoniczne i kosmologiczne stanowią więc przednaukowy, choć nie pozbawiony wiedzy empirycznej zespół wyobrażeń o powstaniu i rozwoju wszechświata. Opisują one poszczególne etapy jego tworzenia i techniki stosowane przez Boga-Stwórcę, przedstawiają pojawienie się innych bogów i człowieka, informują o pierwszych kataklizmach, utracie pierwotnej nieśmiertelności i o pojawieniu się śmierci. Zawierają w sobie elementy historii mitycznej, wiedzę czerpaną z doświadczenia, wątki ideologiczne sankcjonujące istniejące układy i porządek społeczny. Stanowią źródło aktywności artystycznej i religijnej; są często osnową obrzędu bądź kanwą niektórych ważnych uroczystości. Treść mitów kryje się często pod poetyckimi ozdobnikami, a powszechne posługiwanie się metaforą czyni z nich bardziej dzieła literackie niż schematy filozoficzne.

Systemy mitów afrykańskich układają się w swego rodzaju szczeble wiedzy, a możliwości dotarcia do sedna ich treści są zróżnicowane. Mity egzotyczne są rozumiane przez szeroki ogół, podczas gdy mity ezotyczne składają się na wiedzę ludzi wtajemniczonych, na przykład kapłanów. Tajemną wiedzę mityczną zdobywa się stopniowo, a jej nauczanie włącza się często do procedury inicjacyjnej. Ta uczona wersja mitów bywa dla przeciętnego człowieka wysoce niezrozumiała: może w nim budzić jedynie emocje i przeżycia religijne.

Mity wykorzystuje się w życiu praktycznym, głównie w kultach, obrzędach czy w prawie zwyczajowym. Dostarczają one „precedensów” dla rozstrzygnięcia różnych przypadków sądowych. Z mitów wywodzi się nieraz przepisy dotyczące działalności instytucji plemiennych. Opowiadania mityczne legitymizują struktury społeczno-kulturowe grup etnicznych. Treść mitów wzbogaca się informacjami o zmianach zachodzących w danej społeczności, choć w okresie gwałtownych przeobrażeń współczesnych ludów Czarnej Afryki adaptacja mitu do rzeczywistości bywa sprawą złożoną¹.

¹ Por. Alassane Ndaw, *Afrique noire*, (w:) J.-P. Ros (wyd.), *Encyclopédie des religions*, t. I, Paris 1997, s. 1156.

Niezwykle rzadko, ale zdarza się, że wielcy inicjowani Afrykanie przekazują swą wiedzę białym, po przekonaniu się do nich i uznaniu ich za godnych zaufania. Zaszczytu tego dostąpił etnolog francuski M. Griaule, który mógł poznać wyjątkowo złożony opis powstania świata u Dogonów z Mali. Zdobył on zaufanie mędrca i dostojnika religijnego imieniem Ogotemmeli, który przekazał mu w całości mit o stworzeniu tej zamieszkującej wzgórze Bandiagara w Mali archaicznej po dziś dzień społeczności, liczącej zaledwie 350 tysięcy ludzi².

3. Wyobrażenia na temat początków świata i stworzenia ludzi

Mity kosmogoniczne Czarnej Afryki zawierają wątki nieobce europejskiemu zapatrywaniu na pramaterię wszechświata. Kirdi z Kamerunu taką pramaterią czynią ogień, z czasem zalany przez wodę. Mity Senufów z WKS, Dogonów z Mali czy Kono z Gwinei przedstawiają pierwotny stan świata pod postacią morza błota. Mbali, bóg ludu Azande z Republiki Środkowoafrykańskiej (RŚA), miał na początku stworzyć światłość, wyodrębniając ją z wszechogarniającej ciemności. Minianka (odłam Senufów) z WKS za pierwotne tworzywo uważają natomiast ciemność. Według pasterzy fulańskich Bororo, u podstaw świata legła kropla mleka. Niektóre ludy, na przykład Soto z Lesotho, święcie wierzą, że świat istnieje wiecznie. Inne, jak Banjarwanda z Ruandy, są przekonane, że świat powstał *ex nihilo* bądź — jak utrzymują Pangwa z Tanzanii — u jego podstaw leżało twórcze Słowo. Mity Mandara z Nigerii z początkiem świata wiążą dwa groźne żywioły: ogień i wodę. Pojawia się w tych mitach także motyw jakiejś nie określonej bliżej powodzi i walki wody z ogniem, w wyniku której powstała nadająca się do zamieszkania przez ludzi ziemia.

Dzieła stworzenia świata i ludzi dokonuje przeważnie Bóg Najwyższy. Zdarza się jednak, że to zadanie traktuje dosyć lekkomyślnie. Powołany przez niego zrab wszechświata nie zawsze nadaje się do życia i wygląda raczej na wynik genialnego kaprysu niż na dzieło do końca przemyślane. Bóg przestaje zajmować się światem, szybko się męczy bądź nudzi i schodzi ze sceny, ustępując miejsca energicznemu zastępcy, który ochoczo bierze się do ukończenia bądź udoskonalenia niezbyt udanego dzieła. Czasami Bóg-Stwórca sam zleca komuś to zadanie. U Jorubów bóg Olorun posługuje się w tym celu bóstwem Obatalą, które posyła na falujące pod sklepieniem niebieskim wody, aby rozsypało na nich piasek

² Por. M. Griaule, *Dieu d'eau*, Paris 1947; wydanie w języku angielskim *Conversations with Ogotemmeli*, London 1965.

i utwardziło skrawek łądu. Na polecenie Mawu, bogini Fonów, jej boski brat i małżonek Lisa zstąpił na ziemię, wykarczował drzewa i nauczył ludzi uprawy roli oraz budowy domów. Potem wyjawiał im, w jaki sposób należy posługiwać się żelazem, aby pokonać różne przeszkody. Podobnie Wulbari, bóg ludu Kraczi z Togo i Ghany, dowiedziawszy się o cierpieniach ludzi, z którymi niegdyś mieszkał na ziemi, postanowił nauczyć ich uprawy pól i hodowli zwierząt. Misję tę powierzył pajakowi Anansi, marszałkowi niebiańskiego dworu. Lodagaa z północnej Ghany utrzymują, że wprawdzie to Bóg stworzył ludzi, ale różnych technik nauczyły ich leśne duchy, zwane *kontome*. Pierwszych Bambarów wybawiła od głodu bogini Musso Koroni, przekazując im tajemnice uprawy roli.

Nawet stworzenie człowieka nie zawsze należy do obowiązków Boga Najwyższego. Fonowie z Beninu dzieło to przypisują bóstwu Džo, władającemu powietrzem i tchnieniem życia. Według mitologii Aszantów z Ghany, wielki pajak Anansi przygotowuje tworzywo, z którego potem bóg Njame kształtuje byty ludzkie i obdarowuje je życiem. Osanobua, bóg nigeryjskiego ludu Bini, stworzył wprawdzie pierwszego człowieka, ale w krew, niezbędną do życia substancję, zaopatrzyło go bóstwo Ogiuwu.

Do najczęściej spotykanych należy koncepcja stworzenia człowieka z gliny. Z niej kształtuje sylwetki ludzkie bóstwo Jorubów imieniem Obatala, które bóg Olorun powołuje następnie swym boskim tchnieniem do życia. Amma, bóg Dogonów, z kawałka gliny uformował łono kobiece, które umieścił na ziemi i przykrył rzuconą z nieba inną grudką. Tak samo sporządził organ męski i, ułokowawszy go na ziemi, wbił nań drugą wyrzuconą z nieba kulkę. Obie te grudki zaczęły przyjmować kształt ludzki, aż z czasem przekształciły się w kobietę i mężczyznę. Mawu, bóg Ewe z Ghany i Togo, stworzył pierwszych ludzi i do dzisiaj powołuje człowieka do życia poprzez umieszczanie miniatuerek ludzkich w łonach kobiet. Do jego uformowania potrzebuje szczęki zmarłego członka rodziny, podczas gdy jego ciało ugniata z gliny. Również Wojengi, bogini nigeryjskiego ludu Idzau, stworzyła pierwszych ludzi z gliny i — zanim posłała ich na ziemię — pozwoliła im wybrać płeć, przeznaczenie, jak też czas i rodzaj... śmierci.

H. Baumann³ wykazał, że idea stworzenia człowieka z gliny jest w Czarnej Afryce bardzo powszechna. Idea ta występuje u Dogonów z Mali, Dinków z Sudanu i Banjarwandów. Szylukowie z Sudanu barwą użytej przez stwórcę gliny wyjaśniają różnice w kolorze ludzkiej skóry. Także Pigmeje Bambuti mają mit o ukształtowaniu człowieka z gliny. Zgodnie z nim, Bóg uformował ciało pierw-

³ Por. jego *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin 1964, s. 203 i n.

szego człowieka z ugniecionej gliny, a potem pokrył je skórą i wlał do niego krew, w ten sposób je ożywiając. Gdy pierwszy człowiek zaczął oddychać, Bóg szepnął mu do ucha: „Spłodzisz dzieci, które będą żyły w lesie”⁴.

Mity licznych ludów (Akamba, Sofo, Herero, Nuerów i innych) głoszą, że Bóg wydostał człowieka z jamy, jaskini, bagna czy z drzewa. Szonowie z Zimbabwe mają sławne święte jaskinie, z których przemawia ich Bóg. Gisu z Ugandy utrzymują, iż niegdyś Bóg żył w głębokim kraterze na górze wulkanicznej Elgon. Ciekawie brzmi w tym kontekście mit ludu Azande z RFA. Mówi on, że ludzie byli zamknięci w zapieczętowanym czólnie od niepamiętnych czasów. Tylko Słońce, syn boga Mbali, zdołało ich uwolnić, rozgrzewając woskową pieczęć. Sztuka ta nie udawała się innym potomkom Boga, w tym Gwiazdom i Księżycowi⁵. Dramatyczne próby przedstawienia początków ludzkości są zawarte w mitach wywodzących rodzaj ludzki ze spuchniętej nogi lub kolana (między innymi u Baluba i Masajów).

Trudno mówić o preferowaniu jakiejś kolejności stworzenia. U większości ludów afrykańskich stworzenie człowieka umieszcza się pod koniec działalności twórczej Boga. Według wyobrażeń Baluhja z Kenii, Bóg stworzył człowieka, by słońce miało komu świecić. Następnie powołał do istnienia rośliny, zwierzęta i ptaki, aby zapewnić człowiekowi pożywienie. Lozi z Sudanu utrzymują, że Bóg powołał do życia człowieka po stworzeniu wszystkich innych rzeczy i przebywał z nim przez jakiś czas na ziemi. Również Mende z Sierra Leone wierzą, że Bóg stworzył wszystkie inne rzeczy, zanim powołał do istnienia pierwszą parę ludzką. Ataa Na Njongmo, bóg ludu Ga z południowej Ghany, miał stworzyć najpierw świat fizyczny, potem mniejsze bóstwa, zwierzęta i rośliny, a dopiero na samym końcu ludzi.

W wyobrazeniach niektórych ludów Czarnej Afryki człowiek miał być stworzony dość wcześnie, nieraz na początku istnienia świata. Wyznawany przez Baule z WKS bóg Njambe powołał do życia najpierw dwie kobiety, z których jedną wzięł sobie za żonę, a drugą uczynił małżonką swego boskiego brata. Potem stworzył innych ludzi, zwierzęta i duchy. Unumbatta, bóg ludu Basari z północnej Ghany, po stworzeniu ziemi powołał do istnienia pierwszą parę ludzką, a potem... antylopę i węża. Również przed stworzeniem zwierząt obdarzył życiem człowieka bóg Senufów, noszący imię Kulotioło: miało to miejsce w piątym dniu jego dziesięciodniowej działalności twórczej. U Baluhja z Kenii człowiek powstał w szóstym dniu stworzenia. Dwa ostatnie ludy uznają, że świat był tworzony etapami i ciągle udoskonalany oraz przygotowywany do przyjęcia rozumnego bytu.

⁴ J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, s. 123 i n.

⁵ Por. S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża i półksiężyca*, Warszawa 1986, s. 42 i n.

Mitologia afrykańska podejmuje niekiedy sprawę istnienia ludzi nieszczęśliwych, kalekich i ułomnych. Najpełniej nawiązuje do niej mit Jorubów. Olorun wysłał z nieba swego syna Obatałę, nakazując mu ukształtowanie ziemi. Kiedy bóstwo to wykonało powierzone mu zadanie, Bóg Ojciec powtórnie wezwał je do siebie i polecił ukształtować ludzi. Siadł więc Obatała w cieniu drzewa palmowego i zaczął ugniatać z gliny sylwetki ludzkie. Następnie tchnął na nie Olorun i je ożywił. Tak zostali stworzeni pierwsi ludzie, a byli nimi Jorubowie. Zdarzyło się, że pewnego razu Obatała wypił zbyt dużo wina palmowego i mocno podchmielił sobie. Gdy swoim zwyczajem zabrał się do kształtowania gliny, wyszły spod jego rąk szpetne i pokraczne postacie. Również im nie poskąpił Olorun swego tchnienia. W ten sposób przyszli na świat ludzie kalecy: kulawi, ślepcy, garbaci i albinosi. Przeraził się Obatała, kiedy po otrzeźwieniu zobaczył swe dzieło. Przygarnął wszystkich kalekich i oszpeconych pod swą opiekę, aby choć w części wynagrodzić im wyrządzoną krzywdę. Banjarwanda tłumaczy pochodzenie ludzi ułomnych zmęczeniem ich boga-stwórcy.

4. Złoty wiek ludzkości

W wielu mitach o stworzeniu znajdują się barwne opisy pierwotnej szczęśliwości ludzi. Człowiek żył wtedy w dziecięcej bez trosce, nieświadomości i radości, nie miał potrzeb fizjologicznych i nie musiał pracować. Mieszkał jak w raju, nie starzejąc się i nie znając śmierci bądź, osiągnąwszy wiek dojrzały, ponownie się odmładzając.

Taką wizję radosnej egzystencji pierwszych ludzi roztacza mit Kusase z północnej Ghany. Bóg zaopatrzył ich obficie w różne dobra. Wprost pod nogami ludzi wyrastało proso, ziarno gwinejskie i orzeszki ziemne. W zasięgu rąk człowieka znajdowało się niebo, będące olbrzymim kęsem smakowitego mięsa. Zgłodniali wyłuskiwali ziarno i zrywali owoce bądź odcinali sobie smakowitą pieczeń z nieba⁶. Mit Pigmejów Bambuti z DRK podaje, że Bóg zapewnił pierwszym ludziom wszystko to, co jest potrzebne do życia. Zaopatrzył ich w żywność i przygotował im schronienie. Dzięki możliwości odmładzania się byli oni nieśmiertelni. Ludziom Baluhja z Kenii Bóg zagwarantował życiodajny deszcz, zwierzęta i rozliczne gatunki ryb. Ludzi Aczoli z Ugandy nauczył wszystkiego, co jest niezbędne do utrzymania się przy życiu: uprawy roli, przygotowywania posiłków i warzenia piwa. Azande z RŚA nie poskąpił wiedzy magicznej i umiejętności sporządzania lekarstw.

⁶ Por. E. Haaf, *Die Kusase*, Stuttgart 1967, *passim*.

Na początku istnienia świata sam Bóg Najwyższy był bliski człowiekowi, a w myśl wierzeń niektórych grup etnicznych wręcz mieszkał z ludźmi i troszczył się o ich sprawy doczesne. Dopiero naruszenie jakiegoś zakazu, wścibsłość człowieka, jego pazerność czy natręctwo zmusiły go do oddalenia się.

Złoty wiek ludzkości, jej rajska egzystencja wynikały często z tego, że pierwotnym miejscem pobytu człowieka było właśnie niebo, kraina bogów i innych istot nadprzyrodzonych. Stworzenie ludzi w niebie jest dziełem Wojengi, bogini ludu Idżau z Nigerii. Jeden z mitów Ewe, zapisany w miejscowości Gbelewe, podaje, że pierwsza para ludzi spadła na ziemię z nieba, gdzie uprzednio przebywała. Również mit nigeryjskiego ludu Ekoi podaje, że bóg Obassi Osaw zesłał pierwszych mieszkańców ziemi właśnie z nieba.

Według przekazów mitycznych Baule z WKS, ludzie przez długi czas zamieszkiwali królestwo niebieskie i rozmnażali się tam w zawrotnym tempie. Działo się tak głównie dlatego, że nie było jeszcze wtedy kobiet bezpłodnych. Kiedy zrobiło się w niebie nadzwyczaj tłoczno, bóg Njambe postanowił stworzyć ziemię, na którą zesłał swoją małżonkę Assię i uczynił ją jej królową. Przyniosła ona z sobą różne drzewa i rośliny, które dały początek całej ziemskiej przyrodzie. Tymczasem Anangama, brat boga Njambe, przygotował na jego rozkaz długi i mocny łańcuch, zakończony dwiema pętlami. Posłużył on do opuszczenia parami na ziemię wszystkich ludzi i zwierząt.

Z mitu niebiańskiego Aszantów wynika, że bóg Njame stworzył najpierw w niebie siedmiu ludzi i po łańcuchach zesłał ich na ziemię. Po rozmnożeniu się i zaludnieniu ziemi ci pierwsi ludzie, przodkowie całej ludzkości, wspięli się po łańcuchu z powrotem do nieba. Według wyobrażeń ludu Uobe z WKS pierwsi ludzie, zwani Tingnon, mieszkali w królestwie niebieskim. Byli oni czystymi bytami duchowymi, podobni do duchów *kosri*. Sami poprosili Boga, aby umożliwił im realizację ludzkiego przeznaczenia i pozwolił odejść na ziemię. Ilmowie z Liberii natomiast uważają się za potomków człowieka, który spadł z nieba na ziemię wraz z pierwszym deszczem zesłanym przez boga Nionswę. Ich współplemieńcy, zamieszkujący obszar ujścia rzeki Kawalli do Oceanu Atlantyckiego, wywodzą swój rodowód od pary przodków, którzy spuścili się z nieba na ziemię po lianie.

Nie zawsze stworzeni na początku istnienia świata ludzie byli wyobrażani na kształt współczesnego człowieka. W wierzeniach Konkombów z północnej Ghany pierwszych ludzi, Kondodena, czyli tytanów, mieli stworzyć dwaj najstarsi synowie boga Wumbora. W czasach mitycznych mieszkał on ze swymi pięcioma potomkami na ziemi obecnych Konkombów. Krzyk olbrzymów Kondodena było słychać od miasta Sunson aż po miejscowość Sekpiegu. Ich kołczany mogłyby służyć zwykłym ludziom za tarcze, a strzały przypominały włócznie.

Z biegiem czasu Kondodena zmniejszali się, aż przybrali kształt i wielkość zwykłych ludzi⁷.

Podobne wyobrażenia pierwszych ludzi występują w mitologii Lobi, zamieszkujących przygraniczne obszary WKS i Ghany. Stworzeni przez ich boga Ngallę pierwsi ludzie, Olkon i jego żona Helignamu, byli także olbrzymami. Uderzając potężną motyką do uprawy ziemi utworzyli góry i doliny. Kirri-Dakka z południowej Nigerii wierzą, że mityczni ludzie byli dla odmiany karłami.

Widnam, bóg ludu Kusase, nadał pierwszemu człowiekowi kształt węża: nie miał on jednak ani paszczy, ani też żołądka. Bóg nakazał mu wykonywać uciążliwą pracę we wnętrzu ziemi, gdzie w dodatku panował straszliwy upał. Człowiek-wąż utracił wkrótce siły i wymówił Bogu posłuszeństwo. Rozgniewany Widnam stworzył wtedy człowieka w jego obecnym kształcie.

5. Pochodzenie śmierci

Jedną z największych tajemnic, nekających ludzkość od zarania jej istnienia, jest tajemnica śmierci. Choć dla ludów Czarnej Afryki nie stanowi ona całkowitego unicestwienia życia, a tylko nadaje mu nową jakość, jej pojawienie się na ziemi tłumaczy się na ogół karą za występki ludzkie, za niefrasobliwość czy naruszenie jakiegoś zakazu.

Niekiedy śmierć jest ceną zachcianki człowieka, jak podaje mit Nupe z Nigerii. Na początku bóg Soko stworzył ludzi, zółwie i kamienie. Mocą swej woli obdarował życie ludzi i zwierzęta, natomiast poskąpił go kamieniom. Jednak zarówno ludzie, jak i zwierzęta nie mieli potomstwa, a kiedy osiągnęli wiek starczy, stawali się od nowa młodzi. Żółw bardzo pragnął mieć dzieci i usilnie prosił o nie Boga. Do znudzenia ponawiał swe modły, aż zniecierpliwiony Soko w końcu mu nawymyślał: „Czy nie rozumiesz, że gdybyś miał kilku potomków, musieliby oni umierać?”. „Pozwól zobaczyć mi moje dzieci i umrzeć!” — zawołał w uniesieniu żółw. Kiedy po jakimś czasie człowiek zobaczył żółwia bawiącego się ze swymi maluchami, również i w nim odezwała się nuta tęsknoty. Bóg ostrzegał go jak niegdyś żółwia, ale na nic to się nie zdało. Oto dlaczego musiała się pojawić na ziemi śmierć, która nie oszczędza nikogo⁸.

⁷ Por. na ten temat: D. Tait, *The Konkomba of Northern Ghana*, London-Ibadan-Accra 1961, s. 225; J.C. Froelich, P. Alexandre, R. Cornevin, *Les populations du Nord-Togo*, Paris 1963, s. 149 i n.; H. Zimoń, *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, Lublin 1998, s. 36 i n.

⁸ S.F. Nadel podaje zislamizowaną wersję mitu o pochodzeniu śmierci. Por. jego *Nupe Religion. Traditional Beliefs and the Influence of Islam in a West African Chiefdom*, London 1954, s. 9 i n.

Często przyczyną pojawienia się śmierci, umierania bez możliwości powrotu do życia, dopatrują się ludy afrykańskie w spóźnionym czy chybionym posłannictwie. Ibowie ze wschodniej Nigerii utrzymują, że kiedy zjawiła się śmierć na ziemi, zrozpaczeni ludzie wysłali do boga Czukwu psa z zapytaniem, czy zmarli nie mogliby być przywracani do życia i odsyłani do swych domostw. Pies niezbyt śpieszył się z wypełnieniem powierzonej mu misji, z czego skorzystała ropucha, która żywiła do człowieka jakąś zadawnioną urazę. Prześcignęła psa i jako pierwsza stanęła przed obliczem Czukwu. Oznajmiła mu, że przysyłają ją ludzie i proszą, aby nie musieli po śmierci wracać na ten nędzny i smutny świat. Spóźnione posłannictwo miało również tragiczne skutki dla Baule. W pierwszych dniach po stworzeniu świata bóg Njambe wysłał psa z poleceniem do swego brata Anangamy, ażeby obdarował on ludzi i zwierzęta nieśmiertelnością. Pies, swoim zwyczajem, zajął się znalezionej po drodze kością. Anangama zapalał straszliwym gniewem i uznał, że opieszałość psa świadczy o małym znaczeniu sprawy życia i śmierci dla ludzi. Zdecydował, że będzie lepiej, jeśli ludzie i zwierzęta umrą w swoim czasie. W jednej z wersji mitu Kraczi z Togo za śmiertelność ludzi wini się także psa. Przez swe łakomstwo zgubił on lekarstwo powierzone mu przez boga Wulbari, które miało przywracać do życia ludzi zabitych przez tukana. Śmierć jako wynik nieudanego posłannictwa jest częstym motywem w mitologii wielu ludów Bantu.

Niekiedy śmierć ludzi staje się skutkiem przetargu człowieka z Bogiem. Awe, mistrz magii u Fonów z Beninu, otrzymał od bogini Mawu ogień w zamian za swobodę dysponowania ludzkim życiem. Innym razem śmierć jest wynikiem naruszenia przez człowieka boskiego zakazu czy popełnienia jakiegoś wykroczenia. Wyznawany przez Kono z Gwinei bóg Sa długo nie mógł przebaczyć bóstwu Alatandze, uwodzicielowi jego jedynej córki. Do pojednania doszło dopiero wtedy, gdy zgodziło się ono na oddawanie Bogu jednego z potomków na każde jego życzenie. Bóg Sa uzyskał ponadto zgodę na osobiste wybieranie swoich „sług”. Od tego czasu, z winy Alatangi, śmierć napawa trwogą ludzi Kono. Mit ludu Kposo z Togo podaje, że człowiek ukarany został śmiercią za to, iż bez pozwolenia udał się do zakazanej krainy ognia. Lolomb, bóg ludu Bassa z Kamerunu, nakazał ludziom ustawiczne czuwanie, gdyż inaczej spotkać ich miało wielkie niebezpieczeństwo. Kiedy ktoś usypiał, był zabierany przez nieubłaganą śmierć. Niemal identyczną genezą pojawienia się śmierci przytaczają też liczne ludy Bantu: Bóg oddala się od ludzi na jakiś czas, nakazując im, aby czuwali do jego powrotu. Niekiedy nadmierna ciekawość czy niezdarność staje się przyczyną rozbicia tykwy lub garnka, w których jest uwięziona śmierć (na przykład u Kaonde z Zambii, Kumbi z Tanzanii, czy u Pigmejów z DRK).

W rozlicznych mitologiach pojawia się wątek o powszechnej zagładzie świata i ludzkości, będącej karą za winy i wykroczenia pierwszych ludzi. Powódź na-

leży do najczęściej spotykanych form tego zniszczenia. Wspominają o niej zarówno mitologia Indian amerykańskich, jak też opowiadania mityczne mieszkańców Karaibów. Powszechnie znana jest jej historia i przebieg w mitologii greckiej, nie mówiąc już o biblijnej wersji tej katastrofy. W różnych częściach Czarnej Afryki, głównie u ludów zamieszkałych w dorzeczu Nigru, Zambezi i Kongo, spotyka się mity o pradawnej wielkiej powodzi, która spowodowała zniszczenie życia na ziemi.

W tradycji ustnej Jorubów z Nigerii również zachowało się opowiadanie mityczne o wielkiej klęsce żywiołowej, która doprowadziła do zagłady całej ludzkości. Bardzo dawno temu ludzie świętego miasta Ife obrazili boga Oloruna tym, że zapomnieli o składaniu należnych mu ofiar. Po długim i bezskutecznym oczekiwaniu postanowił on ukarać mieszkańców ziemi głodem. Wynędzniali i zrozpaczeni, zwrócili się oni do Orunmili, kapłana wyroczni Ifa⁹. Ten, odwoławszy się do swych technik wróżbiarskich, poinformował ich, że winni złożyć Bogu w ofierze dużo różnych zwierząt. Głodujący ludzie nie byli w stanie spełnić tego żądania. Rozgniewany Olorun nie dał się nijak przekonać, a na domiar złego zesłał na ziemię ulewę, która szalała przez całą dobę. Wezbrane rzeki wylały się ze swych koryt i pokryły wodą całą ziemię, zatopiły drzewa, a w końcu nawet góry. Zarówno Ife, jak i sąsiednie miasta znikły z powierzchni ziemi. Szalejącym wodom oparła się jedynie samotna palma kokosowa, na którą zstąpił bóg Orunmila, gdy powrócił z nieba z zadaniem urzędzenia świata na nowo.

O powszechnej katastrofie wspomina mit ludu Uobe z WKS. Zakończyła ona pierwszy etap historii wszechświata, a polegała na wycofaniu się z ziemi wszelkich wód. Nieokreśloną bliżej katastrofę wspomina lud Mandża zamieszkały w łuku Nigru. W jej wyniku zginąć mieli wszyscy ludzie poza niejakim Seto i jego siostrą. Człowiek ten uznany został za bohatera kulturowego. Zabił dziwne zwierzę uosabiające śmierć, która od tego czasu zaczęła dręczyć ludzi z ukrycia.

W regionie Wielkiego Rowu w Afryce Wschodniej często mają miejsce trzęsienia ziemi. One również znajdują mityczne wyjaśnienia. Szonowie z Zimbabwe uważają, że są one spowodowane przez spacerującego Boga. Basoga i Kiga z Ugandy wyznają bóstwa odpowiedzialne za ruchy skorupy ziemskiej.

6. Afrykańskie kosmogonie

Przytoczone tu fragmenty mitów są dostępne dla wszystkich i przez wszystkich zrozumiałe. Czarną Afrykę zamieszkuje ludy, które od dawna przyciągały

⁹ Obecnie utożsamia się Orunmilę z bóstwem-wyrocznią Ifa.

uwagę badaczy rozbudowanymi wyobrażeniami na temat powstania i rozwoju wszechświata, będącymi swego rodzaju afrykańskimi „systemami filozoficznymi”. Sprawiają one wrażenie koncepcji dość eklektycznych i dla uczonych spoza Afryki jawią się jako pozbawione logicznej spójności. Systemy te mają jednak głęboki sens i znaczenie, które będzie można w pełni zinterpretować dopiero po zbadaniu różnych części składowych ich kultury i po odczytaniu bogatego języka ich symboli.

„Słowo głębokie”, ukryte w ezoterycznych mitach Dogonów z Mali¹⁰, poznaje się stopniowo, a nauczanie jego włącza się w proces inicjacyjny młodzieży. Przyjmuje ono charakter tajemnego języka, zrozumiałego jedynie dla wąskiej grupy ludzi. Mit stanowi podstawę religii Dogonów i determinuje wszystkie rytuały. Można by go nazwać dramatem stworzenia, w którym główne role przypadają bogu-stwórcy Ammie i zapłodnionej boskim słowem Matce-Ziemi.

Na początku wszelkiego stworzenia stoi bóg Amma, zamieszkujący królestwo niebieskie. Sporządził najpierw dwa kuliste garnki, z których jeden ozdobił spiralami z czerwonej miedzi, drugi — z białego metalu. Tak powstało słońce, dobroczyńca czarnych ludzi, i księżyc, opiekun białych. Następnie wziął grudkę gliny, zgniótł ją i rzucił w kosmos. W jednej chwili sklepienie niebieskie rozbiło się tysiącami gwiazd. Część rozdrobnionej gliny spadła na północ, a stamtąd rozsypała się na południe. Tak powstała Ziemia, małżonka Ammy. Jej kobiecość przykrywał początkowo kopiec termitów, ale został on zniszczony przez rozgniewanego Boga, kiedy stanął mu na drodze do połączenia się z Ziemią. Kopiec termitów jest symbolem *clitoris* Ziemi, a jego zniszczenie leży u podstaw wyrzeczania kobiet u Dogonów. Przeszkoda w postaci mrowiska wpłynęła na ochłodzenie Ammy i sprawiła, że jego zespolenie z Ziemią nie było pełne. W konsekwencji wydała ona przedwcześnie na świat szakala (czy płowego lisa) Jurugu (zwanego w innych wersjach mitu Ogo), będącego symbolem wszelkiego zła. Miał on wykraść u swego ojca ziarna i zasiać je w swojej matce, dając początek przyrodzie ziemskiej. Dokonał w ten sposób aktu kazirodczego, który w innych wersjach mitu przyjmuje bardziej realny charakter, z plastycznymi opisami gwałtu¹¹.

Dopiero po drugim zbliżeniu zapłodniona boskim nasieniem-deszczem Ziemia wydaje na świat hermafrodytę Nommo, praobraz pierwszej pary ludzkiej. W dalszej partii mitu Nommo jest nazywany bliźniaczym bratem Jurugu. Amma

¹⁰ Mity te są zawarte i omówione między innymi w pracach: M. Griaule, *Dieu d'eau*, Paris 1948 (wersja angielskojęzyczna *Conversations with Ogotemmel*, London 1964) i G. Dieterlen, *Les âmes des Dogons*, Paris 1941.

¹¹ Por. S. Piłaszewicz, *Afrykańska Księga Rodzaju. Mity i legendy ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa 1978, s. 224.

rozczłonkowie i rozrzuca wszystkie części jego ciała, aby uczynić z nich różne kategorie i rodzaje bytów. Następnie zbiera jego członki i przywraca je do życia pod antropomorficzną postacią. Czyni Nommo mistrzem słowa i nauczycielem świata. Potem uruchamia bieg czasu z pięciodniowymi tygodniami, bo taki okres upłynął między śmiercią a zmartwychwstaniem Nommo. Do dzisiaj tradycyjny kalendarz Dogonów składa się z pięciu dni.

Nommo stwarza cztery pary małżeńskie przodków, symbolizujących cztery żywioły (powietrze, ogień, ziemię i wodę), które z czasem dadzą początek wszystkim klanom Dogonów. W spichlerzu-arce wysyła ich na ziemię, zaopatrując w ziarna jadalne i w wodę niezbędną do ich wykiełkowania. Sam Nommo postanawia zamieszkać w rzece, stając się z czasem bóstwem wody, wyobrażonym pod postacią suma. Tymczasem szakał Jurugu ucieka przed ekspansją ludzi i rolnictwa do pozbawionego deszczów buszu, stając się jego bóstwem¹².

Tej kosmogonii towarzyszy prawdziwa, rozbudowana kosmologia, czyli opis budowy wszechświata. Jest on pojmowany jako zintegrowany i żywy organizm, gdzie nawet nieporządek ma swój sens i znaczenie. Człowiek winien w nim działać według ściśle ustalonych zasad. U Dogonów przetrwały one do drugiej wojny światowej, ponieważ żyjąc w małych grupach, rozrzuconych w zapadłych wioskach, daleko od miast i szlaków komunikacyjnych, zdołali oni zachować swe starodawne zwyczaje¹³.

Mit kosmogoniczny Bambarów z Mali występuje w dwóch wersjach: w świeckiej i kapłańskiej. Zrozumienie tej drugiej wymaga dużego stopnia wtajemniczenia, poznania wartości poszczególnych symboli i głębi filozofii ludu.

W myśl przedstawionych przez B. Holasa¹⁴ spekulacji filozoficznych Bambarów świat, który postrzegamy i na którym żyjemy stanowi trzeci, przedostatni etap w historii wszechświata. Jest on wynikiem działania energii twórczej *zo*, którą wyzwoliła wibracja pierwotnej próżni *gla*. Energia twórcza spowodowała powstanie ożywionej wilgocią substancji *zo sumale*. W wyniku konfliktu odwiecznej próżni z nowo powstałą substancją następuje eksplozja kosmiczna, która wyrzuca ciężką i urodzajną materię, z symbolami rodzących się rzeczy. Po tych wstępnych wydarzeniach rozpoczyna się złożony proces stwarzania pod nadzorem rozumnego ducha *Jo*, który powołał do życia trzy istoty boskie: Faro, Pembę i Teliko. Faro, pan świata, zbudował siedem niebios, odpowiadających siedmiu częściom ziemi, które ożywił życiodajnym deszczem. Teliko to bóg-

¹² Wyjaśnieniu tego dualistycznego mitu M. Griaule i G. Dieterlen poświęcają liczącą aż 530 stron pracę *Le renard pâle*, Paris 1965.

¹³ Por. L. Kesteloot, *Les religions traditionnelles des Dogons*, (w:) J.-P. Ros (wyd.), *Encyclopédie des religions*, t. 1, Paris 1997, s. 1170.

¹⁴ Por. jego *Les dieux d'Afrique noire*, Paris 1968.

-powietrze czy duch powietrza, który obdarzył wzrokiem żywe istoty i dał początek bliźniętom wodnym — pierwszym ludziom i przodkom rybaków grupy etnicznej Bozo. Bóg Pemba przez siedem lat wirował w przestworzach, po czym ukształtował ziemię, złobiąc rzeki i usypując góry. Po zmieszanii swej śliny z pyłem stworzył kobietę Musso Koroni. Zaopatrzył ją w duszę i uczynił swą małżonką. Z tego związku zrodziły się wszystkie rośliny i zwierzęta.

Stwórcą ludzi był Faro, ale materialnie zależeli oni od Pemby, właściciela roślin i zwierząt: dlatego oddawali cześć tylko temu ostatniemu. Początkowo mieli dar nieśmiertelności: osiągnąwszy 59 lat, przekształcali się w siedmioletnie dzieci. Nie nosili okryć, nie mieli potrzeb fizjologicznych i nie musieli pracować. W zamian za to bóg Pemba zmuszał do uległości wszystkie kobiety. Zrodzona na tym tle wielka zazdrość pozbawiła małżonkę Pemby rozumu: wyruszyła ona w świat, kalecząc po drodze organy płciowe mężczyzn i kobiet. Stało się to początkiem zwyczaju obrzezania i ekscyzji (wyrzeczania kobiet) u Bambarów. Tak to skończył się złoty wiek ludzkości. Na ludzi zaczęły spadać choroby i dzieciątkowała ich śmierć. Współwinna zaistniałej sytuacji, Musso Koroni chciała ulżyć ciężkiej doli człowieka, przeto nauczyła go uprawy roli i dzięki temu uchroniła od głodowej śmierci.

Pemba stał się wkrótce tyranem łakącym ludzkiej krwi. Jego panowanie zakończyło się wtedy, gdy ludzie, nauczywszy się posługiwać ogniem, odwrócili się od niego i zaczęli czcić boga Faro. W mitach Bambarów wspomina się o walce tych bogów. Faro zażądał od Pemby, wcielonego w drzewo balanza (*Accacia albida*), aby zaniechał stosunków płciowych z kobietami. Rozżłoszczony Pemba wyrwał się z korzeniami i ruszył na Faro. Rozgorzała zacięta walka, z której zwycięsko wyszedł rozważny i przebiegły Faro. Opuściły Pembę jego konkubiny i wszystkie udały się nad rzekę, aby ugasić pragnienie. W jej wody Faro wrzucił potajemnie pomidory i w ten sposób zapładniał kobiety, które wydawały potem na świat bliźnięta. Były one jeszcze niezbyt doskonałe, gdyż miały giętkie kończyny. Po pewnym czasie Faro sprawił, że dzieci zaczęły rodzić się w pojedynkę, a narodziny bliźniąt stały się wielką rzadkością.

Jedno z przysłów Bambarów mówi: „Człowiek nie posiada ogona i nie ma grywy. Można go uchwycić jedynie za słowo wychodzące z jego ust”. W przekonaniu wielu ludów schwywanie zwierzęcia za ogon jest równoznaczne z całkowitym zapanowaniem nad nim. Również posiadanie czyjegós słowa jest dla Afrykanina tożsame z jego panowaniem nad dającą słowo osobą. Słowu przypisuje się także ważną rolę mitologiczną. U Bambarów moc słowa wiąże się z jego boskim pochodzeniem. Mowa ludzi to odbicie pierwotnego słowa bożego, niesłyszalnego, będącego raczej myślą stwórczą Pemby. To on miał powierzyć swe słowo i myślenie bogu Faro, który przekształcił je w ciągły dźwięk. Pauzy

w tym nieprzerwanym dźwięku ustanowiła Musso Koroni, wydając okrzyki bólu. Bóstwo Ndomadjiri nadało oddzielnym sekwencjom dźwięku konkretne znaczenie. Na tej podstawie ludzie stworzyli własną mowę, wyrażającą się w rozlicznych językach świata¹⁵.

* * *

Mimo znacznych postępów w badaniach nad mitami afrykańskimi wiedza na ich temat jest ciągle jeszcze niewystarczająca. Trudno jest niekiedy złożyć z poszczególnych przekazów pełen mit kosmogoniczny. Oprócz wspólnego wątku każdy z nich kładzie nacisk na określony moment w dziele stworzenia, nie wspominając często o innych. Niekiedy w tym samym systemie mitycznym istnieje kilka wersji niezbyt sobie odpowiadających, co może wynikać ze zróżnicowanej pozycji społecznej informatorów, od których te eklektyczne wersje pochodzą. Czasami mit można odtworzyć tylko na podstawie rytuału. Recytacja mitu jest na ogół wspomagana specjalnymi ceremoniami i dopiero relacje między nimi dają prawdziwy obraz wyobrażeń kosmogonicznych danej grupy etnicznej.

¹⁵ Por. D. Zahan, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris 1958, s. 15-29.

Rozdział III

Bóg Najwyższy i formy jego kultu

1. Hierarchia bóstw

Bogowie wyznawani w rodzimych religiach ludów Czarnej Afryki nie mają charakteru uniwersalnego i nie należą do bytów kosmopolitycznych. Ludy afrykańskie, u których wierzenia tradycyjne w sposób trwały i widoczny przenikały wszystkie aspekty życia, nie narzucały własnych wierzeń innym. Oznaczałoby to bowiem dla tych ostatnich nie tylko przyjęcie nowej religii, ale również głęboką zmianę stylu i sposobu ich życia. Bogowie poszczególnych grup etnicznych postępują zgodnie z przyjętymi w danej społeczności normami i odzwierciedlają otaczającą ją rzeczywistość.

Bogowie afrykańscy potrzebują stałego wsparcia wiernych. Tę wzajemną zależność bogów i ludzi obrazowo ujął B. Holas¹. Tak jak wódz — twierdzi ten uczyony — pozbawiony możliwości sprawowania władzy tylko z dużą przesadą zwać się może wodzem, tak samo bogowie muszą od czasu do czasu utwierdzać swą obecność, przypominając światu o ich potrzebach i domagając się od wiernych należnych im ofiar.

U ludów mających rozwinięte i liczne panteony bogowie tworzą swoistą hierarchię. Miejsce boga w niej określa jego kosmogoniczna genealogia, moc, prawo starszeństwa, temperament, umiejętności, sfera zarządzania, zasięg oddziaływania i inne czynniki. W wyobrażeniach religijnych ludów Czarnej Afryki bogowie dbają o to, aby nie były naruszane ich uprawnienia, czy to przez ludzi, czy też przez ich boskich partnerów.

B. Holas pokusił się o sklasyfikowanie niewidzialnego świata Afrykanów między człowiekiem a Bogiem Najwyższym wyróżnił:

- 1) duchy zmarłych przodków pośredniczące między żywymi ludźmi a bogami;
- 2) złe moce pochodzenia ludzkiego w rodzaju przywidzeń i upiórów ludzi zmarłych nagłą śmiercią (otrutych, zabitych na wojnie, topielców, wisielców, porażonych piorunem i innych), pogrzebanych bez należnych im obrzędów;

¹ Por. jego *Les dieux d'Afrique noire*, Paris 1968, s. 57.

3) półboskie twory przyrody i antro- czy zoomorficzne wytwory ludzkiej wyobraźni (karty, olbrzymy, ludojady i wilkołaki);

4) małe bóstwa opiekuńcze poszczególnych osób;

5) bogów sprawujących kontrolę nad poszczególnymi sferami wszechświata². Bogowie wymagają od ludzi składania im ofiar celem zachęcenia do czynienia dalszych dobrodziejstw na rzecz człowieka czy też dla odsunięcia grożących mu zamiarów złych mocy.

2. Wokół pojęcia Boga Najwyższego

Badacze religii rodzimych Czarnej Afryki nurtowały często dwa pytania: czy w wierzeniach i myśli teologicznej starej Afryki istniało pojęcie Boga Najwyższego, a jeśli tak, to dlaczego odgrywał on tak mało widoczną rolę w kulcie religijnym? Niektórzy pierwsi misjonarze zarzucali Afrykanom idolatrię i zaborony. Później część misjonarzy przeszła na pozycje całkowicie przeciwstawne, dopatrując się w wierzeniach afrykańskich intuicyjnej znajomości dogmatów chrześcijańskich, z wiarą w jedynego Boga na czele³.

O istocie Boga Najwyższego wypowiadali się znani antropolodzy i religioznawcy. J.G. Frazer w pracy *The Worship of Nature* (Kult natury)⁴ dowodził, że afrykańscy bogowie są uosobieniem „wielkich zjawisk niebieskich”. Ojciec W. Schmidt w Afryce szukał oparcia dla swej teorii pierwotnego monoteizmu, wyłożonej w jego monumentalnej pracy na temat pochodzenia idei Boga⁵. Wiele uwagi poświęcił on religii Pigmejów, myśliwych i zbieraczy, których zaliczył do najstarszych warstw ludności afrykańskiej. Doszedł do wniosku, że należy mówić w tym kontekście o monoteizmie, ponieważ w wielu religiach Bóg Najwyższy zyskał wyjątkową pozycję wśród innych bytów nadnaturalnych. Monoteizm ten miał się zachować we względnie czystej formie w koczowniczych kulturach pasterskich, podczas gdy w innych kręgach kulturowych został odsunięty na dalszy plan bądź całkowicie zanikł. Uczony niemiecki Herrmann Baumann, autor znanej pracy poświęconej mitologii afrykańskiej⁶, pieczołowicie udowodnił, że

² Tamże, s. 58 i n.

³ Szerzej na ten temat Kofi Asare Opoku, *West African Traditional Religion*, Jurong 1978, s. 1-8.

⁴ London — New York 1926.

⁵ Por. jego *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 tomów, Münster 1926-1955.

⁶ *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin 1936; drugie wydanie Berlin 1964.

w jej centrum znajduje się zasada stwórcza, zwana przez niego Wielkim Bogiem, która ukształtowała i powołała do życia pierwotnego człowieka.

Z chwilą gdy wyniki prac badawczych potwierdziły niemalże powszechne występowanie w wierzeniach Afrykanów pojęcia Bytu Najwyższego, pojawiło się niemało sceptyków podważających jego oryginalność. Wielu wprost twierdziło, że genezy Boga należy poszukiwać we wpływach religii monoteistycznych: islamu i chrześcijaństwa. Uwaga badaczy skierowała się więc na zweryfikowanie tej kuszącej hipotezy. Odrzucając ją, zwrócono między innymi uwagę na fakt, że niejednokrotnie na określenie Boga chrześcijańskiego misjonarze używali już wcześniej istniejących terminów miejscowych, nie wymagających większych modyfikacji semantycznych.

Jednym z pierwszych świadectw o tym, że ludność Czarnej Afryki wyznawała Wielkiego Boga była relacja Williama Bosmana z 1705 roku⁷, a więc z początkowego okresu akcji misyjnej. Zapisał on następujące słowa:

„Posiadają mgliste pojęcie prawdziwego Boga i przypisują mu cechy wszechpotężnego i wszechobecnego. Wierzą, że stworzył wszechświat i dlatego wszędzie stawiają go nad innymi bóstwami-idolami. Nie modlą się jednak do Niego ani też nie składają Mu żadnych ofiar”⁸.

Współcześnie rozpowszechniło się przekonanie, wsparte wynikami prac badawczych, że znakomita większość systemów religijnych Czarnej Afryki przyjmuje istnienie Boga-Stwórcy, pierwszej przyczyny, istoty noszącej imię własne, rzadko opisywanej w kategoriach antropomorficznych, o nieokreślonej często płci i nie przyjmującej widzialnego kształtu. Jest on najwyższym władcą wszechświata, źródłem wszelkiej potęgi i siły, a zdarza się, że również sędzią czynów ludzkich⁹.

3. Bóg i człowiek u zarania wszechświata

Liczne mity opowiadają o tym, jak na samym początku świata Bóg mieszkał z ludźmi na ziemi bądź też oni doświadczali jego gościnności w niebiańskiej krainie. Później oddalił się od nich wskutek naruszenia przez wierzących jakie-

⁷ Por. jego *A New and Accurate Description of the Coasts of Guinea*, London 1705.

⁸ Por. tamże, s. 348.

⁹ Por. Kofi Asare Opoku, dz. cyt., s. 9.

goś zakazu bądź obrażenia go w inny sposób. Od tego czasu stał się dla nich Bogiem odległym i niedostępnym, przybrał transcendentny charakter. Tym tłumaczy się między innymi fakt, że na ogół ludzie nie zanoszą bezpośrednio do niego modlitw i nie składają mu ofiar.

W mitach afrykańskich występują powszechnie wątki przedstawiające pierwotną szczęśliwość rodzaju ludzkiego, kiedy Bóg przebywał na ziemi bądź zjawiał się tam na zawołanie, aby zaspokoić ludzkie potrzeby. Niektóre mity podają, że po stworzeniu świata, niekiedy zaraz po zarysowaniu jego kształtów Bóg z własnej woli schodził ze sceny dziejowej, zaś opiekę nad ludźmi i światem powierzał bóstwom. Inne, znacznie liczniejsze, oddalenie się Boga przypisują ludzkiej głupocie, nieuwadze, bezczelności, a także nadmiernej ciekawości czy pazerności. Wzniesienie się Boga do nieba i zerwanie przez niego bezpośrednich kontaktów z ludźmi bywa niekiedy przyczyną pojawienia się na ziemi nieszczęścia śmierci.

Mity ludu Bini z Nigerii informują, że na samym początku istnienia świata niebo znajdowało się zaraz ponad ziemią. Ludzie nie musieli wtedy pracować w pocie czoła na swych poletkach, ponieważ głód zaspokajali smakowitymi kęsami odcinanymi z niebiańskiej materii. Z chciwości zawsze wybierali kawałki większe od tych, jakie byli w stanie spożyć, a resztki pokarmu wyrzucali na śmietnik. Nie przejmowali się ostrzeżeniami Boga, aż wreszcie rozgniewany Osanobua uniósł się wraz z niebem ku górze¹⁰.

Aondo, bóg wojowniczego niegdyś ludu Tiw z Nigerii, również miał mieszkać w pobliżu ziemi. Tak blisko, że kobiety rozgniatające w stępach ziarno uderzały go tłuczkiem. W końcu poobijany i rozczłuszczony postanowił się oddalić. Tak samo w podobnej sytuacji mieli postąpić bóg Wulbari ludu Kraczi z Togo oraz Bumbulwun, bóg ludu Giziga z północnego Kamerunu.

Wyznawany przez Ewe z Togo i Ghany bóg Mawu prawdopodobnie przebywał w pobliżu ludzi, odgradzając się od nich pokaznym ręcznikiem. Niesforni mieszkańcy ziemi zaczęli jednak wycierać nim swe ręce i nogi, a tym samym zmusili go do uniesienia się ku niebu. Kasena z północnej Ghany utrzymują, że ich bóg We oddalił się poza zasięg człowieka dlatego, że pewna staruszka obcinała każdego ranka kawałek boskiego ciała. Również śpiącemu Wende, bogu ludu Mossi, nieobliczalni ludzie ucięli kawałek ciała. Kiedy je smażyli, gryzący dym podrażnił nos Boga i go obudził. Rozgniewany na podopiecznych wznosił się w kłębach tego dymu do nieba¹¹.

¹⁰ Por. S. Piłaszewicz, *Afrykańska Księga Rodzaju*, Warszawa 1978, s. 67.

¹¹ Por. E. Dammann, *Les religions de l'Afrique*, Paris 1964, s. 86.

Niektóre ludy dokładnie określają miejsce pobytu Boga na ziemi. Koko z Kamerunu utrzymują, że ich bóg Njambe mieszkał wraz z pierwszymi stworzeniami na skale Njok-Itupa. W owym błogosławionym czasie ludzie nie znali nieszczęścia śmierci. Tym, którzy się postarzel, wystarczyło udać się do drzewa *singe*, by po dziesięciu dniach przebywania przy nim odzyskać radosną młodość. Ludzie nie docenili tego daru i z czasem wypowiedzieli swemu Panu posłuszeństwo. W odwecie Njambe wyrwał z korzeniami drzewo wiecznej młodości i zabrał je ze sobą na zachodzące słońce.

Mit Pongo, innego ludu kameruńskiego, mówi o tym, że Bóg ofiarował synowi i córce wszystko, co stworzył, zachowując dla siebie jedynie tajemnicę rozniecania ognia. „Zakazany owoc” kusił jednak niesfornych dzieci i nie dawał im spokoju. Pewnego dnia podpatrzyły zabiegi ojca zmierzające do rozpalenia ogniska. Kiedy Bóg spostrzegł ich nieposłuszeństwo, w wielkim gniewie oddalił się z ziemi na zawsze.

Żyjący na bagiennych obszarach Bahr el-Ghazal (Sudan) Dinkowie opowiadają, że w dawnych czasach niebo unosiło się tuż nad ziemią i było z nią połączone sznurem, za pomocą którego można było się dostać do boskiej zagrody. Codziennie Bóg osobiście przydzielał pierwszym ludziom po ziarnku prosa. I chociaż nie cierpieli głodu, zachłanna kobieta imieniem Abuk postanowiła wyhodować własne ziarna. Przy spulchnianiu ziemi tak dziarsko wymachiwała motyką, że zdziesiąła ją swego dobroczyńcę. Obrażony bóg Nfialich odsunął się natychmiast od ziemi i nakazał zerwać łączący ją z niebem sznur¹².

Niektóre mity za zaburzenia pierwotnego stanu błogości obwiniają nie ludzi, lecz zwierzęta. W micie ludu Mende z Sierra Leone naruszają one wydany przez boga Ngewo zakaz dotykania pokarmu przeznaczonego wyłącznie jemu. Według innego mitu tego ludu bóg Ngewo uciekł przed ludźmi, którzy zadreżczali go różnymi prośbami¹³. Mit nilockiego ludu Nuer z Sudanu jest podobny do mitu jego sąsiadów — Dinków. Zawiera się w nim opowieść o tym, jak niegdyś łączył niebo z ziemią długi sznur. Ludzie wspinali się po nim do nieba, ażeby się tam odmłodzić. Trwało to do czasu, kiedy przewrotna hiena również dostała się do niebiańskiej krainy, po czym przegryzła sznur. Od owego zdarzenia starzy ludzie nie mają już możliwości odnawiania sił witalnych i muszą umierać¹⁴.

¹² Por. C.G. Seligman, B.Z. Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, London 1965², s. 88 i n.

¹³ Por. W.T. Harris, *The Idea of God among the Mende*, (w:) E. Smith (wyd.), *African Ideas of God*, London 1961², s. 278.

¹⁴ Por. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford 1962², s. 10.

4. Wyobrażenia o istocie Boga i jego kult

Poglądy na naturę Boga różnią się w poszczególnych częściach Czarnej Afryki, a niekiedy nawet u sąsiadujących ze sobą ludów. Występuje on najczęściej jako zasada męska, związana z niebem czy z ciałami niebieskimi. Może mieć także naturę obojnaka, czyli rozdzielać się na dwie osoby bądź przyjmować dwie natury w jednej osobie. Często łączą go szczególne związki z niemal równorzędną mu partnerką — boginią ziemi. W Afryce Zachodniej stoi na czele rozbudowanych nieraz panteonów, które występują również i na innych obszarach Czarnej Afryki, ale z reguły pierwszoplanową rolę odgrywa tam kult przodków, a Bóg jawi się jako istota odległa czy mgliście pojmowana.

Politeistyczna jest religia Jorubów z Nigerii i Beninu. Bóstwa tworzą tam hierarchię, na której czele stoi bóg Olorun — „Pan nieba”¹⁵. Ma on wiele imion, bliżej określających jego naturę, charakter czy sposób oddziaływania na wszechświat: Olodumare — „Wszchemocny”, Eleda — „Stwórca”, Alaje — „Pan życia”, Elemi — „Pan tchnienia” czy Alagbara-Gbogbo — „Wszchempotężny”. Obdarza się go przydomkami w rodzaju Oga-Ogo — „Godny wystawiania” czy Olowo — „Szanowany”. Jorubowie uważają Oloruna za boga odległego, pozornie nie interesującego się sprawami tego świata. W wyobrażeniach ludowych prowadzi on bezczynny żywot, drzemiąc bądź nawet pogrążając się chwilami w głębokim śnie. Ta pasywna postawa wobec świata i jego mieszkańców sprawia, że ludzie skłaniają się raczej ku bóstwom bardziej aktywnym i im bliższym. Olorun nie ma więc własnych kapłanów, nie maluje się jego wizerunków ani też nie rzeźbi posągów. Nie przedstawia się go w sposób symboliczny i nie wznosi się mu świątyń.

Są pewne dowody na to, że dawniej Olorun cieszył się większą niż obecnie czcią. Jego imię pojawia się bowiem w najstarszych warstwach językowych, na przykład w pozdrowieniach i przysłowiach. Odpowiadając na poranne pozdrowienia, Jorubowie mówią: „Dziękuję Olorunowi”, a wieczorem życzą sąsiadom: „Niech Olorun obudzi was w zdrowiu”. Do powszechnie znanych i często stosowanych w mowie sentencji należą: „Tylko Olorun jest mądry”; „Jeśli nawet nie widzi cię człowiek, czyż nie dostrzeże cię Olorun?”; „Tylko Olorun może włożyć koronę na głowę lwa”.

¹⁵ Na podstawie znaczenia tego terminu A.B. Ellis wysunął swego czasu hipotezę, że Bóg Jorubów jest deifikowanym firmamentem niebieskim. Dopatrywał się w tym podobieństwie między Olorunem a bogami Greków czy Rzymian. Miejscowy uczyony, E.B. Idowu wykazał jednak, że starszym imieniem Boga jest Olodumare, „Wszchemocny”, co podważyło spekulacje Ellisa. Por. E.B. Idowu, *Olodumare, God in Yoruba Beliefs*, London — New York 1962.

Oloruna uznaje się za stwórcę, choć dzieła stworzenia ziemi i ludzi dokonał za pośrednictwem bóstwa Obatali. Oloruna traktuje się też jako strażnika etyki i moralności. Po śmierci sędzi on ludzi, odsyłając dobrych do „krajny zmarłych”, a złych — do „podziemnego wysypiska śmieci”. Koncepcja pośmiertnego sądu bożego należy do rzadkości w wierzeniach ludów afrykańskich.

Wprawdzie Jorubowie nie oddają bezpośredniej czci swemu Bogu, jednakże każda uroczystość przeznaczona dla mniejszych bóstw kończy się inwokacjami wspominającymi jego imię: „Niech Olorun to przyjmie” czy „Niech Olorun ześle swe błogosławieństwo”. Dowodzą one, że to Olorun jest ostatecznie adresatem modlitw i ofiar składanych za pośrednictwem mniejszych bóstw¹⁶.

Podobne do jorubskich wyobrażenia o Bogu występują wśród ludności Bini, zamieszkującej obszary sławnego niegdyś królestwa Beninu w dzisiejszej Nigerii. Łączyły ich z Jorubami bliskie związki kulturowe, pokrewieństwo języków, a swego czasu również ścisłe kontakty polityczne. Pierwotnie najwyższym bogiem ludu Bini był Ogbora. W związku małżeńskim z boginią Odiong miał się narodzić bóg Osa (zwany też Osanobua), który z czasem stał się głównym władcą wszechświata. Wówczas wpływy Ogbory znacznie się skurczyły i zawężyły do świata podziemnego.

W mitologii wyobraża się Osanobuę jako króla żyjącego w wielkim splendorze, otoczonego licznymi małżonkami i dziećmi. Nie jest on bogiem tak odległym i trudno dostępnym jak Olorun. Człowiek bez lęku może zwrócić się do Osy z prośbą o zdrowie, potomstwo czy pożądane dobra materialne. Do dzisiaj zachowały się pewne formy jego kultu. Na niektórych obszarach wierni usypują mu pagórki z piasku i wtykają w nie kije z zawieszonymi na nich białymi wstęgami. Na pagórkach tych składają swemu Bogu ofiary: orzechy kola, dynię czy też kredę. Jeszcze na początku bieżącego wieku w mieście Benin znajdowały się poświęcone Osie sanktuaria, a w kilku okolicznych wioskach był on przedmiotem rozbudowanego kultu, nadzorowanego przez kapłanów.

Najwyższym bogiem Ibów, zamieszkujących w południowo-wschodniej Nigerii, jest Czukwu — „Wielki Duch”. Nosi on także imiona Czineke — „Duch stwórczy” oraz Osebuluwa — „Pan podtrzymujący świat”. O jego naturze mówią imiona pochwalne i przydomki. Jest on przede wszystkim stwórcą (Czukuwo-kike) czy królem-stwórcą (Ezeczitaoke). Mieszka ponad ziemią i niebem, w swej boskiej zagrodzie (Ezi Czukwu), choć nazywa się go niekiedy królem nieba albo panem na wysokościach. Czukwu to bóg wszechmocny, o którego potędze, ale i dobroci, świadczą nadawane dzieciom imiona teoforyczne, takie jak: Czukuwu-

¹⁶ Por. na ten temat C. Staeven, F. Schönberg, *Kulturwandel und Angstentwicklung bei den Yoruba Westafrikas*, München 1970, s. 86-90.

neke — „Bóg stworzył”, Czukwunjelu — „Bóg dał”, Czukwuma — „Bóg wie”, Keneczukwu — „Dziękuję Bogu” czy Ngozi — „Błogosławieństwo boże”. Ibo- wie wyobrażają Czukwu pod postacią mężczyzny. Jest on dobrym i miłosiernym duchem, który nie skrzywdzi nawet zatwardziałego grzesznika. Nie karze ludzi za ich grzechy i występki. Człowiek otrzymuje od niego *czy*, swego rodzaju duchowego sobowtóra, będącego częścią boskości¹⁷. Czukwu nie ma żadnych symboli kultowych, nie wznosi się mu posągów. Nie składa się mu ofiar, ale powszechnie uważa się go za ostatecznego odbiorcę darów przynoszonych mniejszym bóstwom. Natomiast w modlitwach Czukwu wysuwa się na pierwszy plan. Wierni zanoszą bezpośrednio do niego modlitwę poranną, a w prośbach kierowanych do innych bóstw i duchów przodków pojawiają się liczne inwokacje do niego¹⁸.

W starym, zamieszkanym przez Fonów królestwie Dahomeju (Republika Beninu) na czele panteonu stał obojnaki bóg Nana Buluku. Dzisiejsi ludzie prawie o nim zapomnieli. Miał on stworzyć świat i „urodzić” bliźnięta zwane Mawu oraz Lisa. Na północnym zachodzie Beninu znajduje się niewielka i trudno dostępna wioska Dume, w której zachowała się jego świątynia. Wznosi się ona na obszarze, gdzie przebywał Nana Buluku w czasie jego ziemskiego bytowania. Co roku miasta wyznające Mawu oraz Lisę wysyłały do Dume połowę złożonych tym bóstwom darów. W porze suchej ściągają tam pielgrzymki wyznawców¹⁹. Do świątyni Nana Buluku mają dostęp wyłącznie najwyżsi kapłani.

U ludów Akan, a zwłaszcza zamieszkujących Ghanę sławnych niegdyś z walczoności Aszantów, zachował się rozbudowany kult boga Njame. Jego imię zawiera w sobie rdzeń *anjan* — „błyszczący, świetlisty”. Wywodzi się z niego także inne jego imię, Nana Onjankopon — „Dziadek Njame, który jest wielki”. Ludy Akan oddają swym bogom cześć w określone dni tygodnia i nadają im dodatkowe imiona będące nazwami tych dni. Dniem Njame jest sobota (*meme-neda*), gdyż właśnie w nią miał ukończyć dzieło stworzenia i zwykł się objawiać swoim wiernym. Nosi on również imiona Odomankoma — „Stwórca”, Tweduampon — „ten, na którym można się oprzeć”, Amowia — „Dawca słońca”, Amosu — „Dawca deszczu” i inne.

¹⁷ Por. A.O. Umeh, *Elements of Igbo Traditional Religions as Portrayed in Chinua Achebe's 'Things Fall Apart'*, „Studies of the Department of African Languages and Cultures”, 1999, 26, s. 46-69.

¹⁸ Por.: F.A. Arinze, *Sacrifice in Ibo Religion*, Ibadan 1970, s. 9-11; Mazi Elechukwu, *Igbo Political Culture*, Evanston 1974, s. 29.

¹⁹ Por. M.J. Herskovits, *Dahomey. An Ancient West African Kingdom*, t. I, Evanston 1967, s. 101-103.

Aszantowie są chyba jedynym ludem w Afryce Zachodniej, który nie tylko oddawał cześć Najwyższemu Bogu, ale również wznosił mu ołtarze i świątynie, obsługiwane przez wysoce kształconych, zawodowych kapłanów. Jeszcze w pierwszym ćwierćwieczu bieżącego stulecia antropolog R.S. Rattray informował, że niemal w każdym domostwie Aszantów można było spotkać ołtarz w postaci rozwidlonej gałęzi *Nyame dua* — „drzewa Njame”. W rozwidleniu tym umieszczano glinianą miskę bądź dzban. Codziennie składano w nich dary żywnościowe. Ołtarz Njame zakładał *fiewura*, gospodarz domostwa, i uświęcał go krwią ofiarnej kury, a także stosowną na tę okoliczność modlitwą²⁰. Świątynie Njame ozdabiano finezyjnymi dekoracjami. Nierzadko wznoszono je na dworach królewskich. Kapłani, którzy przysięgali służyć Njame do końca swych dni, zawieszali na szyi złote lub srebrne ozdoby w postaci półksiężyca, z wytłoczonymi na nich motywami symbolizującymi słońce i gwiazdy. Nosili oni specjalną fryzurę, a na czole, ramionach oraz na piersi mieli wymalowane kredą białe kreski. Podczas uroczystości religijnych wdziewali białe szaty liturgiczne²¹.

U ludów z grupy Gur, do których należą między innymi Grussi i Mossi, prawie wszystkie imiona boskie są albo identyczne z określeniami słońca, albo wiążą się z nimi etymologicznie. Dagombowie z północnej Ghany umieszczają swego boga Wuni na słońcu, które stanowi jego zagrodę. Ich sąsiedzi Kusase nadają bogu imiona Widnam, Widnab i Nabwin; w tym ostatnim przypadku *win* znaczy „słońce”, a *nab* — „książę”. Jest on stwórcą świata i dobroczyńcą wszystkich stworzeń. Nie ma początku, czuwa nad wszystkimi ludźmi i jest obecny w każdym miejscu. Pragnie zawsze dobra, choć nie wszystkie jego czyny spotykają się ze zrozumieniem ludzi. Jeśli nawet zabiera do siebie jakiegoś człowieka, to być może chce tym samym uchronić go od ślepoty, trądu czy złej śmierci albo też wypełnić tylko jego wolę szybkiego powrotu do stwórcy. Jak długo życie ludzkie przebiega bez zakłóceń, wierni są przekonani, że Widnam jest z nich zadowolony i nie domaga się ofiar. Tylko raz w roku, po zbiorach prosa, przynosi się mu dziękczynne dary. Jest więc Widnam bogiem transcendentnym, odległym od spraw codziennych, ale jednocześnie immanentnym w tym sensie, że w chwilach potrzeby zawsze śpieszy ludziom na ratunek²².

Zamieszkujący dolinę rzeki Oti w północno-wschodniej Ghanie lud Konkomba za swą istotę najwyższą uważa boga Umbwara (Uwumbora). Jego częścią

²⁰ Por. R.S. Rattray, *Religion and Art in Ashanti*, London 1959³, s. 112.

²¹ Por. J.T. Evans, *The Akan Doctrine of God*, (w:) E. Smith (wyd.), *African Ideas of God*, London 1961², s. 244-253.

²² Por. E. Haaf, *Die Kusase*, Stuttgart 1967, s. 21 i n.

w postaci ducha lub duszy *ungwin* znajduje się w każdym człowieku. Jedyne zmarli mają możliwość oglądania Boga, gdyż mieszkają w jego domu (*umbwardo*). Umbwar nie szczędzi dóbr ziemskich ani potomstwa tym, którzy się do niego modlą. Wierni składają mu w ofierze zwierzęta białej maści²³.

W Afryce Wschodniej i Południowej, gdzie w wierzeniach zamieszkujących tam ludów ważną rolę odgrywa kult przodków, nie ma — poza kilkoma przypadkami — rozbudowanych panteonów bóstw. Przegląd sytuacji na tym obszarze rozpoczniemy od wiary w Boga u tak zwanych ludów nilockich (Dinków, Nuerów, Szyluków i Masajów), sąsiadujących ze sobą i tworzących spójny kompleks kulturowy.

Bóg Najwyższy Dinków nazywa się Nfialich (Nfialicz). Łączy się go z niebem: jego imię znaczy „Ten, który jest w górze”. W modlitwach powtarza się stereotypową formułkę: *Nhialic ko kwar* — „Nfialich i nasi przodkowie”. Dinkowie uważają go za stwórcę świata, który dba o zachowanie w nim porządku i ładu. Zsyła na ziemię deszcze z „miejsca deszczów”, które jest jego domem. Niekiedy kojarzy się z nim bóstwo Dengdit — „Wielki Deszcz”, które raz uważa się za emanację Nfialicha, innym razem za jego syna. Według miejscowej mitologii, Dengdit miał być pierwszym władcą Dinków, a potem w tajemniczy sposób zniknął w czasie burzy²⁴.

Nuerowie mówią o swoim bogu, imieniem Kwot, jako o duchu nieba lub o duchowej istocie z nieba. Objawia się on pod postacią deszczu, a także manifestuje się w błyskawicy i pomrukach piorunów. Choć jest wszędzie naraz, nikt nie może go zobaczyć. Nuerowie zwracają się do niego za pośrednictwem Księżyca. Kiedy zobaczą księżyc w nowiu, rzucają popioły w jego kierunku bądź rzucają nimi swe czoła. Uważają Kwota za stwórcę i poruszydca wszystkich rzeczy oraz za prawodawcę, inicjatora zwyczajów i tradycji ludu. Podczas modlitwy Nuerowie wznoszą ręce i oczy ku niebu, które jest miejscem jego pobytu²⁵.

Z firmamentem niebieskim wiąże swego boga-stwórcę imieniem Dzuok także Szylukowie. Jest on bezkształtny i niewidzialny. Niczym powietrze wypełnia każdą lukę we wszechświecie. Ludzie zwracają się do niego w modlitwach,

²³ Według mitów Konkombów, bóg Umbwar jest synem bogini ziemi Kiting i boga nieba Kitalangan. Odgrywał on rolę bohatera kulturowego, który przekazał ludziom ogień, broń i truciznę. Kiedyś żył na ziemi, ale z czasem udał się do nieba. W myśl współczesnych wierzeń tego ludu, jest on stwórcą nieba, ziemi, duchów, ludzi i wszystkich rzeczy. Por. na ten temat H. Zimoń, *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, Lublin 1998, s. 36 i n.

²⁴ Por. C.G. Seligman, B.Z. Seligman, dz. cyt., s. 88-90.

²⁵ Por. E. Evans-Pritchard, dz. cyt., s. 74 i n.

a jego imię często pojawia się w pozdrowieniach. Obecnie jego postać pozostaje w cieniu kultu deifikowanego przodka królewskiego Njakanga²⁶.

W wierzeniach Masajów z Kenii boga Ngai utożsamia się z niebem. W burzy objawia się jego podwójna natura: Ngai dobry jak deszczonośne chmury i Ngai zły, czerwony, jak piorun powodujący zniszczenia. Przejawia się także w strugach deszczu i dlatego ucieczkę przed deszczem uważa się za wyraz braku szacunku dla Boga. Masajowie wierzą, że Ngai mieszka na szczycie Lengai (Góry Ngai), w czynnym wulkanie, który budzi groźbę kłębam siarkowego dymu i potężnym pomrukiwaniem. Rozsypane na niebie gwiazdy traktują jako stada ich Boga „pasące się” w ogrodzeniu z tęczą. Mniemają, że Ngai spędza czas na drzemce i dlatego nie jest dostępny dla zwykłych ludzi. Mogą go obudzić i skierować jego uwagę na ziemię jedynie należący do zamkniętego klanu kapłani *laibon*. Kiedy jednak modlitwy *laibonów* nie przynoszą zamierzonych skutków, uniżone prośby do Ngai mogą kierować masajskie kobiety i dzieci²⁷. Masajowie utrzymują, że na początku istnienia świata Bóg dał im bydło i nikt inny nie ma do niego prawa. Dlatego zagarnięcie krów należących do sąsiednich ludów uważają za rzecz naturalną i nie mają z tego powodu poczucia winy.

Boga imieniem Ngai wyznają także Kikuju (Gikuju) z Kenii. Jest on stwórcą świata i dawcą wszystkich rzeczy. Czasowym miejscem jego pobytu na ziemi są szczyty gór. Odpoczywa tam chętnie podczas ziemskich wizyt, mających na celu udzielenie ludziom błogosławieństw bądź ukaranie tych, którzy naruszają ustanowiony ład społeczny i dopuszczają się występków. Do najważniejszych szczytów należą: Góra Wielkiego Deszczu, Góra Jasnego Nieba, Góra Snu oraz Góra Jasności, czyli szczyt Kenia, ulubione miejsce pobytu Ngai na ziemi. W kierunku góry Kenia zwracają się ludzie i wyciągają ku niej ręce w czasie modlitwy. Bóg Kikuju manifestuje się w różnoraki sposób: poprzez słońce, księżyc, gwiazdy, deszcz, błyskawice, pioruny i tęczę. O człowieku porażonym piorunem mówi się, że odważył się spojrzeć na Ngai w czasie, kiedy Bóg postanowił poskromić śmiałków. Kikuju obowiązuje surowy zakaz spoglądania w niebo podczas burzy, zwłaszcza połączonej z wyładowaniami atmosferycznymi. Pomruk piorunów uważa się za skrzywienie stawów Boga, a błyskawicę — za broń torującą mu drogę. Kikuju nie odmawiają stałych modlitw porannych czy wieczornych. Niepokój okazują wtedy, kiedy deszcz nie spada w zwykłym czasie, a ludzi i zwierzęta nękają choroby. Zwracają się wówczas do *arathi*, czyli jasnowidzów, którym Ngai wyjawia powody jego gniewu na ludzi i wskazuje im na rodzaj

²⁶ Por. C.G. Seligman, B.Z. Seligman, dz. cyt., s. 74 i n.

²⁷ Por. A. Wińca, *Wspaniali Masajowie*, Katowice 1976, s. 47 i n.

ofiary przebłagalnej. Składają ją starcy u podnóża okazałych drzew, uważanych za miejsce czasowego pobytu ich Boga²⁸.

Z kultem Boga wiązał się u Kikuju obrzęd oczyszczania zbóż w okresie przed ich dojrzeniem. Uroczystość ta polegała między innymi na zapaleniu pochodni od świętego ognia i obnoszenia jej po polach. Ludzie zapalają łuczywa od oczyszczającego ognia pochodni i zanoszą płomień do swych domów. Ten nowy ogień nie mógł nigdy zagasnąć aż do następnego obrzędu oczyszczenia.

Czagowie osiedleni na stokach Kilimandżaro w Tanzanii wyznają boga Ruwe, kojarzonego z niebem i słońcem. Nazywa się go tym samym słowem, jakiego używa się na określenie słońca. Mówi się więc: „Ruwa wzeszło”, „Ruwa jasno świeci”, ale również „Ruwa stworzył ludzi”. Nie utożsamia się go jednak ze słońcem, jako że i w nocy zwracają Czagowie w modlitwie twarz ku niebu, choć są przekonani, że słońce przebywa w tym czasie pod ziemią. W zebranych przez uczonych tekstach religijnych znajdują się adresowane do Ruwy modlitwy, którym niegdyś miało towarzyszyć składanie ofiar ze zwierząt i darów w postaci miejscowego piwa. Do Ruwy zanoszono prośby o deszcz, modlono się do niego przed wyruszeniem na wyprawę wojenną, a po powrocie składano mu dziękczynne dary²⁹.

Wśród ludów zamieszkujących obszar Wielkich Jezior Afryki Wschodniej wyróżnia się wierzeniami bantuski lud Banjarwandów z Ruandy: to tam misjonarze poszukiwali śladów „pierwotnego monoteizmu”. Gdyby nie duchy zmarłych przodków *bazimu* i bóstwo-bohater kulturowy Rjangombe, można by rzeczywiście przyznać, że w religii tego ludu nie ma panteonu bóstw i że Imana, stwórca świata, jest jedynym ich bogiem. Świat miał stworzyć z niczego, w jednej chwili, ale nie było to dzieło całkowicie zakończone. W dokonywaniu drobnych poprawek uczestniczyli później ludzie. Pierwsi królowie mieli „usypać” niektóre góry Ruandy. Banjarwanda postrzegają Imanę jako niewidzialną siłę, która wpływa na losy świata. U źródeł życia każdego człowieka leży specjalny akt stworczy Imany. Samo zapłodnienie nie wystarcza do powstania nowego życia. Imana musi ukształtować dziecko z gliny i umieścić je niepostrzeżenie w łonie matki. On też decyduje, jak w przyszłości ułożą się losy człowieka. Istnienie ludzi ułomnych, chorowitych czy nieszczęśliwych tłumaczy Banjarwanda — podobnie jak Jorubowie — zmęczeniem Boga w czasie tworzenia nowego bytu³⁰.

²⁸ Por. J. Kenyatta, *Facing Mt. Kenya*, London 1962², s. 231-241.

²⁹ Por. B. Szarewska, *Stare i nowe religie w tropikalnej i południowej Afryce*, Warszawa 1971, s. 109.

³⁰ Por. J.J. Maquet, *The Kingdom of Rwanda*, (w:) D. Forde (wyd.), *African Worlds*, London — New York — Toronto 1963, s. 164-189.

Gandowie, inny lud bantuski z obszaru Międzyjeziora, słyną z najbardziej rozbudowanego w Afryce Wschodniej panteonu bóstw. Ich kult zajmował w życiu religijnym co najmniej tak ważną rolę jak kult przodków. Stwórcą bóstw i ludzi, a także całego wszechświata był bóg Katonda. Zrodził on pierwszego człowieka, bohatera kulturowego i władcę imieniem Kintu, którego wysłał na ziemię. Kiedy na te obszary przybyli pierwsi Europejczycy nie należał już do bogów cieszących się największą czcią.

Rozbudowaną koncepcję boga Adro można wydedukować z mitów ludności Lługbara, która zamieszkuje obszar połączenia się granic państwowych Sudanu, Ugandy i Demokratycznej Republiki Konga. Adro jest źródłem wszelkiej potęgi i strażnikiem ładu moralnego. Występuje w dwóch wcieleniach: niebiańskim i ziemskim. Adro transcendentny przebywa w niebie. Niezbyt interesuje się stworzonym przez siebie światem. Adro ziemski ma pojawiać się w rzekach, potężnych drzewach i zaroślach, a także na wysokich górach i w skalistych miejscach. To on wyznacza granice ludzkiego życia. Ma postać cielesną i objawia się ludziom w ostatnich chwilach ich ziemskiego bytowania. Ci, którzy cudem uniknęli śmierci, opisują go jako wysokiego, białoskórego człowieka, z jednym okiem, jednym uchem i pojedynczymi kończynami. Szybko przemieszcza się z miejsca na miejsce, skacząc na jednej nodze. Poślubił liczne żony i spłodził z nimi wiele dzieci. Żyją one w strumieniach, okazałych drzewach i w skałach: są duchami opiekuńczymi człowieka. Pomruk Adro słyszy się podczas wypalania traw, zwłaszcza w górach Eti, Liru i Aba. Grzeszników karze poprzez umieszczenie w ich piersiach robaczków świętojańskich, które utrudniają oddychanie i powodują choroby. Jedynie wróżbita potrafi je usunąć z ciała człowieka³¹.

Wszystkie bardziej znane ludy Afryki Południowej wierzą w Najwyższego Boga, ale rzadko oddają mu regularną cześć. Zulusi nazywają go Inkosi Pezulu — „Niebiański Wódz Zulusów”. Ma on zsyłać na ziemię burze i deszcze, a piorunami razić tych, którzy go obrazili. Jego pomocnikami są „pasterze nieba”, wybrani czarownicy, którzy za jego przyzwoleniem wpływają na zjawiska natury. Za stwórcę słońca i księżyca, ptaków i zwierząt, gór, zbiorników wodnych oraz innych rzeczy uważa się jednak Unkulunkulu, przodka wszystkich ludzi i twórcę ładu społecznego³². Według innych przekazów mitycznych, ludzie i bydło pojawili się w tym samym czasie na ziemiach Zulusów, a Bóg uczynił mleko i mięso wołowe ich pożywieniem. Jeśli piorun uderzy w stado bydła, ludzie uważają to za błogosławieństwo w przekonaniu, że to Inkosi Pezulu zabił dla siebie potrzebne mu zwierzęta.

³¹ Por. J. Middleton, *Lugbara Religion*, London 1960, s. 252 i n.

³² Por. I. Schapera, *The Bantu-Speaking Tribes of South Africa*, London 1959⁶, s. 263.

Tswana i Soto z Lesotho wierzą w Modimo (Morimo, Molimo, Mlimo), jedy-
nego stwórcę i sprawcę wszystkich rzeczy. Kiedy ludzie próbują wprowadzać
nowe zwyczaje, wyraża on swe niezadowolenie zsyłając wicher, grad czy nie-
znośny upał. W mitach występuje także jako praprzodek, który wyszedł z pie-
czary wraz z pierwszymi ludźmi i zwierzętami. Zmusił wszystkie inne plemiona
do opuszczenia porośniętych trzcina błotnistych obszarów i każdemu przydzielił
jego totem. Nie odnotowano żadnej formy kultu Modimo³³.

Bóg najwyższy ludu Khosa nosi imię Thikso. Miał on stworzyć niebo i zie-
mię oraz wszystkich ludzi. Jedni umieszczają go w chmurach, inni we wnętrzu
ziemi, ale powszechnie jest bytem mgliście pojmowanym i nie umiejscawianym.
W życiu codziennym Khosowie odwołują się do duchów przodków, a do Thikso
zwracają się wyłącznie za ich pośrednictwem. Kiedy ominie grożące im niebez-
pieczeństwo, zwykle wypowiadają formułę: „Miałem szczęście — czuwał nade
mną Thikso”³⁴.

W duchach przodków pokładają także nadzieję Szangana-Tonga z Zambii,
choć i oni mają mgliste pojęcie o swym bogu Tilo. Niekiedy określa się go ter-
minem Hosi — „Pan”. Jest uważany za byt nieosobowy, wpływający na ludzką
egzystencję i na naturę człowieka. Może dotknąć dzieci chorobą objawiającą się
egzystencją, jest panem życia i śmierci ludzi. Zsyła burze i piorunami razi grzesz-
ników, głównie złodziei. Za jego przyczyną rodzą się bliźnięta, które swą obec-
nością mają kalać ziemię i powodować niedobór opadów deszczu. W okresie
suszy ludzie, chcąc przebłagać Tilo, zraszają wodą groby bliźniąt. Zwracają się
do niego z przeprosinami za pośrednictwem przodków wodzów.

W tym regionie Afryki tylko Bawendowie otaczają swego boga Raluwhimbę
rozwinętym kultem. Czasami identyfikuje się go z Mwari, bogiem ludu Szona
zamieszkującego w Zimbabwe. Możliwe, że niegdyś były to dwa różne bóstwa,
ale obecnie obu imion używa się wymiennie. Działania Raluwhimby manifestują
się w erupcjach wulkanów i w błyskawicach. Na kazirodców zsyła głód i epide-
mie. Ma swych kapłanów, którymi mogą być zarówno mężczyźni, jak i kobiety.
nazywa się ich dziećmi Boga. Niegdyś zamieszkiwali jaskinie gór Matopos.
Raluwhimba uważany jest za pierwszą przyczynę świata. Przebywa w niebie
i kojarzy się go ze zjawiskami niebieskimi. Kiedy spada „gwiazda”, Bawendo-
wie przyjmują to za symbol odbywanej przez Boga podróży. Objawia się on
w grzmotach, błyskawicach, trzęsieniach ziemi i w powodzi. W czasie burzy pod
ognistą postacią ma zjawiać się w pobliżu kraalu wodza i w odgłosach piorunów
przekazuje mu swe życzenia. Wódz wchodzi wówczas do chaty i „rozmawia”

³³ Por. tamże, s. 264.

³⁴ Tamże, s. 263.

z Raluwhimbą. Gdy Bóg jest na wodza rozgniewany, suszą czy powodzią karze
jego lud. Może otworzyć w niebie wielką klatkę i zesać na ziemię chmury
szarańczy. W miejscowości Luwhimbi znajduje się jaskinia, miejsce objawiania
się Boga. Miał on się ukazywać pod postacią wielkiego płomienia, buzującego
na progu skalnym. Ludzie okrzykami radości witali swego stwórcę, a roznosiły
się one po całym kraju. Wódz wdrapował się do jaskini i witał Raluwhimbę,
kłęcząc w dłonie i wyśpiewując jego imiona pochwalne. Potem wspinał się na
występ skalny i zwracał się do Boga ze słowami podziękii za nawiedzenie i za-
nosił do niego modły o deszcz, dostatek i pokój dla ludu. Wreszcie dawał
młodzieńcom sygnał do rozpoczęcia rytualnego tańca³⁵.

Przypadek Bawendów jest wyjątkiem w powszechnej praktyce religijnej
ludów bantuskich Afryki Południowej, którzy umieszczają swego Boga na margi-
nesie życia religijnego. Nie buduje się mu sanktuariów ani też nie składa ofiar.
Jednakże postępowanie ludzi nie jest mu obojętne: nagradza ich za dobre uczyn-
ki bądź karze za popełnione wykroczenia.

W Afryce Południowo-Zachodniej, zwłaszcza u ludów DRK, boga nazywa się
powszechnie imionami Njambe lub Nzambi. Religioznawcy łączą je z imieniem
Anjambi u Barotsów z Gabonu, czy nawet Njame u Aszantów. Również i na
tym obszarze główną rolę w kulcie religijnym odgrywają duchy przodków,
a wielcy bogowie funkcjonują jako byty odległe i mgliście zdefiniowane. Na
przykład bóg ludu Bakongo imieniem Nzambi Mpungu nie odgrywa żadnej wi-
docznej roli w praktykach kultowych. Funkcjonuje jedynie w pamięci i wyobra-
zeniach ludzi, a jego imię pojawia się w porzekadłach i przysłowiaach, zawiera-
jących normy prawa zwyczajowego. U Herero z Namibii z postacią Boga wiąże
się święty ogień. Wierzą oni, że Bóg sprawuje pieczę nad tym ogniem, który
symbolizuje życie plemienne i pomyślność ludzi, oraz łączy świat ziemski ze
światem niewidzialnym. Ogień ten jest podtrzymywany na ołtarzach wiejskich
i ma zapewniać dobrobyt ich mieszkańcom.

Rozważania na temat koncepcji Boga w Czarnej Afryce nie byłyby pełne bez
uwzględnienia wierzeń ludów Khoisan (Hotentotów i Buszmenów), które prze-
trwały w szczątkowym stanie na południu kontynentu. Nauka dysponuje jednak
dowodami na to, że zamieszkiwały one niegdyś całą Afrykę Wschodnią, aż po
okolice dzisiejszego Chartumu. Były to ludy o niskim wroście, zajmujące się
zbieractwem i myślistwem. Z czasem zostały one wypchnięte ze swych pier-
wotnych siedzib przez liczniejsze rolnicze ludy Bantu oraz przez napierających
od północy Kuszytów i Nilotów. Jedynie na obszarze dzisiejszej Tanzanii zach-
owały się małe ich enklawy, zwane Hadzapi i Sandawe.

³⁵ Por. H.A. Stagt, *The Bavenda*, London 1968², s. 230 i n.

Lud Hadzapi ma boga Iszoko — „Słońce”. W mitologii łączy się go z boską małżonką Hajne — „Księżycem”. Jest stwórcą świata i jego nadzorcą. Decyduje o życiu i śmierci oraz zapewnia powodzenie na polowaniu. Zsyła choroby i oddala je. Iszoko to bóg etnocentryczny: ustanowił prawa i obyczaje Hadzapi, dał im broń i sprzęty domowe, nauczył ich sztuki myśliwskiej. Choć Hadzapi nazywają go ojcem, zwracają się do Iszoko jedynie w nagłej potrzebie.

Sandawe oddają cześć Słońcu i Księżycowi. W ich praktykach religijnych kult lunarny zdaje się dominować nad solarnym. Znajduje to swój wyraz w mitach, bajkach, pieśniach i w utworach gnomicznych. Za boga-stwórcę Sandawe uważają jednak Mathundę, którego zapożyczili z wierzeń sąsiadujących z nimi plemion bantuskich.

Najważniejszą postacią w religii ludów San (Buszmenów) jawi się Kaggen, wcielający się w modliszkę (*Mantis religiosa*). Wokół jego postaci obraca się cykl mitów, w których jawi się on jako ojciec rodziny, władny przywrócić do życia swego syna, podstępnie uśmierconego przez pawiany. Kaggen miał przekształcić pierwszych ludzi-zwierzęta w prawdziwych Buszmenów. Wśród niektórych hord buszmeńskich odnaleziono ślady kultu Kaggena. Wierzyły one, że zarządza on życiem i śmiercią, obdarowuje ludzi deszczem bądź go zatrzymuje. Kaggen miał być pasterzem zwierzyny: dlatego zwracano się do niego z prośbą o powodzenie na polowaniu. Modły zanoszono do niego także w okresie głodu i przed podjęciem wyprawy wojennej. Dorośli członkowie hordy, zarówno mężczyźni jak i kobiety, śpiewali i tańczyli w poświęcone Kaggenowi noce aż do zupełnej utraty sił³⁶.

Buszmeni Naron i Auen z Sandfontein wierzą w boga Hisze, który pod różnymi postaciami objawia się w czasie ceremonii inicjacyjnej chłopców. Buszmeni Kung czczą boga Huwe i przypisują mu dzieło stworzenia świata oraz utrzymywania go w porządku. Wyobrażają Boga na własne podobieństwo. Ma mieszkać w niebie, w dwukondygnacyjnym domu. Dolną jego część zajmuje on sam z żoną i licznym potomstwem, w górnej zaś przebywają... dusze zmarłych. Dom ten przypomina chatę buszmeńską: jest na zewnątrz „owłosiony” jak gąsienica. Huwe ma odżywiać się miodem, szarańczą, muchami i motylami, których w niebiańskim królestwie nigdy nie brakuje³⁷.

Większość Khoikhoi (Hotentotów) jest dzisiaj chrześcijanami. Głównym ich bogiem jest Goundza — „Wielki Wódz”, utożsamiany z księżycem. W czasie nowiu księżyca, jak i w jego pełni Khoikhoi spędzali noc na skakaniu, wykonywaniu tańców rytualnych i radowaniu się. Wykrzykiwali wtedy słowa modlitwy:

³⁶ Por. I. Schapera, *The Khoisan Peoples of South Africa*, London 1960³, s. 177-180.

³⁷ Por. tamże, s. 182.

„Witaj o Panie! Daj nam dostatek miodu! Daj trawę naszym stadom, byśmy mieli dużo mleka!”. Z czasem kult Boga-Księżyca został wyparty z życia religijnego Hotentotów przez trzy postacie bogów-przodków: Tsui Goaba, Heitsi Ebiba i Gaunaba³⁸.

* * *

Wiele ludów afrykańskich wyobraża Boga jako ojca. Należą do nich Akamba i Suk z Kenii, Bemba i Lunda z Zambii, Baganda i inne. U niektórych jego imię własne znaczy „ojciec” lub jest z tym pojęciem w jakiś sposób związane. U ludów, które miały matriarchalny system społeczny, Bóg był pojmowany jako matka. Spostrzeżenie to dotyczy Aszantów, ludów Owambo z Namibii czy Nuba z Sudanu.

Przegląd koncepcji Boga w Czarnej Afryce upoważnia do stwierdzenia, że jego obraz nie zawsze jawi się wyraźnie, a często jest wręcz polimorficzny. Prawie wszędzie występuje jako stwórca świata, choć niekiedy nie doprowadza swego dzieła do końca. Nierzadko wyręcza się w tym względzie bóstwami bądź nawet ustępuje miejsca aktywności pierwszych ludzi, bohaterów kulturowych. Na ogół jest uosobieniem mądrości i potęgi, niekiedy panem życia oraz śmierci wymierzającym ludziom sprawiedliwość. Powołany przez niego zrab wszechświata często nie nadaje się do życia. Bóg przestaje zajmować się światem i schodzi ze sceny dziejowej, ustępując miejsca energicznemu zastępcy. Taką pasywną postawą odznaczają się bóg Olorun u Jorubów, Kulotioło u Senufów czy Pemba u Bambarów. Nawet stworzenie człowieka Bóg Najwyższy mógł powierzyć podległym mu bóstwom.

Rzadko spotyka się w Czarnej Afryce rozbudowany kult Boga Najwyższego. Powszechną czią cieszył się bóg Njame u Aszantów, któremu wznoszono ołtarze i świątynie, składano dary oraz ofiary. W Afryce Południowej wyróżniają się w tym względzie Bawendowie, którzy obdarzają swego boga Raluwhimbę szczególnym nabożeństwem. Inne ludy zwracały się do Boga nieregularnie, w wyjątkowych sytuacjach. W wielu przypadkach Bóg Najwyższy tylko pozornie wydawał się odległym i nieprzystępnym, gdyż to on był w ostatecznym rozrachunku adresatem darów i modlitw, zanoszonych do bóstw niższego rzędu.

Wyobrażenia ludów afrykańskich o Bogu Najwyższym sprawiają wrażenie, że pojmują go one bardziej w sposób abstrakcyjny, żeby nie powiedzieć filozoficzny, niż praktyczny. Odczucie to zdaje się potwierdzać powszechny brak jakichkolwiek fizycznych jego wyobrażeń. Jedynie u Ewe odnaleziono drewniane posazki ich boga Mawu.

³⁸ Por. tamże, s. 375-384.

Lud Hadzapi ma boga Iszoko — „Słońce”. W mitologii łączy się go z boską małżonką Hajne — „Księżycem”. Jest stwórcą świata i jego nadzorcą. Decyduje o życiu i śmierci oraz zapewnia powodzenie na polowaniu. Zsyła choroby i oddala je. Iszoko to bóg etnocentryczny: ustanowił prawa i obyczaje Hadzapi; dał im broń i sprzęty domowe, nauczył ich sztuki myśliwskiej. Choć Hadzapi nazywają go ojcem, zwracają się do Iszoko jedynie w nagłej potrzebie.

Sandawe oddają cześć Słońcu i Księżycowi. W ich praktykach religijnych kult lunarny zdaje się dominować nad solarnym. Znajduje to swój wyraz w mitach, bajkach, pieśniach i w utworach gnomicznych. Za boga-stwórcę Sandawe uważają jednak Mathundę, którego zapożyczyli z wierzeń sąsiadujących z nimi plemion bantuskich.

Najważniejszą postacią w religii ludów San (Buszmenów) jawi się Kaggen, wcielający się w modliszkę (*Mantis religiosa*). Wokół jego postaci obraca się cykl mitów, w których jawi się on jako ojciec rodziny, władny przywrócić do życia swego syna, podstępnie uśmierconego przez pawiany. Kaggen miał przekształcić pierwszych ludzi-zwierzęta w prawdziwych Buszmenów. Wśród niektórych hord buszmeńskich odnaleziono ślady kultu Kaggena. Wierzyły one, że zarządza on życiem i śmiercią, obdarowuje ludzi deszczem bądź go zatrzymuje. Kaggen miał być pasterzem zwierzyny: dlatego zwracano się do niego z prośbą o powodzenie na polowaniu. Modły zanoszono do niego także w okresie głodu i przed podjęciem wyprawy wojennej. Dorosli członkowie hordy, zarówno mężczyźni jak i kobiety, śpiewali i tańczyli w poświęcone Kaggenowi noce aż do zupełnej utraty sił³⁶.

Buszmeni Naron i Auen z Sandfontein wierzą w boga Hisze, który pod różnymi postaciami objawia się w czasie ceremonii inicjacyjnej chłopców. Buszmeni Kung czczą boga Huwe i przypisują mu dzieło stworzenia świata oraz utrzymywania go w porządku. Wyobrażają Boga na własne podobieństwo. Ma mieszkać w niebie, w dwukondygnacyjnym domu. Dolną jego część zajmuje on sam z żoną i licznym potomstwem, w górnej zaś przebywają... dusze zmarłych. Dom ten przypomina chatę buszmeńską: jest na zewnątrz „owłosiony” jak gąsienica. Huwe ma odżywiać się miodem, szarańczą, muchami i motylami, których w niebiańskim królestwie nigdy nie brakuje³⁷.

Większość Khoikhoi (Hotentotów) jest dzisiaj chrześcijanami. Głównym ich bogiem jest Goundza — „Wielki Wódz”, utożsamiany z księżycem. W czasie nowiu księżyca, jak i w jego pełni Khoikhoi spędzali noc na skakaniu, wykonywaniu tańców rytualnych i radowaniu się. Wykrzykiwali wtedy słowa modlitwy:

³⁶ Por. I. Schapera, *The Khoisan Peoples of South Africa*, London 1960³, s. 177-180.

³⁷ Por. tamże, s. 182.

„Witaj o Panie! Daj nam dostatek miodu! Daj trawę naszym stadom, byśmy mieli dużo mleka!”. Z czasem kult Boga-Księżyca został wyparty z życia religijnego Hotentotów przez trzy postacie bogów-przodków: Tsui Goaba, Heitsi Ebiba i Gaunaba³⁸.

* * *

Wiele ludów afrykańskich wyobraża Boga jako ojca. Należą do nich Akamba i Suk z Kenii, Bemba i Lunda z Zambii, Baganda i inne. U niektórych jego imię własne znaczy „ojciec” lub jest z tym pojęciem w jakiś sposób związane. U ludów, które miały matriarchalny system społeczny, Bóg był pojmowany jako matka. Spostrzeżenie to dotyczy Aszantów, ludów Owambo z Namibii czy Nuba z Sudanu.

Przegląd koncepcji Boga w Czarnej Afryce upoważnia do stwierdzenia, że jego obraz nie zawsze jawi się wyraźnie, a często jest wręcz polimorficzny. Prawie wszędzie występuje jako stwórca świata, choć niekiedy nie doprowadza swego dzieła do końca. Nierzadko wyręcza się w tym względzie bóstwami bądź nawet ustępuje miejsca aktywności pierwszych ludzi, bohaterów kulturowych. Na ogół jest uosobieniem mądrości i potęgi, niekiedy panem życia oraz śmierci wymierzającym ludziom sprawiedliwość. Powołany przez niego zrab wszechświata często nie nadaje się do życia. Bóg przestaje zajmować się światem i schodzi ze sceny dziejowej, ustępując miejsca energicznemu zastępcy. Taką pasywną postawą odznaczają się bóg Olorun u Jorubów, Kulotio u Senufów czy Pemba u Bambarów. Nawet stworzenie człowieka Bóg Najwyższy mógł powierzyć podległym mu bóstwom.

Rzadko spotyka się w Czarnej Afryce rozbudowany kult Boga Najwyższego. Powszechną czią cieszył się bóg Njame u Aszantów, któremu wznoszono ołtarze i świątynie, składano dary oraz ofiary. W Afryce Południowej wyróżniają się w tym względzie Bawendowie, którzy obdarzają swego boga Raluwhimbę szczególnym nabożeństwem. Inne ludy zwracały się do Boga nieregularnie, w wyjątkowych sytuacjach. W wielu przypadkach Bóg Najwyższy tylko pozornie wydawał się odległym i nieprzystępnym, gdyż to on był w ostatecznym rozrachunku adresatem darów i modlitw, zanoszonych do bóstw niższego rzędu.

Wyobrażenia ludów afrykańskich o Bogu Najwyższym sprawiają wrażenie, że pojmują go one bardziej w sposób abstrakcyjny, żeby nie powiedzieć filozoficzny, niż praktyczny. Odczucie to zdaje się potwierdzać powszechny brak jakichkolwiek fizycznych jego wyobrażeń. Jedynie u Ewe odnaleziono drewniane posądkę ich boga Mawu.

³⁸ Por. tamże, s. 375-384.

W obecnym wieku gwałtownych zmian zauważa się w Czarnej Afryce otwieranie się mikrokosmosu i reorientację miejscowych ludów na makrokosmos. W wymiarze religijnym wyraża się to wzrostem roli i znaczenia Boga Najwyższego, którego imię ewangelizowane ludy dość powszechnie nadają Bogu chrześcijańskiemu.

Rozdział IV

Afrykańskie panteony: bóstwa i duchy

W wierzeniach ludów Czarnej Afryki pojawia się między człowiekiem a Bogiem cała gama duchów i mniejsza czy większa liczba bóstw, tworzących w nadnaturalnym świecie swoistą hierarchię. Ich kult przysłania często postać Boga Najwyższego i oddawaną mu cześć. Są oni pośrednikami między ludźmi a Bogiem, a przez to bliżsi i bardziej dostępni niż On przeciętnemu człowiekowi. Afrykanie zwracają się do swego Boga nie bezpośrednio, ale odwołując się do idei wstawiennictwa czy pośrednictwa, zgodnie z zakorzenionymi w ich świadomości zwyczajami i wierzeniami. Amadou Hampaté Bâ, uczony i myśliciel malijski, niejednokrotnie podkreślał, że w naturze Afrykanina tkwi skłonność do umieszczania między nim a innymi ludźmi różnych pośredników. W rodzinie poligynicznej mąż przekazuje swe życzenia żonom przez główną małżonkę, a polecenia dla dzieci — za pośrednictwem najstarszego syna. Tak samo człowiek wysłany z jakąś misją nie zwraca się bezpośrednio do adresata, ale kontaktuje się najpierw z osobami z jego otoczenia. Nic przeto dziwnego — stwierdza Amadou Hampaté Bâ — że mieszkaniec Czarnej Afryki, tak bardzo przywiązany do instytucji pośrednictwa, w wyobraźni swej także stworzył pośredników do kontaktu z Bogiem¹.

W ustalaniu hierarchii bóstw poszczególnych panteonów religioznawcy biorą pod uwagę głównie ich pochodzenie i związki z Bogiem Najwyższym, przypisywaną im moc, starszeństwo, cechy charakteru, umiejętności czy zakres ich działania. Bóstwa te stanowią uosobienia poszczególnych sfer działalności Boga, w nich przejawiają się zjawiska naturalne i formy otaczającego świata. Zdarza się, że całkowicie wypierają one czy pochłaniają w sobie Boga Najwyższego, jak w przypadku Mawu i Lisy, bóstw niebiańskich byłego królestwa Dahomeju.

¹Por. jego artykuł *Animisme en savane africaine*, (w:) *Les religions africaines traditionnelles*, Paris 1965, s. 33.

Niektóre samodzielne dzisiaj bóstwa były prawdopodobnie początkowo zwykłymi duchami przodków. Liczne *orisza* Jorubów należały niegdyś do bóstw opiekuńczych poszczególnych rodów, były ich przodkami-założycielami. Z czasem, kiedy zaczęto przypisywać im szczególne moce, zaczęły przyjmować bardziej uniwersalny charakter i stawać się bóstwami wszystkich ludzi. W Afryce Wschodniej i Południowej wielcy przodkowie-herosi nie tylko znaleźli swe miejsce w panteonach, ale niekiedy prawie całkowicie przysłoniли postać Boga Najwyższego.

Przez pojęcie „bóstwo” rozumiemy tutaj byty duchowe, pośredników między ludźmi a Bogiem, odznaczających się względną autonomią i wysokim statusem w hierarchii bytów nadprzyrodzonych. Duchami nazywać będziemy byty stojące poniżej bóstw, które nie wchodzą w wyraźne związki z Bogiem Najwyższym: najczęściej są to duchy, które kiedyś były istotami ludzkimi.

1. Boskie rodziny

Niektóre ludy Czarnej Afryki mają taką obfitość bóstw, że nieraz trudno ustalić ich liczbę. Dotyczy to między innymi *abosom* u Aszantów i *orisza* u Jorubów. Bóstwa te łączą się ze sobą, tworząc wielkie rodziny, w których każde ma określone zadania i przypisane mu miejsce. Każda taka rodzina może mieć dużą autonomię, a nawet — jak się wierzy — posługiwać własnym językiem. Wyłania się zatem potrzeba istnienia bóstw-tłumaczy, ażeby — jak to obrazowo ujmuje P. Mercier² — afrykański Olimp nie stał się biblijną wieżą Babel. Bóstwa wstrząsane są ludzkimi namiętnościami, kłócą się, walczą ze sobą na języki i na miecze, kochają się i nienawidzą. Mają własnych wyznawców, kapłanów, ołtarze i świątynie.

Duże bóstwa kosmiczne są często głównymi bohaterami mitów o stworzeniu, które wyjaśniają ich pochodzenie, przy czym najczęściej bywa to splodzenie ich przez ojca-niebo i matkę-ziemię.

Dla Jorubów bóstwa Obatala i Oduduwa stanowią parę małżeńską w czysto fizjologicznym znaczeniu tych słów. Kiedy na rozkaz boga Oloruna wydostały się one z cudownej tykwy, Obatala zawiadnął niebem, a Oduduwa ziemią. Z ich związku zrodziły się dalsze bóstwa noszące zbiorową nazwę *orisza*, córka Jemandza i syn Agandzu. Wstąpiły one w związek małżeński, z którego narodził się Orungan. Zakochał się on w swojej matce i ją zniewolił. Podczas tego kazi-

² Cytowany w pracy G. Balandiera i J. Maqueta (wyd.), *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris 1968, s. 134.

rodzego zbliżenia nabrzmiały piersi i brzuch Jemandzy, po czym z piersi bogini wypłynęły potoki, które dały początek rzekom, a z jej otwartego łona wyłoniły się liczne bóstwa *orisza*. Na miejscu narodzin tych bóstw miało powstać święte miasto Ife. W innych mitach Oduduwa występuje pod męską postacią. Niektórzy badacze³ tłumaczą zmianę płci tego bóstwa przejściem Jorubów z systemu matriarchalnego na patriarchalny.

Bini, sąsiedzi Jorubów z królestwa Beninu, wyobrażają sobie boga Osanobugę jako króla żyjącego w wielkim splendorze, otoczonego licznymi żonami i dziećmi. Do jego potomków należą między innymi najstarszy syn Olokun, bóg żelaza Ogun i bóg śmierci Ogiuwu.

Również bóstwa królestwa Dahomeju, zwane *wodun*, biorą swój początek od boga Nana Buluku. Wydał on na świat boskie bliźnięta: Mawu oraz Lisę, a następnie przekazał im władzę nad wszechświatem. Z kolei Mawu i Lisa splodzili czternaścioro dzieci obdarowanych nadprzyrodzonymi właściwościami. Troje najstarszych — Sagbata, Sogbo i Agbe — dało początek własnym panteonom.

Według mitologii ludu Ewe, bóg Mawu ma się przejawiać w czterech postaciach: Mawu-Ga, Mawu-Sodza, Mawu-Sogbla i Mawu-Sowlui. Zawiadującego burzami Mawu-Sogbla nazywa się jednocześnie synem Mawu i uważa się go za małżonka Mawu-Sodzy. Na początku bóg Mawu-Ga stworzył bóstwa *trowo*, których zadaniem jest obrona człowieka, zapewnienie mu środków do życia, informowanie Boga o grzesznych występkach ludzi i karanie ich za popełnione wykroczenia. Nazywa się je również terminem *mawuvi* — „dzieci boże”. Na czele bóstw zarządzających ziemią stoi bogini-ziemia Miano — „Nasza Matka”. Na niektórych obszarach uważa się ją za żonę nieba kojarzonego z Mawu: mieli oni splodzić ludzi, zwierzęta, rośliny i bóstwa ziemi.

Aszantowie wierzą, że ich bóstwa, zwane *abosom*, powstały ze związku boga Njame z jego czterema żonami. Najstarszym synem i ulubieńcem Njame był Bia. Drugi jego syn, bóg największej rzeki przepływającej przez kraj Aszantów, miał na imię Tano. Inne dzieci Njame wcieliły się w drzewa, skały, jeziora czy też mniejsze zbiorniki wodne bądź w nich zamieszkały. Boginię ziemi, zwaną Asase Jaa, uznaje się także za małżonkę Njame. Jej świętym dniem jest czwartek. W dniu tym rolnicy nie mogą pracować na polu.

Podobne przykłady pochodzenia bóstw od boga-nieba i bogini-ziemi odnaleźć można w wierzeniach wielu innych ludów afrykańskich. Mitologia innych nie podnosi problemu genealogii bóstw bądź tylko lakonicznie wspomina, że należą one do stworów Boga Najwyższego. Ibowie utrzymują na przykład, że ich bóg

³ Wśród nich wybitny znawca kultury Jorubów niemiecki uczyony U. Beier.

Czukwu, stwórca wszechświata, powołał również do życia wiele bóstw, zwanych *olosi*, i powierzył im władzę nad siłami natury oraz opiekę nad działalnością ludzi. Na czele *olosi* stoi bogini ziemi Ani. Zawiaduje ona krainą zmarłych i jest strażnikiem kodeksu moralnego. Jej moc prokreacyjna przejawia się w urodzajności pól i w płodności kobiet.

2. Wybrane panteony

Badacze tradycyjnych religii afrykańskich niejednokrotnie wskazywali na zależność istniejącą między kultem przodków a wiarą w bóstwa. Podkreślali oni, że te ludy, które wyznają liczne bóstwa uosabiające zjawiska natury, małą wagę przywiązują do kultu duchów pochodzenia ludzkiego. Dla potwierdzenia tej hipotezy odwoływali się do wierzeń religijnych Afryki Zachodniej. W Afryce Wschodniej i Południowej, gdzie wielkie znaczenie mają duchy pochodzenia ludzkiego, bóstwom poświęca się znacznie mniej uwagi. Nie wypowiadając się na temat prawdziwości tej hipotezy, można potwierdzić, iż rzeczywiście ludy wyznające liczne bóstwa należą tam do mniejszości. Nie sposób przedstawić w tej pracy wszystkie panteony Czarnej Afryki. Ograniczymy się przeto do kilku najbardziej reprezentatywnych przykładów.

Panteon Jorubów należy do najbardziej rozbudowanych. Na jego czele stoi Olorun, zwany także Olodumare. Podlegają mu *orisza*, czyli mniejsze bóstwa, oraz duchy przodków i inne byty nadnaturalne. Są one pośrednikami między Bogiem a ludźmi. Wokół nich obracało się niemal całe życie religijne Jorubów. Opinie badaczy różnią się co do liczby bóstw wyznawanych przez ten lud: jedni podają 201, a inni — 1600 czy nawet 1700, co dawałoby największy zbiór bóstw znanych z imienia i czczonych przez jedną grupę etniczną w całej Czarnej Afryce. Bóstwa różnią się między sobą znaczeniem — od tych wyznawanych zaledwie przez jeden ród czy tylko w jednym mieście do tych, których kult rozprzestrzenił się na całym obszarze. Niektóre uosabiają pewne aspekty środowiska naturalnego (bóstwa gór, rzek i inne) lub sił natury. Inne są podniesionymi do rangi bóstw bohaterami narodowymi, między innymi Szango, jeden z pierwszych władców Ojo, później bóg piorunów. Ważniejsze bóstwa stoją na czele mniejszych, o podobnych cechach, symbolach i funkcjach. Tak zwanym mocnym *orisza* patronuje Ogun, bóg żelaza, myśliwych i patron wojny. Na czele bóstw „białych”, życzliwych, wyznawanych głównie przez kobiety, stoi Oriszala — „Wielki *orisza*”.

Oriszala, zwany także Obatala — „Pan białych szat”, odgrywa główną rolę w mitologii i życiu religijnym Jorubów. Biel jest świętym kolorem tego bóstwa: na białą maluje się przeto jego wizerunki, świątynie i przedmioty kultu, a jego

wyznawcy wdzieją białe szaty. Pod jego szczególną opieką znajdują się albinosi. Zamiast krwawych ofiar, tak pożądanых przez inne bóstwa, Obatali ofiarowuje się ślimaki. Ma on kształtować z gliny byty ludzkie i takie „dzieci” umieszczać w łonach matek, a Olorun swym boskim tchnieniem powoływać je do życia. Dlatego nazywa się go także imieniem Alamorere — „Właściciel najlepszej gliny”. Na drzwiach świątyń pojawiały się płaskorzeźby tego bóstwa w postaci uzbrojonego we włócznię jeźdźca w towarzystwie lamparta, zółwia, ryby i węża. W związku małżeńskim z Oduduwą spłodził bóstwa Jemandza i Agandzu. Według przekazów mitycznych, najwyższy bóg Olorun powierzył Obatali zadanie ujarzżenia kłótliwych i nieposłusznych wód przykrywających u zarania istnienia ziemię. Zbliżywszy się do bramy niebieskiej, usłyszał on odgłosy zabawiających się bóstw i nie oparł się pokusie wzięcia udziału w uczcie. Upojony winem palmowym zapadł w kamienny sen. Przypadek ten wykorzystało bóstwo Oduduwa, które przejęło zadanie uporządkowania spraw ziemskich. W licznych mitach pojawia się wątek zmagania Obatali z bóstwem losu Eszu. Bóstwo to mści się na nim za to, że nadużył on zaufania Oloruna, który powierzył mu misję utwardzenia ziemi.

Podobną rolę kosmologiczną co Obatala pełni bóstwo Oduduwa, uważane niekiedy za jego żonę. Jest to bogini urodzaju, płodności i miłości. Wyobraża się ją pod postacią kobiety z dzieckiem na ręku. W niektórych mitach przypisuje się temu bóstwu płęć męską. Miało ono podstępnie wykorzystać upojenie Obatali i na pierwotnych wodach stworzyć przyczółek utwardzonego ładu. Na części obszarów Jorubów uważa się Oduduwę za matkę siedmiu bóstw, w tym także Obatali! Według jednego z mitów, na początku istnienia świata Oduduwa była uwięziona z Obatalą w ciemnościach zamkniętej kalebasy. Gdy oskarżyła męża o zgotowanie jej tak okrutnego losu, kłótnia małżeńska przekształciła się w bijatykę. W porywie gniewu Obatala wyłupił swej małżonce oczy, a ona rzuciła na niego klątwę: „Nie przejdzie ci przez gardło nic oprócz ślimaków!”. Wierzy się, że to dlatego wierni składają Obatali w ofierze jedynie te skorupiaki. Do dzisiaj kapłani przyrównują oba bóstwa do dwóch naczyń z tykwy, które raz zamknięte, nigdy nie mogą być rozłączone. Wiara ta znajduje swój wyraz w umieszczaniu w świątyniach naczyń liturgicznych, w których jedna kalebasa przykrywa drugą. W wierzeniach ludowych Oduduwa występuje jako patronka miłości. Główna jej świątynia znajdowała się w miejscowości Ado koło Badagry. Zbudowano ją prawdopodobnie na miejscu schadzki bogini z przygodnie poznanym myśliwym. Na jej ołtarzu składano ofiary z bydła i owiec. W dawnych czasach, podczas poświęconych jej uroczystości kobiety miały uprawiać prostytucję sakralną z jej wyznawcami płci męskiej⁴.

⁴Por. G. Parrinder, *West African Religion*, London 1961², s. 27.

Kiedy bóstwo Oduduwa pozostawało w związku małżeńskim z Obatalą, na świat przyszedł chłopiec Agandzu i dziewczynka Jemandza. Agandzu znaczy „niezamieszkaną obszar”. Bóstwo to popadło obecnie w zapomnienie, choć jeszcze na początku bieżącego stulecia przed pałacem królewskim w Ojo znajdowała się otwarta przestrzeń zwana *Odzu Agandzu* — „Oczy Agandzu”, gdzie oddawano mu cześć.

Jemandza — „Matka ryb” jest boginią potoków i strumieni. Wyobraża się ją pod postacią kobiety, o żółtym kolorze twarzy, noszącą białe szaty i naszyjnik z niebieskich paciorków. W kazirodczym związku z synem Orunganem wydała na świat kilkanaście bóstw: boga piorunów i błyskawic Szango, boga roślinności Dada, boga żelaza i wojny Oguna, boga mórz i oceanów Olokuna, boginię laguny Olosa, boginię rzek Oja, Oszun i Owian, boga rolnictwa Oko, boga myśliwych Oszosi, boga gór Oke, boga zdrowia Adze Szaluga, boga ospy Szankpanne i inne. Wiele ważnych *orisza* nie wywodzi się z tej boskiej rodziny, a ich genealogię mitologia pomija milczeniem.

Jednym z najważniejszych potomków Jemandzy jawi się Szango, bóg piorunów i błyskawic. Bóstwa zawiadujące zjawiskami atmosferycznymi występują w wierzeniach tych ludów Czarnej Afryki, które — jak Jorubowie — często doświadczają gwałtownych i groźnych w skutkach burz tropikalnych. Prehistoryczne topory, czyli wygładzone narzędzia kamienne, używane niegdyś w całej Czarnej Afryce, uważa się za materialny ślad zsyłanych przez niego piorunów. Jorubowie identyfikują Szango z czwartym królem miasta-państwa Ojo. Kiedy władał starym Ojo, miał używając magicznych środków, razić otaczających go ludzi. Z jego ust wydobywały się wówczas płomienie ognia. Panowanie tego władcy było prawdopodobnie niezwykle grabieżcze i tyrańskie. W końcu wodzowie posłali mu tykwę z papuzimi jajami, co oznaczało, że nadszedł już dla niego czas „ułożenia się do snu”. Opuszczony przez małżonki, boginie rzek Oja, Oszun i Owian, miał się powiesić na drzewie *ojan*. Później, za pomocą wyrosłych na jego grobie łańcuchów, wspiał się do nieba, gdzie został przyjęty do grona bóstw. Jorubowie wierzą, że Szango mieszka w znajdującym się ponad chmurami ogromnym spiżowym pałacu, utrzymuje liczną służbę i jest właścicielem stada koni. Za złamanie przysięgi i kłamstwo karze gromem. Domy, w które uderzał piorun, były natychmiast grabione przez kapłanów i wyznawców Szango. Na poszkodowanych nakładano ponadto kary za obrażenie boga. Ludziom porażonym piorunem nie udzielano pomocy, a ich ciała porzucano w buszu bez pochówku, jeśli jego krewni nie okupili się kapłanom. Pioruny uznawane są w wielu przekazach za rozpalone kamienie, rzucane na tych, którzy rozgniewali Szango: stąd jego przydomek Dżakuta — „Rzucający kamienie”. Wyobraża się go pod postacią mężczyzny z łukiem w ręku, otoczonego trzema żonami. Sługa-

mi Szango są bóg wiatru Afefe i bogini tęczy Oszumare, która ma przynieść z ziemi wodę do pałacu swego pana. Wyznawcy tego bóstwa noszą naszyjniki z czerwono-białych paciorków. Mężczyznom nie wolno strzyc włosów i dlatego splatają je w warkoczyki jak kobiety. Najwyższy kapłan *mogba* był w stanie przenosić na głowie ogień. Świętym zwierzęciem Szango jest baran, często spotykany wśród kamiennych rzeźb miasta Ife. W ofierze temu bóstwu składa się bydło, owce i ptactwo domowe. W dawnych czasach, przy nadzwyczajnych okazjach, zdarzały się także ofiary z ludzi.

Ogun, bóg żelaza, wojny i opiekun myśliwych należy również do grona najpopularniejszych bóstw Jorubów. Mity podają, że był on pierwszym myśliwym, który po pajęczynie często zstępował z nieba na ziemię. Ilekroć inne bóstwa nie mogły przedrzeć się przez leśne gęstwiny, Ogun torował im drogę za pomocą magicznej maczety. Poza myśliwymi bóstwu temu oddają cześć również żołnierze, kowale i inni ludzie posługujący się przedmiotami z żelaza, które jest symbolem Oguna. Do dzisiaj kowale uważają młot i kowadło za rzeczy święte. Złamanie przysięgi na Oguna karano niegdyś śmiercią. W czasach kolonialnych świętość żelaza wykorzystywali sędziowie brytyjscy, którzy nie zaprzysięgali świadka na krzyż, lecz kazali mu ucałować kawałek metalu. W kuźniach Jorubowie umieszczali małe ołtarze, na których składali Ogunowi w ofierze psy i kury, a także przynosili dary w postaci oleju palmowego i innych środków żywnościowych. U wejścia do kuźni jeszcze dzisiaj spotkać można zawieszoną nad jej drzwiami czaszkę psa, ślad dokonanej tam ofiary. W czasach współczesnych znaczenie Oguna jako patrona wojny niepomniernie zmalało. Jednakże ciągle jeszcze wzywa się jego imienia przed podjęciem wyprawy myśliwskiej, która w porze suchej nadal zaprzęta umysły młodych ludzi na wsi. W nowych warunkach gospodarczych i kulturowych Ogun stał się bóstwem kierowców ciężarówek i cyklistów. Zawieszają oni jego symbole na pojazdach w przeświadczeniu, że tym sposobem unikną wypadków drogowych.

Swój święty dzień miał bóg ospy Szankpanna, wyobrażany jako bóstwo leciwe i chrome, wspierające się na kijku. Jeden z mitów podaje, że swego czasu chciał wziąć udział w wesolej zabawie, odbywającej się w niebiańskim pałacu Obatali. Potknął się w tańcu i przewrócił, wywołując gromki śmiech wśród boskiego towarzystwa. Rozgniewany, postanowił zarazić współbiesiadników ospą, lecz spostrzegawczy gospodarz chwycił w porę za włócznię i go przepędził. Ośmieszony przez boskich towarzyszy, nie utrzymuje z nimi kontaktów. Jako banita pędzi żywot na opuszczonych, nie zamieszkanach obszarach. Dlatego jego świątynie wznoszono w buszu, z daleka od siedlisk ludzkich. Po zmarłym na ospę nie wolno było ogłaszać żałoby. Kapłani bóstwa zabierali zarówno ciało zmarłego, jak i jego mienie, które traktowali jako formę rekompensaty za wysiłki

zmierzające do uchronienia pozostałych członków rodziny od groźnej zarazy. Symbolem Szankpany jest miotła z palmowych liści, którą w czasie epidemii zamiata się izbę chorego.

Bóstwa mórz, rzek i jezior odgrywają godną uwagi rolę w życiu i myśleniu religijnym nie tylko Jorubów, ale także innych mieszkańców Czarnej Afryki. Z tajemniczych otchłani wodnych wpływają one na bieg wydarzeń ziemskich. Wszystkie ważniejsze rzeki Jorubów mają swych boskich władców. Najbardziej znana jest bogini Oja, władczyni rzeki Niger i ukochana małżonka Szango. Za jej posłańca uważa się bóstwo wiatru Afefe. W miejscowości Lokoro, koło Porto Novo, znajdowała się rzeźba tej bogini. Oprócz umieszczonej w centralnym miejscu głowy miała ona siedem innych. Symbolizowały one liczne odnogi Nigru u jego ujścia do Oceanu Atlantyckiego.

Olokun — „Pan morza” ma wyznawców głównie wśród rybaków i wszystkich tych, których los związał w jakiś sposób z morzem. Uważa się go za przodka władców świętego miasta Ife i wyobraża pod ludzką postacią. Czarny jak heban, o długich falujących włosach mieszka w podziemnym pałacu. Usługują mu liczne istoty duchowe. Niespokojne, wzburzone morze uznaje się za widomy znak jego gniewu. Dla udobruchania Olokuna ludzie wrzucają do wody ofiary z ptactwa domowego i zwierząt. Jeden z mitów mówi o tym, jak rozgniewany obojętnością ludzką próbował swego czasu zatopić ziemię. Wody pochłonięły wtedy wiele istnień, ale całkowitej zagładzie zdołał zapobiec Obatala, który zakął Olokuna w siedem żelaznych łańcuchów. ~

Ifa, zwany także Orunmila, jest bogiem przepowiedni, mądrości i wróżby. Nosi również imię Eleri Ipin — „Świadek ludzkiego losu”, gdyż ma asystować Olorunowi, gdy ten przydziela ludziom przed narodzinami ich los. Zabiega o to, aby kobiety stawały się brzemiennie i wydawały na świat zdrowe potomstwo. Świętym dniem bóstwa jest początek tradycyjnego, czterodniowego tygodnia Jorubów, zwany *odzo awo* — „dzień tajemnic”. Wyznawcy Ifa przed podjęciem swych obowiązków składają mu ofiary z gołębi, kur i kóz. Według mitów, pojawił się na ziemi w świętym mieście Ife, a następnie osiedlił się w Ado. Tam posadził na skale orzech, z którego wyrosło szesnaście drzew palmowych, przez co zyskał przydomek „Pan orzechów palmowych”. Orzechów używa się w praktykach wróżbiarskich. Na podstawie ich układu i rozrzutu muszelek kauri kapłan *babalawo* udziela zainteresowanym odpowiedzi na ich pytania. Nawet nawróceni na islam czy chrześcijaństwo zasięgają jego opinii przed każdym ważniejszym przedsięwzięciem życiowym. Według innego mitu, bóstwo Orunmila przebywało wśród ludzi i użyczało im swej mądrości w rozwiązywaniu problemów. Zadręczane przez natrętów, oddaliło się do nieba, a ziemia pograżyła się w nieszczęściach. Nie uległo prośbie zrozpaczonych ludzi o powrót na ziemię, ale ich

wysłannikom ofiarowało po szesnaście orzechów palmowych, do których należało się odwoływać we wszystkich sytuacjach życiowych⁵.

Bóg-Eszu, zwany także Elegba lub Elegbara, zajmuje w panteonie Jorubów miejsce szczególne, gdyż jest on głównym pośrednikiem między ludźmi a Bogiem i innymi bóstwami. Obwinia się go za wszelkie trudności w kontaktach z siłami nadnaturalnymi. Nazywany jest gniewem bożym, gdyż za jego pośrednictwem *orisza* wymierzają ludziom karę. W jego naturze leży skłonność do siania zamętu. Misjonarze niesłusznie identyfikowali go z diabłem. W myśleniu Jorubów nie istnieje jednak dualizm dobro-zło. Pojęcia te są immanentnie ze sobą związane. Eszu chroni swych wyznawców i dba o ich dobro, co często oznacza, że musi naruszać interesy ich wrogów. W mitologii występuje jako bóstwo przebiegłe i złośliwe, zmagające się z bogiem Obatalą. Nie ma własnych świątyń ani też kapłanów, ale jego kult jest dość powszechny. Na figurkach bóstwa, z przesadnie uwidocznionym fallusem, wieszają jego emblematy: grzebień, fajkę, łyżkę i naszyjnik z muszelek kauri. Ulubione miejsce pobytu Eszu stanowi góra Igbeti w pobliżu Nigru, na której miał się niegdyś wznosić jego mosiężny pałac⁶.

Osobliwym bóstwem Jorubów jest patron bliźniaków zwany Ibedzi. Narodziny bliźniąt są u nich wielkim wydarzeniem. Uważa się je za ucieleśnienie ich boga. Ludzie wierzą, że są one nierozłączne. Kiedy umiera jedno, rzeźbi się małą statuetkę, która ma być siedzibą ducha zmarłego. Matka nosi ją zawsze przy sobie. W miejscowości Erapo, położonej między Lagosem a Badagry, znajdowała się główna świątynia Ibedzi, miejsce pielgrzymek rodziców bliźniąt.

Bóstwa wodun (wodzu, wodu) u Fonów z królestwa Dahomeju (obecnie Republika Beninu i Togo)⁷ w dużej mierze mają cechy, a nawet nazwy zbliżone do tych czczonych wśród Jorubów. Ich nazwa rodzajowa dała początek terminowi *wudu*, który określa kultury, w rodzaju Macumba i Candomblé oraz bóstwa przeniesione wraz z niewolnikami z Afryki do Nowego Świata.

Jorubskim bóstwem Obatala-Oduduwa odpowiada u Fonów boska para Mawu-Lisa, zrodzona przez boga Nana Buluku. Powierzył on swym dzieciom władzę nad stworzonym przez siebie światem. Mawu to bliźniacza siostra i małżonka boga Lisa. Otrzymała władzę nad nocą, identyfikuje się ją z księżycem

⁵ Por. Gbadebo Gbadamosi, „*Odu Imale*”: *Islam in Ifa Divination and the Case of Predestined Muslims*, „Journal of the Historical Society of Nigeria”, 1977, VIII, s. 77-94.

⁶ Por. G. Parrinder, dz. cyt., s. 55 i n.

⁷ Religie Fonów wyznaje się na obszarze zwanym Adzadato, od nazwy ludności Adza i miejscowości Tado, uważanej za historyczne i mityczne miejsce pochodzenia różnych, spokrewnionych ze sobą grup ludności. Por. G.J.-M. Botchi, *Les vodou du Bénin*, (w:) J.-P. Ros (wyd.), *Encyclopédie des religions*, t. I, Paris 1997, s. 1180.

i ma mieszkać tam, gdzie zachodzi słońce. Na świat przyszła jako pierwszy z bliźniaków. Jest matką, kobietą szlachetną i sprzyjającą rodzajowi ludzkiemu. Do mieszkańców ziemi wysłała małżonka Lisę, aby nauczył ich różnych technik niezbędnych do utrzymania się przy życiu. Lisa włada dniem i jest identyfikowany ze słońcem. Silny i bezlitosny, zadrecza ludzi upałami, gdyż żar słoneczny stanowi jego tchnienie. Na prośbę bogini Mawu wyrąbał na ziemi lasy i nauczył ludzi budowy chat, uprawy roli oraz posługiwania się żelazem.

Mawu i Lisa przedstawiani są w niektórych mitach na kształt rzymskiego Janusa, odzwiernego nieba. Jedna strona bóstwa ma płeć żeńską, a oczy przypominają księżyc w nowiu. Druga strona jest płci męskiej i ma oczy promieniejące jak słońce.

Świat nadprzyrodzony Fonów dzieli się na trzy panteony, mające własnych wyznawców: niebiański, ziemski i panteon pioruna. Każdy z nich posiada oddzielny stan kapłański, dbający o to, aby własnych bogów odpowiednio wywyżczyć nad innymi i aby im przypisać kluczową rolę w zarządzaniu wszechświatem. Bóstwa wszystkich panteonów wywodzą się od wspólnych boskich przodków, Mawu i Lisa.

Kapłani kultu niebiańskiego pouczają, że Mawu i Lisa spłodzili czternaścioro dzieci, z których troje najstarszych — Agbe, Sagbata i So — stało się założycielami własnych panteonów. Przedstawimy najważniejsze z nich, pomijając szczególne cechy przypisywane przez kapłanów poszczególnych panteonów.

Agbe jest głównym bóstwem z orszaku boga piorunów Hewioso, zaliczanym także do kręgu bóstw morza. Niegdyś bezpośrednio czuwało nad sprawami ziemskimi i przebywało na ziemi. Gdy świat ludzi i zwierząt stał się za ciasny, zamieszkało w niebie. Agbe uważa się za brata-bliźniaka bogini Naete. Spłodził z nią sześcioro dzieci, w tym bóstwa fal, bałwanów morskich i rzek. Ich najmłodsza i ukochana córka Afrekete stoi na straży bogactw morskich, zna tajemnice rodziców i występuje w roli przewrotnej bogini. Słońce, które zapada w morzu i z niego wychodzi, uważane jest za oczy Agbe.

Sagbata — „Pan ziemi” stoi na czele bóstw panteonu ziemskiego. Występuje także w roli groźnego boga ospy (jak Szankpanna u Jorubów). Jego kult miał przeniknąć do królestwa Dahomeju z obszarów położonych na północy, na które Fonowie napadali celem zdobycia niewolników dla handlarzy europejskich. W Abomeju, stolicy królestwa, władcy zakazywali kultu boga ospy.

So (Sogbo, Hewioso⁸) jest najważniejszym bóstwem w panteonie pioruna. Uważa się je za nieprzekupnego sędziego i przedstawia pod postacią czerwonego

⁸ Hewio to nazwa wioski będącej ośrodkiem kultu tego bóstwa.

barana⁹. Barana uważa się za święte zwierzę i nie wolno spożywać jego mięsa. So zsyła na złych ludzi pioruny, a porażeni nimi „grzesznicy” nie mogli niegdyś być grzebani. Ma także niszczyć drzewa, pod którymi zbierają się na narady czarownicy i wiedźmy.

Kowale oddają przede wszystkim cześć bóstwu Gu, które jest odpowiednikiem Oguna u Jorubów. Wyobraża się je jako postać o kamiennym tułowiu, z żelazną głową bądź w ogóle bez niej. Uosabia ono wszystkie umiejętności ludzkie związane z wykorzystaniem żelaza. Dzięki niemu ziemia przestała być dzika i całkowicie porośnięta lasami. Od niego ludzie otrzymali narzędzia i broń. Gu uważa się także za boskiego kowala żyjącego pod gołym niebem: dlatego jego świątynie i sanktuaria nie mają dachów czy nawet zadaszeń.

Legba, najmłodszy syn Mawu i Lisy, występuje w mitologii jako boski chytrus, odpowiednik Eszu u Jorubów. Jest tłumaczem bogów i tylko on zna mowę swoich rodziców oraz swego boskiego rodzeństwa. Odwiedza boskich braci i siostry oraz informuje Mawu o wszystkich wydarzeniach. Traktuje się go jako sprawcę waśni między bóstwami, a także czyni odpowiedzialnym za nieszczęścia i niepowodzenia człowieka. Jest pośrednikiem między ludźmi a bytami nadprzyrodzonymi. Osłania ognisko domowe, zabezpiecza zbiory i sprawuje opiekę nad potomstwem. Jego sanktuaria spotyka się u wejścia do wioski czy też do domostw, na rynkach, skrzyżowaniach dróg i w świętych gajach. Mogą to być zwykłe pagórki usypane z ziemi, kawałki skał laterytowych bądź też odwrócone do góry dnem dzbany. Niekiedy pagórki te upiększa się muszelkami kauri bądź nadaje się im ludzki kształt o głowach zaopatrzonych w rogi i z długim, rzucającym się w oczy fallusem. Charakterystycznym elementem jego kultu są tańce imitujące stosunki płciowe. Wierzy się bowiem, że Legba zapewnia ludziom płodność. Nie ma on jednak własnych kapłanów¹⁰.

Również w *panteonie ludu Bini* z Nigerii odnaleźć można bóstwa znane wśród Jorubów. Do naszych czasów zachowało się tylko kilka ich imion, bo zostały one w dużej mierze wyparte przez kult ubóstwionych władców. W panteonie tego ludu odnajdujemy postać boga Olokuna, uważanego za najstarszego syna Osanobuy. Zawiaduje on morzem i innymi wielkimi zbiornikami wodnymi. W mieście Urhonigbe, ośrodku kultu tego bóstwa, znajduje się duża świątynia. Przechowuje się w niej gliniane posągi Olokuna, przedstawiające go jako pełnego godności monarchę, oraz statuetki jego żon i potomstwa. Zachowały się

⁹ Niektórzy badacze widzą w tym wpływy starożytnych wierzeń śródziemnomorskich. Por. na przykład A. de Surgy, *Contribution à l'étude des cultes en pays Keta*, Paris b.r.w., s. 3.

¹⁰ Więcej na temat typologii *wodun* por. R. Sastre, *Le vodun dans la vie culturelle, sociale et politique du Sud-Dahomey*, (w:) *Les religions africaines comme source de valeurs et de civilisation*, Paris 1972, s. 340-342.

także wizerunki w brązie i w kości słoniowej. Niekiedy wyobraża się go pod postacią mężczyzny, który zamiast nóg ma pletwy. Kiedy indziej rzeźbę Olokuna podtrzymują dwie postacie.

Bóg żelaza Ogun znajduje wyznawców wśród kowali, a pod imieniem Efae często go również wojownicy i myśliwi. W każdej kuźni znajdował się niegdyś jego ołtarz, na którym kowale składali mu ofiary w intencji udanej obróbki żelaza. Myśliwi i wojownicy wznosili Ogunowi nawet świątynie, w których składali ofiary przed wyprawą i umieszczali czaszki upolowanych zwierząt po szczęśliwym powrocie do domu.

W Beninie czczono także boga Szango. Inny znany z wierzeń Jorubów bóg Eszu uosabiał tam zło i chaos. Bini lękali się jego sztuczek i starali się go zjednać dla własnych celów poprzez umieszczanie jego wizerunków u wejścia do domostwa.

Do wytworów własnej wyobraźni religijnej Bini zdaje się należeć bóg Ogbo-
ra, władca świata pozagrobowego. O wzrost liczebności mieszkańców jego królestwa zabiegało bóstwo Ogiuwu, władca śmierci i burzy. Miało ono dysponować krwią istot żywych oraz sokami roślin. Wierzono, że Ogiuwu przychodziło po człowieka, kiedy jego żywot dobiegał kresu. Dla ochłodzenia zapędów bóstwa składano mu w ofierze zwierzęta, a niegdyś także niewolników.

Ziemię i płodność uosabiała bogini Otau. Przed każdym domostwem sadzono jej święte drzewa *ikhimi*, a pod nimi proszono ją o urodzaj i płodność.

Bóstwa ludu Ewe noszą zbiorową nazwę *trowo*. Miejscem ich pobytu mają być skały, wąwozy, jaskinie, drzewa, źródła i rzeki. *Trowo* pośredniczą między bogiem Mawu a ludźmi. Na czele tych bóstw stoi bogini ziemi Miano — „Nasza Matka”. Pojmuje się ją często jako małżonkę Nieba, z którym spłodziła ludzi, zwierzęta i rośliny¹¹.

Wyobrażenia o hierarchii *trowo* odwołują się do organizacji społeczności ludzkich. Badacze wierzeń ludu Ewe rozróżniają na ogół w ich panteonie bóstwa osobiste, rodzinne i wyznawane przez cały lud. Te ostatnie określa się mianem władców. W mitologii funkcjonują z całym swym dworem: mają rzeczników, bębniarzy i posłańców. Dały one — jak się wierzy — początek dwóm pozostałym kategoriom *trowo*.

Osobiste bóstwa opiekuńcze mają czuwać nad realizacją ludzkiego przeznaczenia. Głównym miejscem ich pobytu jest kraina dusz, zwana Amedzofe. W razie potrzeby w okamgnieniu zjawiają się w pobliżu zagrożonego człowieka¹².

¹¹ Por. J. Spieth, *Die Religion der Eweer in Süd Togo*, Leipzig 1911, s. 4.

¹² Por. A. Asamoah, *Die gesellschaftlichen Verhältnisse der Ewe-Bevölkerung in Südost-Ghana*, Berlin 1971, s. 213 i n.

Każde *trowo* dysponuje ściśle określoną mocą. Niektóre mają złośliwą naturę, choć ich nieprzyjazny stosunek do ludzi może również wynikać z niewłaściwej postawy wiernych. *Trowo* przypisuje się często cechy fizyczne i posiadają one charakterystyczne emblematy. J. Spieth¹³ podaje na przykład, że *trowo* Kpetsuga jest przedstawiane z hełmem na głowie, toporem wojennym i mieczem w ręku.

Z punktu widzenia sposobu powołania do stanu kapłańskiego badacze wyróżniają u Ewe dwa rodzaje bóstw: *togbui trowo* i *tsatsa trowo*. *Togbui trowo* należą do najstarszych bóstw ziemi i mieszkają w „świątyniach” naturalnych w rodzaju skał, jaskiń czy rzek. Kapłaństwo ma tutaj charakter dziedziczny, a jego sprawowanie nie musi łączyć się z nawiedzaniem przez bóstwo w czasie transu, *Tsatsa trowo* należą do bóstw „podróżujących”. Wcielając się, wybierają na swego kapłana tego, kto przypadnie im do gustu.

Bóstwa Aszantów z Ghany noszą nazwę rodzajową *abosom* (l.p. *obosom*). Najczęściej mówi się o nich jako o synach boga Njame. Kontakt z *abosom* jest łatwiejszy niż z samym Njame, stąd nazywa się je *ntamjinafo* — „pośrednik” czy *okyeame* — „rzecznik”. Tak jak zwykły człowiek zwraca się do wodza za pośrednictwem rzecznika, tak samo dostęp do Njame osiąga się wyłącznie przez *abosom*.

Najważniejsze bóstwa Aszantów utożsamia się z rzekami, głównie z Tano i jej licznymi dopływami¹⁴. Bóstwu Tano przypisuje się udział w dziele stworzenia. Miało ono być młodszym, beztroskim synem Njame, ojcem bóstw Ta Mensa i Ta Kese. Uważa się je także za boga piorunów. W czasie burzy ludzie składają mu ofiary dla usmierzania jego gniewu. Niegdyś kapłan zasięgał u niego opinii przed rozpoczęciem wojny, a potem radził się go w sytuacjach kryzysowych. Tano podstępem odebrał urodzajną ziemię od starszego brata Bia. Kiedy osiedlił się w tej krainie szczęśliwości, na korzyść zmienił swe przyzwyczajenia. Troszczył się o swoich wyznawców, a oni odwzajemniali się mu miłością i szacunkiem. Kult Tano występuje także wśród innych ludów grupy Akan, na przykład u Agni z Wybrzeża Kości Słoniowej.

Do ważniejszych bóstw Aszantów należy Twe, zamieszkujący święte jezioro Bosomtwe, położone w pobliżu ich stolicy — Kumasi. Wyłonił się on z głębi jeziora i miał miłosną przygodę z Aberewą: w mitach jest to drugie imię bogini ziemi Asase Jaa. Twe przyrzekł swej kochance, że ilekroć dotknie ona wody, dostarczy jej obfitości ryb. R.S. Rattray¹⁵ podaje, co wynika z jego badań, że na

¹³ Por. J. Spieth, dz. cyt., s. 10.

¹⁴ Por. J.T. Evans, *The Akan Doctrine of God*, (w:) E. Smith (wyd.), *African Ideas of God*, London 1961², s. 255.

¹⁵ Por. jego *Ashanti*, Oxford 1923, s. 54 i n.

początku obecnego stulecia nie wolno było łowić siecią ryb w jeziorze, a jedynie przy użyciu trzcinowych koszy. W niedzielę, święty dzień bóstwa Twe, miało ono wyłaniać się z jeziora i przebywać duchowo w gronie swych wyznawców.

Boginię ziemi Asase Jaa (Aberewa — „Sędziwa Pani” i Asase Efua) uważa się za małżonkę boga Njame. W mitach występuje jako matka zmarłych i władczyni świata podziemnego. Jest symbolem prawdy: na dowód prawdomówności ludzie dotykają językiem ziemi. Nie ma własnych świątyń ani też kapłanów. Dary i ofiary składa się jej na przydrożnych ołtarzach przed rozpoczęciem prac polowych, a w czasie uroczystości pogrzebowych rytualnie wylewa się na ziemię napoje.

Wiara *Ibów* z południowo-wschodniej Nigerii w *bóstwa olosi* należy do najbardziej widocznych i trwałych aspektów ich religii. Niektóre z bóstw są wyznawane na całym obszarze, wpływy innych ograniczają się do poszczególnych okręgów czy nawet miast. Bóg Czukwu miał powierzyć im władzę nad siłami natury i opiekę nad działalnością ludzi. Uosabiają one siły i zjawiska natury oraz są patronami poszczególnych dni czterodniowego tygodnia *Ibów*. Bóstwa znane z imienia mają własny kult, wznosi się im sanktuaria, w których kapłani odprawiają odpowiednie rytuały i składają ofiary. Celem czynności rytualnych jest ekspiacja, podziękowanie, odwrócenie lub pomniejszenie gniewu bóstw, zjednanie ich sympatii, a przede wszystkim odnowienie sił witalnych¹⁶.

Na czele *olosi* stoi bogini ziemi Ani (inne nazwy: Ala, Ana, Ate), córka i żona boga Czukwu. W niektórych mitach występuje także jako małżonka Amadiohy, boga burzy i piorunów. Stworzyła ziemię i rośliny. Jako królowa świata podziemnego przyjmuje na swe łono zmarłych. Jest opiekunką przodków i strażniczką moralności. Największym odstępstwem od kodeksu moralnego Ani, zwanego *omenala*, jest morderstwo, kazirodztwo, cudzołóstwo z żonami braci czy ojca, zdjęcie maski z głowy członka grupy kultowej Mmanwu (związanej z kultem przodków), kradzież ignamu oraz... urodzenie bliźniąt! Jeszcze do niedawna na niektórych obszarach *Ibów* były one zabijane. Ani wyobraża się w rzeźbach jako matkę z dzieckiem w ramionach bądź na kolanach i z mieczem w ręku. Zapewnia ona urodzajność pól i płodność kobiet, a ludzi występnych karze jej wysłannik Abara. Symbolem bogini jest złotw. Ani odgrywa ważną rolę w kulcie religijnym: wznosi się jej świątynie i ma własnych kapłanów. Najważniejszym przedmiotem kultowym jest umieszczony w świątyni wielki bęben, w który niegdyś uderzano podczas bitwy i na którym składano głowy pokonanych wrogów. Główne obrzędy związane z kultem bogini odbywają się podczas uroczystości dożynkowych, zwanych świętem liści ignamu.

¹⁶ Por. Chukwumeka Nze, *Sacrifice as a Restitution of Vital Force Among the Ibo*, „Africana Marburgensia”, 1986, 19, 1, s. 29-33.

Bóg burzy i błyskawic Amadioha (lokalne imiona: Kamalu i Ofufu) ma „sanktuaria” w postaci okorowanych i rozwidlonych kijów. Objawia się wiernym w błyskawicach i grzmotach. Karze czarowników, wiedźmy i ludzi naruszających prawo zwyczajowe. Zsyła deszcze, użyźnia pola i zapewnia kobietom płodność. Ludzie porażeni piorunem nie mogli być grzebani, a ich mienie stawało się własnością kapłanów. Symbolem bóstwa jest wąż.

Do innych znanych powszechnie bóstw *Ibów* należy bóg słońca Anjanwu, bóg nieba Igwe, bóg rolnictwa Ahiadzoku i bóg wróżbiarstwa oraz praktyk leczniczych Agwu. Pozostałe *olosi* mają wyznawców w społecznościach lokalnych. Na przykład Agbala czci się tylko na północno-zachodnich obszarach *Ibów*. Największe jego sanktuarium mieści się w jaskini zwanej „wyrocznią wzgórz i pieczar”. Igwe-ka-Ala („Potężniejszy niż bogini Ala”) króluje w prowincji Owerri i posługuje się piorunem celem napomnienia lub ukarania ludzi.

Na szczególną uwagę zasługują „bóstwa” wpływające na sukces osobisty człowieka: *czy*, *eke* i *ikenga*. Są one bóstwami domowymi, gdyż ich symbole umieszczano w każdej zagrodzie *Ibów*. *Czy* jest tchnieniem bożym w człowieku. Po śmierci wraca do stwórcy i przebywa w krainie życia zwanej Ala Ndu. *Eke* to cień przodka, który wciela się w nowo narodzone dziecko. *Ikenga* jest personifikacją siły ramienia człowieka, jego dobrą fortuną, kojarzoną niegdyś z bóstwem fortuny¹⁷.

Bóstwa Dinków z Sudanu są równie liczne, ale tylko niektóre znane są na całym ich obszarze etnicznym. Macardit powoduje ludzkie cierpienia oraz niepowodzenia. Garang opiekuje się ludźmi: spadając z nieba ma wnikać do ich ciał. Bóg Abak nadzoruje zajęcia kobiece.

W Afryce Wschodniej najbardziej znanym ze względu na rozbudowany *pantheon bóstw* jest lud *Baganda*, będący główną grupą etniczną Ugandy. Bóstwa tego ludu — *balubare* — dzielą się na dwie grupy. Do pierwszej należą te, które wyznają poszczególne rody, do drugiej zalicza się powszechnie znane bóstwa plemienne. W ich kulcie aktywnie uczestniczył władca Bagandów, zwany *ka-baka*.

Największą czcią cieszy się syn boga Musisi — dobry bóg Mukasa. Zapewnia on wiernym obfite zbiory oraz sprzyja płodności kobiet. Niegdyś miał zamieszkiwać wyspę Bukasa na Jeziorze Wiktorii, władał burzami, wywoływał fale i zapewniał obfite połowy ryb. Tam znajduje się główna świątynia bóstwa. Sanktuaria i kapliczki Mukasy wznoszono w różnych zakątkach kraju. Umieszczano w nich wiosła, symbol boga. W głównej świątyni znajdował się okazałych rozmiarów meteoryt. W przeszłości każdy wstępujący na tron *ka-baka* posyłał mu

¹⁷ Por. tamże, s. 42.

liczne dary, w tym niewolników, białe krowy, kozy i ptactwo domowe. Dary dziękczynne składali mu powracający z wyprawy wojennej wodzowie, jeśli odnieśli zwycięstwo i zagarnęli obfite łupy¹⁸.

Wielkim poważaniem Bagandów cieszył się także Kibuka, bóg wojny, młodszy brat Mukasy. Na jego polecenie walczył dzielnie z Banjoro, wrogami Bagandów, i padł w boju. Jego funkcje przejęli synowie Mukasy: Gulu, Nende i Kirabira¹⁹. Według innych przekazów mitycznych, nie brał udziału w walce, a jedynie przepowiadał bieg wydarzeń wojennych. To dlatego jego kapłani towarzyszyli wojskom w wyprawach wojennych i znajdowali się w pobliżu dowódców. W świątyniach figurki jego stanowią największe *sacrum*, na które wierni nie ośmielają się nawet spojrzeć. Umieszcza się je na pomoście zasłanym skórami lwów i lampartów, a obok kładzie zbroję boga: tarczę i miecz.

Paniczny lęk wzbudzał bóg śmierci Walumbe. Ofiary składał mu sam *kabaka*, aby uchronić poddanych przed jego gniewem. Główna świątynia Walumbe wznosiła się nad głęboką rozpadliną, uważaną za wejście do krainy śmierci, zwanej Sematimba.

Tak jak Jorubowie zdani byli na łaskę i niełaskę boga ospy, Bagandowie, z trwogą zwracali swe myśli ku bóstwu dżumy Kaumpuli. Według mitów, jego ojciec Kajemba, brat władcy Dżuko, wbrew ostrzeżeniom bogów ożenił się z kobietą Naku. Urodziła ona Kaumpuli, który nie miał ani rąk, ani nóg. Gdy go zobaczył Kajemba, wielce się przestraszył i odesłał matkę z dzieckiem do sąsiedniej krainy Busogo. Jednakże nie zostali oni tam przyjęci: za radą kapłanów odprawiono ich z powrotem. Przez długi czas przepędzano nieszczęsną matkę z miejsca na miejsce, aż w końcu pozwolono jej się osiedlić w Bugoja. Po śmierci cielesnej, Kaumpuli został bogiem dżumy. Największa jego świątynia znajduje się w Bulemezi. Wierzy się, że Kaumpuli przebywa tam w głębokim dole, przykrytym liśćmi bananowca, skórami dzikich kotów i kamieniami, by nie mógł się z niego wydostać i zaszkodzić ludziom.

Częste posuchy powodowały klęski głodu. Ludzie zwracali się przeto do Nagawonji, bogini niedostatku. O zbliżającym się nieszczęściu informowali swą panią, składając jej w ofierze zwiędnięte płody roślin. Bagandów nie tylko nękały epidemie chorób czy susze, ale dotykały ich również kataklizmy trzęsienia ziemi. Ich sprawcą miał być bóg Musisi. Kiedy się uaktywniał, ludzie zanosili do niego modły o darowanie im życia.

Bóstwa Banjoro z Ugandy zarządzają poszczególnymi sferami działalności ludzkiej, nawiązując do historycznej przeszłości i odzwierciedlając ich strukturę

¹⁸ Por. J. Roscoe, *The Baganda. An Account of Their Native Customs and Beliefs*, London 1911, s. 121.

¹⁹ Tamże, s. 121-123.

społeczno-polityczną. W panteonie Banjoro spotyka się przeto bóstwa wojny, urodzaju, ospy, zdrowia, medycyny, zjawisk pogody, jezior, bydła, jak też duża liczbę bytów opiekuńczych klanów. Podobnie wygląda świat bytów nadnaturalnych u ich sąsiadów.

3. Bóstwa i kapłani ziemi

Kult bogini ziemi występuje na różnych obszarach rolniczych Czarnej Afryki, ale wydaje się, że największą rolę odgrywa u ludów górnego biegu rzeki Wolty i jej dopływów. Bogini ziemi należy tam do bóstw wyjątkowo ważnych i obecnych w życiu religijnym wielu ludów.

Bobo z WKS przedstawiają boginię ziemi jako hermafrodytę i oddają jej cześć w miejscach szczególnie przez nią upodobanych. Z szacunkiem odnoszą się do pewnych gatunków zwierząt uważanych za jej wysłanników. Kapłan ziemi jest najważniejszą osobistością ludu, rozjemcą w spornych sprawach i rzecznikiem pokoju. Przelew krwi stanowi najcięższy grzech wobec bogini.

Ceremonie religijno-polityczne zamieszkującego Burkina Faso ludu Mossi koncentrowały się wokół kultu przodków *keemse* i bóstw ziemi *tengkuga*. Na ich czele stała bogini Tenga, którą czczono w jednoczącym wszystkich Mossich rytuale *tense*.

Na obszarach występowania kultu ziemi spotyka się instytucję „pana ziemi”. Zamieszkujący północną Ghanę ludzie Kusase wierzą, że każdy kawałek ziemi jeszcze przed jej zaludnieniem miał swego właściciela. Ziemię nadawał mu sam bóg najwyższy Widnam, a Tengbana, jej prawłaściciel, zarządzał nią jako boski namiestnik. Prawłaścicielami ziemi nie byli ludzie, lecz określone drzewa i zwierzęta. Obecnie, kiedy jakaś rodzina bierze w użytkowanie ziemię niczyją, musi uzyskać pozwolenie pierwotnych właścicieli Tengbana. Funkcję „pana ziemi” przyjmuje wówczas najstarszy człowiek w rodzinie. Funkcję tę później sprawuje jego najstarszy brat lub syn.

Pan ziemi jest kapłanem służącym jej prawłaścicielowi Tengbana. Od niego zależy urodzajność pól, płodność ludzi i zwierząt, dobrobyt, zdrowie oraz pokój w kraju. Bez pozwolenia Tengbana, uzyskanego za pośrednictwem modlitw i ofiar składanych przez pana ziemi, nie można wycinać drzew, przydzielać pól nowym osadnikom, polować ani też łowić ryb. Do zadań pana ziemi należy ceremonialne jej oczyszczanie w przypadku skalania rozlewem krwi bądź spółkowania na niej.

Wiara w Tengbana utrzymuje się do dzisiaj. Kiedy w sierpniu 1962 roku dokonano w Kulungulu koło Bauku, nad granicą z ówczesną Górną Wolta,

nieudanego zamachu bombowego na życie prezydenta Ghany, Kwame Nkrumah, w czasie którego zginęło kilka ważnych osobistości, Kusase byli przekonani, że przyczynili się do tego Tengbana, rozszkoczeni długotrwałym zaniedbaniem ich przez ludzi²⁰.

Również u Konkombów z Ghany ziemia odgrywa ważną rolę w życiu gospodarczym i religijnym. Boginię ziemi Kiting uważają oni za matkę boga Wumbora. Jej kapłan *utindan*, którego władza pochodzi od samego Wumbora, modli się w sanktuarium *litingbalm*. Jego zadanie polega na zapewnieniu społeczności lokalnej (najczęściej rodowi) dobrobytu i godnego życia. Przed przystąpieniem do wypalania buszu bądź przed udzieleniem zezwolenia na założenie nowego domostwa składa on bogini ziemi Kiting ofiary i znosi do niej modły.

4. Bóstwa animalistyczne

W wyobrazeniach religijnych ludów Czarnej Afryki pojawiają się byty nadprzyrodzone, które przyjmują postać zwierząt. Ważną rolę odgrywają wśród nich zwierzęta pełzające, zwłaszcza bóstwa-węże. Przez fakt okresowej zmiany skóry wąż uosabia ideę nieśmiertelności i ma duże znaczenie symboliczne, jak to jest w przypadku Wugusu z Kenii czy Sidamo z Etiopii. Wiele ludów dostrzega w nim wyjątkową mądrość i wielką szlachetność. U wielu ludów węże łączy się z żywymi — zmarłymi lub innymi duchami. Kiedy nawiedzą one domostwo, podaje się im jedzenie i picie. Kult węża spotyka się głównie na obszarach przecinanych rzekami oraz na wybrzeżu Zatoki Gwinejskiej.

Przedmiotem kultu był najczęściej pyton, kojarzony z jednej strony z żywiołem wodnym, z drugiej uosabiający męską witalność. Bywa zatem symbolem fallusa i bierze udział w obrzędach inicjacji. Dotyczy to zarówno węża Dangbe (Aido-Hwedo) czczonego w Whydah, Da spotykanego w świątyniach królestwa Dahomeju czy Oszumare u Jorubów. Podobną symbolikę mają wyobrażenia gigantycznego węża, spotykane na ołtarzach poświęconych bogini Assie u ludu Baule. Boski wąż Tjanaba u pasterzy fulańskich, strażnik bydła należącego do boga Geno, symbolizuje konieczność transhumancji i przemieszczania się Fulanów na obszarach sudańskiej sawanny w poszukiwaniu pastwisk²¹.

Niejadowitego węża Dangbe czczono w Whydah. Należał on do głównych bóstw ludu Peda z wybrzeża Zatoki Gwinejskiej. Największe jego świątynie

²⁰ Por. E. Haaf, *Die Kusase*, Stuttgart 1967, s. 31; S. Piłaszewicz, *Republika Ghana*, (w:) *Polacy w Ghanie*, Warszawa 1999, maszynopis, s. 30.

²¹ Por. L. Kesteloot, *Les Peuls*, (w:) J.-P. Ros (wyd.), *Encyclopédie des religions*, t. 1, Paris 1997, s. 1166.

znajdowały się w Whydah, Porto Novo i we wsiach nadmorskich, aż po miejscowość Badagry w kraju Jorubów. Kapłani świątyni w Whydah wyprowadzali święte zwierzęta na spacer, a oswojone węże spotykało się w całym mieście. Nikt nie miał prawa ich zabijać: na widok pytona ludzie pozdrawiali go, całując ziemię i nazywając go ojcem²².

Na niektórych obszarach wąż jest przedmiotem surowego tabu, chociaż nie zachowały się żadne oznaki jego kultu. Aszantowie na przykład nie mogą zabijać pytona ani też spożywać jego mięsa. Jeżeli znajdą w buszu martwego gada, grzebią go z wszystkimi honorami należnymi człowiekowi. Być może jest to pozostałość wierzeń totemicznych.

Z pracy P.A. Talbota²³ i innych, jak też z etnografizujących powieści nigeryjskiego pisarza Chinua Acheby wynika, że pytony były czczone przez Ibów i Ibibiów, a zwłaszcza przez zamieszkujących deltę Nigru ludzi Idzau. Ci ostatni uważali pytony za dzieci głównego bóstwa wodnego, zwanego Adumu. Ich mięso stanowiło tabu, a martwe gady grzebano z czcią należną władcy. Odwiedzane przez pytona domostwo uważano za miejsce szczególnie błogosławione.

Na niektórych obszarach Czarnej Afryki pyton uczestniczył w obrzędach mających na celu zapewnienie poczęcia nowego życia. Młode mężatki Nunuma z północnej Ghany wierzą, że w ciążę zająć mogą poprzez mistyczny związek z wężopodobnym bóstwem. Brzemienne kobiety Senufo z WKS zamykano w przybytkach kultowych, których ściany pokrywały wizerunki węża Fuo, mającego zapewnić im prawidłowy poród.

Fonowie z Beninu wierzą, że wąż Dangbe, sługa bogini Mawu, pojawił się na ziemi jednocześnie z pierwszą parą ludzką. W czasie stwarzania wszechświata przeniósł swą panią tam, gdzie sobie zyczyła. Pod wpływem jego ruchów ziemia falowała, formując się w obszary nizinne i górskie. W miejscu postoju węża z jego ekskrementów tworzyły się góry: dlatego w ich wnętrzach znajdują się obecnie różne bogactwa mineralne. Po zakończeniu dzieła stworzenia okazało się, że ziemia jest zbyt obciążona górami, rzekami, drzewami i minerałami. Bogini kazała więc wężowi zwinąć się w kłębek i utworzyć podstawkę pod ziemię. Aby nie było mu za gorąco, otoczyła go wodą. Ilekroć się teraz poruszy, następuje trzęsienie ziemi. Dangbe ukazuje się ludziom pod postacią tęczy.

Ważne miejsce w wierzeniach afrykańskich zajmują także „syreny”, czyli postacie kobiece z rybimi ogonami czy płetwami. Syrenę przypomina bóg wody Faro u Bambarów z Mali. W wierzeniach ludów wybrzeża Zatoki Gwinejskiej pojawia się dwupłciowa hydra. Ich mitologie często wspominają świętego kroko-

²² Por. G. Parrinder, dz. cyt., s. 50.

²³ Por. jego *Life in Southern Nigeria*, t. II, London 1923, s. 101 i n.

dyla, który wraz z kameleonem, żółwiem i wężem miał zamieszkiwać ziemię jeszcze przed pojawieniem się na niej ludzi. Znajdujące się pod ochroną zbiorniki wodne, stanowiące przybytki świętego krokodyla, spotyka się u Konkombów z północnej Ghany do dzisiaj.

Bohaterem wielu mitów i przedmiotem praktyk religijnych bywa także kameleon. W mitach Fonów funkcjonuje on jako wystannik zawiadującego słońcem boga Lisy. Baule z WKS wierzą, że kameleon znalazł się na ziemi przed ludźmi. U niektórych ludów niczym pyton uosabia on ideę nieśmiertelności, a u innych stanowi sprawcę jej utraty.

5. Duchy-karły i duchy-olbrzymy

Duchy gnomiczne odgrywają znaczącą rolę w systemie wierzeń ludów afrykańskich. Wyobraża się je nieraz pod postacią nikłych i przezroczystych przywidzeń. Często dar ich postrzegania mają tylko wybrani ludzie. Uważa się je niekiedy za pierwszych mieszkańców danej okolicy, za gospodarzy kraju. Czasami wierzy się, że jako pierwsi wykorzystali oni właściwości ognia i zostali pierwszymi kowalami.

U ludów Akan te małe duchy nazywają się *mmoatia* (l.p. *aboetia*). Z badań R.S. Rattraya²⁴ wynika, że Aszantowie wyobrażali je na kształt półmetrowego wzrostu gnomów, o czarnym, czerwonym bądź białym ubarwieniu skóry, z odwróconymi stopami i porozumiewających się za pomocą gwizdów. Czarne karły są dobroduszne i nieszkodliwe, podczas gdy białe i czerwone chwytają się różnych sztuczek: podkradają wino palmowe czy jadalne oraz mogą sprowadzić na manowce podróznika. Jasnoskóre mają umiejętności sporządzania amuletów *suman*. Małe figurki *mmoatia* obu płci stanowią akcesoria bóstw Aszantów, którym duchy-karły służą jako szybkonodzy posłańcy. Aszantcy znachorzy mają spędzać wśród tych gnomów wiele czasu, gdyż uczą się od nich sztuki leczniczej.

U Konkombów duchy te noszą nazwę *benekpib*. Atakują one upatrzonego człowieka przechodzącego przez busz. Jeśli nie dokona on odpowiednich rytuałów, może mu grozić nawet śmierć. Ulega stresom i niepokoja go koszmarny sny. Trafia w końcu do wróżbity, który dokonuje obrzędu schwywania ducha do torby i przekazania go molestowanej osobie: od tego czasu duch-karzeł staje się jej sprzymierzeńcem²⁵. W Togo duchy zamieszkujących tam Konkombów nazy-

²⁴ Por. jego *Religion and Art in Ashanti*, London 1959³, s. 26.

²⁵ Por. D. Tait, *The Konkomba of Northern Ghana*, London — Ibadan — Accra 1961, s. 223.

wają się *luwal*. Przyjmują niekiedy postać zwierzęcia, głównie pytona czy panteiry. Innym razem tylko jasnowidz *ubwa* może ujrzeć je we śnie i z nimi się porozumieć. Karzą za naruszenie tabu, ale mogą też spowodować ciążę u bezpłodnej kobiety. Konkomba wierzą ponadto w istnienie zadziornych duchów *ghenegbombe*, uważanych za potomków prahistorycznych ludzi. Lubują się one w nocnych tańcach, śmiechach i harcach w lesie. Mają wskakiwać napotkanym ludziom na ramiona i sprowadzać ich z właściwej drogi.

Dagombowie z północnej Ghany nazywają swe duchy-karły *kulparga*, a zamieszkujący Akre i jej okolice ludzie Ga wierzą w *asamanukpa*. U Lodagaa z północnej Ghany są to duchy przebywające w buszu i noszące nazwę *kontome*. Uważa się, że są obdarzone ludzkim kształtem, o wyraźnie zaznaczonych cechach płci. Nauczyły ludzi uprawy ziemi, gotowania, wytapiania żelaza, strzelania z łuku i wielu innych pożytecznych rzeczy²⁶. Ludzki kształt posiadają również duchy *jeban* u Dogonów z Mali. Są niskiego wzrostu, mają olbrzymią głowę i odwrócone do tyłu stopy. Uważa się je za potomków pierwszych ludzi. Mogą zapładniać kobiety, które nieopatrznie usną na świeżym powietrzu. Dogoni najbardziej boją się duchów *andumbulu*, roznosicieli śmierci.

Lud Kotokoli z północnego Togo wierzy w kilka rodzajów gnomicznych bytów duchowych. Niewidzialne duchy *arezini* są zdolne zapładniać kobiety. Chtoniczne duchy *abonesi* mają różową skórę i długie włosy. Uważa się je za dawnych właścicieli ziemi. Zapłodnione przez duchy *lilima* kobiety wydają na świat wcześniaki, dzieci kalekie i albinosów.

Występujące w wierzeniach ludu Duala z Kamerunu duchy *mengu* (l.p. *dzen-gu*) mają wygląd antropomorficzny, ale nie dorównują ludziom wzrostem. Zakładają rodziny na podobieństwo stadła ludzkiego. Posiadają jasną karnację skóry, wylupiające oczy, sięgające ziemi włosy i odwrócone stopy. Narodziny dziecka ze zdeformowaną nogą świadczą o tym, że jego matka dotknęła śladu stóp *dzen-gu*. *Mengu* wywołują tornada, przewracają pirogi rybaków lub rwą ich sieci. Innym razem sprzyjają ludziom, zapewniając na przykład rybakom obfite połowy²⁷.

Duchy-olbrzymy pojawiają się w wierzeniach ludów Czarnej Afryki niemal tak często, jak duchy gnomiczne. Tura z WKS nazywają ich *sena*: mieszkają one w pieczarach i wielkich, świętych bębnach. U Sara z Czadu pomagają przy narodzinach dzieci i sprzyjają kiełkowaniu prosa.

²⁶ Por. J. Goody, *The Myth of Bagre*, Oxford 1952, s. 19.

²⁷ Por. R. Bureau, *Ethno-sociologie religieuse des Douala et apparents*, Yaounde 1962, s. 107-110. Więcej na ten temat w pracy S. Piłaszewicza, *W cieniu krzyża i półksiężyca*, Warszawa 1986, s. 93-95.

Aszantowie wierzą w straszego ducha *sasabonsam*. Wysoki, owłosiony, z dzikimi oczami i ze zniekształconymi stopami ma dwie skierowane na boki twarze. Najczęściej przesiaduje wśród gałęzi drzewa *odum*, używając swych długich nóg do potracania myśliwych.

Duchy-olbrzymy w wyobrażeniach ludzi nie zawsze przyjmują konkretny kształt. Żyjący w dolinie Rzeki Krzyżowej w Nigerii ludzie jako wierzą w olbrzymy *ase*, które zapewniają dobrobyt materialny, urodzajność pól oraz płodność kobiet i zwierząt, chronią przed pożarami i zakusami czarowników.

Duchy ludu Hadżeraj z Czadu nie tylko przyjmują ludzki kształt, ale nieobce są im również ludzkie cechy charakteru: bywają zazdrosne i próżne, mściwe, ale i dobroduszne. Mają określoną płeć, imię i mogą wstępować w związki małżeńskie z innymi duchami. Największa ich grupa, licząca 100 tysięcy przedstawicieli, nosi nazwę rodzajową *margai*²⁸.

* * *

Wybiórczy przegląd afrykańskich panteonów pozwala na stwierdzenie, że najczęściej z bóstwami kojarzy się różne zjawiska atmosferyczne. Boskich opiekunów przypisuje się do zjawisk naturalnych (słońca, księżyca czy gwiazd) i budzących respekt czy grozę elementów środowiska geograficznego (rzek, jezior, mórz, głązów, gór, urwisk, wulkanów i innych). Te ostatnie mogą być też utożsamiane z poszczególnymi bóstwami. Szczególną kategorię stanowią bóstwa zła i mściwe, uosabiające choroby czy inne nieszczęścia, oraz bóstwa przewrotne, odgrywające dwuznaczną rolę w kontaktach ludzi ze światem nadprzyrodzonym czy też w stosunkach między bóstwami.

Bóstwa są w pewnym sensie bliższe człowiekowi niż Bóg Najwyższy. Mają one bardziej niż on wyraziste cechy osobowe. Niekiedy ich wygląd jest wyznawcom tak dobrze znany, że potrafią go przedstawić w posagu, rzeźbie, masce kultowej czy w wizerunku pokrywającym ściany poświęconych im budowli. Ludzie doświadczają ich łask czy napomnień w codziennym życiu w postaci wywołującego lęk pioruna lub porażającej błyskawicy, groźnego trzęsienia ziemi czy też pieniającego się morza. Uważają je za wpływowych pośredników, od których zależy ich los. Dla ludów w nie wierzących są to istoty na wpół fizyczne, które przyjmują w ich wyobraźni realny kształt i z tego powodu odgrywają ważną rolę w kulcie religijnym.

²⁸ Por. P. Fuchs, *Kult und Autorität. Die Religion der Hadjerai*, Berlin 1970, s. 141-174.

Rozdział V

Formy i miejsca kultu bóstw

1. Definicja kultu

Przez pojęcie kultu rozumie się praktyczną, zewnętrzną stronę wierzeń. Obejmuje ono całokształt czynności religijnych, takich jak ofiary, modlitwy, inwokacje, błogosławieństwa i pozdrowienia, dokonywanych dla bóstw lub w ich imieniu. Przejawów kultu będziemy także poszukiwać w zwyczajach ludów i w ich twórczości artystycznej, głównie w przysłowiach i pieśniach. Omówimy też skrótowo inne, poza modlitwami, teksty święte oraz wskażemy przypadki odwoływania się do nich.

Czynności kultowe dzielą się na motoryczne (ofiara) i słowne (na przykład modlitwa). Mogą one stanowić spontaniczny odruch bądź też wynikać z rytualnego kalendarza; mogą być aktami indywidualnymi albo zbiorowymi; mogą wreszcie być zorganizowane w formalny sposób bądź przebiegać bez specjalnego scenariusza. Formy kultu różnią się na poszczególnych obszarach, a niekiedy przyjmują odmienny charakter nawet u ludów ze sobą sąsiadujących bądź blisko spokrewnionych. Dinkowie i Nuerowie z Sudanu obrzędowi religijnemu poświęcają bardzo dużo czasu, natomiast inne pokrewne im ludy organizują je sporadycznie, w wyjątkowych sytuacjach.

Do podstawowych zadań kultu należy zaspokojenie duchowych potrzeb ludzi, ustanowienie bliższych związków z bóstwami, a za ich pośrednictwem także z Bogiem Najwyższym. Z pojęciem „kult” wiążą się nie tylko różne czynności kultowe, ale również materialna strona ich realizacji: miejsca oddawania czci Bogu i bóstwom (na przykład budowle sakralne czy ołtarze), a także sprzęty liturgiczne. U wielu ludów afrykańskich można wyodrębnić grupę specjalistów religijnych, mających umiejętności i uprawnienia do posługiwania się przedmiotami liturgicznymi i do kierowania czynnościami kultowymi. Przedstawimy zatem sposób ich kształcenia i zakres ciążących na nich obowiązków.

Dość rzadko spotykany, nieregularny, a czasami nawet szczątkowy kult Boga Najwyższego staraliśmy się opisać w rozdziale III. Tutaj skoncentrujemy się na

różnych formach kultu bóstw niższych w hierarchii, pamiętając jednak, że ostatecznym adresatem większości zanoszonych do nich ofiar i modlitw bywa w ostatecznym rozrachunku Bóg-Stwórca.

2. Czas i miejsca kultu

Choć czcić i wielbić Boga, zwłaszcza poprzez modlitwy czy inwokacje, można w każdym czasie i dowolnym miejscu, ludy afrykańskie modlą się nieraz w ściśle określonym czasie czy miejscu. Jorubowie, Azande z Sudanu i RŚA, Oromo z Etiopii czy Ila z Zambii zanoszą modły do wybranych bóstw codziennie, rano czy też wieczorem. Baluhja, Kikuju i Turkana z Kenii oddają cześć bytom nadprzyrodzonym w czasie tak zwanych rytuałów przejściowych: podczas narodzin, inicjacji do dorosłego życia, małżeństwa, śmierci czy też podniesienia zmarłego do godności przodka. (Czas modlitw wyznaczają również przełomowe momenty w działalności gospodarczej danego ludu.) Jednym z nich jest święto plonów, uroczyste obchodzone przez Akamba i Kikuju z Kenii, Szona z Zimbabwe, Sondzo z Tanzanii, Ibów i Jorubów z Nigerii czy Nuba z Sudanu. Ważne uroczystości religijne przypadają także na okres zasiewów, kiedy rolnicy Aszantów z Ghany, Lunda z Zambii, Nuba z Sudanu czy Tikar z Kamerunu proszą o błogosławieństwa dla nasion i prac rolnych. Ludy myśliwskie i zbierackie, na przykład Pigmeje czy San, odprawiają modły przed polowaniem i poszukiwaniem żywności albo w czasie wyprawy myśliwskiej. Ila z Zambii i Nuerowie z Sudanu modlą się i składają ofiary w czasie podróży, a Lotuko z Sudanu zanoszą bogom krwawe ofiary i modlą się o powodzenie na polowaniu i w czasie połowu ryb. Afrykanie zwracają się do swych bogów w trakcie różnych prób życiowych: wojen, napadów wrogów, susz czy innych klęsk żywiołowych. Ceremonie religijne towarzyszą nowiu księżyca, intronizacji królów i wodzów, zaćmieniu słońca i księżyca¹.

Afrykanie modlą się w swych domostwach i w specjalnych miejscach kultu w rodzaju świątyni, sanktuariów, ołtarzy, świętych gajów, jaskiń i grot, gdzie składa się również ofiary. Choć termin „świątynia” przyjęty się w literaturze afrykanistycznej dość powszechnie, trzeba pamiętać, że ma on niewiele wspólnego ze wspomniałymi, wielkimi budowlami sakralnymi naszego kręgu kulturowego. Stosowane w Czarnej Afryce techniki i materiały budowlane (głina oraz drewno) nie pozwalały na wznoszenie wielkich monumentów. Powstawaniu masywnych budowli nie sprzyjał też tropikalny klimat. Z jednej strony nie stwarzał on

¹ Por. J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, s. 99 i n.

potrzeby zabezpieczania się przed chłodem, a z drugiej — nie pozwalał wręcz na gromadzenie się większej liczby ludzi w zamkniętych pomieszczeniach. Przez pojęcie „świątynia afrykańska” rozumie się przeto budynek przeznaczony do celów religijnych, rozmiarem niewiele różniący się od domu mieszkalnego, na ogół pozostający pod opieką kapłana. Natomiast pojęciem „sanktuarium” określa się albo szczególnie święte miejsce w świątyni, albo też mini-świątynię, przypominającą szałas czy wznoszący się na uboczu drogi ołtarz.)

(Afrykańskie świątynie nie służą gromadzeniu się w nich ludzi, lecz przechowywaniu w nich przedmiotów kultowych.) Nawet kapłani nie zawsze wchodzi do wnętrza świątyni: często usługują bóstwom, stojąc bądź klęcząc przed świętym przybytkiem. Choć ich formy architektoniczne nie należą do imponujących, to jednak budowle te wyraźnie odróżniają się od zwykłych chałup mieszkalnych. Ściany świątyni, a niekiedy także podtrzymujące dach kolumny, pokrywa się malowidłami bądź płaskorzeźbami. Przedstawiają one nie tylko symbole bóstw czy też same bóstwa, ale również związany z nimi świat ludzki, roślinny i zwierzęcy. Jako materiału budowlanego używa się najczęściej nie wypalanej gliny.

Świątynie spotyka się u Aszantów, Bagandów, Jorubów, Szonów z Zimbabwe, Sondzo z Tanzanii i wielu innych. Niektóre z nich popadły w ruinę i zostały porzucone. Inne, na przykład świątynie Sondzo, zachowały się w dobrym stanie do dzisiaj.

U Jorubów świątynie mają kształt okrągłych, zbudowanych z gliny chat, o stożkowatym, pokrytym trawą dachu. Ich wnętrza maluje się na święty kolor bóstw, którym są one dedykowane. Drzwi, okiennice i kolumny podtrzymujące okap dachu pokrywa się płaskorzeźbami. Świątynie głównych bóstw wznoszono w porośniętych potężnymi drzewami gajach, którym nadawano specjalne nazwy. Na przykład święty gaj bóstwa Ifa i jego towarzysza Odu nazywał się Igbody². Świątynie bóstw opiekujących się miastami wznoszono na głównych placach bądź też w pobliżu bramy miejskiej. Sanktuaria rodzinnych bóstw opiekuńczych budowano przy wejściu do domostw lub na centralnym miejscu podwórza. Te miniatury świątyni przypominały kształtem i wielkością *ile orisza* („domy bóstw”), które służyły pobożnym osobom za miejsca medytacji.

Wiele bóstw Jorubów, zwłaszcza bóg Eszu, to przyjmujące ludzki kształt rzeźby. Inne bóstwa są reprezentowane przez umieszczane w świątyniach symbole: zamknięte naczynia z tykwy, dzbany, siekiery czy metalowe węże. Posągi bóstwa Eszu charakteryzują się wydatnym fallusem, natomiast symbolem boga ospy są pagórki z wetkniętymi w nie kaktusami. Świątynia Szango ma kształt

² Jego opis znajduje się w pracy A.B. Ellisa, *The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*, London 1974², s. 98.

okrągłej chaty, ze stożkowatym dachem, przedłużonym kijem wychodzącym z jego środka. Umieszcza się przed nią sakralne atrybuty bóstwa w postaci siekiery, kamiennych „piorunów”, gongu czy metalowej figurki ryby. Wokół świątyni sadzi się kolczasty żywopłot albo też otacza się ją murem z gliny.

W wielkich miastach to samo bóstwo może mieć kilka własnych świątyń. Te stanowiące centralne miejsce kultu, do których ściągają w czasie uroczystości liczne pielgrzymki, mieszczą się w ośrodkach politycznych danego ludu. Na przykład główne świątynie bóstw Mawu i Lisa u Fonów znajdowały się w Djena, wśród ruin pałacu królewskiego. Wznosiły się tam ponadto świątynie bóstw Agbe i Gu. Ten kompleks uzupełniała prostokątna chata, miejsce odosobnienia i ezoterycznego nauczania nowych adeptów kultu³.

Świątynie Ibów mogą pomieścić tylko kilka osób. Większe budowle wznosi się dla boga Idemili. Buduje się je na planie prostokąta. Ich ściany pokrywają malowidła w białym i czarnym kolorze. U wejścia do tych świątyń stoją gliniane dzbany, przeznaczone do rytualnego obmywania się wodą. Ustawione wewnątrz posągi bóstwa przedstawiają je pod ludzką postacią.

Sanktuaria, ołtarze i świątynie buduje się przy aktywnym współudziale kapłanów i innych osób funkcyjnych. Dokonują oni przede wszystkim konsekracji obiektu kultowego, z czym wiążą się poważne wydatki. Były kapłan bóstwa Sagbaty u Fonów, który sam założył wiele jego sanktuariów, zanim nawrócił się na chrześcijaństwo, wyznał G. Parrinderowi⁴, że dla celów ofiarnych, jak też w formie zapłaty za jego pracę wierni musieli mu dostarczyć osiem kóz, czterdzieści kur, dziesięć baniek oleju palmowego, wielu dzbanów miejscowego piwa z prosa i kukurydzy oraz innych napojów alkoholowych, a ponadto kuponów tkanin w kolorach białym, czerwonym i czarnym.

Dla Ewe z miejscowości Keta sygnałem o tym, że bóstwo domaga się zbudowania dla niego nowej świątyni miało być znalezienie przez rolnika czy rybaka „skamieniałych” piorunów boga Hewioso, czyli neolitycznych toporów kamiennych bądź motyk. Przybytkiem Hewioso i jego żony Awleketi jest mała chata, odosobniona wewnątrz zagrody kapłana *midao*, bądź też większy budynek, ograniczony wysoką palisadą czy murem. Świątynia taka dzieli się na dwie części: w jednej mieści się sanktuarium, w drugiej miejsce odosobnienia dla osób poddawanych obrzędowi inicjacyjnym.

Świątynie mogą być przybytkiem jednego lub kilku bóstw. W miejscowości Anloga taka wielofunkcyjna świątynia była zbudowana na planie prostokąta

³ Por. M.J. Herskovits, *Dahomey. An Ancient West African Kingdom*, t. 1, Evanston 1967, s. 110.

⁴ Por. jego *West African Religion*, London 1961², s. 63.

i składała się z dwóch pomieszczeń, mających oddzielne wejścia. W jednym znajdowały się wizerunki boga-węża Dąngbe, przykryty garnek symbolizujący boga Hewioso oraz rzeźba krokodyla strzegącego wyznawców tych bóstw. Drugie pomieszczenie było przeznaczone dla bogini Adeli. Okresowo mieszkali w nim młodzi ludzie poddawani obrzędowi inicjacji. Ściany zewnętrzne świątyni, oprócz muszelek przyklepionych wokół otworów drzwiowych, pokrywały malowidła świętych krokodyli, ułożonych poziomo węży, należącej do boga piorunów siekiery, jak też noża boga żelaza Gu⁵.

(Na miejsce kultu wybiera się niekiedy fragment buszu, który oczyszcza się z krzewów i trawy. Następnie sadzi się tam specjalne rośliny i otacza ogrodzeniem. W takiej właśnie zagrodzie Ewe oddają cześć swemu bogu Mawu. Usypują w niej pagórek z ziemi, sieją specjalne zioła i sadzą bulwy ignamu. Na rozwidlonej gałęzi ustawiają wypełnioną wodą miednicę, która jest czasowym miejscem obecności Mawu.)

Atakpame z Togo modlą się do swego boga-stwórcy Buku wprost przed chatą jego kapłana. Zbierają się na modlitwę także w ogrodzonym miejscu, gdzie wznosi się *okpa Buku*, czyli „laska Buku”. Jest to półmetrowej długości pręt żelazny, zakończony kulką gliny wymieszanej z krwią, popiołem i piórami ptactwa ofiarnego. W czasie uroczystości Buku ma zstępować na tę laskę, aby wysłuchać modlitw i przyjąć ofiarę.

Niekiedy jakieś specyficzne cechy miejsca skłaniają wiernych do odprawiania tam obrzędów religijnych. U Kabre z Togo jedną ze skał ma rzekomo nosić ślady stóp Eso, pierwszej pary ludzkiej. Obecnie skała ta pełni funkcję świątyni pod gołym niebem. Bóg Luwedu z RPA miał zostawić odciski swych stóp na kilku skałach i dlatego stały się z czasem ulubionym miejscem kultu. (Wzniesienia i góry często uważa się za miejsca styku ziemi z niebem, a więc za szczególnie wygodne i nadające się do oddawania czci bóstwom.) Takie święte góry mają na przykład ludy Kikuju i Szona.

(Groty i jaskinie służą najczęściej za miejsca kultu bogini ziemi. W takiej funkcji występują u ludów Wenda z RPA i u Szona. Stanowią też ulubione miejsca dokonywania obrzędów inicjacyjnych. Często pojmuje się je bowiem jako łono ziemi, w którym zagłębia się młodzieniec, by po pewnym czasie wynurzyć się pod postacią nowo narodzonego do życia społecznego i duchowego.)

(Ważną rolę w kulcie odgrywają rozstaje czy skrzyżowania dróg.) Modlą się tam i składają ofiary ludy Ila z Zambii i Bambara z Mali. Ci ostatni udają się na rozdroża w momentach szczególnie ważnych dla życia wioski, na przykład celem złożenia ofiar, które mają zapobiec epidemii, wojnie czy innemu nieszczęściu.

⁵ Por. A. de Surgy, *Contribution à l'étude des cultes en pays Keta*, Paris b.r.w., s. 117.

Ulubione miejsce kultu stanowią dla Afrykanów święte gaje. Otacza się je ciernistym żywopłotem bądź drzewami akacjowymi. W ich wnętrzu spotyka się polanki, do których prowadzi jedna ścieżka, a czasami dwie ukryte w zaroślach. Rosną tam święte drzewa lub ukrywają się zamieszkałe przez krokodyle i ryby bagniska. Na polankach mogą także wznosić się ołtarze, czyli specjalne miejsca do składania ofiar.)

Ołtarz sam w sobie może stanowić czasową siedzibę boga. Kapłan składa na ołtarzu — potajemnie lub w obecności wiernych — ofiary i dary, przy nim także się modli. Podczas uroczystości religijnych na ołtarz zstępują bóstwa, ażeby się pożywić lub wzmocnić krwią zwierząt ofiarnych. Niekiedy za ołtarz służą przedmioty naturalne w rodzaju kamieni czy drzew, innym razem jest on dziełem rąk człowieka. U ludów Hadżeraj z Czadu ołtarze przyjmują na przykład kształt miniaturowych chatek bez ścian, z konstrukcją dachu wspartą na palach. Dżonkorowie umieszczają na czubku takiego stożkowatego dachu dwa jaja strusie. Najbardziej rozpowszechnioną formą ołtarza są ustawione w stożek maty z wyciętą w nich niszą na przedmioty sakralne. Ołtarzami mogą być także drewniane platformy, na których wznoszą się miniaturowe chatki.)

Jednym z najczęstszych miejsc kultowych w Czarnej Afryce bywają drzewa: baobab, sykomora, kapok czy dzika figa.) W tradycyjnej społeczności podjęcie decyzji o ścięciu drzewa wyróżniającego się kształtem czy wielkością wymagało odpowiednich środków bezpieczeństwa, aby nie ściągnąć na siebie gniewu zamieszkującego w nim bytu nadprzyrodzonego.

Wielką tajemnicą otaczono rytuały związane z ogniem. Według wielu mitów, ogień był na początku istnienia świata wyłączną własnością Boga i dopiero później został jemu podstępem wykradziony. Wszystko, co wiąże się z ogniem, pozostaje nieraz w ukryciu.) Zatem i każde ognisko domowe jest swego rodzaju sanktuarium. Ważne miejsce kultu stanowią z tych samych względów wulkany i kuźnie. Ziemia, na której wznosi się warsztat pracy kowala, jest często uważana za miejsce święte, na które wejść można dopiero po zdjęciu butów.)

3. Kapłani i inni specjaliści religijni

Przy wielu okazjach poszczególne osoby czy grupy zwracają się do bytów nadprzyrodzonych bezpośrednio i spontanicznie. Nie zmienia to jednak ogólnej tendencji do kontaktowania się z bogiem za pośrednictwem specjalnych osób. O społecznych uwarunkowaniach idei pośrednictwa w wielu społecznościach afrykańskich wspominaliśmy już wcześniej. W Czarnej Afryce czynności kultowe mogą wykonywać różne osoby, niekoniecznie kapłani w naszym rozumieniu

tego słowa.) (W kulcie prywatnym funkcje religijne sprawuje głowa rodziny bądź inni upoważnieni jej członkowie. W kultach publicznych następuje na ogół podział kompetencji, prowadzący do tworzenia się stanu kapłańskiego.)

Kapłan jako główny pośrednik między ludźmi a Bogiem i bóstwami jest niejako religijnym symbolem ich obecności wśród wiernych w czasie uroczystości religijnych. W literaturze afrykanistycznej zauważa się pewne niekonsekwencje w terminologii używanej na określenie osób odgrywających szczególną rolę w kontaktach z siłami nadprzyrodzonymi, w tym również magicznymi.) Często wymiennie stosuje się takie słowa, jak kapłan „fetysza”, wróżbita, medium, czarownik, łowca czarowników czy znachor, choć każde z nich może oznaczać oddzielną kategorię ludzi. Tak więc kapłan funkcjonuje w świątyni lub sanktuarium: przewodniczy uroczystościom religijnym, składa ofiary, modli się do Boga i bóstw w imieniu grupy, a także odprawia przepisane rytuały. Może przyjmować funkcje wróżbity, jasnowidza czy uzdrowiciela. Media przekazują ludziom boskie posłannictwo i nieraz są — jako pomocnicy kapłana — związani z konkretną świątynią. Działalność wróżbitów nie wymaga świętego przybytku, chyba że wiąże się z odsłanianiem przyszłości przy pomocy bóstwa-wyroczeni. Znachorzy i łowcy czarowników zajmują się leczeniem i sporządzaniem środków przeciwdziałających szkodliwej magii. O tym, że osoby te stanowią oddzielne kategorie, świadczą chociażby dane językowe. Na określenie kapłana, wróżbity i znachora Aszantowie używają odpowiednio słów *obosomfo*, *okomfo* i *sumankwafo*; Fonowie — *wodunon*, *bokonon* i *amawato*; Jorubowie — *olorisza*, *babalawo* i *oniszegun*, a Ibowie — *atama* (lub *eze olosi*), *dibia* i *amoma*⁶.

Kapłani tworzą nieraz zhierarchizowane grupy i różnią się między sobą zakresem posiadanej wiedzy religijnej. Mogą szczycić się głęboką znajomością symboliki religijnej bądź ledwie rozumieć sens niektórych rytuałów. W danej społeczności wyróżnia się niekiedy prawdziwych kapłanów, składających ofiary i stojących na czele kultu, jak też specjalistów religijnych niższego rzędu w rodzaju dewotów, „kleryków”, mediów czy innych usługujących w świątyniach.) Najważniejszego kapłana nazywa się niekiedy „właścicielem” Boga; na przykład *olorisza* u Jorubów czy *wodunon* u Fonów. Natomiast dewotę czy medium zwie się „żoną” Boga, jak *ija orisza* u Jorubów czy *wodunsi* u Fonów, bez względu na ich płeć.

Kapłani mogą różnić się zakresem swoich uprawnień. W małych, wznoszonych w domostwach sanktuariach kultem (zwłaszcza tym poświęconym przodkom) zawiaduje głowa rodziny, najstarszy (przeto i najbliższy zmarłym przodkom) jej członek. Niekiedy staje on również na czele kultu miejscowego bóstwa,

⁶ Por. G. Parrinder, dz. cyt., s. 76.

jeśli za swą siedzibę obrało skałę czy drzewo znajdujące się na jego polu. W większej grupie, której członków łączą ciągle więzy pokrewieństwa, funkcja kapłańska jest bardziej znacząca. Na szczelbu wioski lub miasta kultom publicznym przewodzą kapłani o szerokim zakresie kompetencji. W rzeczywistości afrykańskiej zdarza się, że nowo poślubiona małżonka może przynieść do rodziny męża kult bóstwa wyznawanego w jej rodzie czy nawet w grupie etnicznej. W takich przypadkach staje się ona jego kapłanką.

Kapłaństwo rzadko bywa wyłącznym źródłem utrzymania. Wielu kapłanów nadal wykonuje swoje uprzednie zajęcie, a tylko nieliczni opierają się wyłącznie na darach wiernych. W roli kapłanów występują zarówno mężczyźni, jak i (rzadziej) kobiety. Oczekuje się od nich szczególnych walorów moralnych, dobrej znajomości praw bożych i odpowiedniego wykształcenia, zdobywanego często w czasie długotrwałego nowicjatu.

Kapłanem zostać można w wyniku powołania, którego zewnętrznym przejawem bywa stan rozkojarzenia osobowości, zwany transem. Niekiedy urząd kapłana dziedziczy się po ojcu. Ma to miejsce zwłaszcza wtedy, kiedy funkcje polityczne wiążą się nierozłącznie z obowiązkami kapłańskimi. Wodzów i władców uważa się wówczas za obdarowanych charyzmą, upoważniającą ich do składania ofiar bóstwom „państwowym” czy przewodniczenia w szczególnie uroczystych ceremoniach. Zdarza się wreszcie, że kapłana wybierają specjaliści elektorzy. Po śmierci poprzednika, bądź po złożeniu przez niego urzędu (na przykład ze względu na sędziwy wiek), zbierają się określone dostojnicy i uzgadniają między sobą, kto winien przejąć jego obowiązki. Jeżeli stary kapłan jeszcze żyje, sam może przekazać swoje uprawnienia upatrzonemu następcy. Bywa i tak, że elektorzy zasięgają opinii wyroczni, a ich rola ogranicza się do zatwierdzenia kandydata, pomodlenia się o błogosławieństwo boże dla nowo wybranego i do przekazania mu przedmiotów liturgicznych. Kapłanem można wreszcie zostać poprzez „zakup” ołtarza i wniesienie opłaty za udostępnienie tajemnic obrzędowych.

Kandydaci na kapłanów rekrutują się głównie spośród osób, które nie wstąpiły jeszcze w związki małżeńskie. Nie jest to jednak regułą, gdyż na ogół kapłanów nie obowiązuje celibat. Po zakończeniu nauk i po wyświęceniu duchowni mogą zmienić swój stan cywilny bądź też wrócić do małżonków już posiadanych, których musieli opuścić na czas nowicjatu.

Tradycje kapłańskie są szczególnie silne w Afryce Zachodniej, choć występują też na innych obszarach tego kontynentu. U Ibów każdy kapłan, zwany *atama*, usługuje własnemu bóstwu. Kapłaństwo jest u nich niemal wyłącznie dziedziczne. Funkcje i insygnia kapłańskie przejmują po ojcu najstarszy syn lub najstarszy członek rodziny zmarłego. Zdarza się jednak, że kapłanem zostaje inna

osoba ze względu na szczególne łaski, zesłane na nią przez bóstwo. Może to być odwiedzenie jej zagrody przez święte zwierzę bóstwa, odniesienie sukcesów w hodowli zwierząt domowych czy inne tego typu wydarzenie. Ibowie wierzą, że objęcie funkcji kapłańskich bez manifestującego się w ten sposób powołania grozi nagłą śmiercią uzurpatora. Ułomność fizyczna, poza ślepotą i głuchoniemotą, nie stoi na drodze do stanu kapłańskiego, a w niektórych przypadkach bywa nawet pożądana. Nie mają jednak do niego dostępu kobiety Ibów. Na niektórych obszarach kapłaństwo sprawowali niegdyś wyłącznie niewolnicy. Obecnie przeżywa się tam kryzys powołań, gdyż młodzi niechętnie podejmują funkcje pełnione niegdyś przez ludzi o niskim statusie⁷.

Przygotowanie do stanu kapłańskiego nie jest u Ibów rozwinięte bądź sformalizowane. Przyszły kapłan już od dzieciństwa winien pomagać swemu ojcu i uczyć się od niego różnych formułek oraz czynności kultowych. Po śmierci kapłana przez blisko miesiąc *olosi* pozostaje bez swego sługi. Nowy kandydat musi bowiem zgromadzić pieniądze niezbędne do przygotowania uroczystości wyświęcenia, w której uczestniczą kapłani tego samego bóstwa z innych świątyń oraz mężczyźni ze szlacheckimi tytułami *ozo*.

Największą sławą u Ibów cieszą się kapłani z miejscowości Nri. Z krótką, drewnianą dzidą *otonsi* nie tak jeszcze dawno temu wędrowali z miasta do miasta i uczestniczyli w koronacji tradycyjnych wodzów. Byli również obecni podczas nadawania tytułów szlacheckich.

Do głównych zadań kapłana Ibów należy składanie ofiar. Opiekuje się on świątynią swego bóstwa i przechowuje jego wizerunki (*nkwu*) oraz przedmioty kultu. Codziennie modli się do swego *olosi* i ofiarowuje mu orzech kola. Głos kapłana ma wielką wagę w rozstrzyganiu sporów przez tradycyjne sądy. Ibowie wymagają od niego surowego przestrzegania zasad moralności. Funkcje religijne może łączyć ze swym dawnym zajęciem. Zewnętrznie nie wyróżnia się spośród otoczenia, gdyż nie wdziewa żadnych specjalnych szat. Kapłan Ibów nie tylko nie przestrzega celibatu, ale wręcz powinien być człowiekiem zonatym.

W tradycyjnej społeczności Jorubów bez obecności kapłanów nic ważnego nie mogło się wydarzyć. Nie tylko przewodniczyli oni życiu religijnemu, ale odgrywali ważną rolę w intronizacji królów i powoływaniu wodzów na urząd⁸. Najważniejsze *orisza* mają własnych kapłanów, wznosi się im świątynie bądź sanktuaria. Przygotowanie specjalistów religijnych ma charakter prywatny. Niekiedy ogranicza się do zwykłej nominacji przez członków rodziny sprawującej

⁷ Por. F.A. Arinze, *Sacrifice in Ibo Religion*, Ibadan 1970, s. 70-79; W.R.G. Horton, *God, Man and the Land in a Northern Ibo Village-Group*, „Africa”, 1956, XXVI, 1, s. 23.

⁸ Por. E.B. Idowu, *Olodumare. God in Yoruba Belief*, London 1962, s. 139.

nadzór nad świątynią. Innym razem nowicjusz mieszka przez jakiś czas z kapłanem. Za pobieraną naukę wnosi określoną zapłatę bądź odpracowuje jej koszty. W czasie nowicjatu kandydat na kapłana zapoznaje się z życzeniami swego boga oraz poznaje obowiązujące jego wyznawców tabu. Zanim uzyska status kapłański, jest poddawany ceremonialnym ablucjom, goli się mu głowę i nakazuje całonocne czuwanie.

Do zadań kapłanów Jorubów należy pośredniczenie między ludźmi a bóstwami, zanoszenie do nich modłów oraz składanie ofiar. Kapłani zajmują się przepowiadaniem mających nastąpić zdarzeń, czuwają nad moralnością wiernych, a także sporządzają amulety i talizmany. Do pomocy służą im media. Rekrutują się one spośród osób wskazanych przez wyrocznię bądź tych kobiet, które uległy niespodziewanemu nawiedzeniu przez bóstwo. Nad przygotowaniem mediów czuwają kapłani. Czas szkolenia mediów trwał niegdyś od jednego tygodnia do nawet kilku lat. W czasie inicjacji ulegały one symbolicznej, rytualnej śmierci, po czym budziły się do nowego życia⁹.

U Aszantów większość kapłanów i kapłanek pochodziła spośród tych ludzi, którzy odkrywali w sobie powołanie wyrażające się nawiedzeniem przez jakieś bóstwo. Manifestowało się ono w transie konwulsyjnymi drgawkami, nieartykułowanymi dźwiękami, kaszlem i kichaniem. Wzywało się wtedy doświadczonych kapłanów, by zidentyfikowali bóstwo, które pragnęło „poślubić” nową osobę. Człowiek w ten sposób nawiedzony wstępował następnie na służbę u któregoś ze znanych kapłanów bóstwa, które się w niego wcieliło.

Nowicjat trwał niegdyś aż trzy lata. Na ten czas przyszedł kapłan opuszczał własny dom i mieszkał u swego mistrza. Do zakończenia nauki miał obowiązek powstrzymywania się od kontaktów seksualnych. Okres przygotowania do służby kapłańskiej składał się z trzech rocznych etapów. W pierwszym roku kandydat na kapłana przechodził między innymi cykl rytualnych ablucji, uczył się przyrządzania kąpieli ziołowych służących wzmocnieniu nóg przed rozpoczęciem rytualnych tańców, zachęceniu bóstwa do wcielania się, wzmocnieniu wzroku dla lepszego „widzenia” bóstwa i uszu dla lepszego jego „słyszenia”. Nowicjusz pomagał swemu mistrzowi w pracach polowych, a noce spędzał w świątyni, przy sanktuarium bóstwa. W drugim roku nauczania przechodził dalsze kąpiele rytualne, uczył się nowych kroków tanecznych i był wprowadzany w tajemnice sporządzania talizmanów. Poznawał boże przykazania, które między innymi zakazywały mu wstępu na dwór królewski bez wyraźnego zaproszenia. W ostatnim roku nowicjusz uczył się technik wróżbiarskich, „poznając” głosy drzew, strumieni i duchów-karłów. Po swego rodzaju wyświęceniu goliło się mu nie strzyżoną

⁹ Por. O. Lukas, *The Religion of the Yoruba*, Lagos 1948, s. 182 i n.

przez cały okres szkolenia głowę. Od tej chwili mógł już podjąć funkcje kapłańskie¹⁰.

U Aszantów wyróżnia się dwa rodzaje specjalistów religijnych. *Obosomfo* to kapłani sprawujący ogólny nadzór nad przebiegiem uroczystości oraz nad funkcjonowaniem świątyni. Rzadko popadają w trans i korzystają z pomocy *okomfo*. Ci ostatni występują jako media i służą swym ciałem wcielającym się w nich bóstwom. Jedni i drudzy pełnią do pewnego stopnia funkcje znachorów, gdyż zajmują się ziołolecznictwem, jak też stosują psychoterapię.

Kapłani ludu Ga z południowej Ghany otaczają się pobożnymi kobietami *wojo*, służącymi za media. Niektóre z nich stanowią to obejmują w drodze nominacji przez starszyznę wioski: ich szkolenie trwa zaledwie tydzień. Inne, popadające w trans podczas uroczystości publicznych, uważa się za powołane przez bóstwo. Czas osvajania bóstwa i szkolenia trwał niegdyś w tym przypadku nawet trzy lata. Kobieta zameżna winna przed inicjacją do roli medium porzucić małżonka i wyjść powtórnie za mąż dopiero po jej zakończeniu, tym razem za kapłana bądź za mężczyznę-medium. Podczas uroczystości religijnych media te na dźwięk bębnów popadają w trans. Potem w tańcu odtwarzają cechy osobowe swoich bóstw, przekazują od nich posłania w „tajemnym” języku, którym może być jakiś inny, miejscowy język afrykański. Rozdrobnienie językowe w Afryce sprawia, że jej mieszkańcy znają na ogół kilka języków sąsiednich i jednego z nich, przeważnie wyuczonego w dzieciństwie, używają podczas opisanych uniesień religijnych¹¹.

Kapłanem boga Mawu u Ewe winien zostać każdy człowiek zamożny i każdy starzec. Chorobę takich ludzi interpretuje się jako karę bóstwa za brak pozytywnej odpowiedzi na jego wezwanie do stanu kapłańskiego. „Święcenia” kapłańskie poprzedza długi okres przygotowań. Przyszły kapłan między innymi zmywa dziewięciokrotnie swe grzechy, po czym zawiązuje przepaskę lędźwiową i wkłada niebieskie szaty. Po rytualnym posiłku mistrz inicjacji obwiązuje nowicjusza białym sznurem bawełnianym, na którego końcach zawiesza się muszelki kauri. Jest to sznur Boga, symbol władzy kapłańskiej. W co czwarty dzień, który był dniem targowym, kapłan smarował czoło, ramiona i nogi białą glinką, wkładał białe szaty i czepek, zaznaczając w ten sposób stan sługi bożego¹².

U niektórych ludów Afryki Zachodniej przygotowanie do kapłaństwa odbywało się zbiorowo w swego rodzaju „klasztorach”. Ten „seminaryjny” system szkolenia występował u Fonów oraz na niektórych, znajdujących się pod ich

¹⁰ Por. R.S. Rattray, *Religion and Art in Ashanti*, London 1959³, s. 40-47.

¹¹ Por. J.M. Field, *Religion and Medicine of the Ga People*, Oxford 1937.

¹² Por. J. Spieth, *Die Religionen der Eweer in Süd Togo*, Leipzig 1911, s. 18 i n.

wpływem kulturowym, obszarach Jorubów. Miał on na celu nie tylko przekazanie określonej wiedzy religijnej, ale również całkowite przekształcenie osobowości przyszłego kapłana. Kiedy po latach kandydat na niego opuszczał „klasztor”, jego osobowość była całkowicie zmieniona: nie rozpoznawał własnych rodziców i przyjaciół, mówił niezrozumiałym językiem, a także nosił nowe imię. Kandydaci na kapłanów boga piorunów czy boga ospy (So i Sagbata u Fonów, Szango i Szankpanna u Jorubów) byli poddawani bardzo obrazowemu obrzędowi symbolizującym śmierć i zmartwychwstanie do nowego życia¹³.

Instytucję kapłana znacznie rzadziej spotyka się na innych obszarach Czarnej Afryki. U Bagandów kapłani usługiwali bóstwu zbiorników wodnych, zwanemu Mukasa. Nowicjusza przygotowywali do objęcia tej funkcji dwaj doświadczeni kapłani. Wszyscy wkładali takie same szaty, które składały się z dwu płatów kory związanych ze sobą na ramionach. Następnie przykrywali się białymi skórami kozimi. Tak samo kapłani ludu Sondzo z Tanzanii ubierają się wyłącznie w odzież ze skóry i noszą metalowe bransolety na przegubie lewej ręki¹⁴.

4. Święta osoba kapłana u Dogonów

Osoby stojące na czele kultu bóstw u Dogonów z Mali noszą nazwę *hogon*¹⁵. Etymologicznie słowo to wiąże się z pojęciem ognia czy ciepła. Kapłan Dogonów uważa się za kondensatora promieni słonecznych. Nie może on dotknąć gołą stopą ziemi, gdyż mógłby spalić wzrastające rośliny. Nie może także się pocić, ponieważ wówczas ulatniać się mają jego siły witalne. Każdego dnia „pomaga” słońcu wspinać się na nieboskłon oraz wzmacnia rośliny. Jest uważany za gwaranta porządku społecznego. Jego życie w najdrobniejszych szczegółach regulują przepisy. W udekorowanej niszy swego domu przechowuje „święty ogień”, który przed nadejściem pory deszczowej staje się źródłem oczyszczającego ognia buszu.

Starszy, powszechnie szanowany w danym regionie kapłan otrzymuje tytuł *har hogon* („wielki kapłan”) i staje się osobą świętą, jasnowidzem i wróżbitą. Samotnie zamieszkuje małą, ozdobioną rzeźbami i płaskorzeźbami chatę, zbudowaną w oddalonym od osiedli ludzkich miejscu, często na brzegu skarpy. Chata ta, utrzymywana przez okolicznych mieszkańców, jest także świątynią bóstwa.

¹³ Szerzej na ten temat w pracy S. Piłaszewicza, *W cieniu krzyża i półksiężyca*, Warszawa 1986, s. 120-123.

¹⁴ Por. J. Mbiti, dz. cyt., s. 235 i n.

¹⁵ *Hogon* pełni także funkcje polityczne. Por. M.P. Marti, *Les Dogon*, Paris 1957, s. 50.

Żona kapłana i jego służka, zajmująca się przyrządzaniem posiłków, mieszkają w małej przybudówce do świątyni¹⁶.

Do insygniów *har hogona* należy zawieszony na szyi szlachetny kamień, szeroka bransoleta z żelaza na prawej nodze, miedziany kolczyk-pierścień w uchu i srebrny pierścień na palcu prawej ręki. Podczas wykonywania funkcji kapłańskich dzierży w ręku żelazny, zakończony trzema zgrubieniami pręt, ma długą szatę *bubu* z niebieskiej bawełny, a na głowie rodzaj czerwonego beretu.

Nikt nie ma odwagi zwrócić się bezpośrednio do świętej osoby wielkiego *hogona*, ani też go dotknąć. Kiedy wyrusza na przechadzkę, swoją obecność poza świątynią zaznacza uderzając dużym pierścieniem na palcu prawej ręki o dzwoneczek-kastanietę zawieszony na innym palcu. Na ten dźwięk ludzie ustępują mu z drogi i z szacunkiem pozdrawiają go, używając imion pochwalnych. Od chwili powołania na urząd wielkiego kapłana nikt nie może nazwać go dawnym imieniem. Prośby i życzenia w starym języku sarakole docierają do niego za pośrednictwem *kediu*, czyli pełniącego funkcje sekretarza i tłumacza najstarszego syna kapłana.

Zwyczajni kapłani *hogon* również dzierżą dużą władzę i mają liczne przywileje, na przykład prawo do pierwszych płodów czy owoców. Mogą mieć własne, uprawiane przez okoliczną ludność pola. Te uprawnienia i przywileje łączą się jednak z poważnymi obowiązkami. Na wezwanie wielkiego *hogona* muszą niezwłocznie udać się do niego, nie mając prawa zatrzymywania się po drodze. Co roku, w maju uczestniczą w Radzie Starszyny, której przewodniczy *har hogon koro*. Kapłani biorą udział w wymierzaniu sprawiedliwości, nadzorują wykonywanie wyroków, zapowiadają uroczystości religijne, składają ofiary, a także wskazują wiernym dni szczęśliwe i pechowe. O świcie, dzwoniąc dzwoneczkiem, pozdrawiają gwiazdę poranną i zanoszą modły do przodków.

Śmierć *har hogona* utrzymywano niegdyś przez trzy lata w tajemnicy. We wszystkich uroczystościach oficjalnych zastępował go najstarszy syn. Ciało kapłana myto, a następnie balsamowano przy użyciu miodu oraz aromatycznej żywicy. Kładziono je na dachu świątyni, gdzie pozostawało do momentu zarządzenia pogrzebu przez Radę Starszyny¹⁷.

Najniższych w hierarchii *hogon dota*, czyli kapłanów rodów, wybiera Rada Starszyny spośród najstarszych i najbardziej poważanych jej członków. Otrzymuje on insygnia złożone przez syna poprzednika na ręce Rady i z wielką pompą udaje się do świątyni. Towarzyszą mu muzycy oraz wykonujący tańce i śpiewy rytualne młodzieńcy.

¹⁶ Por. L. Kesteloot, *La religion traditionnelle des Dogon*, (w:) J.-P. Ros (wyd.), *Encyclopédie des religions*, t. 1, Paris 1997, s. 1172.

¹⁷ Por. L. Desplagnes, *Le Plateau Central Nigérien*, Paris 1907, s. 329.

W wierzeniach Dogonów ważne miejsce zajmuje kult Lebe, pierwszego człowieka na ziemi, przez swą cudowną śmierć i zmartwychwstanie uznanego z czasem za bóstwo. Jego kapłana uważa się za wcielenie bóstwa. W czasie obrzędów wtajemniczenia wiernych wkłada on koronę i inne insygnia władzy.

Bóstwa opuszczone i złośliwe również mają u Dogonów swych kapłanów, zwanych *laggam*. Mieszkają oni samotnie w chatkach uważanych za przytułek zwierząt totemicznych. Nie wolno ich dotykać, ani się do nich zbliżać. *Laggam* ma prawo wstępu do wsi tylko podczas uroczystości religijnych, przy czym zawczasu należy wyznaczyć trasę jego przemarszu, a potem, w chwili opuszczenia przez niego wioski, fakt ten zasygnalizować trąbką.

5. Kapłański i sakralny charakter władcy

Nie wszystkie ludy afrykańskie stworzyły scentralizowane systemy polityczne, z władcami czy wodzami na czele¹⁸. Wiele z nich aż do podboju kolonialnego miało segmentarny charakter. Żyły w małych, luźno ze sobą powiązanych jednostkach politycznych rozmiarów wsi lub ich zespołów. Wszędzie tam, gdzie istniały instytucje wodzów i władców, nie byli oni wyłącznie przywódcami politycznymi, ale na ogół sprawowali też ważne funkcje religijne. Na przykład władca ludu Kasena z północnej Ghany był jednocześnie kapłanem boga wojny i zwycięstwa Kwary, a także nadzorował kult innych bóstw.

Władcę uważa się nieraz za osobę świętą: przypisuje się mu nadnaturalne pochodzenie oraz szczególne związki ze światem nadprzyrodzonym. Jest osobą obdarzoną mistycznymi siłami, stanowi boski symbol zdrowia i dobrobytu swego ludu. Taki boski i sakralny władca, cień lub odbicie boga na świecie, bywa uważany za jego ziemskiego namiestnika. Nadaje się mu tytuły w rodzaju „Zbawca”, „Opiekun”, „Dziecko Boże” czy „Pan ziemi i życia”. Sakralizacja władzy przejawia się w trzech formach, a mianowicie:

- 1) nadnaturalnej legitymizacji autorytetu władcy;
- 2) kulcie zmarłych władców, przemieniających się w silne duchy czy bóstwa;
- 3) wypełnianiu przez władców funkcji kultowych.

Podobnie jak bóstwa, święci władcy są często uważani za uosobienie ciał niebieskich. Od Etiopii, poprzez Zimbabwe, aż do kraju Mossich w Burkina Faso przyrównywano ich do słońca czy gwiazdy porannej. Z utożsamiania władcy ze słońcem zrodził się zwyczaj utrzymywania świętego ognia przez okres jego

¹⁸ Zainteresowanych tą sprawą odsyłamy do książki M. Tymowskiego, *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Wrocław 1999.

panowania (na przykład u Bakongo z DRK i Angoli, Banjarwandów z Ruan-
dy i Ankole z Ugandy). Władca królestwa Boño w dzisiejszej Ghanie był uznany za syna boga słońca. Spoczywał na łożu w kształcie siedmiopiętrowej piramidy, po której dusza śpiącego władcy, zwana *kra*, miała wspinać się do swego ojca.

Sakralna pozycja afrykańskich władców dała początek wielu zwyczajom. Niektórzy z nich nie mogą być widziani, noszą więc welony na twarzach, przyjmują poddanych spoza kurtyny i jadają na osobności (na przykład u Szylluków z Sudanu, Bagandów, Kanuri z Kanem-Borno czy Szonów z Zimbabwe). U pewnych ludów nie można mówić o czynnościach fizjologicznych władców, jak jedzenie czy spanie. U innych (na przykład Lunda z Angoli, Aszantów, Njamwezi z Tanzanii i Baganda) królowi nie wolno dotknąć ziemi gołą stopą. Na wielu obszarach władca przewodniczy uroczystościom plemiennym i może pełnić funkcje kapłana, zaklinacza deszczu czy wróżbity. Zulusi z RPA, Szyllukowie, Aszantowie, Lunda z Angoli i Njamwezi z Tanzanii składają ofiary i modlą się przy grobach czy sarkofagach zmarłych królów. Są one nieraz miejscami świętymi, mają straż, a niekiedy i kapłanów.

Śmierć króla bywa utrzymywana w wielkiej tajemnicy (na przykład u Bagandów, Zulusów i Szylluków), dopóki nie zostanie wybrany następca lub nie zostaną zakończone długotrwałe obrzędy pogrzebowe. O jego zgonie mówi się w eufemistyczny sposób: „mleko się rozlało”, „król powrócił do nieba”, „świat przewrócił się do góry nogami”, „zostało wyrwane potężne drzewo” itp. Śmierć władcy zatrzymuje rytm życia, wprowadza duży niepokój. Tam, gdzie utrzymywany jest święty ogień (na przykład u Szylluków oraz u Banjoro z Ugandy), wygasza się go w chwili śmierci króla i rozpala ponownie w momencie intronizacji następcy. U niektórych ludów (na przykład u Banjoro, Bakongo, Luwedu z RPA i Jorubów) dokonywano niegdyś rytualnych zabójstw władców, gdy ci się zestarzelili, zachorowali czy w inny sposób utracili siły i zaufanie poddanych. Władcę uśmiercano najczęściej poprzez otrucie lub uduszenie. Niektórzy z nich popełniali samobójstwo.

Krewni świętych władców: królowa, siostra lub matka panującego, biologiczna lub pochodząca spośród członków rodziny królewskiej, są również traktowani w szczególny sposób. U Szylluków, Lunda i Banjarwandów król miał obowiązek poślubienia własnej siostry. W Beninie władca od chwili wstąpienia na tron nie mógł widywać się ze swą matką, która otrzymywała własny pałac i służbę. Matki królewskie Fonów posiadały własne rezydencje wewnątrz pałacu królewskiego i tam były grzebane. U Aszantów i innych ludów Akan istniała instytucja królowych-matek. Po śmierci władcy lub jego detronizacji zapewniały one ciągłość władzy królewskiej. U niektórych ludów specjalny status krewnych władcy wy-

rażał się między innymi w tym, że musieli oni towarzyszyć mu w drodze na Tamten Świat.

W zależności od stopnia sakralizacji władzy, L. de Heusch¹⁹ wyróżnia w Czarnej Afryce:

- 1) boskie królestwo (na przykład u Aszantów i Jorubów);
- 2) królestwo boskiego prawa (teokratyczne państwa muzulmańskie Tukulerów i Fulanów w Afryce Zachodniej);
- 3) królestwo władzy religijnej (między innymi u Bini w Nigerii);
- 4) królestwo władzy magicznej (na przykład w Kongu i w państwie Dżukunów z Nigerii).

Kapłański i sakralny charakter władcy pokażemy na kilku bardziej znanych przykładach z obszaru Czarnej Afryki. *Asantehene*, najwyższy władca Aszantów, jest strażnikiem i opiekunem złotego tronu *Sika Dwa*, który — według miejscowych tradycji — miał być zesłany przez boga Njame z nieba. Ten drewniany stołek, obity złotą blachą, zawiera w sobie *sunsum*, czyli duszę całego narodu. Otaczano go wielką czcią i szczególną troską. Wierzono bowiem, że to, co go spotka, odbije się na całym narodzie. Tron zesłany z nieba nigdy nie dotknął bezpośrednio ziemi i nie zasiadł na nim żaden śmiertelnik. Władcy Aszantów są strażnikami przekazywanych z pokolenia na pokolenie stołków-tronów, uosabiających nieprzerwaną władzę przodków. Władcy ci muszą przestrzegać różnych tabu, na przykład zakazu dotykania ziemi gołą stopą. Za nieudolność czy naruszanie zwyczajów grozi im detronizacja. Mogą być usunięci z urzędu w przypadku kalectwa czy impotencji, gdyż muszą posiadać pełnię sił witalnych i sprawności fizycznej.

W królestwie Dahomeju (w dzisiejszym Beninie) króla uważano za osobę świętą. Kiedy kichał, ludzie skłaniali się i czołem dotykali ziemi. Tylko on mógł nosić pewien rodzaj niebieskich pereł, uważanych za ekskrementy bóstwa Aido Hwedo. Po śmierci wybraną część jego ciała miał zjadać następca, by symbolicznie zapewnić ciągłość panowania królewskiego.

Królowie Jorubów są uważani za osoby półboskie. Mieszkają w pałacach, które mają symbolizować królestwo niebieskie. Ich poddani wierzą, że nie mają oni żadnych potrzeb fizjologicznych, nie muszą jeść, pić ani też spać, i że są odporni na choroby. Od nich zależy urodzajność pól oraz płodność kobiet, gdyż tylko oni dysponują siłą życiową. Władca Ife nie mógł opuszczać swego miasta, a po śmierci był grzebany w największej tajemnicy. Król Ojo mógł pokazywać się publicznie tylko w czasie trzech wielkich świąt dorocznych. Kiedy nie był już

¹⁹ Por. jego *Aspects de la sacralité du pouvoir en Afrique*, (w:) L. de Heusch i in. (wyd.), *Le pouvoir et le sacré*, Bruxelles 1962, s. 154-157.

w stanie sprostać oczekiwaniom poddanych, posyłano mu kalebasę papuzich jaj na znak, że powinien popełnić samobójstwo. Prosił wtedy małżonki, by go udusiły. Nie wolno bowiem było przelewać świętej krwi królewskiej. Po śmierci władcy wiele osób z jego otoczenia zażywało trucizny, a na jego grobie składano w ofierze najstarszego syna. Zamykano potem na jakiś czas bramy wejściowe do pałacu, a kontakt ze światem zewnętrznym utrzymywano za pomocą wybitego w murach otworu²⁰.

Władcę królestwa Beninu (Nigeria) uważano za wodza żyjących i zmarłych. Wierzono, że nie jadł, nie pił, nie spał i nie umierał, że był człowiekiem i bóstwem w jednej osobie. Publicznie ukazywał się z zawieszonymi na głowie, szyi, piersi, ramionach i kostkach nóg ciężkimi sznurami koralu. Poddanym jawił się jako istota z Tamtego Świata, osoba święta i wzbudzająca strach. Tak oto charakteryzował go kapitan Adams²¹, który na przełomie XVIII i XIX wieku odwiedził królestwo Beninu:

„Króla Beninu uważa się w jego królestwie za fetysza i otacza czcią. Jest on czymś więcej niż papież w katolickiej Europie. Jest nie tylko namiestnikiem Boga na ziemi, ale samym Bogiem. Poddani czczą go jako Boga i okazują mu równe boskiemu posłuszeństwo”.

Król Beninu był najwyższym kapłanem. Kierował rytuałami odprawianymi ku czci bóstw, ku czci jego królewskich przodków, a także ku czci... własnej boskiej osoby. Uczestniczył też w ceremoniach religijno-magicznych. Po śmierci ciało króla Beninu spuszczano w pozycji siedzącej do zawierającego kilka nisz głębokiego rowu. Wchodzili do niego wybrani dostojnicy dworscy, po czym byli przykrywani deskami z otworem do podawania im jedzenia. Mieli tam przebywać aż do śmierci. Według relacji podróżników, ulubieńcy i słudzy królewscy mieli się nawet kłócić o to, komu ma przypaść w udziale zaszczyt udania się za zmarłym, aby mu służyć na Tamtym Świecie.

Monarchowie Szylluków poślubiali własne siostry, co miało służyć czystości krwi ich potomków. Szczególne znaczenie ma u nich kult Njakanga, założyciela królestwa. Każdy wstępujący na tron władca otrzymywał w drodze specjalnego obrzędu ducha swego protoplasty. Władcy odpowiedzialni za państwo i dobrobyt ludu winni byli opuszczać swój urząd w pełni sił, jeszcze zanim zniedołężnieli. Żyli oni w separacji od swych poddanych i jadali na osobności. Oprócz insyng-

²⁰ Por. M. Palau-Marti, *Le roi-dieu au Benin*, Paris 1964, s. 34.

²¹ Cytuje za H. Ling-Rothem, *Great Benin. Its Customs, Art and Horror*, Halifax 1903, s. 62.

niów królewskich pod ich opieką znajdował się święty ogień, który po śmierci władcy wygaszano, a zapalano ponownie w chwili intronizacji następcy. Dawniej śmierć króla przybierała rytualny charakter: był on zabijany bądź popełniał samobójstwo. Poddani dowiadywali się o niej z opóźnieniem, dopiero po wstąpieniu na tron nowego władcy. Ogłoszenie żałoby wywoływało chaos. W czasie pogrzebu monarchy składano niegdyś ofiary z ludzi: zabijano jego żony, służbę, niewolników i bydło, by towarzyszyli mu w zaświaty.

W dawnym królestwie Ugandy władca zwany *kabaka* uchodził za świętość: żył w odosobnieniu, izolowany od ogółu poddanych. Nie mógł być widziany w trakcie jedzenia i nie mógł dotykać ziemi gołą stopą. Poślubiał własne siostry, które następnie jako królowe-matki korzystały z różnych przywilejów. Umierał uduszony lub otruty jeszcze w pełni sił. W czasie jego pogrzebu przelewano dużo krwi. W zaświaty wyprawiano, po uprzednim przetrąceniu kończyn, część jego żon, sług i stad bydła, a także jeńców wojennych. Wiadomość o śmierci króla przekazywano poddanym z opóźnieniem. Następował wtedy okres żałoby i zamieszania: małżonkowie nie współżyli ze sobą i nie dopuszczano do kopulacji zwierząt.

Bantu Władca Bakuba z DRK także był skrupowany różnymi obrzędami i tabu. Nie wolno mu było dotykać ziemi: nosił go na plecach specjalny sługa. W sali tronowej, na podium zasiadała jego matka. Kości zmarłych władców, a zwłaszcza ich czaszki traktowano jak relikwie.

Władców Luba z Kongo otaczał nimb boskości. Poddani nie mogli ich widzieć w trakcie spożywania pokarmu. Żyli oni w pałacowej izolacji, a po upływie określonego czasu byli rytualnie zabijani. Następował wtedy okres żałobnego bezkrólewia. Pogrzebowi towarzyszyły krwawe ofiary z ludzi. Po pewnym czasie ekshumowano czaszki władców, malowano je na czerwono i przechowywano jako relikwie, przy których odbywały się modły.

U niektórych ludów specjalny status krewnych władcy przejawiał się między innymi w tym, że musieli oni towarzyszyć mu w drodze na Tamten Świat. W mieście-państwie Ojo, oprócz wielu dworzan, truciznę zażywała po śmierci władcy *ijale mole*, to znaczy jego ulubiona żona, a czasami także kilka innych żon. *Aremo*, czyli najstarszy syn, był również składany w ofierze na grobie zmarłego ojca. Podobnie życie dwu kobiet przygotowujących posiłki dla *alaketu* (władcy Ketu), królowej i faworyty królewskiej było wyznaczane granicami życia władcy.

6. Rytualne funkcje kowala

Kowal jako mistrz żelaza i ognia, wytwarzający broń i narzędzia niezbędne do zdobywania pożywienia, miał w całej Czarnej Afryce status wyróżniający go spośród przedstawicieli innych zawodów. Przypisywano mu tajemne moce, wzbudzał respekt i strach, ale nie wszędzie cieszył się szacunkiem. Niektóre ludy (na przykład Bambara z Mali) zaliczały kowali do pogardzanych kast. Mossi z Burkina Faso uważali zawód kowala za nieczysty. Wykonywali go potomkowie podbitego ludu Kurumba, słynącego z uprawiania praktyk magicznych. Somalijczyki uznają kowali za ludzi obcych etnicznie i traktują ich jak niewolników. Dla odmiany inne ludy afrykańskie považaly kowali jako potomków bohaterów kulturowych (na przykład Bakongo) i nadawały im wysoki status społeczny jako osobom obdarzonym charyzmą.

Społeczna i religijna rola kowala wynikała z trzech przesłanek, a mianowicie z uprawiania bardzo ważnego z życiowego punktu widzenia rzemiosła, występowania często w roli mediatora, pełnienia przez niego w praktykach religijnych funkcji kapłańskich i dokonywania obrzezania, a przez jego żonę — wyrzezań w czasie inicjacji. W mitach prometejskich kowal występuje jako dobroczyńca ludzkości, której przynosi ogień wykradzony od bogów. Nierzadko mit przedstawia go jako pierwszego człowieka, który udomowił zwierzęta i dzikie rośliny. Twórczość ludowa Dogonów przypisuje mu zdolność metamorfozy w zwierzęta i rośliny.

U wielu ludów afrykańskich kowal jawi się jako postać dwuznaczna, utrzymująca kontakty ze zmarłymi i będąca mediatorem między nimi a ich potomkami. U Jorubów co dwa tygodnie składał on ofiarę z psa swemu bóstwu opiekuńczemu Ogunowi. U Diola z Senegalu kowal był kapłanem bóstwa karzącego ludzi trądem bądź też leczącego z tej choroby. Miał obowiązek grzebania trędowatych i dokonywania obrzędów oczyszczania wiosek.

U Kapsiki zamieszkujących zachodnią część gór Mandara w Nigerii i w Kamerunie kowale odgrywają ważną rolę w obrzędach pogrzebowych. Dokonują rytualnego obmywania i owijania ciała całunem, biorą udział w trwających trzy dni tańcach pogrzebowych, dostarczają muzyków grających na fletach i bębnach a także przewodniczą obrzędom towarzyszącym wznoszeniu „nagrobka”²². U innych ludów afrykańskich kowal występuje niekiedy w roli zaklinacza deszczu.

²² Por. W. van Beek, *Iron, Brass and Burial: The Kapsiki Blacksmith and his many Crafts*, (w:) Y. Moñino (wyd.), *Forge et forgeron*, Paris 1991, t. I, s. 284 i n.

7. Formy kultu bóstw

Każdy człowiek, głównie zaś głowa rodziny, może, a niekiedy ma obowiązek modlić się w określonych porach i składać ofiary bóstwom oraz duchom, czy to na ołtarzu domowym, czy też w małym sanktuarium. Natomiast kult publiczny wiąże się ze zjawiskami naturalnymi bądź też z początkiem lub zakończeniem ważnych zajęć ludności. Czasem właściwym na odprawianie przepisanych obrzędów może być na przykład początek pory deszczowej, rozpoczęcie prac polowych czy przystąpienie do zbioru płodów ziemi. Uroczystości religijne organizuje się też w sytuacjach wyjątkowych, celem oddalenia epidemii, głodu, suszy albo innych nieszczęść. Niektóre ludy oddają publiczną cześć istotom nadprzyrodzonym jeszcze częściej i bardziej regularnie: co miesiąc, raz na tydzień lub nawet każdego dnia.)

Jorubowie codziennie czcili swe bóstwo Eszu. Gospodarz zagrody wymawiał jego imiona pochwalnie i składał mu ofiary z orzechów kola. Służyły mu one także do stwierdzenia, czy nadchodzący dzień będzie szczęśliwy czy pechowy. Czynności ofiarne i wróżbiarskie wykonywał stojąc bądź klęcząc. Dzwonił ponadto dzwonczkiem lub poruszał grzechotką dla przyciągnięcia uwagi Eszu.

(U ludów, których bóstwa mają swoje święte dni, oddaje się im cześć w cyklu tygodniowym.) Ibowie raz na cztery dni²³ obchodzili święto bóstwa opiekuńczego rynku. Podobnie było u Jorubów, gdzie każdy dzień tygodnia nosił nazwę nawiązującą do określonego bóstwa. Ludy Akan z Ghany i inne pozostające pod ich wpływem kulturowym przyjęły tydzień siedmiodniowy. Również tam imiona bóstw wiążą się z nazwami dni tygodnia.

Niektóre bóstwa mają święta doroczne, nawiązujące czy to do ich narodzin, czy innego ważnego wydarzenia zarejestrowanego w mitologii. W święcie takim uczestniczy na ogół cała społeczność, z wodzom lub władcą na czele. Zdarzają się uroczystości organizowane bardzo rzadko. Należy do nich najważniejsze święto u Dogonów, zwane Sigi, które ma miejsce co sześćdziesiąt lat. Upamiętnia ono powstanie Imina Na, czyli „Wielkiej maski”, symbolizującej przodka Djongo Seru, który miał być pierwszym zmarłym. Ta uroczystość odnowienia „Wielkiej maski” trwa dwadzieścia dni.

(Modlący się i oddający cześć Bogu Afrykanie przyjmują różne pozycje. Niektórzy z nich klękają bądź nawet padają na twarz, inni siedzą lub stoją. Jeszcze inni krzyżują ręce, klaszczą, wznoszą dłonie i oczy do góry albo zwracają je w jakimś określonym rytualnie kierunku, na przykład ku świętej górze. Mężczyź-

²³ Czterodniowe tygodnie występują u większości ludów zamieszkających nad Zatoką Gwinejską.

ni obnażają głowy, czasami jedno z ramion, a zdarza się, że i cały tors. Również kobiety uczestniczą w uroczystościach bez nakrycia głowy. Niekiedy opuszczają suknie czy kawałki tkaniny na piersi, odsłaniając tym samym ramiona. U niektórych ludów modlący się spluwają, gdyż ślina jest symbolem łaski²⁴. Spotyka się też inne formy wyrażania uczuć religijnych: śpiewy, rytualne tańce, grę na instrumentach perkusyjnych i innych, gwizdanie, jak też skandowane powtarzanie określonych formułek. Każda z tych form może prowadzić do osiągnięcia stanu transu; który pozwala na bezpośredni kontakt z bóstwem. Nawet cisza może być formą modlitwy²⁵. Zdarza się, że zarówno kobiety, jak i dzieci nie mogą uczestniczyć w kulcie, jak to jest w przypadku rytuałów ku czci bóstwa Agwu u Ibow²⁶.)

Formy kultu są wielce zróżnicowane w zależności od miejsca, tradycji lokalnych czy też rodzaju bóstw, którym są poświęcone. W Republice Beninu i w Nigerii bóstwa piorunów oraz ziemi dostarczają na przykład okazji do publicznych uroczystości nawiedzania przez nie wiernych i do rytualnego odgrywania scen, w których pozoruje się śmierć i zmartwychwstanie. Jeden z takich rytuałów, szczególnie rozbudowany, rozciąga się na trzy dni²⁷.

Wśród wszystkich rytuałów ofiara jawi się uprzywilejowaną formą kontaktowania się z bóstwami i ze światem nadprzyrodzonym. Stanowi ona kulminacyjny punkt większości obrzędów. Polega na składaniu darów bóstwom, duchom i innym siłom nadnaturalnym, w tym także duchom przodków. Ofiara może być krwawa bądź bezkrwawa.

Ofiara krwawa (ofiara krwi) polega na zabicciu zwierzęcia (a zdarzało się, że także i człowieka) i uwolnieniu zawartej w jego krwi siły vitalnej. Na ogół krew ofiary rozlewano na ołtarzach, „żywiąc” nią zstępujące tam bóstwo, a także skrapiano nią przynoszącego ofiarę czy też wszystkich uczestników obrzędu. Ludzie i bogowie łączyli się w spożywaniu wspólnej ofiary. Bogom przypadała w udziale krew, czasami również wątroba czy serce, natomiast ludzie otrzymywali określone kawałki mięsa, w zależności od wieku, pełnionych funkcji czy pozycji społecznej.

Koncepcja ofiary krwi opiera się u wielu ludów afrykańskich na wierze w istnienie siły życiowej, szczególnie zageszczonej w krwi ludzi i zwierząt. Przez rozlanie tej krwi osoba składająca ofiarę wzmacnia bóstwo, które następnie

²⁴ Por. J.S. Mbiti, dz. cyt., s. 91.

²⁵ Por. D. Zahan, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris 1963, *passim*.

²⁶ Jest to bóstwo strzegące praktyk leczniczych. Ma powoływać ludzi do podjęcia funkcji zielarza. Panuje nad technikami leczniczymi i zawiaduje magią.

²⁷ Por. Alassane Ndaw, *Afrique noire*, (w:) J.-P. Ros (wyd.), *Encyclopédie des religions*, t. I, Paris 1997, s. 1163.

udziela swej siły człowiekowi, a także chętniej wysłuchuje jego modlitw i pozytywnie wpływa na naturę oraz ukryte w niej siły. Ofiara obejmuje trzy fazy rytualne:

- 1) przygotowanie i oczyszczenie ludzi w niej uczestniczących;
- 2) zabicie zwierzęcia i rozlanie jego krwi;
- 3) wspólne spożywanie jego mięsa.

Istotę ofiary trafnie oddaje powiedzenie Konkombów: „Ołtarz jest jak telefon, bo umożliwia rozmowę z bóstwem”.

Ofiarą bezkrwawą nazywa się wszelkie przeznaczone bytom nadnaturalnym dary w postaci napojów, jedzenia czy różnych przedmiotów. Mogą to być owoce, zboża, warzywa, liście, miód i jajka, woda, mleko, piwo czy wino palmowe, a także kawałki tkaniny, monety, kadzidła, kreda, olej, ozdoby, muszeczki kauri i inne. Osobliwym darem jest część dymu, którą każdego ranka ofiarowuje Bogu palący fajkę mężczyzna Ila z Zambii.)

Okazją do składania ofiar są nie tylko wynikające z rytualnego kalendarza uroczystości religijne, ale też spowodowana naruszeniem zakazu czy obrażą bóstw choroba, konieczność podjęcia przez daną grupę ludzi ważnej czynności w rodzaju osiedlenia się w nowym miejscu, a także grożące niebezpieczeństwo epidemii, głodu czy suszy. Każde bóstwo i każda sytuacja wymaga właściwych sobie ofiar w postaci konkretnego gatunku zwierzęcia, o określonej płci, maści czy w danym wieku. Wydaje się, że ofiarę wybiera się na poszczególnych obszarach zgodnie ze wskazówkami mitycznymi i z koncepcjami kosmogonicznymi danego ludu. Są też ustalone sposoby składania ofiary czy jej spożywania. Niekiedy ofiarę łączono z praktykami wróżbiarskimi, interpretując ruchy ciała umierającego zwierzęcia. Technika składania ofiar, a także cele, jakie im przyświecają, mogą różnić się u poszczególnych ludów.

Głównym celem ofiary Ibów było, według F.A. Arinze²⁸, oczyszczenie się i przebłaganie bóstw rozgniewanych na ludzi za ich występki. Za największe przestępstwo wobec bogini Ani uważano na przykład ojcobójstwo, kradzież ignamu, wejście kobiety na palmę, zabicie świętego zwierzęcia oraz urodzenie bliźniąt. Do wielkich grzechów, zwanych *alu*, zaliczało się przerwanie ciąży, poczęcie dziecka w roku śmierci męża, ale nie z nim samym, samobójstwo przez powieszenie się, dokonanie ataku na święte maski, a także urodzenie przez sukę jednego szczenięcia czy wycięcie się u dziecka górnych zębów jako pierwszych! W ostatnich dwóch przypadkach ofiarodawca ponosił odpowiedzialność za nietypowe wydarzenie, jakie miało miejsce w jego domostwie. Bezpośrednim adresatem ofiar bywa także bóg najwyższy Czukwu. Mają one dziękczynny

²⁸ Por. jego *Sacrifice in Ibo Religion*, Ibadan 1970, s. 33-60.

charakter, choć niekiedy towarzyszą im prośby o opiekę. Wyraża się przez nie wdzięczność za obfite zbiory czy za uzyskany tytuł szlachecki *ozo*.

Ibowie składają ofiary nie tylko bóstwom dobrym, ale także siłom złym — bóstwom *ekwensu* i duchom nieczystym pochodzenia ludzkiego, zwanym *akalogeli*. Celem ofiar jest oddalenie udręk. Duchy złe rekrutują się z duchów zmarłych, którzy przekroczyli granicę śmierci w nietypowym stanie lub w „anormalny” sposób. Są to duchy osób złożonych w ofierze, samotnych bądź bezpotomnych, przestępców, ludzi sprzedanych do niewoli, zmarłych gwałtowną śmiercią bądź „zabitych” przez bóstwa *olosi*: wszystkich tych, którzy nie doczekali się po śmierci należnych rytuałów pogrzebowych. Duchy takich ludzi zalicza się do wyjątkowo kapryśnych, znajdujących upodobanie w dręczeniu krewnych. Ofiarowuje się im śmierdzące jaja, chore kury, jaszczurki, zgniecione muszeczki kauri, poronione płody zwierząt i łachmany. Ofiarę taką składa *dibia* (wróżbita), a nie kapłan, chyba że ten ostatni łączy w sobie obie funkcje. Wymawia się przy tym słowa:

„O wy różnej maści *akalogeli*
Jedzcie wszyscy, podzielcie wszystko między sobą.
Kimkolwiek jesteście, zostawcie nas w spokoju,
Skoro dostaliście waszą dolę”.

Jeśli ofiara taka nie zadowala złych duchów, organizuje się wówczas uroczystość *ikpu ndi akalogeli* — „przykrywanie *akalogeli*”. Kiedy i to nie skutkuje, ekshumuje się zmarłego, rozsypuje się jego prochy, a grób opasuje łańcuchami.

U Jorubów bezkrwawe dary w postaci orzechów kola składano większości bóstw. Były one rozłupywane i zjadane przez ludzi, a bóstwa tylko symbolicznie uczestniczyły w biesiadzie. W darze wylewano im też wodę, olej i napoje alkoholowe, a także przynoszono różne rodzaje jadła, ślimaki, ptactwo domowe, psy i inne zwierzęta. Dla uśmierzenia gniewu bożego, wyrażającego się w epidemiach, nawałnicach czy długotrwałej suszy, składano ofiary przebłagalne.

U Jorubów, poza ofiarami zwyczajowymi, składano też inne z okazji doniosłych wydarzeń w życiu jednostki bądź grupy, a często też w bardzo prozaicznych intencjach. Starano się na przykład zjednać jakieś bóstwo, aby pomogło człowiekowi w zdobyciu wymarzonego stanowiska czy tytułu, w osiągnięciu zysku z handlu czy korzyści z innej działalności gospodarczej. W przypadku niepowodzeń należało ustalić, jakie kryje się za tym bóstwo czy też przodek. Zadanie to należało do wróżbity, a patronem praktyk dywinacyjnych było bóstwo-wyrocznia Ifa. Jego kapłani, *babalawo*, cieszyli się wielkim szacunkiem. Wskazywali oni bóstwo domagające się ofiary i sposób jej dokonania.

Ofiary krwawe mają u Jorubów (a także Fonów) duże znaczenie. Krew zwierzęcia przeznaczają oni bóstwom, a jego mięso zjadają sami. Ogunowi i bóstwu Gu, czczonym odpowiednio przez Jorubów i Fonów, składano w ofierze psy, którym jednym cięciem należało oddzielić głowy od tułowiów. Inne bóstwa, zwłaszcza niebiańskie, nie tolerują przelewu krwi i gustują w ślimakach.

Baluhja z Kenii składają ofiary w czasie narodzin dziecka, nadania mu imienia i obrzezania, podczas ślubów, pogrzebów i żniw. Przy podobnych okazjach krwawe ofiary obowiązują także Akambów i Kikuju. Ponadto w ten sposób zaznaczają oni początek zasiewów, dojrzewanie zbóż i zbiór pierwszych plonów. Ofiary krwi towarzyszą także ceremonii oczyszczania miejsca po wygaśnięciu epidemii oraz prośbie o deszcz w czasie suszy. Pigmeje Batwa i Bambuti z DRK, ludy utrzymujące się ze zbieractwa i łowiectwa, oddają Bogu część mięsa, owoców i miodu w przekonaniu, że gdyby nie dopełnili tego obowiązku, mogliby w przyszłości zachorować albo już nigdy nie upolować żadnej zwierzęcy. Barundi składają ofiary krwi swemu plemiennemu duchowi, herosowi Kiranga, który pośredniczy między nimi a Bogiem.

U Dinków z Sudanu każdy byk lub wół noszący imię własne jest ostatecznie przeznaczony na ofiarę. Przed rytualnym zabiciem zwierzęcia wierni „informują” go o intencji, w jakiej poświęcają go Bogu. Istnienie zwierzęcia upamiętniają poprzez nadanie jego imienia nowo narodzonemu dziecku. Również Nuerowie w wielu okolicznościach składają swemu Bogu ofiary z bydła.

Niegdyś niemal w każdym domostwie Aszantów spotykało się ołtarze w kształcie rozwidlonego kija, na których składano bogu Njame w darze jado, zwłaszcza jajka i wino palmowe. Gospodarz domostwa wbijał w ziemię taki „ołtarz” w pobliżu własnej chaty. Ofiarowując ptactwo domowe i skrapiając jego krwią ziemię w pobliżu ołtarza, odmawiał modlitwę:

„Njankopon Kwame, stwórczo słońca i deszczu! Przyjdź do nas wraz ze swą małżonką Asase Jaa. Przyjmij tę ofiarę i ześlij pokój temu domowi jako też jego mieszkańcom”²⁹.

W miastach, w których znajdowały się siedziby wodzów, spotykało się świątynie Njame. Obsługiwali je kapłani noszący tarcze z półksiężycem, symbole tego boga. Podczas świąt mu dedykowanych ofiary składał najwyższy wódz, korzystając z pomocy kapłanów. Wypowiadał on także słowa błagalnej modlitwy, w której prosił Njame o błogosławieństwo dla siebie i dla całego ludu. Po dokonaniu ofiary spędzał w świątyni osiem nocy.

²⁹ Por. J.T. Evans, *The Akan Doctrine of God*, (w:) E. Smith (wyd.), *African Ideas of God*, London 1950, s. 252.

8. Ofiary ludzkie

Krwawe ofiary ludy afrykańskie składały głównie ze zwierząt i ptactwa domowego: najczęściej baranów, kóz, wołów i kur. Myśliwi ofiarowywali zazwyczaj dzikie zwierzęta. W dawnych czasach, w niezwykłych sytuacjach zdarzały się ofiary ludzkie. Na przykład Bambara z Mali zagrożeni wielkim nieszczęściem ofiarowywali bóstwom albinosa³⁰. W przypadku długotrwałej suszy Akamba z Kenii składali niegdyś w ofierze dziecko, które żywcem zakopywali w świętym miejscu. W starych królestwach ludów Mande i Fonów ofiary ludzkie towarzyszyły zakładaniu nowych osiedli czy budowie fundamentów pod pałace, a także wznoszeniu murów obronnych. Głównymi wydarzeniami, z którymi łączyło się składanie ofiar z ludzi, były śmierć władców i rytuały poświęcone zmarłym przodkom królewskim. W królestwach Aszantów, Fonów, Jorubów i Bini razem ze zmarłym władcą udawali się do krainy cieni jego sładzy i żony. W kulcie przodków królewskich na ofiary przeznaczano jeńców wojennych. Mieli oni za zadanie zanoszenie tym wielkim zmarłym słów aktualnie panującego monarchy.

Wśród tych krwawych praktyk na szczególną uwagę zasługuje zabijanie samego króla. Miało to miejsce u tych ludów, które chorobę i słabość panującego uważały za przyczynę zachwiania równowagi społecznej, spadku płodności kobiet czy zżyzności pól. Dzięki rytualnemu uśmierceniu władcy i wprowadzeniu na tron silnego następcy miała się oddalić perspektywa powszechnej katastrofy.

Tak szokujące ofiary ludzkie składano głównie podczas uroczystości pogrzebowych i wspominkowych, organizowanych po śmierci ważnych osobistości. Kiedy umierał dostojnik Ibów, w drodze na Tamten Świat towarzyszyli mu liczni „sładzy”, którymi byli przede wszystkim niewolnicy porwani z pogranicznych wiosek. Składane w czasie pogrzebu ofiary miały zadośćuczynić przekonaniu, że każdej osobistości winna towarzyszyć w zaświaty pewna liczba sług. Filozofię kryjącą się za tymi praktykami dobrze ilustruje powiedzenie: „Czyżby duchy wielkich wodzów nie uśmiały się, widząc swego kolegę przedzierającego się na Tamten Świat chyłkiem, bez żadnej świty?”.

Kiedy obmywano ciało zmarłego *asantehene* u Aszantów, zabijano kolejno wszystkich usługujących w tym obrzędzie po wypełnieniu przez nich swego zadania: nosiciela maty, na której spoczywało ciało, nosiciela gąbki, podającego mydło czy wdziewającego szaty kąpielowe. U Fonów w Porto Novo dostojnik noszący tytuł „Wodza użyczającego skóry” był po śmierci swego pana zabijany i obdzierany ze skóry. Służyła ona do owinięcia ciała zmarłego. Inny dostojnik

³⁰ Por. L. Deschamps, *Les religions d'Afrique noire*, Paris 1970, s. 36.

z dachu pałacu zawiadamiał poddanych o śmierci króla, a następnie był stamtąd zestrzeliwany³¹. Tak więc wiele przyszłych ofiar zawczasu znało oczekujący je los. Niektóre żony władców Joruba i ich dostojnicy nosili imiona *abobaku*, nawiązujące do sentencji *memento mori*. Być może te krwawe zwyczaje zabezpieczały przed przewrotami pałacowymi: zbyt wiele ludzi było bowiem zainteresowanych w długowieczności króla.

W królestwie Dahomeju królowe nie wychowujące już małych dzieci miały obowiązek zażycia po śmierci męża trucizny. Wraz z królem grzebano tam żywcem „świętego” karła, ażeby oświecił swemu panu drogę do krainy zmarłych. Wszyscy dostojnicy, którzy niegdyś byli grzebani razem z władcą lub wodzem, obecnie nie muszą lękać się o własną skórę. Ich rola ogranicza się teraz do uczestniczenia w uroczystościach żałobnych. Niekiedy „grzebie się” ich symbolicznie, czyli wrzuca do grobu obcięte im włosy czy paznokcie. Wspomnienia tych praktyk powodują jednak, że nawet dzisiaj po śmierci dostojnika ludzie na wszelki wypadek podejmują różne środki bezpieczeństwa. Udziela się to także cudzoziemcom, czego doświadczył autor tej książki podczas pobytu w Ghanie i w Nigerii.

Ofiary ludzkie składane w kulcie bóstw należały do rzadkości. F.A. Arinze³² podaje, że zdarzały się one także u współziomków Ibów i miały na celu przebłaganie bóstw zawiadujących wodami. Bóstwu rzeki Niger poświęcano w ofierze młodą i urodziwą dziewczynę. Jeszcze w 1959 roku zanotowano przypadek porwania chłopca z zamiarem złożenia go w ofierze Mammy Water, zamieszkującej Niger w okolicy Onitszy. Ofiara ta miała uspokoić boginię i zjednać jej przychylność dla przedsięwziętej tam budowy mostu.

Ofiary ludzkie składane bóstwom przybierają u niektórych ludów charakter symboliczny. U Ibów spotyka się osoby poświęcone bóstwom, zwane *osu*. Dokonuje się na nich symbolicznego zabójstwa, a uczestniczący w obrzędzie kapłan wypowiada słowa:

„Boże nasz, przyjmij z ochotą ten dar,
Który ci dziś składamy w ofierze!
Prosimy cię, by opuściły nas kłopoty i choroby,
By oddaliły się od naszych dzieci i małżonek.
Niech zamiast nas to właśnie *osu*
Przejmie nieszczęścia i choroby”.

³¹ Por. G. Parrinder, dz. cyt., s. 126.

³² Por. tamże, s. 90.

Poza sporadycznie notowanymi przypadkami ofiar ludzkich w kulcie bóstw należy wspomnieć o rzadkich praktykach uśmiercania ludzi celem zdobycia składników niezbędnych do sporządzenia wyjątkowo — jak się wierzy — skutecznych amuletów i innych przedmiotów używanych w magii.

9. Instytucja kozła ofiarnego

W Czarnej Afryce można było spotkać interesującą instytucję kozła ofiarnego, która wyrażała się w różnych postaciach. W królestwie Dahomeju na przykład łączyła się z rytuałem *hwe hu li-len* — „dorocznego mycia ciała”. Władce skazywano na symboliczną śmierć. W ten sposób brał on na siebie przewinienia ludzi i miał je odkupić. W określonym czasie zdejmował swe szaty, naszyjniki, sandały i insygnia władzy, po czym wkładał je małemu chłopcu. Wróżbita *bo-konon* obcinał władcy paznokcie i golił głowę, przygotowując go do rytualnej kąpieli w rzece. Po obrzędowym umyciu się władca wkładał nowe szaty i ozdoby oraz zakładał nowe insygnia władzy. Do specjalnie wykopanego dołu wrzucano jego włosy, paznokcie i przybory, którymi posługiwał się w czasie kąpieli. Do tego samego dołu wprowadzano nieszczęsnego chłopca i przy akompaniamencie okrzyków *e dio ku* — „zamienił śmierć” — przysypywano go ziemią.

Miasta i wioski Ibów miały możliwość przenoszenia grzechów swych mieszkańców na kozę bądź krowę. Zwierzęta przeznaczone na ten cel odpowiednio znaczone i wypuszczano na wolność bądź też wiązano i zostawiano w buszu. Niegdyś zdarzało się, że brzemień grzechu całej okolicy brali na siebie również ludzie. Na odkupicieli wybierano młodych, silnych i dobrze zbudowanych mężczyzn, jak też kobiety, pochodzących z odległych miejscowości. Krępowano ich i przywiązywano do drzewa, a ludzie, dotykając ich, przekazywali im swoje grzechy. W końcu taką ofiarę prowadzono na sznurku przez miasto czy wieś, a postępujący za nią tłum złowrogo wykrzykiwał i rzucał na nią obelgi. Ciało ofiary pozostawiano w buszu bądź grzebano je w ziemi. Można je było też spalić albo pozostawić przywiązane do drzewa na łup mrówek.

U Jorubów ostatnią ofiarą tego rodzaju złożono prawdopodobnie w 1891 roku³³. Kiedy wyrocznia Ifa zapowiadała nadejście wielkiego nieszczęścia, na kozła ofiarnego przeznaczali oni niewolnika. Ofiarę nazywano honorowym imieniem, przysługującym władcom. Wierzono bowiem, że kiedyś powtórnie przyjdzie na świat, ale już pod postacią króla. Podobnie jak u Ibów odkupiciel przemierzał

³³ Por. Dr Farrow, *Faith, Fancies and Fetish*, London 1926, s. 98 i n.

ulice, a ludzie przez dotknięcie przekazywali mu swoje zło. Wprowadzano go w końcu do chaty, gdzie kapłan wraz z pomocnikiem ścinał mu głowę.

U Fonów rytuału oczyszczenia można było dokonać indywidualnie. Na jego konieczność zwracał uwagę wróżbita. Zainteresowany człowiek trzykrotnie dotykał głową łba kozy lub owcy, po czym wyprowadzał ją poza miasto i wypuszczał na wolność.

10. Święte teksty kultowe

Do tekstów kultowych zalicza się modlitwy, inwokacje, błogosławieństwa, pozdrowienia oraz recytacje inicjacyjne, nauczające wiernych tajemnic wszechświata. Posługują się nimi osoby prywatne, ale mogą one uświetniać uroczystości publiczne. Teksty te mogą zawierać skandowane, modulowane czy nawet śpiewane wstawki. Świętych tekstów kultowych używa się przy różnych okazjach. Najczęściej towarzyszą one uroczystościom religijnym, obchodzonym przez całą społeczność lub tylko przez określoną jej grupę. Spotyka się je podczas ceremonii towarzyszących rozpoczynaniu kolejnych etapów życia. Niektóre towarzyszą praktykom rzemieślników, na przykład tkaczy, kowali, kaletników, farbiarzy. Inne stosuje się podczas powoływania na urząd wodzów, intronizacji władców czy w czasie obejmowania przez kapłanów ich funkcji. Do świętych tekstów odwołuje się Afrykanin w czasie ciężkiej próby, wyruszając w daleką podróż lub udając się w poszukiwaniu pracy do miasta³⁴.

Wykonawcą czy recytatorem świętych tekstów w każdym z wymienionych wyżej przypadków może być kto inny. Na szczeblu rodu odprawianie modłów należy do obowiązków jego patriarchy, który zwraca się do Boga, bóstw czy też duchów przodków w imieniu całej grupy. W klanie wykonawcą świętych tekstów jest kapłan znający mistyczne związki wiernych z totemem. Niekiedy popada w trans i przemawia w imieniu nawiedzającego go bóstwa. Podczas intronizacji czy pogrzebu władcy recytatorem bywa najwyższy kapłan lub wyznaczony etykietą dworską dygnitarz, a więc człowiek o najwyższym stopniu wtajemniczenia, rozumiejący dokładnie święte teksty i znający tajemny często język. Modlitwy odmawia także rzemieślnik, czy to rozpoczynając pracę, czy też w jej trakcie, ażeby zapewnić sobie pomoc bytów nadprzyrodzonych. Tak samo modli się wróżbita, przystępując do swych czynności dywinacyjnych.

³⁴ Okoliczności stosowania świętych tekstów przedstawia G. Dieterlen w pracy *Textes sacrés d'Afrique noire*, Paris 1965, s. 17.

Prawie w całej Czarnej Afryce nie było świętych tekstów pisanych, ale nie oznacza to, że nie było ich wcale. Przechowywano je z pokolenia na pokolenie w pamięci ludzkiej. Ich sakralny charakter wymaga niejednokrotnie wiernego przekazu, co jest przedmiotem stałej troski wiernych i wielu ich ćwiczeń mnemotechnicznych. Przekazywane z ojca na syna, z mistrza na inicjowanego, z kapłana na pretendującego do tej godności, teksty święte zawierają często fragmenty symboliczne i wieloznaczne. Ich sens potoczny mogą zrozumieć wszyscy, natomiast „tajemnica” pozostaje do dyspozycji tych, którzy „wiedzą”.

Modlitwa, która może (ale nie musi) łączyć się z ofiarą czy też z rytualnym wylewaniem napojów, odgrywa wiodącą rolę w kultach afrykańskich. Może przyjmować indywidualny bądź zbiorowy charakter i miewa różne formy, do najbardziej rozwiniętych włącznie, obejmujących wezwanie do bóstwa, powołanie się na zawarte z nim przymierze i prośbę. Nawet modlitwa indywidualna ma często sformalizowany, stereotypowy tekst, podobny do treści modlitwy w kulcie zbiorowym. Oprócz modlitw stanowiących akt hołdu, pełnych pochwał i zachwyków, modlitw-prośb czy wezwań, spotyka się czasami modlitwy napominające lub wręcz czyniące bóstwu wymówki. B. Bernardi³⁵ swoje dywagacje na ten temat podsumowuje stwierdzeniem, że zawartość modlitw afrykańskich ma zazwyczaj utylitarny charakter, a rzadziej wyraża uczucia zachwyty czy uwielbienia.

Modlitwy przyjmują różny kształt. Niekiedy nie odbiegają od normalnej mowy, innym razem mają postać mowy specjalnej, liturgicznej, bywają śpiewane lub mamrotane. Modlitwie towarzyszy często rytualny taniec. Modlitwa-prośba łączy się niekiedy ze składaniem ślubów, których śladem mogą być nacięcia na twarzy i zniekształcenia ciała, specjalne fryzury, ubrania czy ozdoby.

U Ibów prawie każda modlitwa, poza tradycyjną codzienną, ma charakter publiczny i niemal zawsze łączy się z ofiarą. Towarzyszy jej żucie orzechów kola, symbolizujące dobrą wolę modlącego się i jego chęć skontaktowania się z bóstwem. Krótką modlitwę odmawia się przechodząc obok świątyni czy sanktuarium bądź wyruszając w daleką podróż. Ibowie proszą swego Boga o nadzorowanie ich poczynań i o opiekę, a także o liczne, zdrowe i dorodne potomstwo, którego liczebność winna osiągnąć tradycyjnie pożądaną dziewiątkę dzieci. Modlitwy publiczne odmawia kapłan, a wierni powtarzają za nim określone sekwencje bądź wyrażają aprobatę po każdej zgłoszonej przez niego prośbie.

Modlitwę poranną odmawia ojciec rodziny. Przed jej rozpoczęciem myje ręce, kreśli kredą symboliczny znak na ziemi i kładzie na nim swoje *ofa*, laskę uzewnętrzniającą jego władzę w domostwie. Rozłamuje orzech kola, zuje jego

³⁵ Por. jego *Le religioni in Africa*, Roma 1964, s. 29.

cząstkę i spluwa na *ofò*, a resztę zostawia potencjalnym gościom, którzy mogą zawitać w ciągu dnia. Pozdrowienia i powitania skierowane do istot nadprzyrodzonych wymawia się w określonej kolejności. Najpierw adresuje się je do Czukwu, potem do mniejszych bóstw, a na końcu do duchów przodków. Dopiero wówczas można zanosić prośby o powodzenie dla siebie, członków rodziny i krewnych, czy też miotać przekleństwa na wrogów:

„Czineke, pozdrawiam cię!
Ani, pozdrawiam cię!
Igwe, pozdrawiam cię.
[...] Bierzcie orzech kola, weźcie całą cząstkę.
Ogbuefi, ojcie mój, pozdrawiam cię.
Ononenji, dziadku mój, pozdrawiam cię!
[...] Bierzcie orzech kola, weźcie całą cząstkę.

Przebacz ustom, które wymawiają zło.
Przebacz ustom, z których płynie dobroć.
Bez obrazy nie ma przebaczenia!
Daj nam długie życie i sędziwy wiek.
Daj nam dobry dzień dzisiejszy, *eke*.
Picia i jedzenia nam nie pokaż,
Daj nam dzieci i obfite zbiorę.
Niech mój syn Okafo spłodzi syna,
A pieniądze niechaj też zdobędzie.

O ci, którzy mówią o mnie dobrze!
O ci, którzy mówią o mnie źle!
Tak jak ty innemu życzysz,
Życzy tobie Bóg.
Gdy ktoś życzy, by moją zagrode
Dzika trawa porosła i chwasty,
Niech jego własną porośnie grzyb.
Niech ten, kto przychodzi mnie zabić,
Zabije najpierw sam siebie!
Niech cierpi ten, którego nie tykam
A który sam mnie obraża!
Kto życzy mi, abym umarł,
Niech pójdzie spać przed kurami!
Niech jastrząb kołuje wysoko

I orzeł wysoko niech leci.
Gdy któryś powie, że inny
Wysoko lecieć nie może,
Niechaj odpadną mu skrzydła!³⁶

Modlitwy ludu Kosi z Kamerunu bywają przerywane gwizdami emitowanymi przy użyciu kleszczy kraba. Mende z Sierra Leone mogą modlić się do Boga bezpośrednio, ale zwyczajowo zwracają się do niego za pośrednictwem duchów przodków, kończąc modlitwę frazą *Ngewo dzahun* — „Jeżeli zechce tego Bóg”. Wyliczają imiona przodków w przekonaniu, że są oni pośrednikami, którzy przekazują ich prośby Bogu. Bezpośrednio do Ngewo zwracają się jedynie wówczas, gdy zagraża wielkie niebezpieczeństwo. W.T. Harris i H. Sawyerr³⁷ dostrzegają tu analogie do zdarzeń w życiu społecznym tego ludu. W przypadku groźby pobicia przez męża przestraszona żona może szukać opieki u samego wodza, nie przestrzegając obowiązujących norm postępowania.

U Baluhja z Kenii starsi ludzie po przebudzeniu się kłękają z twarzą zwróconą na wschód i spluwając zanoszą do Boga modły z prośbami o dobry poranek, o zdrowie dla dzieci i odpędzenie złych sił. Pigmeje Batwa modlą się w wypadku choroby, przed wyruszeniem w drogę czy przed rozpoczęciem polowania. Pigmeje Bambuti przypominają o swym Bogu w traumatycznych sytuacjach, zwłaszcza w czasie burzy z piorunami, kiedy modlą się gorliwie i palą kadzidło. Modlą się także przed wyruszeniem po zbiór jadalnych roślin i na polowanie.

Niektóre ludy modlą się często i regularnie. Należą do nich Oromo z Etiopii, którzy rano i wieczorem proszą o opiekę Boga dla nich samych, dla bydła i w intencji wzrastających roślin. U Barotse z Zambii starzy ludzie modlą się codziennie rano i wylewają dla swego Boga wodę. Każdy dorosły Nandi z Kenii modli się dwa razy dziennie. Ludzie starzy każdego ranka siadają ze skrzyżowanymi nogami i zanoszą prośby o opiekę nad dziećmi, kobietami w ciąży i nad bydłem³⁸. Modlitwa łączy się często z ofiarą, a ściślej mówiąc jej fragmenty przeplatają się z poszczególnymi czynnościami czy gestami składającego ofiarę³⁹.

Modlitwa Dogonów, znana jako *Amma boj* — „Imię Ammy”, stanowi integralną część wszystkich kultów publicznych. Recytuje ją na zakończenie uroczy-

³⁶ Por. F.A. Arinze, dz. cyt., s. 25.

³⁷ Por. ich *The Springs of Mende Belief and Conduct*, Freetown 1968, s. 17.

³⁸ Por. J.S. Mbiti, dz. cyt., s. 89 i n.

³⁹ Dobrą ilustracją takiego sposobu modlenia się jest opis modlitwy towarzyszącej ofierze u Mossich z Burkina Faso, zawarty w pracy E. Mangina, *Essai sur les us et coutumes des Mossi*, Paris 1921.

stości patriarcha rodu, czyli najstarszy członek danej grupy, lub wyznaczona przez niego osoba. Każdą frazę powtarza, obowiązkowo innym tonem, siostrzeniec recytatora, co podkreśla uroczysty charakter modlitwy i zapewnia jej skuteczność. Pierwsze fragmenty odnoszą się do postaci mitycznego lisa Jurugu i jego zakłócających rytm wszechświata poczynań. Później następuje inwokacja do mitycznych przodków, a dalej — sekwencja przedstawiająca technikę produkcji rytualnie spożywanego w czasie uroczystości Sigi piwa i fragment dotyczący kowala, który przyniósł ludziom ziarna roślin i nauczył ich technik rolniczych⁴⁰.

Inwokacje, czyli wezwania do istot nadprzyrodzonych, stanowią krótkie i powszechnie znane wersje modlitwy. Są wyrazem spontanicznego odwołania się do Boga. Stanowią modlitwy indywidualne, odmawiane bez jakiegokolwiek kontekstu rytualnego. Katalog inwokacji Mende obejmuje frazy: „Jeżeli Ngewo pozwoli”, „Niech Ngewo to sprawi”, „Ngewo spraw, aby nie dotknął mnie nieprzyjaciel” itp.⁴¹

Inwokacje w imieniu osób trzecich przyjmują formę błogosławieństw lub charakter próśb o błogosławieństwa. Mende używają między innymi następujących fraz: „Niech Ngewo ma cię w swej opiece”, „Niech Ngewo prowadzi cię w podróży”, „Niech Ngewo obdarzy cię licznym potomstwem”, „Niech Ngewo da ci lekki chód” czy „Niech Ngewo da ci czystą twarz”⁴².

Przejawem kultu Boga mogą być ponadto pozdrowienia, życzenia, powitania i pożegnania dokonywane w jego imieniu. Powszechnie spotyka się także praktyki włączania imion Boga do imienia dziecka. Służy to nie tylko identyfikacji człowieka, ale stanowi wyraz jego osobowości. Wyboru imienia rzadko dokonują rodzice. Dyktują go okoliczności narodzin dziecka bądź wskazania wróżbity. Jeżeli imię nadają rodzice, to zamieszczone w nim napomknięcie o Bogu jest bądź wyrazem wdzięczności za wysłuchanie modlitwy, bądź aktem bezinteresownej czci. Traktowanie dziecka jako daru bożego wyraża się u Jorubów imieniem Olorunfunmi — „Bóg mi je dał”, a u Ibów imionami Czukwuneki — „Bóg stworzył”, Czukwunjelu — „Bóg dał” i Keneczukwu — „Podziękowanie Bogu”. Podobnie rzecz się ma u Ewe, którzy nadają swym dzieciom imiona Mawunu — „Dar Mawu” czy Mawugbe — „Głos Mawu”. Wielkość Boga wystawiają Ibowie w takich imionach dzieci, jak Czukwuma — „Bóg wie” czy Czukwuka — „Bóg jest największy”. U Aszantów zaraz po narodzeniu dziecka nadaje się mu imię związane z nazwą dnia tygodnia, w którym przyszło na świat. Jest to tak zwane

⁴⁰ Por. G. Dieterlen, dz. cyt., s. 34-37.

⁴¹ Por. W.T. Harris, H. Sawyerr, dz. cyt., s. 125.

⁴² Tamże, s. 125 i n.

imię boskie, ponieważ wszystkie dni tygodnia mają u tego ludu swych boskich patronów. Aszantowie mogli też dedykować swe dzieci jakiemuś szczególnemu *obosom*, które od tej chwili miało się nimi opiekować⁴³.

Filozofia, mądrości ludowe, wartości moralne, ale także i uczucia religijne znajdują swój wyraz w przysłowiach, należących do najbardziej zachowawczej warstwy językowej. Dobroć bożą wielbią Jorubowie w przysłowiach i powiedzeniach: „Ludzie narzekają na niezbadane wyroki Oloruna, ale gdyby się tylko zastanowili, rozpoznaliby w nich jego dobroć” oraz „Choć o Nim nie pamiętasz, On pamięta o tobie”. Mende mają całą gamę powiedzeń sławiących ich Boga: „Tylko ty się ostaje, co sobie życzy Ngewo”, „Jeżeli Ngewo zdecyduje o mej zgubie, nic mnie nie uratuje” czy „Ngewo jest sędzią, do którego należy ostatnie słowo”.

Ślady wierzeń oraz wyrazy kultu Boga występują w pieśniach religijnych, towarzyszących różnym uroczystościom czy zaznaczającym etapy życia człowieka. Na uwagę zasługują hymny pogrzebowe ludów Akan, zebrane i omówione przez miejscowego badacza J.H. Nketię⁴⁴. Nierzadko żałobnicy zwracają się w nich do Njame:

„O Stwórcu słońca, przyjmij ten oto napój.
I wskaż mi drogę do krainy zmarłych”.

Do nieodłącznych składników kultu Boga i bóstw należą w wierzeniach afrykańskich muzyka oraz taniec. Wierni nie grupują się w pary ani też nie tańczą solo, chyba że jest to taniec kapłana bądź medium. Taniec rytualny to poruszanie się w miejscu lub korowód, w którym wierni posuwają się jeden za drugim wokół określonego obiektu sakralnego, wykonując rytmiczne ruchy ciała.

11. Wierzenia totemiczne

Termin „totem” wywodzi się ze słów *ot-otem* — „mój znak rodowy, godło”, w języku indiańskiego plemienia Odżibwaj. W starszych pracach religioznawczych służył do uproszczonego określenia rodzimych wierzeń Czarnej Afryki. Będąc zjawiskiem z pogranicza afrykańskich wierzeń religijnych, występuje na wielu obszarach i oznacza mityczny związek danej grupy ludzi z totemami: najczęściej ze zwierzętami, rzadziej z roślinami, przedmiotami martwymi lub siłami

⁴³ Por. R.S. Rattray, dz. cyt., s. 65.

⁴⁴ Por. jego *Funeral Dirges of the Akan People*, Accra 1954.

przyrody. Powstanie wyobrażeń i obrzędów totemicznych odnosi się zwykle do czasów przedrodowych w historii ludzkości i wiąże z okresem łowieckim oraz zbierackim.

Grupy totemiczne obowiązują liczne tabu, głównie alimentacyjne, oraz zasada egzogamii, czyli obowiązek zawierania małżeństw wyłącznie z partnerami spoza własnego kręgu. Ze względu na domniemane więzy krwi czy też przymierze, wszyscy członkowie danej grupy uważają się za krewnych zwierząt czy roślin totemicznych, a więc są spokrewnieni również ze sobą. Na przykład lud Tura z WKS składa się z kilku grup totemicznych *sija*, a każda z nich nosi nazwę zwierzęcia-totemu. Pod żadnym pozorem nie wolno go zabijać ani też spożywać jego mięsa. W przypadku nieumyślnego spowodowania śmierci totemu należy, po zasięgnięciu opinii kapłana, złożyć stosowną ofiarę przebłagalną.

Wśród zwierząt totemicznych Tura znajdują się lampart, hipopotam, małpa, pyton, pies i kozioł. Z każdym z nich wiąże się mit wyjaśniający przyczyny i charakter ich związków z przodkami grupy. Pojawia się często motyw przodka, który wydał na świat dziecko-zwierzę, uznane z czasem za tabu dla wszystkich jego potomków. Totemem staje się też zwierzę, które w krytycznej sytuacji ratuje przodka i jego rodzinę. Sławny przodek-wojownik klanu Boigbame musiał uciekać z żonami i dziećmi przed potężnym wrogiem. Drogę ucieczki zagroziła mu szeroka i wzburzona rzeka. Od niechybnej śmierci miał go wybawić hipopotam, który rozciągnął się wzdłuż rzeki i ze swego grzbietu uczynił pomost dla uciekinierów. Przodek klanu Dwaome nie mógł postawić na swej głowie ciężkiego dzbana z wodą. Pomogła mu w tym koza, która od tego czasu stała się zwierzęciem chronionym⁴⁵.

U innych ludów Czarnej Afryki wybrane zwierzę uważa się za przodka grupy. Innym razem staje się ono totemem dlatego, że w jego postaci ma się objawiać potomkom ich protoplasta. Zwierzę-totem nie tylko znajduje się pod szczególną opieką za życia, ale może być grzebane z takimi samymi honorami jak człowiek. U niektórych ludów z grupy Akan zwierzę totemiczne rodu królewskiego, zwane *akyenobua*, żyło i było pielęgnowane w pałacu królowej matki, a później, po zmianie systemu sprawowania władzy, w pałacach władców i wodzów. W królestwie Bono (Ghana) królowie opiekowali się sokołem, który był totemem ich rodu. Kiedy zdychał, grzebano go z honorami i w miejscu wiecznego spoczynku monarchy.

Rytuały totemiczne czy ich ślady obserwuje się u myśliwych stepowych i leśnych, zwłaszcza zaś w zabiegach magicznych Pigmejów. W centrum rytuałów

⁴⁵ Por. B. Holas, *Les Toura. Esquisse d'une civilisation montagnarde de Côte d'Ivoire*, Paris 1962.

umieszczają zwierzę pasterze fulańscy, a także Masajowie i Nuerowie. Wśród Dogonów zachowały się dwadzieścia dwa totemy roślinne, zwierzęce i będące elementami środowiska naturalnego. Niektóre ludy nie potrafią już dziś wskazać związków łączących je z totemem.

12. Sztuka sakralna

Artysta afrykański — tancerz, śpiewak, rzeźbiarz czy malarz — za główny cel swojej twórczej działalności stawiał służbę bytom nadprzyrodzonym. Jego dzieło wiązało się z wierzeniami etnicznymi i z nich czerpało natchnienie. Afrykanie rzeźbili w drewnie i glinie, za materiał służyły im także kości zwierząt domowych i dzikich. Wykonywali przede wszystkim figurki i maski. Miały one ułatwiać kontakty ze światem bytów nadprzyrodzonych. Figurki przechowywano w świątyniach, ale w czasie uroczystości religijnych mogły być eksponowane: umieszczano je między innymi na głowach wiernych i obnoszono w procesjach. Masek używano w pochodach członków tajnych związków i w tańcach rytualnych.

W Czarnej Afryce dość powszechnie występują figurki i symbole bóstw oraz duchów przodków, natomiast rzadkością są rzeźby Najwyższego Boga, co wynika z jego szczególnej roli w odprawianiu kultu. Rysunki naskalne i malowidła przedstawiają głównie świat świętych zwierząt. U ludów zamieszkujących dolinę Nigru były to ryby i krokodyle. Ludy Akan czcili warana. Jego podobizny rysowano i malowano na zewnętrznych ścianach domów, na drzwiach, a także na ołtarzach poświęconych bogini ziemi. Spotykało się je na dużych bębnach obrzędowych, na glinianych garnkach wotywnych, również na ciężarkach służących do ważenia złotego piasku. Istotną rolę w sztuce odgrywał także wąż, którego kult rozpowszechnił się głównie wzdłuż wybrzeża Zatoki Gwinejskiej.

Często dzieła sztuki mają przypominać bóstwu o skierowanym do niego życzeniu. Baule z WKS prośbę o potomstwo wzmacniają specjalnymi statuetkami. Bezpłodne kobiety Aszantów z Ghany noszą na plecach płaską, drewnianą lalkę, zwaną *akuabua*. W ten sposób podpowiadają Bogu, że chciałyby urodzić podobną do niej istotę.

* * *

Wspomniane tu przejawy kultu istot nadprzyrodzonych świadczą o głębokiej duchowości i religijności Afrykanów. Niektóre jego formy (na przykład ofiary ludzkie) są być może szokujące dla współczesnego człowieka w naszym kręgu

kulturowym, choć spotykało się je w zamierzchłych czasach także i na obszarze Europy. Poszczególne przejawy kultu bóstw nie rozkładają się równomiernie. Obszary „ubogie” w stan kapłański i o nierozbudowanych panteonach bóstw słyną z innych przejawów życia religijnego, choćby w postaci kultu przodków, do którego wrócimy na dalszych stronach tej książki.

Rozdział VI

Kulty ekstatyczne

1. Zjawisko nawiedzenia: uwagi ogólne

Wiare, rytuały i doznania duchowe uważa się za podstawę religii, przy czym właśnie przeżycia religijne stanowią dla ludzi gorliwie i głęboko wierzących bardzo ważny składnik ich życia duchowego. Badacze zajmujący się problematyką wierzeń afrykańskich i starający się uchwycić istotę przejawów religijnych zwracali wielokrotnie uwagę na rozpowszechnione w nich nawiedzenie (ang. i franc. *possession*) osób szczególnie wrażliwych i pobożnych przez bóstwa i duchy. Zjawisko to uważali oni za szczyt doznań duchowych i emocjonalnych. Rozpatrywali je głównie w aspekcie przemian osobowości w czasie transu, niemal nieodłącznie towarzyszącego wcielaniu się bóstwa. Badaczy religii fascynowała zwłaszcza związana z transem widowiskowość, przeto w najdrobniejszych szczegółach rejestrowali jego przebieg u różnych ludów, pozostawiając analizę emocji duchowych psychologom czy nawet psychiatrom. Nie dokonali oni także — według oceny I.M. Lewisa¹ — godnej uwagi analizy socjologicznej tego zjawiska. Ta ostatnia opinia wydaje się trochę krzywdząca, gdyż niektórzy autorzy, na przykład ci zajmujący się kultem *bori* u Hausańczyków z Nigerii, starali się naświetlić pozycję społeczną medium, przedstawić typ osobowości człowieka nawiedzonego, opisać organizację kultu, a także jego miejsce w społecznym i religijnym systemie tego ludu.

Podczas aktu wcielenia następują zmiany osobowości medium, wyrażające się transem, proroczymi wizjami i zdolnościami wróżbiarskimi. Kulty ekstatyczne Czarnej Afryki funkcjonują w większości przypadków na marginesie życia religijnego poszczególnych ludów. Zdarzają się też kulty centralne, zinstytucjonalizowane, o dużym znaczeniu w systemie wierzeń. Kulty marginalne, zdominowane przez kobiety, są na ogół wyrazem ich protestu przeciwko przywilejom mężczyzn bądź przejawem walki płci w tradycyjnych społecznościach. Uczest-

¹ Por. jego *Les religions de l'extase*, Paris 1977, s. 8-10.

niczą w nich także grupy mężczyzn wyrzuconych poza nawias życia społecznego.

Nawiedzenie przez bóstwa i duchy dostarcza obserwującym na planie religijnym członkom grupy dowodów na realność istnienia bytów nadprzyrodzonych. W życiu praktycznym umożliwia ono nawiedzonej osobie przekroczenie granic określonych normami życia społecznego i działanie w sposób od nich odbiegający, a nawet sprzeczny z pozycją społeczną danej jednostki. Nawiedzenie jest zatem swego rodzaju wentylem bezpieczeństwa, rozładowującym stresy i wstrząsające jednostką napięcia. Na przykład nawiedzenie przez ducha *sar* znacznie podnosi prestiż kobiet nomadów somalijskich. Są one wyłączone z muzułmańskiego życia religijnego, a stresy życiowe czynią je podatnymi na szczególne doznania duchowe. Nawiedzona Somalijka przyciąga uwagę męża, który spełnia wyrażane jej ustami życzenia ducha i ponosi związane z tym koszty.

2. Nawiedzenia wśród ludów wybrzeża Zatoki Gwinejskiej

U Jorubów i Fonów nawiedzenie oraz towarzyszący mu trans mają miejsce w czasie uroczystości religijnych poświęconych ich bóstwom, zwanym odpowiednio *orisza* i *wodun*. Osoby służące im swym ciałem nazywa się „żonami” bóstw (*ija orisza* u Jorubów, *wodunsi* u Fonów), przy czym termin ten nie odnosi się do ich płci, gdyż mediami mogą być zarówno kobiety, jak i mężczyźni.

Nawiedzone osoby zachowują się tak, jak mają rzekomo postępować wcielające się w nie bóstwa. Ogun (Gu u Fonów), czyli bóg żelaza, kowali, wojowników i myśliwych, słynie z szorstkości w kontaktach i z krewkości. Bóg piorunów Szango (Hewioso) znany jest z żywiołowych tańców i odwagi. Bóg-stwórca ziemi Oriszala (Lisa) odznacza się spokojem i pogodą ducha. Bóg ospy Szankpanna (Sagbata) jest ciągle pobudzony, a wysłannik bóstw Eszu (Legba) wyróżnia się cynizmem i skłonnościami do siania zamętu. Wszystkie te cechy powinny posiadać osoby nawiedzane przez te bóstwa. Tylko pierwsze przypadki nawiedzenia przed formalną inicjacją, zwane na tym etapie opętaniem, mają dziki i nieokiełznany charakter. Kiedy nawiedzana osoba staje się pełnoprawnym medium, zachowuje się na wzór wcielającego się w nią bóstwa².

Nawiedzenie przez boga Szango u Jorubów następuje podczas poświęconego mu rytuału — w momencie składania ofiary z barana. Medium Szango spleta

² Por. P. Verger, *Transe and Convention in Nago-Yoruba Spirit Mediumship*, (w:) J. Beattie, J. Middleton (wyd.), *Spirit Mediumship and Society in Africa*, London 1969, s. 50-66.

włosy w czub, a ciało posypuje barwnym pudrem. Wkłada na siebie przepaskę lędźwiową, z przyczepionymi do niej skrawkami tkaniny, oraz fartuch z baraniej skóry, pokryty muszelkami kauri. W rękę trzyma siekiere, symbol bóstwa. Ważną rolę w osiąganiu transu odgrywają rytmy świętych bębnów (*bata*). Każde bóstwo ma własne rytmy, na które reaguje spontanicznie jego medium: uważa się je za głos samego bóstwa. Chór *ija orisza* wyśpiewuje hymny pochwalne bóstw, takie jak ten skierowany do Szango:

„Kiedy widzimy Szango, to co zamierzamy?

My, jego dzieci, rwiemy się do tańca.

My, jego dzieci, chcemy się radować!

O Szango, spocznij na mych plecach!

O Szango, przyjmij pozdrowienia!

Gdy Szango walczy, to jakoby tańczył.

Sprawia, że żonę pojmie nawet starzec”.

Wola powołania danej osoby przez bóstwo na swe medium wyraża się w niekontrolowanym opętaniu czy zsyłaniu na człowieka nieszczęść i chorób (w przypadku kobiet głównie bezpłodności i skłonności do poronień), których ostateczna interpretacja należy do wróżbity *babalawo* (*bokonon* u Fonów). Wola ta objawia się często w wizji sennej przyszłego medium bądź odsłania ją wyrocznia wkrótce po narodzeniu dziecka, informując o oczekującym je losie.

O ile stan nawiedzenia przez Szango może trwać u Jorubów kilkanaście dni, o tyle okres rozkojarzenia czy rozdwojenia osobowości, zwany transem, rzadko przekracza dwie godziny. Obserwowane przez M.J. Field³ przypadki nawiedzenia w Ghanie wskazują na pewne podobieństwa między transem a snem. Większość nawiedzonych zdawała się podświadomie kontrolować czas trwania rozkojarzenia i na ogół była w stanie z nim się „uporać” przed obiadem bądź przed odjazdem ciężarówki, którą zamierzali wrócić do domu. Po powrocie do normalnego stanu nawiedzony nie przypomina sobie, co robił i mówił, jak się zachowywał czy czuł. Nawiedzona osoba posługuje się dziwnym językiem. Badania pokazują, że z językiem tym miała zwykle jakiś kontakt w swym dzieciństwie.

U Ga Adangme z Akry i okolic w przypadku jednorazowego czy powtarzającego się opętania ulegająca mu osoba powinna udać się do wróżbity, aby ustalił on imię wcielającego się bóstwa. Za pomocą różnych technik wróżbity sam

³ Por. jego *Spirit Possession in Ghana*, (w:) J. Beattie, J. Middleton (wyd.), dz. cyt., s. 3-13.

siebie wprowadza w trans, po czym udziela odpowiedzi na zadawane pytania. Kiedy zainteresowana osoba pozna swe bóstwo, może zostać pomocnikiem, jego kapłanem i pełnić funkcję medium. Wśród ludności Ga zdarzają się przypadki wcielenia się w jedną osobę kilku bóstw lub duchów: ducha wielkiego wojownika, ducha przodka i ducha zwierzęcia totemicznego.

Spośród czterech zaświadczonych historycznie typów nawiedzenia przez duchy *oru* u ludności Kalabari z Nigerii do dnia dzisiejszego zachowało się nawiedzenie kobiet przez zamieszkujące zatoczki duchy wodne. Odgrywają one ważną rolę w praktykach wróżbiarskich tego ludu. Medium posługuje się „obcym” językiem, którym ma być język bytów wodnych. W rzeczywistości może to być język stworzony przez zastąpienie niektórych sylab wyrazów języka macierzystego, język sąsiadów bądź język kalabari ze zmodyfikowaną „jąkającą się” wymową. Nawiedzenie traktuje się tutaj jako sposób przystosowania ludzi do sytuacji pogodzenia się ich z niskim statusem społecznym.

Jednym z najbardziej powszechnych rytuałów publicznych religii ludności Lebu z wybrzeża Senegalu jest *ndep*, czyli ceremonia pojednania człowieka z dręczącym go duchem *rab*. Rytuał ten przyciągnął uwagę służby psychiatrycznej szpitala w Fann. Okazało się, że jest on skutecznym zabiegiem terapeutycznym, służącym do leczenia chorób psychicznych o podłożu kulturowym. Przypadki paranoi czy psychozy, których źródłem mogą być frustracje rodzinne lub społeczne, interpretowane przez chorych jako skutek gniewu *rab*, są z powodzeniem leczone dzięki zastosowaniu *ndep*. Rytuał ten sprzyja reintegracji jednostki, która swym ciałem wyraża problemy psychologiczne poprzez kryzysy typu epileptycznego, paraliże, anoreksje, długotrwałą niemotę czy deliria.

Ceremonię prześlągania *rab* organizuje *ndekpak*, czyli mistrz bądź mistrzyni *ndep*. Dla postawienia diagnozy i zidentyfikowania *rab* przyzywa się go wyśpiewując imiona pochwalne różnych duchów, aż ten właściwy odpowie na wezwanie, manifestując swą obecność w opętanej osobie. Następują kolejne czynności obrzędowe, między innymi złożenie ofiary ze zwierzęcia wybranego przez konkretnego *rab* (barana, kozy czy byka), w wyniku których „pacjent” odzyskuje zdrowie. Jeśli natomiast zesłana choroba jest próbą nawiązania nowego przyzermia, należy powołanego w ten sposób poddać procesowi inicjacji, czyli zapoznać go z tańcami i hymnem pochwalnym jego ducha. Zarówno mistrzami ceremonii *ndekpap*, jak i chorymi czy nawiedzanymi są przeważnie kobiety⁴.

⁴ Por. L. Kesteloot, *Religions traditionnelles des Serer, Lebou et Wolof*, (w:) J.-P. Ros (wyd.), *Encyclopédie des religions*, t. I, Paris 1997, s. 1176.

3. Kultury nawiedzenia wśród ludów zachodnioafrykańskiej sawanny

Analizując podobieństwa między istniejącymi w całym świecie kultami ekstacyznymi, E. de Martino⁵ zwraca uwagę na fakt, że mogą one koegzystować z „wyższymi formami życia religijnego”. Ma tutaj na myśli między innymi chrześcijaństwo i islam. Nie przesądzając o trafności tego spostrzeżenia, można przytoczyć na poparcie tezy E. de Martino dwa przykłady takiego właśnie stanu rzeczy z Afryki Zachodniej. Zamieszkujący tam Songhajowie i Hausańczycy od kilku stuleci podlegali wpływowi religii muzułmańskiej i uważa się ich dzisiaj za prawie całkowicie zislamizowanych. Jednakże spod tej warstwy muzułmańskiej wyzierają przeżytki wcześniejszych kultów, w których ważną rolę odgrywało nawiedzanie przez duchy.

Według mitologii Songhajów, w której wpływy islamu jawią się w sposób uderzająco widoczny, świat bytów nadprzyrodzonych, czyli niebo, składa się z siedmiu warstw. W tej najwyżej położonej króluje Bóg, w szóstej — pośredniczące bóstwo grzmotu, w piątej — aniołowie, w trzech niższych inne bóstwa, a w pierwszej, najbliższej człowiekowi — duchy zwane *holej*. To właśnie kult *holej*, połączony z ich wcielaniem się w media, należy — w przekonaniu J. Roucha⁶ — do najpowszechniej występujących kultów Songhajów, odprawianych na marginesie życia muzułmańskiego.

Według jednych przekazów mitycznych *holej* miały być stworzone przed ludźmi, według innych jawią się jako dzieci pierwszej pary ludzkiej. Bóg umieścił je w pierwszej warstwie niebieskiej i dał im możliwość zstępowania na ziemię. Ponieważ ludzie im dokuczali, uczynił je niewidzialnymi. Jeden z nich, zawiadujący piorunami Dongo, miał wznieść się aż do szóstego kręgu niebiańskiego. Choć *holej* są niewidzialne, przypisuje się im ludzki wygiąd, przywary i zalety człowieka. Żenią się między sobą i wydają na świat potomstwo. Mimo iż nikt ich nie widzi, mają możliwość materializowania się i przekształcania w dowolną osobę. Nieśmiertelni i przemieszczający się z kosmiczną szybkością, chętnie wcielają się w swych wyznawców. Mają to czynić przez czasowe oddalenie jednej z dwóch dusz człowieka i usadowienie się w jej miejscu. Ten liczący około 150 duchów panteon dzieli się na kilka rodzin, odpowiadających w kilku przypadkach dużym „rodzinom” ludzkim, czyli różnym grupom etnicznym, które zamieszkiwały obszar Songhajów w różnych okresach historycznych:

1) *toru*, czyli duchy rzek i innych zbiorników wodnych;

⁵ Por. jego *Ziemia zgryzoty*, Warszawa 1971, s. 213.

⁶ Por. jego *Essais sur la religion Songhay*, Paris 1960, s. 21.

- 2) *gandji koare*, „białe” duchy Tuaregów;
- 3) *gandji bi*, „czarne” duchy niewolników i ludów wołtyjskich;
- 4) *gandji hausa*, czyli duchy hausańskie;
- 5) *hargej*, „zimne” duchy czarowników;
- 6) *atakurma*, karłowate duchy buszu;
- 7) *hauka*, duchy uosabiające przejawy cywilizacji europejskiej.

Rodziny duchów *holej* nie są sobie równe, lecz tworzą hierarchię. Na jej szczycie stoją *toru*, należące do grupy najmniej licznej, ale obejmującej najpotężniejsze duchy, między innymi ducha grzmotu Dongo czy wodnego ducha Harakoj Dikko. W bogatej mitologii Songhajów przedstawia się pochodzenie, dokonania i cechy każdej rodziny, każdego jej członka. Najważniejsi *holej* z rodziny *toru* mają wywodzić się z miasta Urunkuma w krainie wiecznej nocy. *Gandji koare* pochodzą od niejakiego Hagama, są Tuaregami i muzułmanami. Kłótlivi i leniwi, bardziej dbają o *Koran* i różaniec niż o ludzi. Duchy *gandji bi* uważa się za „panów ziemi”, a więc za byty nadprzyrodzone, które były czczone najwcześniej. *Gandji hausa* to „handlarze” przybyli w celu wymiany towarowej z innymi duchami Songhajów. Lubujące się w czynieniu zła ludziom i innym *holej*, duchy *hargej* mają być zimne jak trupy, gdyż zostały zrodzone ze związku Dikko z *dżinnem* zamieszkującym cmentarze i uśmiercającym położnice. W kopcach termitów mieszkają *atakurma*, małe, czarne karły o dużych głowach, długich włosach i nieproporcjonalnie wielkich pośladkach.

W mitologii Songhajów od początku bieżącego stulecia znalazło się miejsce dla duchów *hauka*⁷, reprezentujących potęgę cywilizacji europejskiej. Ich kult miał być zapoczątkowany przez wieśniaka hausańskiego, który przyniósł je znanemu Morza Czerwonego po powrocie z pielgrzymki do Mekki. Rodzina *hauka* ciągle się powiększa i obejmuje między innymi: niejakiego Istambule, wielkiego muzułmanina i wodza wszystkich duchów tej rodziny; Gomno, czyli gubernatora; wojownika Majaki; kowala Babule; Komandan Mugu, czyli złego naczelnika. W tym ostatnim przypadku chodzi o zmitologizowaną postać urzędnika kolonialnego Croccichię.

Na przykładzie duchów *hauka* obserwujemy rzadki przypadek narodzin mitu i jego oddziaływanie na życie religijne. Nawiedzanie wiernych przez tego rodzaju duchy odgrywa ważną rolę psychologiczną w sytuacjach gwałtownych i gwałtownych zmian polityczno-społecznych. Te nieliczne, nie kontrolowane i uważane za złe siły traktuje się jako manifestację obcych, niepożądanych duchów. Dzięki spirytualizacji łatwiej przebiega adaptacja ludzi do nowych, traumatycznych sytuacji, zapoczątkowanych podbojem kolonialnym.

⁷ Jest to słowo hausańskie, które znaczy „szaleństwo”.

W kontaktach rytualnych Songhajów z ich duchami ważną rolę odgrywają zawołania pochwalne *zamu*. Zawierają one aluzje genealogiczne i frazy nawiązujące do poczynań ducha, jego potęgi czy charakteru. Są to na ogół teksty w języku songhaj, przemieszane z fragmentami w języku odpowiadającym „narodowości” wysławianego ducha (w hausa, gurmancze, mossi czy malinke) — powstaje dzięki temu język duchów, czyli *holej kine*.

Wcieleniu się bóstwa sprzyjają, poza tekstami pochwalnymi, inne środki — muzyka, tańce rytualne czy zażywane środki podniecające. Każdy duch ma jedną, a czasami kilka melodii muzycznych do niego adresowanych. Zastępują one zawołania pochwalne bądź wspomagają pamięć recytatora w ich odtwarzaniu. Używa się takich instrumentów muzycznych, jak skrzypce, gitary, flety, bębny czy skorupy dyń. Ważny element kultu stanowią rytualne tańce. Podczas gdy muzycy wykonują kolejno melodie poszczególnych duchów, do tańca włączają się wierni specjalizujący się w służeniu im. Taki taniec może trwać od kilku godzin do kilku dni. Muzyka, zawołania pochwalne i ruchy taneczne uruchamiają w końcu mechanizm transu.

Nawiedzonych tancerzy Songhajowie określają terminem *holej bari* — „konie duchów”. To same duchy wybierają swego „konia”, a manifestacją ich woli bywa nagła choroba. Aby wybraniec stał się prawdziwym medium, musi poddać się procesowi wtajemniczenia. Obejmuje on identyfikację ducha wcielającego się w trakcie obrzędu „wstrząsania”, wywołanie ducha w chacie kapłana, który go „uspokaja”, uczenie chorego kroków tanecznych. Od tego czasu duch, który opętywał chorego w różnych porach dnia i nocy, będzie go nawiedzał tylko podczas specjalnych uroczystości.

Materialną stroną kultu zajmują się *holej kongo* — „niewolnice *holej*”, będące często żonami kapłanów. Nie są one nawiedzane, lecz tylko wykonują czynności pomocnicze: przygotowują dla duchów pokarmy, przenoszą przedmioty kultowe i zajmują się nawiedzonymi w stanie transu. Na czele kultu stoi kapłan *zima*, którego również wybiera sam duch poprzez nawiedzenie go. Takie powołujące do stanu kapłańskiego nawiedzenie spotyka na ogół członka rodziny zmarłego kapłana. Neofita przejmuje wtedy przedmioty kultowe swego poprzednika. Jak inni *holej bari*, uczestniczy w tańcach rytualnych, a ponadto organizuje uroczystości przewidziane kalendarzem rytualnym i te związane z nadzwyczajnymi wydarzeniami. Zawiadamia muzyków i tancerzy oraz rozpoczyna taniec. W czasie obrzędów kultowych intonuje melodie, recytuje teksty pochwalne przed pópadającym w trans tancerzem, wysyła pomocnicze po przedmioty rytualne, rozmawia z duchem, a w końcu rozdysponowuje zebrane datki wiernych.

U Hausańczyków nawiedzenie przez duchy stanowi część obrzędów składających się na kult *bori*. Termin *bori* w języku hausa to zarówno samo zjawisko

nawiedzenia, jak też ogólna nazwa duchów, z których każdy ma ponadto imię własne. W tym drugim przypadku może być użyty wymiennie z terminem *iskoki*, *jan gari* („mieszkańcy miasta”), *jan gabaş* („mieszkańcy wschodu”) i *jan Dzan Gari* („mieszkańcy Czerwonego Miasta”).

Kult *bori* przetrwał w swej religijnej formie wśród nie zislamizowanej ludności hausańskiej, która na peryferiach emiratów Kano i Katsina zwano Maguzawa, a w dolinie Maradi w Nigrze — Arna („poganie”). Na innych obszarach kraju Hausa i w diasporze hausańskiej kult ten stracił religijny charakter i stał się swego rodzaju widowiskiem.

Początkowo — jak sugeruje J.H. Greenberg⁸ — *iskoki* były duchami opiekuńczymi poszczególnych rodów hausańskich i konkretnego ducha czczono w jednym klanie. Uważano go za *kan gida* („totem”), czyli za mitycznego przodka. Dla przykładu, klan Dzigawa oddawał cześć duchowi Gadżimare, a klan Turbawa wyznawał ducha Jan Dorina. Wraz z rozpadem tradycyjnej organizacji klanowej oraz na skutek intensywnej islamizacji ludu Hausa dokonały się znaczne przeobrażenia w świecie ich duchów. Stały się one powszechnie znane i czci się je w ramach wspólnego kultu *bori*. Zauważa się w nim wpływy mużulańskie, Maguzawa bowiem dzielił swoje duchy na zislamizowane, białe, przychylnie ludziom, i na duchy pogańskie, czarne i złośliwe. Podział na duchy białe i czarne jest niekiedy arbitralny. Duch może być biały dla swego medium czy wyznawcy, a czarny dla innych ludzi.

Adeptki kultu *bori* tworzą swego rodzaju stowarzyszenia, na których czele stoją najstarsze z nich, przybierając w związku ze sprawowaną funkcją różne tytuły: *Iya* („Matka”) w dolinie Maradi czy też *Magadžija* („Księżniczka”) w okolicach Katsiny. Do ich obowiązków należy zbieranie datków od osób pełniących w kulcie różne funkcje. Wraz z *sarakunan bori*, czyli zarządzającymi kultem mężczyznami, organizują obrzędy *bori* i dostarczają zwierząt ofiarnych. Ważną rolę odgrywa w kulcie *Uwar Saje* („Matka korzeni”): nie są jej obce lecznicze właściwości liści, korzeni i ziół, potrafi przyrządzać z nich skuteczne leki. Nieodłącznymi uczestnikami obrzędów są muzycy. Znają oni zawołania pochwalne każdego ducha i potrafią przywoływać go odpowiednimi rytmami bębnow.

Inicjacja kobiet-mediów ma sformalizowany charakter i nazywa się *girka* — „gotowanie”, czyli nauczanie sporządzania leków. Inicjowana, nosząca nazwę *amaryar bori* — „narzeczona *bori*”, uczy się różnych gestów i zwyczajów ducha, poznaje mitologię leżącą u podstaw kultu oraz przyswaja tajniki sztuki zielarskiej. Stosunek ducha do jego medium wyraża się w podobny sposób jak u in-

⁸ Por. jego *The Influence of Islam on a Sudanese Religion*, New York 1947, s. 43-46.

nych ludów afrykańskich. Medium uważa się za wierzchowca ducha, co znajduje swój wyraz w określeniu *godiyar bori* — „klacz ducha”. Początek nawiedzenia jest „dosiadaniem” (w hausa: *hau*), a sygnalizowany kaszlem i kichaniem nawiedzonej koniec obecności w niej siły nadprzyrodzonej określa się terminem *sauka* („zsiadać”).

Świat duchów *bori* wyobrażają sobie Hausańcy na kształt własnego, feudalnego i zhierarchizowanego, społeczeństwa. Za rodzicielkę wszystkich duchów uznaje się Innę („Matkę”). Jako kobieta pochodzenia fulańskiego ma rozporządzać stadami bydła i od niej zależy urodzajność pól, jak też płodność kobiet. Nawiedzona przez nią kobieta-medium porusza tłuczkiem do ubijania masła. Dużą popularnością cieszy się Gadżimare, syn Inny. Występuje pod postacią węży oraz tęczy i przebywa na dnie studni, w źródłach rzek oraz w mrowiskach. Nosi przydomek „pijący wodę”, gdyż — jak w wierzeniach Maguzawa — pozbawia ludzi dobrodziejstwa deszczów. Nawiedzona przez niego kobieta przykrywa głowę czarną chustką, jako że należy on do duchów czarnych, mogących spowodować śmierć. Powszechnie czci się Dan Galadimę, nazywanego także Muhammadem. Wpływ islamu wyraża się nie tylko w przydomku ducha, ale również w jego hymnie pochwalnym. Mówi się w nim, że jego matka ma plemienne znaki, a więc jest „poganką”, ojciec zaś należy już do mużulańskich uczonych. Dan Galadimę wyobraża się pod postacią przystojnego młodzieńca, cieszącego się wielkim powodzeniem u kobiet. W ofierze otrzymuje owcę z otoczonym czarną plamką okiem. Symbolizuje ona elegancką, umalowaną kobietę.

Panteon duchów *bori* jest zbyt pojemny, aby można go było tu przedstawić w całości⁹. Liczy około stu bytów nadprzyrodzonych i ma otwarty charakter. Nadal przenikają do niego nowe duchy, które pozwalają na oswojenie się z nowymi sytuacjami życiowymi. Na przykład ludność Aderu w Nigrze zinterpretowała w kategoriach świata nadprzyrodzonego dramatyczne wydarzenia lat siedemdziesiątych, czyli długotrwałą suszę i głód. Za sprawców tych nieszczęść uznano nowo nazwane duchy. Trafiły one do panteonu, zaczęto składać im ofiary oraz odprawiać stosowne obrzędy¹⁰.

Z kultem *bori* wiąże się swego rodzaju prostytucja sakralna. Kobieta-medium cieszy się dużą swobodą seksualną, a jej praktyki są tolerowane ze względu na

⁹ Szerzej na jego temat w pracach S. Piłaszewicza, *W cieniu krzyża i półksiężycy*, Warszawa 1986, s. 174-177 i *Egzotyczny świat sawanny*, Warszawa 1995, s. 90 i n. oraz E. Siwierskiej, *Wpływ islamu na zachodnioafrykańskie wierzenia rodzime (na przykładzie wierzeń Hausańczyków i Songhajów)*, „Przegląd Religioznawczy”, 1992, 1(163), s. 71-78.

¹⁰ Por. N. Echard, *Bori. Aspects d'un culte de possession hausa dans l'Ader et le Kurfey (Niger)*, Paris 1989, s. 11.

pełnione funkcje religijne. Nierząd nie jest jednak źródłem jej utrzymania. Poza uczestnictwem w kulcie zajmuje się ona działalnością gospodarczą, najczęściej handlem lub jakimś rzemiosłem. W obecnych czasach obserwuje się nadużywanie swobody seksualnej, dopuszczalnej w środowisku mediów. To nierządnicze, w naszym rozumieniu tego słowa, wstępują do stowarzyszenia kobiet *bori* w celu podniesienia własnego prestiżu.

4. Wymiar społeczny kultów nawiedzenia

Kulty ekstatyczne Czarnej Afryki łączy to, że stanowią one głównie religie mas ludowych, a mediami bywają przeważnie bezpłodne lub starsze kobiety, których status społeczny bardzo się obniża. Występowanie w roli osoby nawiedzanej przez ducha lub bóstwo jest sposobem na podniesienie statusu czy wzrost prestiżu osób pozbawionych przywilejów, często sfrustrowanych, w tym także mężczyzn. Niekiedy postępowanie zabronione w życiu codziennym może być dopuszczone, a nawet oczekiwane w stanie nawiedzenia, które stanowi sposób rozładowania napięć psychicznych.

Wśród matriarchalnych niegdyś Zaramo z Tanzanii¹¹, nowo nawróconych na islam, zepchnięte na margines życia kobiety dzięki uczestnictwu w ceremoniach nawiedzenia ich przez bóstwa odzyskują częściowo swój dawny prestiż. W niewiasty ludu Akamba z Kenii wcielają się duchy pochodzące z panteonów ich sąsiadów, Masajów i Oromo, co też sprzyja wzrostowi ich poważania przez otoczenie. U Songhajów z Nigru duchy *holej* nawiedzają zarówno kobiety, jak i mężczyzn o niskim statusie społecznym. Także w Etiopii kult *zar* nie stanowi monopolu kobiet i przyciąga do siebie pogardzanych mężczyzn (głównie z mieszanym rodzin sudańsko-etiojskich), muzułmanów i byłych niewolników.

Pokomo z Kenii stoją na dole drabiny społecznej wyspy Mafia i nie uczestniczą w politycznym i religijnym życiu gmin muzułmańskich. Prestiż kobiet i mężczyzn podnosi udział w kulcie nawiedzenia przez duchy buszu. Nawiedzeni podejmują się leczenia także przedstawiciele innych grup etnicznych. Wśród nawróconych na islam Gurage z Etiopii nadal zachował się, połączony z wcieleniem, kult bogini Damwamwit. Uczestniczą w nim wywodzący się z niższych warstw społecznych kobiety i mężczyźni. Kult *imandwa* w Ruandzie, poświęcony mitycznej postaci Rjangombe i duchom przodków królewskich, znacznie

¹¹ Na temat kultów ekstatycznych Afryki Wschodniej por. P. Niesiołowski, *Znaczenie i funkcje kultów opętania na wybrzeżu suahilijskim*, maszynopis pracy magisterskiej w Zakładzie Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.

złagodził dolę rolników Hutu i myśliwych Twa, pozostających w feudalnej zależności od pasterzy Tutsi.

Marginalne kulty ekstatyczne stanowią przeważnie religie ludzi uciskanych, upośledzonych czy w inny sposób nieszczęśliwych. Mediami bywają bezpłodne kobiety, podnosząc w ten sposób swój status społeczny. Techniki nawiedzenia i stopień rozdwojenia jaźni różnią się u poszczególnych ludów. Wszędzie obrzędowi nawiedzenia towarzyszą rytmiczna muzyka, konwulsyjne ruchy ciała i rytualny taniec. Zdarzają się przypadki stosowania środków podniecających. Media Dagombów z Ghany wdychają na przykład dym powstający przy spalaniu pewnych gatunków traw, wrzucanych do rozżarzonego węgla drzewnego.

* * *

W kultach ekstatycznych Czarnej Afryki występuje swoista symbolika nawiedzenia. Wcielający się duch, czy bóstwo, nazywany jest jeźdźcem, dosiada on swego wierzchowca — konia czy klaczy — a po przekazaniu posłannictwa zsiada z niego. Medium posługuje się w transie ezoterycznym językiem. Może być nim obcy, używany w dzieciństwie język sąsiadów, zawierający archaiczne pokłady język macierzysty bądź język współczesny, w szczególny sposób artykułowany. Ekstaza religijna, trans i nawiedzenia, głównie przez Ducha Świętego, występują w wielu niezależnych Kościołach afrochrześcijańskich i są symbolem trwałości wierzeń rodzimych w zmieniającym się świecie.

Główne etapy życia ludzkiego

1. Afrykańska rodzina

Czynnikiem szczególnie cementującym tradycyjne społeczeństwo jawi się głębokie poczucie pokrewieństwa, rozumianego w sensie dosłownym jako związek krwi, lub powinowactwa wynikającego z zawarcia związku małżeńskiego. System pokrewieństwa określa w danej społeczności stosunki między ludźmi i jest źródłem obyczajów oraz wzorców postępowania poszczególnych jednostek. W społecznościach zachowujących wierzenia totemiczne obejmuje także zwierzęta, rośliny czy przedmioty uważane za założycieli czy dobroczyńców grupy. Stanowi on obszerną sieć nie tylko rozciągającą się horyzontalnie i obejmującą każdego członka zbiorowości lokalnej, ale również rozbudowaną pionowo i zawierającą w sobie zarówno tych, którzy odeszli (tak zwanych żywych-zmarłych), jak i tych, którzy mają się narodzić¹.

W tradycyjnej Czarnej Afryce rodzina obejmuje znacznie szerszy krąg osób niż w społecznościach europejskich. W jej skład wchodzi rodzice, dzieci, dziadkowie, wujowie, ciotki i dorosłe rodzeństwo, które może mieć własne potomstwo. Wszyscy mogą zamieszkiwać w jednym domostwie, tworząc wielką, rozszerzoną rodzinę. Obejmuje ona także żywych-zmarłych, którzy są żywi w pamięci członków rodziny i mają interesować się ich sprawami. Do afrykańskiej rodziny należą także dzieci jeszcze nie narodzone, szczególnie oczekiwane przez bezpłodne kobiety.

Obok rodzin wielkich, istnieją też rodziny małe, nuklearne. Składają się one z rodziców, dzieci oraz dziadków. W rodzinach poligamicznych, w których mężczyzna ma więcej niż jedną żonę, każda z nich dysponuje własnym gospodarstwem domowym i zazwyczaj mieszka w swojej własnej chacie. Takie połączone małe rodziny tworzą jedną wielką rodzinę, której liczebność waha się od dziesięciu do nawet stu członków. U niektórych ludów spotyka się praktykę posyła-

¹ Por. J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, s. 136 i n.

nia dzieci do krewnych na kilka miesięcy — kilka lat: w tym czasie uważa się je za członków rodzin, w których przebywają.

W wielu społecznościach afrykańskich występuje kategoria krewnych ideacyjnych (afiliacyjnych): są to osoby nie spokrewnione, ale uznawane za krewnych. Za krewnych ideacyjnych uważa się niekiedy wszystkich starszych ludzi, którym przysługują prawa i obowiązki wujów czy też ciotek. Tuaregowie z plemienia Kel Air nadawali niegdyś prawa córek swym ulubionym niewolnicom. Na uwagę zasługuje też braterstwo wszystkich członków grupy rówieśników, którzy w tym samym czasie poddawani są obrzędowi inicjacji.

W wielkich i małych rodzinach pokrewieństwo może być ustalane w linii ojca (patrilinialne, agnaticzne, „po mieczu”) i w linii matki (matrilinialne, uteralne, „po kądzieli”): są to rodziny unilateralne. Najczęściej jednak uwzględnia się oba typy pokrewieństwa: są to rodziny bilateralne. Swoistą odmianą pokrewieństwa bilateralnego spotyka się w rodzinach obojnakich, gdzie uwzględnia się oba typy pokrewieństwa, ale w różny sposób. U Tuaregów pokrewieństwo w linii matki umieszczało człowieka w określonej kaście, natomiast pokrewieństwo ze strony ojca dawało prawo do dziedziczenia niektórych funkcji plemiennych².

Ze względu na to, kto jest głową domostwa, rozróżnia się rodziny matriarchalne, rządzone przez kobiety, i rodziny patriarchalne, na których czele stoją ojcowie lub najstarsi mężczyźni ze strony ojca. W Czarnej Afryce pełny matriarchat nie zachował się nigdzie. Jego najwyraźniejsze ślady występują u ludów bantuskich i bantuidalnych. Pozycja społeczna kobiet jest tam bardzo wysoka, a niegdyś spotykało się także kobiety-królowe.

U ludów Kordofanu, Darfuru i Wadaju zachowało się dziedziczenie w linii matki, a kobieta ma nadal stosunkowo wysoką pozycję. Rodziny Buzu, czyli czarnych potomków tuareskich niewolników i wyzwolenców, są obecnie patriarchalne, ale kobiety odgrywają w nich ważną rolę. Przysługuje im prawo głosu we wszystkich ważnych sprawach rodziny i społeczności lokalnej. U ludów Akan jeszcze do niedawna dziedziczenie miało charakter matrilinialny, po wuju, czyli bracie matki. Pod ich wpływem pojawiły się także elementy matriarchatu u Senufów, należących do ludów Gur, gdzie dominowały wielkie, patriarchalne rodziny.

U Szyluków, obok dominujących układów patrilinialnych, uwzględnia się też skomplikowany system pokrewieństwa w linii macierzyńskiej. Matriarchat przeżywał niegdyś u Kikuju z Kenii. Relikty poprzednich stosunków rodzinnych przejawiają się między innymi w uznawaniu więzi matrilinialnych.

² Por. Z. Komorowski, *Wprowadzenie do socjologii Afryki*, Warszawa 1978, s. 29.

Wie ma map, górcie jako 129
plemnie

Do dzisiaj zachowały się rody matrilinialne u Owambów z Namibii i Angoli. Zasady egzogamii, czyli obowiązku zawierania małżeństw poza grupą krewniczą, obowiązują przede wszystkim krewnych „po kądzieli”. Kobiety, zwłaszcza matki, cieszą się wielkim szacunkiem i poważaniem. Istotą Najwyższą pojmują się jako matkę wszechświata i ludzi.

U Sererów z Senegalu małe rodziny nuklearne mają charakter patriarchalny. Stanowią one część wielkich rodzin i rodów, w których pokrewieństwo liczy się według systemu matriarchalnego. Ich porzekadło mówi, że „brzuch” uszlachetnia, czyli daje pozycję społeczną. Także imię rodowe przyjmuje się nie po ojcu, ale po matce: „syn takiej to a takiej”.

Oryginalną instytucją w wielu regionach Czarnej Afryki (na przykład u Tukulców i Sererów) był, łączący system matriarchatu z patriachatem, awunkulat. Cechował się on silną pozycją wuja, brata matki, lub niekiedy najstarszego mężczyzny z jej rodziny. Po wuju dziedziczono, wykonywano jego polecenia i do niego w pierwszej kolejności zwracano się o pomoc.

2. Instytucja małżeństwa

U wielu ludów Czarnej Afryki małżeństwo jest, po osiągnięciu odpowiedniego wieku, ważnym obowiązkiem społecznym. Dalsze pozostawanie kawalerem czy panną oznacza, że dana osoba jest w pewnym sensie nienormalna: odrzuca ona podstawowe prawa rządzące społecznością, a ta z kolei odrzuca ją. Dorosły Zulus, jeśli się nie ożeni, jest pozbawiony możliwości udziału w życiu publicznym wioski. U Kikuju i wielu innych ludów afrykańskich kawaler nie może sprawować żadnej odpowiedzialnej funkcji, a samotna kobieta znajduje się na dole hierarchii społecznej.

Wybór współmałżonka i zasady zawierania małżeństwa są bardzo zróżnicowane. U niektórych ludów partnerów dla swych dzieci dobierają rodzice. Zawierają oni „umowy” przedślubne, czasami nawet wtedy, kiedy ich pociechy są jeszcze w wieku dziecięcym. Takie umowy mogą być sporządzane nawet wówczas, kiedy dwie kobiety są w ciąży i jeszcze nie wiedzą, jakiej płci będzie ich potomek. Bywa, że rodzice i krewni młodego człowieka zwracają się do rodziców odpowiedniej dziewczyny i przystępują do negocjacji. Rodzice dokonują wyboru zazwyczaj za pełną aprobatą syna lub córki, choć zdarzają się przypadki nacisku na młodych ludzi. Zdarza się też, że młodzi ludzie sami wybierają partnera i informują o tym swoich przyjaciół, a za ich pośrednictwem — rodziców i krewnych, którzy dopiero wtedy rozpoczynają negocjacje prowadzące do zaręczyn i małżeństwa. Nawet tam, gdzie małżeństwa są aranżowane przez

rodziców, istnieje miejsce dla uczuć młodych — w instytucji upozorowanego porwania. U pasterzy fulańskich zakochani uciekają na jakiś czas z domu, a potem dopiero pertraktują przez pośredników o akceptację ich związku. Takie małżeństwa z reguły nie są konsumowane przed powrotem z „ucieczki”. Upozorowane porwanie dziewczyny i rytualna walka dwóch rodzin miały miejsce w królestwie Bagirmi.

Czystość przedmałżeńska stanowi cnotę powszechnie uznawaną. Dziewictwo dziewcząt jest na przykład u Wolofów sprawą honoru rodziny. Strzeże się go w oryginalny sposób, przydzielając dojrzewającym pannom chłopców do asysty. Towarzyszą oni swym podopiecznym, a nawet śpią przy ich boku. Gdy dziewczyna wychodzi za mąż, otrzymują od niej zwyczajowy podarunek. Podobna instytucja opiekuna, zwana *tsarance*, istniała u Hausańczyków, a nawet zachowała się w czasach muzułmańskich.

Rodzina wychodzącej za mąż dziewczyny otrzymuje z reguły wiano, zwane należnością matrymonialną. Stanowi ono swego rodzaju rekompensatę za trudy wychowania córki i ubytek siły roboczej w jej domu rodzinnym. Dzisiaj, zwłaszcza w środowiskach miejskich, jest wyrazem uznania dla walorów wybranki. Stroną wnoszącą wiano jest sam nowożeniec, który musi zgromadzić ustalone kontraktem małżeńskim dobra, lub też jego rodzina. Otrzymane wiano niejednokrotnie przeznaczano na wiana dla synów. Prowadziło to do krążenia dóbr, zwłaszcza bydła w społecznościach pasterskich. Należność matrymonialna mogła niegdyś równać się rocznemu dochodowi rodziny. Często się zdarza, że i kobiety wnoszą do domu męża swój posąg. Na przykład u Hausanek i kobiet Buzu są to cenne ozdoby, naczynia, ubiory, żywność, a nawet zwierzęta. Stanowią one będąc ich własnością osobistą i swego rodzaju zabezpieczenie losowe.

W pewnych sytuacjach wiano (na przykład stada owiec czy bydła, kosztowności, płacidła czy cenne przedmioty) mogło być zamieniane na usługi. Młodzi małżonkowie zamieszkiwali przez pewien czas u rodziców kobiety i tam mężczyzna odpracowywał swą należność. Na przykład młodzi mężczyźni Azande pracowali przez określony czas u przyszłego teścia, pomagając mu w gospodarstwie. U niektórych ludów praktykuje się wymianę kobiet między rodzinami, bez „opłat” za żony.

Ze względu na pochodzenie małżonków, z grupy krewniaczej lub spoza niej, rozróżnia się w Czarnej Afryce małżeństwa endogamiczne i egzogamiczne.

Endogamia polega na dobieraniu małżonków z tej samej grupy: kasty, plemienia czy nawet rodu. Rzadko występuje endogamia rodzinna, czyli zawieranie małżeństw między najbliższymi krewnymi. Zdarza się ona w rodzinach dziedzicznych władców, gdzie niekiedy dopuszczalne są związki pomiędzy rodzicami a ich dziećmi oraz pomiędzy rodzeństwem. W społeczeństwach zislamizowanych

(Tukulerzy, Mande, Hausa czy Fulanie) zaleca się zawieranie związków między krewnymi matri- lub patrilinearnymi, czyli między dziećmi rodzeństwa rodziców.

Egzogamia, czyli nakaz dobierania się małżonków poza grupą, przeważnie odnosi się do rodziny czy rodu. Z licznych wymogów egzogamicznych słyną Herero z Namibii.

Małżeństwa w Czarnej Afryce mogą być monogamiczne (jeden mąż i jedna żona) oraz poligamiczne (dwu lub więcej partnerów). W systemach poligamicznych najczęściej występuje poligynia, gdy jeden mężczyzna ma dwie żony lub więcej, natomiast do rzadkości należy poliandria, gdy jedna kobieta posiada wielu mężów.

W wielu regionach Czarnej Afryki monogamia wynika ze starych tradycji miejscowych. Zwyczajowo praktykują ją liczne plemiona berberyjskie, zwłaszcza zaś Tuaregowie. Dominuje ona u ludów Kanuri z Nigerii i Teda z Czadu. Monogamią są chrześcijanie etiopscy. W czasach współczesnych monogamię wprowadzają misjonarze chrześcijańscy lub ustawowo narzucają ją rządy niepodległych państw. Na przykład w Republice WKS lokalne obyczaje i potrzeby gospodarcze znalazły się w konflikcie z nowym kodeksem rodzinnym. Od liczby żon i potomstwa zależy tam prestiż społeczny, tymczasem prawo zakazuje poślubiania więcej niż jednej żony³. Monogamią zawsze byli ludzie ubodzy, którzy nie mogli sobie pozwolić na więcej niż jedną żonę.

Powszechną formą małżeństwa była w Czarnej Afryce poligynia. Poligynia haremowa, w której żony są utrzymywane przez mężów, dominuje w krajach arabskich Afryki Północnej i u ludów silnie zislamizowanych, na przykład Hausańczyków czy Fulanów. Gdzie indziej powszechną jest poligynia gospodarcza, w której żony stanowią podstawową siłę roboczą gospodarstwa rodzinnego. Poślubienie kilku żon nadal stanowi tam dowód zamożności i symbol prestiżu mężczyzny. Na obszarach wiejskich, zwłaszcza w warunkach rozwijającej się gospodarki towarowej (plantacje kawy, kakao, orzeszków ziemnych czy palmy oleistej), przyczynia się ono do pomnażania bogactwa, gdyż żony pracują w polu, a ponadto zajmują się handlem lub rzemiosłem. Natomiast wśród zubożałej ludności miejskiej instytucja ta bardzo szybko zanika.

Poligynia łączy się zazwyczaj z pewną hierarchią żon. Żona poślubiona jako pierwsza jest w pewnym sensie zwierzchniczką pozostałych. U Hausa nazywa się ją *uwargida* — „matka domostwa”. Za jej pośrednictwem mąż wydaje polecenia pozostałym żonom, a często właśnie ona wybiera małżonkowi kolejne żony. Przy obdzielaniu żon dobrami materialnymi z reguły obowiązuje zasada równego ich traktowania. Dotyczy to także kolejności spędzania z nimi nocy. W praktyce

³ Por. Z. Komorowski, dz. cyt., s. 35.

bywają jednak żony bardziej lub mniej lubiane, a powstałe na tym tle napięcia znajdują swój wyraz w specyficznej terminologii. W języku hausa *kishiya* oznacza współżonę (dosłownie: „zazdrośnica”): etymologicznie słowo to wywodzi się od *kishi* „zazdrość”. Żona lubiana nosi miano *mowa*, a nielubiana — *bora*⁴. W rodzinach wodzowskich obok pierwszej żony można spotkać instytucję żony-faworyty. Na dworach królewskich Mossi towarzyszy ona mężowi w uroczystościach i organizuje przyjęcia dla gości.

Definitywna poliandria w Czarnej Afryce nie występuje. Podobne jej instytucje na tym obszarze określa się terminami semi- lub pseudopoliandrii, czyli zalegalizowanego konkubinatu, w którym kobieta ma kilku partnerów. Afrykańskim mężatkom przysługuje niekiedy prawo do posiadania oficjalnych kochanków. Mogą oni korzystać z gościnności prawowitego męża bądź opłacać się mu zwyczajowymi podarunkami czy pracą w jego gospodarstwie. Zjawisko to można było spotkać u ludów woltyjskich (na przykład Grussi), u Soto czy tych zamieszkałych w środkowym Sudanie. Prawo żon do posiadania opłacających się pracą i podarkami kochanków istniało także u Dagari z północnej Ghany. Wśród ubogich pasterzy Tutsi zdarzała się szczególna forma poliandrii — poślubianie przez braci wspólnej kobiety.

U Aszantów, Hotentotów, Masajów i innych ludów afrykańskich występowało zjawisko gościnności seksualnej, czyli użyczania żon lub sióstr przejezdnym gościom, jak też zwyczaj okresowego zamieniania się żonami z przyjaciółmi (na przykład u Herero). U Masajów ta forma gościnności mogła mieć miejsce jedynie w tej samej grupie wiekowej.

U ludów Diola, Balante i Mandżak z Liberii i Gambii zamężnym kobietom przysługiwało prawo brania sobie nie obrzezanych chłopców na tak zwanych *cziczizbeo*, czyli kochanków. Terminem tym określano później sytuację, w której stary mąż zezwalał dorosłym synom na stosunki seksualne ze swymi młodymi żonami, wyłączając ich rodzone matki.

U niektórych ludów spotykało się instytucje lewiratu, czyli dziedziczenia wdów po zmarłym bracie, ojcu czy innym krewnym, z wyjątkiem rodzonej matki. Lewirat miał na celu ochronę kobiety samotnej, pozbawionej męskiej opieki. U pasterzy fulańskich Bororo decydowała o tym starszyzna rodu, do którego należał zmarły. Dziedziczenie wdowy po zmarłym bracie powszechnie praktykowano u Tutsi i Hutu. Taka forma lewiratu obowiązywała także u Masajów. Wdowa, współżyjąc z bratem męża, rodziła dzieci uznawane za potomstwo zmarłego.

⁴ Szerzej na ten temat S. Piłaszewicz, *Egzotyczny świat sawanny*, Warszawa 1995, s. 97 i n.

W Czarnej Afryce występował też sororat, mający na celu wzmocnienie więzi matrilinarnych przyszłego potomstwa. W sororacie mężczyzna poślubił naraz kilka siostr lub wszystkie siostry swojej pierwszej żony albo jedną po drugiej.

3. Prokreacja i stosunek do potomstwa

W społecznościach afrykańskich małżeństwo i prokreacja stanowią jedność. Niektóre z nich wierzą, że żywi-zmarli odradzają się w osobach ich potomków. Człowiek, który umiera jako bezdzietny, przerywa więc linię swojej kontynuacji fizycznej. Groźba braku kogoś bliskiego, kto by utrzymywał zmarłego w nieśmiertelności, stanowi źródło największego niepokoju⁵. Kobiety bezpłodne są bardzo nieszczęśliwe, czują się upokorzone i pokrzywdzone przez los oraz zapomniane przez bóstwa. Wiedzą, że w przyszłości nie zazną nieśmiertelności. U niektórych ludów, jak u Aszantów czy Owambo, kobiety w celu zapewnienia sobie płodności noszą przytroczone do pleców i ozdobione paciorkami drewniane laleczki.

Zwyczajne i obrzędy towarzyszące ciąży oraz narodzinom dziecka są niezwykle zróżnicowane, ale wszystkie zawierają podtekst religijny. U części ludów afrykańskich małżeństwo uznaje się za skonsumowane dopiero wtedy, gdy żona zajdzie w ciążę i urodzi pierwsze dziecko. Ciężarna kobieta musi przestrzegać różnych przepisów, zwłaszcza związanych z życiem seksualnym i odżywianiem się. Abstynencja seksualna może w skrajnych przypadkach obowiązywać od chwili stwierdzenia ciąży aż do odstawienia dziecka od piersi, co zwykle następuje w dwa — trzy lata po jego narodzinach.

U wielu ludów kobieta w ciąży nie zwraca się bezpośrednio do swego męża, lecz porozumiewa się z nim przez pośrednika. Ciąża czyni ją bowiem nieczystą i mąż musi się przed nią chronić. Bezpośrednio przed położeniem kobieta na ogół powraca do domu swych rodziców: znaczenie tego zwyczaju nie jest jednolicie interpretowane. Ciężarne kobiety zazwyczaj noszą ochronne amulety, a członkowie ich rodzin modlą się do Boga o zapewnienie bezpieczeństwa matce i jej dziecku.

Narodziny mają miejsce albo w chacie ciężarnej, albo w domu jej rodziców. Zdarza się, że dziecko przychodzi na świat w specjalnie zbudowanej do tego celu chacie we wsi lub poza jej granicami. Niekiedy kobieta bliska rozwiązania udaje się — jak to jest u Udhluków z Etiopii — do buszu, aby tam urodzić

⁵ Por. J.S. Mbiti, dz. cyt., s. 171.

dziecko. U Gidarów z Kamerunu zwyczaj nakazuje, by kobiety rodziły na gołej ziemi, przed ich chatami, albowiem noworodek powinien od razu dotknąć „matki ziemi”⁶. Rozwiązanie odbywa się zazwyczaj w pozycji kucznej, w obecności „położnej”, którą może być każda starsza kobieta.

Łożysko i pępowina są nie tylko symbolem przywiązania dziecka do matki, ale także uosabiają płodność. Kikuju składają je na nie uprawianym polu, posypują ziarnem i pokrywają trawą, prosząc o to, aby łono matki zachowało siłę do rodzenia kolejnych dzieci. Wolofowie sporządzają z pępowiny amulet przeznaczony do noszenia przez dziecko. Ndebele z Zimbabwe zakopują łożysko i pępowinę pod chatą, w której dziecko przyszło na świat.

Po narodzinach u niektórych ludów nie przystawia się dziecka do piersi, póki nie odprawi się rytuałów oczyszczających. Niekiedy oddziela się dziecko od matki nawet na kilka dni, a innym razem przez wiele tygodni trzyma się ich z dala od wioski. U Kikuju odprawia się rytuał drugich narodzin, kiedy dziecko ma od sześciu do dziesięciu lat⁷. Podczas tej uroczystości dziecko umieszcza się między udami matki i przywiązuje do niej kozłim jelitem. Następnie jelito zostaje przecięte, a dziecko wydaje okrzyk niemowlęcia. W ten sposób już świadomie doświadcza swych „narodzin”. Rytuał ten zamyka dziecięcy okres jego życia i upoważnia do poddania się obrzędom inicjacyjnym⁸.

Narodziny bliźniąt czy większej liczby dzieci w czasie pojedynczego porodu były wydarzeniem nadzwyczajnym i dwuznacznym. Dla jednych ludów stanowiły przedmiot największej troski i zmartwienia, dla innych stawały się powodem do radości i znakiem szczególnego błogosławieństwa bożego. Ongiś u niektórych ludów jedno lub wszystkie te dzieci zabijano, niekiedy wraz z ich matką. Tym tłumaczy się czasami zwyczaj odbywania porodu w buszu. Kiedy kobieta rodziła z dala od ludzi, w razie przyjścia na świat bliźniąt lub trojczków mogła ukryć część dzieci i wrócić bezpiecznie do wsi tylko z jednym.

Zabijanie bliźniąt czy wieloraczków miało na celu uchronienie całej wspólnoty od jakiegoś wiszącego nad nią zagrożenia, którego zwiastunem były owe niecodzienne narodziny. Ibowie uważali je za naruszenie kodeksu moralnego *omenala*, ustanowionego przez boginię ziemi Ani, a także za poniżenie ludzi, „naśladujących” w tym względzie niektóre zwierzęta. W dawnych czasach matka

⁶ A. Kurek informuje, że kobieta Gidarów rodzi na specjalnie ustawionym kamieniu, choć u sąsiednich ludów (Duru i Giziga) poród odbywa się na ziemi. Por. jego *Wierzenia i obrzędy Gidarów*, maszynopis pracy doktorskiej w KUL, Warszawa 1988, s. 296.

⁷ Szerzej na ten temat J. Middleton, *The Kikuyu and Kamba of Kenya*, London 1953, s. 59 i n.

⁸ Por. J.S. Mbiti, dz. cyt., s. 149.

tych dzieci była na jakiś czas izolowana od społeczeństwa, a one (lub przynajmniej jedno z nich) zabijane. Dla ludu Barma z Bagirmi urodziny bliźniąt były zwiastunami nieuchronnej śmierci w rodzinie. U Diola zapowiadały wielkie nieszczęście i traktowano je jak przeklęte stwory. Ludzie Njandza z Malawi, Mozambiku i Zambii porzucały bliźnięta na drodze, skazując je na śmierć głodową. Także ludy Khoisan, gdzie płodność kobiet uchodzi za wielkie dobro, narodziny bliźniąt czy wieloraczków uważają za zły i bardzo niepożądany znak.

U innych ludów afrykańskich przyjście na świat bliźniąt czy wieloraczków witano z radością i zadowoleniem jako znak wielkiej płodności. W Afryce Środkowej nazywano je „dziećmi Boga i niebios”. W przypadku jakiegoś nieszczęścia ludzie zwracali się do nich o modlitwę w imieniu całej wspólnoty. Bambara z Mali traktują bliźnięta jako dzieci zamieszkującego wody bóstwa Faro. Mende z Sierra Leone wierzą, że są one obdarzone szczególnymi mocami. Odnoszą się do nich z szacunkiem i pewnym lękiem. Bliźnięta mają tam własny kult — *felangaa*. Duchom zmarłych bliźniąt składa się okresowo ofiary z oleju palmowego i ryżu. Ludzie Ga z Ghany wierzą, że bliźnięta — *hadzi* — mają swoich duchowych odpowiedników w niebie. Wkrótce po ich narodzeniu w domostwie wznosi się małe sanktuarium. Poświęca się im także doroczną uroczystość, zwaną świętem ignamu. Wszystkich tych rytuałów dokonuje się w piątki, święte dni bliźniąt. Inne ludy Akan umieszczały nowo narodzone bliźnięta w mosiężnych miskach i prezentowały je władcom. Także dla Jorubów narodziny bliźniąt czy wieloraczków są na ogół radosnym wydarzeniem. Dla tych jednakże, którzy zamieszkują w Beninie, stanowią zły omen: dawniej były one nawet zabijane.

Niektóre ludy Czarnej Afryki wierzą w istnienie szczególnych kategorii dzieci, różniących się zasadniczo od ich rówieśników. Jorubowie zaliczają do nich *abiku* („urodziliśmy się, aby umrzeć”), czyli wędrowne duchy, które przenikają do łona kobiety i przychodzą na świat jako nowo narodzone dzieci. Wkrótce po tym wracają do nieba: wówczas niemowlę umiera. Wierzy się, że duchy te są zorganizowane w bractwach. Gdy jeden z nich udaje się na ziemię, zapewnia pozostałych, że opuszcza ich tylko czasowo. Jeśli w jakiejś rodzinie kilkoro dzieci umiera we wczesnym dzieciństwie, Jorubowie przyjmują to za widomy znak działalności *abiku*. Chronią następne przed duchami, nadając im znaczące imiona w rodzaju Aijedun — „Świat jest dobry”, czy Durosinmi — „Zostań i pogrzeb mnie”. Nie przywiązują wagi do ich wyglądu zewnętrznego. Dawniej dokonywano na nich różnych deformacji, by były mniej atrakcyjne dla przyjaciół z nieba. Dzieciom uznawanym za cielesną powłokę *abiku* opóźniano wykonanie zabiegu obrzezania i skaryfikacji aż do czasu, kiedy możliwość ich przeżycia stawała się bardziej realna.

Podobne duchy, przybierające postać dziecka, występują w wierzeniach Ibów pod nazwą *ogbandze*. Dziecko takie kilkakrotnie przychodzi na świat, by wkrótce umrzeć, dostarczając zmarłemu rodzicom⁹.

Imiona nadawane dzieciom afrykańskim, podobnie jak prawie na całym świecie, mają liczne odniesienia do systemu wierzeń poszczególnych ludów lub do okoliczności narodzin dziecka. Często w skład imienia człowieka wchodzi imię boże. Tak jest u ludów Akan, gdzie na przykład Njameczie („Dar boży”) jest imieniem nadawanym pierwszemu dziecku pary małżeńskiej, która przez wiele lat pozostawała bezdzietna i straciła już nadzieje na spłodzenie potomka. Liczne są imiona teoforyczne u Ewe, na przykład: Mawunjo — „Bóg jest sprawiedliwy”; Mawunjege — „Bóg jest wielki”; Senagbe — „Bóg jest dawcą życia”. U Jorubów imiona wskazują między innymi na szczególny stosunek Boga do nazywanej osoby: Oluwasanmi — „Bóg jest dla mnie dobry”; Olufunmilajo — „Bóg dostarczył mi radości”; Olufemi — „Bóg mnie kocha”; Oluremilokun — „Bóg pociesza mnie w cierpieniu”. Przejawem kultu Boga są także imiona Ibów, na przykład: Czukwuma — „Bóg wie”; Czukwumailo — „Bóg zna mych wrogów”; Czukwunweike — „Potęga jest z Bogiem”¹⁰.

W okresie przedmuzułmańskim imiona hausańskie nawiązywały do okoliczności narodzin dziecka: Bako (< *bako* — „gość”) — imię chłopca urodzonego wieczorem; Asabe (< *Asabar* — „sobota”) — imię dziewczynki urodzonej w sobotę; Czi wake („Jedz fasole”) — imię dziecka urodzonego w czasie zbioru fasoli¹¹. Niektóre imiona przyjmują postać zaklęć, mających na celu zabezpieczenie dziecka przed niebezpieczeństwami czy zakusami złych sił, na przykład A dżefas („Niech to zostanie oddalone”) — imię dziecka, którego rodzeństwo umierało w młodym wieku.

Aszantowie i inne ludy Akan słyną z imion nawiązujących do dnia urodzin dziecka: Kwasi (chłopiec) i Akosua (dziewczynka) (< *kwasiada* — „niedziela”) — imiona dzieci urodzonych w niedzielę; Kofi i Afua (< *efiada* — „piątek”) — imiona dzieci urodzonych w piątek; Kwame i Amma (< *memeneda* — „sobota”) — imiona dzieci urodzonych w sobotę¹². Każdy dzień ma swego boskiego opiekuna, stąd i dzieci winny oddawać cześć bóstwu opiekuniczemu ich dnia narodzin.

Imiona nadaje się dzieciom na ogół w krótkim czasie po narodzinach i w ściśle określonych miejscach. U Wolofów następuje to tydzień po urodzeniu

⁹ Por. J.S. Eades, *The Yoruba Today*, Cambridge 1980, s. 119.

¹⁰ Por. Kofi Asare Opoku, *West African Traditional Religion*, Jurong 1978, s. 29.

¹¹ Por. Ch.H. Kraft, *A Hausa Reader*, Berkeley — Los Angeles — London 1973, s. 92.

¹² Informacje zebrane w Ghanie.

w tym samym miejscu, w którym odbył się poród, w obecności licznych zaproszonych gości. Dziecku goli się głowę, a nadane mu imię głośno obwieszcza się zebranych, którzy modlą się w intencji nowo narodzonego. U Luo wybiera się dziecku takie imię, na którego brzmienie przestaje ono płakać. Akambowie nadają swym dzieciom imiona na trzeci dzień po urodzeniu i stanowi to okazję do radości oraz ucztowania. Na czwarty dzień zawieszają się dziecku żelazny naszyjnik i od tego czasu uważa się je za istotę w pełni ludzką, która zerwała wszelkie kontakty ze światem duchów¹³.

Często spotykanym zwyczajem jest ukrywanie pierworodnego dziecka i jego matki przed zebranymi, aby nikt nie mógł spojrzeć na nich złym okiem. Nieodzownym atrybutem podczas nadawania dzieciom imion są orzechy kola. Rozdziela się je zebranych jako wyraz zadowolenia i przejaw gościnności, ale mają one także inne znaczenie: czerwone orzechy kola symbolizują długie życie, a białe — powodzenie.

Kobiety afrykańskie na ogół karmią swe dzieci piersią i to bardzo długo, dwa lata czy nawet dłużej. Autor niejednokrotnie był w Akrze świadkiem sytuacji, gdy do drzemiącej w czasie popołudniowej sjeisty matki-przekupki podbiegało dobrze już gaworzące dziecko, by pociągnąć kilka łyków mleka i pospiesznie wrócić do zabawy z rówieśnikami. Kobiety afrykańskie karmią swe dzieci na rynku, podczas nabożeństwa w kościele lub w autobusie, bez zażenowania czy też poczucia wstydu. W okresie karmienia piersią matka nosi dziecko na swych plecach, nawet podczas wykonywania ciężkich i skomplikowanych prac. Daje to dziecku poczucie bezpieczeństwa i komfortu psychicznego, a matce umożliwia pełną aktywność. U wielu ludów matka po odstawieniu dziecka od piersi oddaje je na pewien czas do domu swych rodziców czy innych krewnych.

4. Obrzędy inicjacyjne i ich symbolika

Przez pojęcie inicjacji (od łac. *initium* — „początek”) rozumie się obrzędy i rytuały, które zaznaczają ważne etapy w życiu człowieka i wiążą się ze zmianą jego statusu społecznego czy religijnego. Poprzez zabiegi i nauki inicjacyjne uzyskuje on dostęp do grupy społecznej, dotychczas przed nim zamkniętej. W Czarniej Afryce wyróżnia się trzy podstawowe rodzaje obrzędów inicjacyjnych:

- 1) związane z „rytuałami przejściowymi”, zwane także biospołecznymi;
- 2) towarzyszące wstąpieniu do tajnego związku;

¹³ Por. J.S. Mbiti, dz. cyt., s. 153.

3) dające inicjowanemu uprawnienia do kierowania praktykami religijnymi czy magicznymi.

Szczególne znaczenie mają obrzędy związane z wejściem chłopców w wiek młodzieńczy czy z osiągnięciem dojrzałości płciowej przez dziewczęta: takim właśnie obrzędom poświęcamy kolejne strony tego rozdziału. Inicjacja biospołeczna może łączyć się z awansem młodego człowieka z jednej klasy wieku do innej. W grupach etnicznych kierujących się takim systemem awansu społecznego uroczystość inicjacji powtarza się kilkakrotnie w życiu każdego człowieka.

W społecznościach afrykańskich przez inicjacje osiąga się różne cele. Przygotowuje ona młodzież do trudów życia, czyni ją odporną na ból i głód, lęk i niewygodę. Wprowadza ją w określony porządek życia społecznego i uczy współlístnienia z przyrodą. Kształtuje jej stosunek do świata nadprzyrodzonego, odsłania głębokie tajemnice religijne, umacnia w wierzeniach i tradycjach społeczności.

Socjologowie¹⁴ zwracają uwagę na trzy ważne aspekty inicjacji: społeczny, gdyż wyznacza ona miejsce człowieka w zbiorowości; seksualny, gdyż przygotowuje do małżeństwa i prokreacji; religijny, gdyż zapewnia zbliżenie się ku *sacrum*.

Kandydaci do obrzędów inicjacyjnych mogą być odosobnieni w specjalnym obozie (nazywanym często przez autorów spoza Afryki „szkołą w buszu”) bądź w świętym gaju. Otrzymują tam nauki praktyczne (poznają zwyczaje, genealogie i normy postępowania), zawodowe (uczą się uprawy roli, poznają techniki myśliwskie czy pasterskie, zapoznają się ze sztuką wojenną) i religijne (poznają głębokie tajemnice *sacrum*, uczą się ezoterycznych mitów i wyjaśnia się im ich symbolikę). Poddaje się ich bardzo surowej dyscyplinie, której mogą towarzyszyć ciężkie próby fizyczne. Podczas obrzędów inicjacyjnych dokonuje się symbolicznych uszkodzeń ciała bądź uszkodzeń rzeczywistych o symbolicznym znaczeniu. Inicjowanych poddaje się więc obrzezaniu czy ekscyzji, dokonuje się nacięć na ich twarzach bądź innych częściach ciała, spiłowuje się im na ostro zęby bądź je wychyla, itp.

Inicjacja symbolizuje często śmierć i zmartwychwstanie do nowego życia. Prawie zawsze inicjowanemu nadaje się nowe imię. Niekiedy wierzy się, że w odosobnieniu inicjacyjnym młodzi ludzie zapominają całą swoją przeszłość i dlatego, jako „nowo narodzonych”, uczy się ich jak dzieci sztuki prawidłowego zachowywania się w czasie jedzenia, umiejętności mówienia czy chodzenia. W niektórych społecznościach cykle inicjacyjne wypełniają całe życie czło-

¹⁴ Por. na przykład Z. Komorowski, dz. cyt., s. 49.

wieka, ale w większości przypadków ustają wraz z wstąpieniem w związek małżeński bądź wydaniem na świat potomstwa.

Pewne ludy konieczność poddania się rytuałom inicjacyjnym łączą z przekonaniem, że człowiek jest bytem podlegającym ciągłemu udoskonalaniu. Przychodzi na świat z jakimiś cechami zwierzęcymi bądź typowymi dla płci przeciwnej. Innymi słowy, znajduje się w stanie niepełnego człowieczeństwa i winien dążyć do uzyskania pełnej osobowości oraz dokonać samorealizacji, w czym mają mu pomóc obrzędy inicjacyjne. Dogoni i Bambara uważają na przykład, że każdy byt ludzki stanowi po urodzeniu niepełną parę bliźniaczą, czyli jest swego rodzaju obojnakiem. Mężczyzna winien przeto pozbyć się swoich cech kobiecych przez usunięcie napletka, a warunkiem pełnej realizacji przeznaczenia kobiety jest usunięcie *klitoris*.

Ogólny schemat przebiegu inicjacji można opisać w kilku zdaniach. Grupa kandydatów tej samej płci uczestniczy najpierw w kilku obrzędach przygotowawczych, mających na celu oczyszczenie z „brudów” dzieciństwa. Następnie winni oni wytrwale znieść próby fizyczne i tym samym pokazać swą dojrzałość psychiczną. Najpowszechniej spotykanymi próbami są okaleczenia organów płciowych oraz dokonana na ciele skaryfikacja. Kolejny etap to odosobnienia kandydatów, w czasie którego starsi ludzie, miejscowi mędrcy, uczą ich wiedzy praktycznej, zapoznają z obyczajami i wpajają tajniki wiedzy religijnej.

Inicjacji poddaje się zarówno chłopców, jak i dziewczęta. Niektóre społeczności uważają, że kobiety mają wiedzę wrodzoną, dlatego wyłączają je z systemu inicjacyjnego. W zasadzie do młodzieży poddawanej inicjacji nie mają dostępu przedstawiciele płci przeciwnej. Ale i w tym względzie zdarzają się czasami wyjątki. U Tura z WKS niektóre, uprzywilejowane kobiety nie tylko przyglądają się obrzędowi inicjacji mężczyzn, ale mogą również brać w nich aktywny udział. Zdarza się, że współudziału kobiet wymaga sam rytuał. Podczas inicjacji kobiet u niektórych ludów WKS nawet w najbardziej tajnych obrzędach mogą, dla odmiany, uczestniczyć mężczyźni. Przytrzymują oni inicjowane, na których dokonuje się operacji usunięcia *klitoris*.

Do najmniej rozbudowanych należą obrzędy inicjacyjne ludów grupy Kwa znad Zatoki Gwinejskiej. Punkt ciężkości zdaje się tam spoczywać na obrzędach dopuszczających do tajnych związków czy też do stanu kapłańskiego.

Chłopcy Ga poddawani byli prostym obrzędowi, które dzisiaj niemal zanikły. Kandydaci do inicjacji sami budowali na plażach małe chatki, dokąd wyganiaли ich z rodzinnych domów naczelnicy wioski. Kiedy wchodząc do chatki schylali się, byli dotkliwie bici i lżeni. Po trzech nocach do pomieszczenia wchodziła starszka i, traktując ich jak trupów, przygotowywała do symbolicznego złożenia w grobie. Rytuał ten oznaczał śmierć inicjowanego dla jego młodszych kolegów.

Ubierano go w najlepsze szaty, wydawano na jego cześć przyjęcie i sadzano w gronie dorosłych.

Dziewczęta Ga zamykano w domach na sześć tygodni — sześć miesięcy i oddawano je starszkom na naukę. W okresie tym dokonywano też okaleczeń narządów płciowych i sporządzano tatuaże. Na zakończenie odosobnienia kapano je w wywarach z traw i oddalano od nich wszelkie nieszczęścia, przenosząc je na ofiarnego kozła. Ubierano następnie w piękne stroje, wkładano ciężkie naszyjniki i organizowano uroczystość okazywania ich chłopcom, w czasie której następowały zbiorowe zaręczyny¹⁵.

U Aszantów obrzędowi inicjacyjnym poddawano głównie dziewczęta, natomiast chłopcom udzielano jedynie ogólnych wskazówek na tematy seksualne. Sygnałem do rozpoczęcia tych obrzędów jest pojawienie się pierwszej menstruacji. Na wieść o tym gromadzą się starsze kobiety i śpiewają okolicznościowe pieśni, podczas gdy matka dziewczyny wylewa na ziemię wino palmowe i zwraca się do boga Njame, do bogini ziemi Asase Jaa oraz do duchów przodków z prośbą o zachowanie jej córki przy życiu. Następnie dziewczynie goli się głowę i usuwa włosy pod pachami, ubiera się ją w najlepsze stroje i wkłada ozdoby. Na plecach przenosi się ją nad rzekę i trzykrotnie zanurza w wodzie. Do domu przynosi się ją także na plecach, uważając za nowo narodzone dziecko, które nie potrafi chodzić. W domu babcia przystępuje do karmienia „małej” wnuczki, która swój symboliczny stan niemowlęcia obrazuje wypluwaniem pokarmu czy też babraniem się w nim. Taka zabawa trwa pięć dni, po czym dziewczyna wkłada swe najlepsze stroje i paraduje po wsi, składając podziękowania uczestnikom uroczystości. Wprawdzie nie zmienia swego imienia, ale od tego czasu dzieci wołają na nią *eno* — „matka”¹⁶.

Obrzędy inicjacyjne u Bambarów organizuje tajne stowarzyszenie Ntomo, na którego czele stoi *ntomo-tigi* oraz jego pomocnik *sjera*. Członkowie stowarzyszenia, zwani *ntomo-den*, zbierają się w pobliżu wyniosłego drzewa, uważanego za siedzibę ducha opiekuńczego. Kapłan tego ducha, *ntomo-tigi*, przyjmuje od przystępujących do inicjacji przysięgę. Po niej sprawuje władzę nad grupą nowicjuszy, a za wykroczenia może nawet karać ich cielesnie.

Inicjacji w stowarzyszeniu Ntomo poddaje się wyłącznie chłopców mających od siedmiu do czternastu lat. Corocznie, po zakończeniu żniw, odbywa się wielkie święto stowarzyszenia. Po rytualnych tańcach w maskach, złożeniu ofiar duchowi opiekuńczemu i wspólnym spożyciu mięsa zwierzęcia ofiarnego następuje przyjęcie neofitów. Składają oni przysięgę, że zachowają w tajemnicy wszystkie

¹⁵ Por. G. Parrinder, *West African Religion*, London 1961, s. 102.

¹⁶ Por. R.S. Rattray, *Religion and Art in Ashanti*, London 1959³, *passim*.

sekrety, po czym są poddawani biczowaniu. Praktyka ta z jednej strony wzmacnia wytrzymałość inicjowanego, z drugiej — przygotowuje go do cierpień związanych z obrzezaniem, którego dokonuje kowal. W ten sposób okaleczeni wracają do wsi dopiero z nastaniem nocy i śpią w specjalnie zbudowanej dla nich chacie. Przez siedem dni pozostają w niej odcięci od mieszkańców wioski. W momencie opuszczania chaty inicjacyjnej pali się maty, naczynia z tykwy i inne przedmioty używane przez inicjowanych. Chłopcy razem obrzezani stają się niemal braćmi. Nazywa się ich terminem *fulani* — „bliźnięta”, gdyż w tym samym czasie „narodzili się” do nowego życia. Dwóch *fulani* uważa się za sobie równych, choćby jeden z nich został z czasem wodzem, a drugi popadł w niewolę.

W przypadku dziewcząt operacji wyrzeźwania dokonuje żona kowala. Usunięta część ich narządu płciowego posłuży w przyszłości do sporządzania talizmanów. W czasie rytualnego tańca dziewczęta przeciskają się między nogami matek, a później stąpają małymi krokami, jak dziecko, które uczy się chodzić¹⁷.

Z podstawowymi wierzeniami i tajnikami religijnymi dzieci Senufów zapoznają się w trakcie życia rodzinnego. Informacje o tym otrzymują też od swych starszych kolegów. Wiedzę pełną zapewnia instytucja inicjacyjna Poro, szczególnie rozwinięta na południu kraju. W okręgu Korhogo kierowała ona dużym fragmentem życia człowieka, gdyż cykl inicjacyjny rozciągał się na 21 lat i składał się z trzech faz, każda po siedem lat¹⁸.

Pierwszy etap *poworo* („czarny Poro”) ma miejsce przed osiągnięciem dojrzałości płciowej i dzieli się na cztery okresy: *gbwora* („terminowanie”), *kamuru* („nabycie motyki”), *soro* („koziol”) i *tjaraga* („lew”). Nazwy te odnoszą się do awansu inicjowanego, osiągniętego dzięki zdobyciu wiedzy i poznaniu różnych technik.

Drugi etap siedmioletni obejmuje okres młodości człowieka i nazywa się *kwonro*. W tym czasie nauczanie inicjacyjne zmierza do integracji nowicjusza ze społecznością i przygotowania go do przyszłych obowiązków społecznych. Niedługo obejmowało również przysposobienie do służby wojskowej. *Kwombele*, czyli inicjowani w cyklu *kwonro*, stanowili przednią straż armii. Młodzieńcy uczyli się ponadto sporządzania strojów rytualnych i przedmiotów liturgicznych, a także tańców obrzędowych oraz pogrzebowych hymnów. Etap ten kończył się miesięcznym odosobnieniem w usytuowanej poza wsią zagrodzie. Opuszczenie jej poprzedzała próba ognia, której pomyślne zakończenie dawało inicjowanemu prawo przyjęcia nowego imienia.

¹⁷ Szerzej na ten temat w pracy Ch. Monteila, *Les Bambara du Segou et du Kaarta*, Paris 1924, s. 235-249.

¹⁸ Por. B. Holas, *Les Senoufo (y compris les Minianka)*, Paris 1957, s. 146.

Trzeci etap, *tjologo*, składa się z szeregu uroczystości odbywających się w świętym gaju *sinzang*. Jest on podzielony na dwanaście faz, z których ostatnia, rzadko osiągnięta przed trzydziestką, nazywa się *kafo*. Następuje wówczas symboliczne wejście neofity do brzucha bogini Katieleo¹⁹: młodzieńcy wchodzi do świętej zagrody przez specjalną jaskinię.

Próby, jakim poddaje się inicjowanych, wymagają nie tylko zręczności fizycznej, ale również pomysłowości i trzeźwości umysłu, a także wytrzymałości na ból. Inicjowany musi przykładowo pokonać różne przeszkody, nie wpadając w pułapkę, znaleźć ukrytą ścieżkę w buszu, mężnie znieść polewanie gorącą wodą wymieszaną z pieprzem bądź ustami wy dostać pierścieni z dna wypełnionego wodą naczynia²⁰.

Również kobiety Senufów podlegały obowiązkowi inicjacyjnemu, ale przechodziły tylko dwa jego etapy. Nauki inicjacyjne kończyły na ogół w wieku dwudziestu lat. Poddawano je ekscyzji i na jakiś czas umieszczano w tylko im służącym świętym lesie.

W świętych gajach Senufów mogły się znajdować ukształtowane z czerwonej gliny figurki totemów: baranów, wołów, panter, lwów, węży i antylop. W niektórych gajach spotykało się mokradła zamieszkałe przez święte kajmany. Taki święty las — *sinzanga* — był na ogół otoczony wielkim płotem, aby nie dostały się tam osoby niepowołane. Symbolizował on mikrokosmos i miał stanowić kopię stworzonego przez boga Kulotioło wszechświata.

Przykładem inicjacji o głębokim sensie religijnym może być pasowanie na pasterza u „krowich” Fulanów, zwanych Bororodzi. Ma ona na celu udostępnienie młodzieży tradycyjnie przekazywanej drogą ustną kosmogonii, zaznajomienie jej ze światem nadprzyrodzonym i ze wszystkimi siłami kierującymi rozwojem wydarzeń. Całe życie Bororodzi, pasterza i koczownika, wiąże się z bydłem i polega na przemieszczaniu się z nim po sawannach. Wszystkie stada należą do boga Geno. Na ziemi nadzoruje je Tjanaba, wyobrażany pod postacią węża o dziewięćdziesięciu dziewięciu łuskach, odpowiadających maściom i kombinacjom maści wszystkich krów. Tjanabę uważają Fulanie za mitycznego strażnika stad bydła, Kumen zaś ma być jego pomocnikiem, pasterzem i depozytariuszem tajemnic związanych z inicjacją pasterzy. W towarzystwie swej żony Foroforodu przekazuje tajemnice tym, których chce pasować na pasterzy. Prowadzi ich w święte miejsca, gdzie stają się pełnoprawnymi ludźmi.

Prawdziwie pełne życie Fulanina rozpoczyna się wraz z „wejściem” do zagrody dla bydła, a kończy w momencie „wyjścia” z niej, co następuje w wieku

¹⁹ Zeńska hipostaza boga Kulotioło, władczyni świata „podniebnego” i prarodzicielka ludzi.

²⁰ Por. D. Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris 1970, s. 99.

63 lat²¹. Składa się ono z trzech 21-letnich etapów, z których każdy przeznaczają się na osiągnięcie innych celów. W pierwszym etapie inicjowany zdobywa niezbędną wiedzę, w drugim wykorzystuje ją w praktyce, w trzecim zaś sam zostaje nauczycielem i mistrzem, zwanym *silatigi*. „Wyjście” z zagrody symbolizuje śmierć Fulanina jako pasterza. Wtedy wybiera swego następcę i pozwala mu „ssać” swój język, gdyż ślinę uważa się za materialną postać „słowa”. Inicjacja obejmuje 33 stopnie wtajemniczenia, uzyskiwane w trakcie rozmaitych obrzędów i prób, oraz trzy stopnie „niewidzialne”, które otrzymuje się niejako automatycznie, po zdobyciu tych wcześniejszych²².

U Akambów rytuały inicjacyjne rozkładają się na trzy etapy, a kto w nich nie uczestniczy, nie może być pełnoprawnym członkiem tego ludu. Przez pierwszy etap inicjacji przechodzą dzieci w wieku od czterech do siedmiu lat. Chłopcy poddawani są wówczas obrzezaniu, a dziewczynkom usuwa się łechtaczkę w specjalnym, wzniesionym do tego celu domu. Zgromadzeni na uroczystości rodzice i krewni swą radość wyrażają tańcami, śpiewem i piciem piwa. Składają oni dary żywym-zmarłym w postaci napojów i żywności. Gdy rany się zablizniają, krewni odwiedzają inicjowanych, przynosząc im różne, drobne prezenty. Drugi etap następuje wtedy, gdy kandydaci osiągają wiek około 15 lat. Trwa od czterech do dziesięciu dni. Inicjowani pozostają w odosobnieniu i żyją w chatkach zbudowanych daleko poza wioską. Towarzyszą im nauczyciele i nadzorcy, odpowiedzialni za wprowadzanie młodych ludzi w sekrety dorosłego życia. Pierwszego dnia kandydaci uczą się pieśni moralizatorskich i są stawiani przed symbolicznymi przeszkodami. W dniu następnym stają oko w oko z potworem zwanym *mbusja* („nosorożec”), który wydaje przerażające ryki. W trzecim dniu podejmują próby dorosłego życia. Chłopcy udają się na polowanie, a dziewczęta przygotowują drewno na opał. W kolejnych dniach odbywa się między innymi taniec chłopców, którzy przy użyciu kijów inicjacyjnych, z wrytymi na nich zagadkowymi ornamentami, odbywają z dziewczętami symboliczny akt płciowy i dokonują pozornego najazdu, naśladującego grabież bydła. Po zakończeniu drugiego etapu inicjacyjnego młodzi ludzie uzyskują status pełnej dojrzałości i mogą zakładać własne rodziny. Do trzeciego etapu przystępują wyłącznie mężczyźni, którzy mają ukończone 40 lat. Decydują się na to tylko nieliczni, gdyż obfituje on w ciężkie próby wytrzymałości, stanowiąc rodzaj mistycznego doświadczenia rytualnego.

²¹ Por. A. Hampaté Bâ, G. Dieterlen, *Koumen. Texte initiatique des pasteurs Peul*, Paris 1959, s. 19.

²² Dokładniejszy opis obrzędów inicjacyjnych Fulanów znaleźć można w pracy S. Piłszewicza, *W cieniu krzyża...*, s. 189-194.

U Masajów rytuał obrzezania przechodzą chłopcy między 12 a 16 rokiem życia. Obrzezani w tym samym czasie tworzą na całe życie jedną klasę wieku i przyjmują nowe imiona. Przed przystąpieniem do ceremonii kandydaci malują się białą gliną i przez około dwa miesiące wędrują bez broni po kraju. Spływająca w czasie obrzezania krew wylewa się na ich głowy, po czym przez cztery dni przebywają w odosobnieniu. Wychodzą z niego ubrani w stroje kobiece, z twarzami pomalowanymi białą gliną i głowami ozdobionymi strusimi piórami. Inicjowanym dziewczętom Masajów nacina się bądź przekłuwają część narządów płciowych.

Związane z inicjacją deformacje ciała nie ograniczają się do narządów płciowych. Wiele ludów stosuje inne praktyki, na przykład spiłowywanie na ostro wybranych zębów, wychylanie ich do przodu bądź usuwanie, a nawet zastępowanie zębów naturalnych kawałkami kości zwierząt. U Dinków i Nuerów z Sudanu, jak zresztą u innych ludów nilockich, wrywano cztery przednie zęby, a także robiono tatuaż bliznowy na czole. Do takiego tatuażu nawiązywali także Zulusi i Khosa. Spotykało się u nich niegdyś ucinanie segmentów palców rąk. W czasie inicjacji młodzieży Sara z Czadu nie ograniczano się do obrzezania czy wyrzeczania, lecz wybijano także lub spiłowywano zęby trzonowe.

O ile u jednych ludów dla podkreślenia cech płciowych usuwa się kobietom łechtaczkę i wargi mniejsze, o tyle u innych w sztuczny sposób wydłuża się ich narządy płciowe. Na niektórych obszarach Luba z DRK matki miały zachęcać córki do samogwałtu, celem rozciągnięcia narządów płciowych, przygotowując je w ten sposób do przyszłego małżeństwa i rodzenia. U Sererów dziewczęta sposobiące się do roli matek poddawano w grupach rytualnemu tatuażowi organów rodnym.

Takie i podobne im deformacje ciała nie zawsze wiązały się z praktykami inicjacyjnymi, lecz służyły raczej ozdabianiu ciała, zgodnie z miejscowymi kanonami piękna. Ludzie Mangbetu nazywani są długogłowcami, gdyż wydłużają sztucznie czaszki swym dzieciom, zwłaszcza dziewczynkom. Kobiety deformują dla ozdoby przednie zęby, rozsuwając siekacze, natomiast mężczyźni wycinają dna małżowiny usznej, a ciało pokrywają bliznowym tatuażem punktowym. Ideałem urody kobiecej ludów Lobi i Wała w północnej Ghanie są rozciągnięte, sięgające nieraz piersi wargi. W tym celu dziewczęta wkładają w nie coraz większe metalowe krążki.

* * *

Na obszarze Czarnej Afryki żyją także ludy, które zabraniają wszelkich okaleczeń ciała. U niektórych prawo zwyczajowe nie pozwala obrzezanemu mężczyź-

nie na sprawowanie jakichkolwiek funkcji politycznych. U ludów Akan pretendent do tronu musiał przed intronizacją się rozebrać i w obecności upoważnionych osób udowodnić, że na jego ciele nie ma żadnych okaleczeń.

Dokonany w tym rozdziale przegląd praktyk inicjacyjnych stanowi jedynie przyczynek do poznania różnorodności spotykanych w Czarnej Afryce ceremonii, które mają na celu włączenie młodych ludzi do życia społecznego. Opisane tu obrzędy są w dużej mierze religijne i prawie wszystkim towarzyszy duchowa obecność bytów nadprzyrodzonych, od duchów przodków począwszy, poprzez różne bóstwa, aż do Boga Najwyższego.

Badacze zgodnie utrzymują, że inicjacja biospołeczna jest jednym z najbardziej trwałych przejawów kultury ludów afrykańskich. Stąd też liczni misjonarze, nie mogąc wyeliminować niektórych obrzędów z nią związanych, podejmowali rozliczne próby pozbawienia ich „pogańskich naleciałości” oraz ich „chrystianizacji”.

Rozdział VIII

Wyobrażenia o życiu pozagrobowym

Stając przed tajemnicą śmierci ludy Czarnej Afryki — jak zapewne wszystkie inne ludy świata — starają się ją w jakiś sposób wyjaśnić. W rozdziale na temat mitów staraliśmy się wykazać, że nie uważano w nich śmierci (podobnie jak w przekazach biblijnych) za rzecz z góry przypisaną naturze ludzkiej. Początkowo ludzie mieli żyć w ziemskim raju i byli nieśmiertelni. Tak samo jak w *Biblii*, pojawienie się śmierci tłumaczyli Afrykanie błędem człowieka czy zwierzęcia — jego wysłannika, nieprzestrzeganiem nakazów i zakazów, a niekiedy aktem dobroci, z którego skwapliwie korzysta upostaciowiona śmierć i osiedla się wśród ludzi.

W koncepcjach filozoficznych Afrykanów osoba ludzka nie wyróżnia się z rzeczywistości, gdyż ta sama siła witalna przenika wszystkie byty ożywione, a przez to łączy człowieka ze zwierzętami i roślinami. Życie ludzkie jest epizodem w wiecznym trwaniu, a śmierć nie stanowi całkowitego unicestwienia człowieka. Wiara w jakąś formę jego egzystencji po śmierci i w jego wpływy na ziemską rodzinę wydaje się w Czarnej Afryce powszechna i znacząca. Zmarli do czwartego — piątego pokolenia, a więc ci jeszcze żyjący w pamięci najstarszych członków rodziny, mogą być nazywani — ukutym przez J.S. Mbitiego¹ — terminem żywych-zmarłych. Uważa się ich za dwujęzycznych, gdyż mówią językiem ludzi, od których niedawno odeszli i językiem istot nadprzyrodzonych, ku którym się zbliżają. Część z nich osiąga w końcu status przodków czy nawet bóstw. Poważa się ich jako bohaterów, nierzadko oddaje się im cześć, a ich obecność wśród żywych odczuwa się na co dzień. Obserwują swoje ziemskie domostwa, żyją sprawami swej rodziny i dbają o nią, obdarowując obfitymi zbiorami i zdolnościami prokreacyjnymi. Stoją na straży tradycji plemiennych i moralności ludu. Naruszających porządek społeczny karzą chorobami, kłeskami suszy, głodem i innymi nieszczęściami.

¹ Por. jego *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, *passim*.

1. Części składowe człowieka

W koncepcjach wielu ludów afrykańskich człowiekiem nie zostaje się automatycznie z chwilą poczęcia, narodzin czy też nadania imienia. Pełnię osobowości uzyskuje się często dopiero po wtajemniczeniu w dorosłe życie, nierzadko zaś wraz z zawarciem związku małżeńskiego bądź po wydaniu na świat własnego potomstwa. W odróżnieniu od tradycji chrześcijańskiej, dusza nie zawsze stoi w wyraźnej opozycji do ciała, stanowiącego jej ziemską powłokę. Dychotomia dusza — ciało jest tradycyjnemu myśleniu Afrykanów dość obca. Duchowych części składowych człowieka (często tylko umownie zwanych duszami) wyróżniają oni znacznie więcej, przypisując im określone miejsce w życiu człowieka i we wszechświecie, a także wiążąc je z takimi koncepcjami, jak reinkarnacja, Tamten Świat, duch przodka.

Według wierzeń Jorubów, człowiek zawiera składniki materialne, niematerialne zniszczalne oraz niematerialne trwałe. Składniki materialne tworzą ukształtowane przez Obatalę z gliny ciało *ara*, po śmierci zamieniające się w proch, oraz cień *odźidzi*, który stale towarzyszy ciału, a po pogrzebaniu człowieka zostaje unicestwiony. Oddziaływanie na cień za pomocą środków i technik magicznych powoduje zniszczenie człowieka jako bytu materialnego. Do podlegających unicestwieniu w momencie śmierci składników niematerialnych „teologowie” i „filozofowie” Jorubów zaliczają umysł *ije* oraz przebiegłość *ero*.

Człowiek ma trzy trwałe, niematerialne elementy, swego rodzaju dusze. Pierwszym z nich jest *okan*, co dosłownie znaczy „serce”, które wyznacza osobowość jednostki. O człowieku zamyślonym Jorubowie mówią, że opuściło go *okan*. Wierzy się, że ta dusza-serce może pozostawić ciało człowieka w czasie jego snu i bywa wtedy atakowana przez czarowników. W dawnych czasach nowo wybrany król miał zjadać sproszkowane serce swego poprzednika, aby pozyskać jego przymioty. Według wyobrażeń eschatologicznych Jorubów, to właśnie *okan* stanie na sądzie bożym i w zależności od życia ziemskiego jego właściciela będzie nagrodzone bądź ukarane. *Emi* jest tchnieniem wydostającym się z ciała człowieka w chwili jego śmierci i wracającym do Oloruna, który nim rozporządza. Trzeci element duchowy *ori*, dusza-głowa, wciela się z czasem w nowo narodzonego potomka zmarłego².

W wyobrazeniach religijnych ludu Ewe człowiek składa się z ciała pochodzącego od boga Mawu, które potem wzrasta dzięki opiece bóstw *trowo*, oraz z dwóch pierwiastków duchowych: z duszy życia i duszy śmierci. Zanim człowiek narodzi się do życia ziemskiego, już istnieje w krainie dusz, w warunkach

² Por. L.V. Thomas, R. Luneau, *La terre africaine et ses religions*, Paris 1975, s. 27.

zblizonych do ziemskich. Sam wybiera sobie ziemską matkę, a z chwilą przyjścia na świat łączą się w jednym ciele dwie wspomniane tu dusze. Po śmierci dusze te się rozdzielają. Jedna udaje się do Boga³, a druga wędruje do mrocznego świata podziemnego. Następuje to wtedy, gdy ludzie zabierają się do opłakiwania zmarłego i do odprawiania rytuałów pogrzebowych⁴.

Duży wpływ na życie ziemskie człowieka ma jego prenatalne życie duchowe w krainie zwanej Bolime. Jeżeli człowiek odchodzi z ojczyzny dusz zgodnie z wolą bożą, będzie na tym świecie szczęśliwy i bogaty. Kiedy ucieknie bez przyzwolenia, czeka go ubóstwo. Jego ziemskim zadaniem jest czynienie tego, czego się nauczył w krainie dusz. Nie zazna spokoju, jeśli na ziemi poślubi żonę inną od tej, którą miał przed narodzeniem do życia ziemskiego.

Według „teologów” ludu Fon, człowiek składa się z trzech dusz *se*. Wszystkie pochodzą od bogini Mawu, co znajduje swe odbicie w jednym z jej imion — Mawuse. W dawnych czasach, kiedy powoływała do życia pierwsze byty ludzkie, kształtowała je z gliny zmieszanej z wodą. Niedostatek surowca miał sprawić, że do nadawania formy nowym istotom bogini zaczęła używać ciał zmarłych, a nieświadomi ludzie sądzili, że materialne części człowieka podlegają unicestwieniu. Jedną duszę, zwaną *djoto*, dziedziczy człowiek po przodku i stanowi ona swego rodzaju ducha opiekuńczego. Druga dusza — *semedo*, jest duszą osobistą i określa osobowość człowieka. W każdym człowieku tkwi ponadto cząstka bogini Mawu, zwana *selido*⁵.

W wyobrazeniach ludu Nupe z Nigerii, człowiek składa się z ciała *naka* oraz z trzech elementów duchowych: *raji*, *fifingi* i *kuczi*. Wszystkie byty ożywione — ludzie, zwierzęta i rośliny — mają element *raji*, który pochodzi od boga Soko i z chwilą śmierci do niego wraca. To, co wyróżnia człowieka, określa jego wygląd, charakter i intelekt, ma swe źródło w dwóch pozostałych elementach duchowych. *Fifingi* to cień rzucany przez człowieka, który nie ginie wraz z jego śmiercią. Może być dostrzegany w wizjach na jawie lub widziany przez innych w czasie snu. Owa dusza-cień człowieka zmarłego nienaturalną śmiercią, bądź pogrzebanego bez przysługujących mu rytuałów, nie znajduje spokoju i odwiedza ludzi, szerząc wśród nich niepokój. Cień ludzi złych, skazany na wieczną wędrowną, staje się upiorem. *Kuczi* to indywidualna dusza osobowa⁶.

³ W miejscowości Keta uważa się, że dusza życia *agbeliwoe*, pojmowana jako duchowy sobowtór człowieka, rozplywa się we wszechświecie wraz ze śmiercią ciała. Por. A. de Surgy, *Contribution à l'étude des cultes en pays Keta*, Paris b.r.w., s. 75.

⁴ Por. J. Spieth, *Die Religion der Eweer in Süd Togo*, Leipzig 1911, s. 226 i n.

⁵ Por. M.J. Herskovits, *Dahomey. An Ancient West African Kingdom*, t. I, Evanston 1967, s. 232-234.

⁶ Por. S.F. Nadel, *Nupe Religion. Traditional Beliefs and the Influence of Islam in a West African Chiefdom*, London 1954, s. 21-24.

Aszantowie wyróżniają aż cztery duchowe pierwiastki w człowieku: *okra*, *sunsum*, *ntoro* i *modzia*. Tworzą one z ciałem harmonijną całość i wzajemnie na siebie oddziałują. Jeżeli chorobie ulega część fizyczna, należy liczyć się także z niedomaganiem tych dusz i zawczasu podjąć właściwe środki zaradcze.

Dusza *okra* utrzymuje człowieka przy życiu, a jej oddalenie się powoduje jego śmierć. Każdy otrzymuje *okra* od Stwórcy jeszcze przed narodzinami: stanowi cząstkę boskości w człowieku. Jest jego przewodnikiem i wyznacza jego *nkrabea*, czyli los. Każdy dzień tygodnia ma za patrona inną *okra*, która opiekuje się ludźmi urodzonymi w tym właśnie dniu i noszącymi imiona nawiązujące do dnia ich narodzin. *Okra* to nie tylko dusza człowieka, ale również jego duch opiekuńczy i obrońca. Kiedy człowiek ma dobrą *okra*, która osłania go i daje mu mądre rady, może stać się ona przedmiotem kultu. Ludzie dokonują rytualnego „obmywania” swej *okra* bądź czczą ją w przypisanym jej dniu, składając podziękowania i przynosząc ofiary. Z chwilą śmierci człowieka *okra* stopniowo opuszcza jego ciało, aż do momentu ostatniego tchnienia, i wraca do Boga, aby złożyć sprawozdanie z jej ziemskiego bytowania.

Sunsum ma zdolność opuszczania ciała podczas snu i jest wtedy narażona na ataki czarowników. Jeśli człowiek posiada ciężką *sunsum*, czyli jest silną osobowością, nie musi się obawiać knoń tych antyspołecznych jednostek. Dusza ta może być duchową przyczyną choroby. *Sunsum* mają nie tylko poszczególni ludzie, ale także rodziny czy większe grupy społeczne. *Sunsum* całego narodu Aszantów jest ucieleśniona w *Sika Dwa*, czyli w Złotym Tronie, przyniesionym z nieba przez kapłana Okomfo Anoczcie za panowania króla Osei Tutu, założyciela konfederacji Aszantów.

Ntoro określa osobowość i charakter człowieka. Od niego zależy jego pomyślność i szczęście. Pochodzi od ojca, który w tradycyjnej społeczności zajmował się dziećmi do osiągnięcia przez nie pełnoletniości. Wszyscy Aszantowie dzielą się na dwanaście grup patrylinearnych, opierających się na własnym *ntoro*, z których każda miała własne tabu i obchodziła swe własne uroczystości religijne. Na przykład świętym dniem grupy patrylinearnej Bosompo jest czwartek, a jej totemem — bawół wodny. Obowiązuje ją tabu w postaci zakazu spożywania mięsa zółwia i psa. Członkowie każdego *ntoro* używają tych samych odpowiedzi na pozdrowienia.

Modzia to dusza cielesna, dusza-krew, którą człowiek otrzymuje od matki. Duszy tej zawdzięcza on swój wygląd zewnętrzny oraz przynależność do jednego z ośmiu klanów matrylinearnych, zwanych *abusua*. Po śmierci człowieka staje się *modzia* upiorem⁷.

⁷ Por. Kofi Asare Opoku, *West African Traditional Religion*, Jurong 1978, s. 94-100.

Zgodnie z wierzeniami Bambarów, byt ludzki składa się z ciała, będącego powłoką dla płynnego *dja*, którego subtelną esencję stanowi *njama*, czyli część energii ożywiającej wszechświat. *Dja* manifestuje się w cieniu oraz w obrazie człowieka, odbitym w wodzie czy też w lustrze. Może opuszczać ciało śpiącego, i odbywać nocne wędrówki, które pozostawiają ślad w postaci wizji sennych. Nagłe przebudzenie człowieka z głębokiego snu jest w stanie spowodować przerwanie więzi łączącej *dja* z ciałem, a w konsekwencji — śmierć człowieka. Zdolność zawładnięcia *dja* mają także czarownicy, którzy zmuszają tę duchową cząstkę do uległości i posłuszeństwa⁸.

Według wyobrażeń Senufów, człowiek składa się z ciała i z dwóch pierwiastków duchowych. Część duchowa i niezniszczalna, zwana *pil*, może wcielić się w nowo narodzonego i ciągle przemieszczać się między *kubele ka*, „wsią zmarłych”, a światem ludzi żywych. Zawiera siłą kierującą ludzkim postępowaniem, uzupełnianą podczas obrzędów inicjacyjnych. *Ner* to duchowy pierwiastek zmarłego, niepokojący ludzi. Za jego pośrednictwem zapomniany zmarły może mścić się na swych beztroskich potomkach, czy na tych wszystkich, którzy za życia go skrzywdzili.

Niematerialna i nieśmiertelna część składowa człowieka nosi u Kusase z północnej Ghany nazwę *win* — „mały bóg”. Jako eteryczne odbicie człowieka, jego wysublimowanie, nie mieszka w ciele, lecz przebywa obok niego. Jeszcze przed narodzeniem człowieka Bóg powołuje do życia jego *win* i przeprowadza z nią rozmowę na temat pożądanego wyglądu oraz charakteru przyszłego bytowania ziemskiego. Owa „dusza” sama wybiera sobie płeć i rodziców, określa długość życia i ulubione zajęcia. Bóg Widnam kieruje się tymi życzeniami, ale wpływa na nie także późniejsze zachowanie ludzi. Do chwili dojrzałości płciowej dzieci pozostają pod opieką *win* należącego do ich ojca. Dopiero wraz z podjęciem decyzji o zmianie stanu cywilnego człowiek nawiązuje kontakt z własną duszą i buduje jej ołtarz: Od tego czasu *win* jest jego orędownikiem u Widnama⁹.

Oprócz duszy *mmuo*, niematerialne części składowe człowieka u Ibów, nazywane niekiedy bóstwami osobistymi czy domowymi, obejmują *czy*, *eke* oraz *ikenga*. Ich symbole umieszczano się w domostwach. *Czi* definiuje się jako tchnienie boże w człowieku. Gdy *czy* opuszcza ciało, człowiek umiera. *Czi* wraca do Stwórcy i zatrzymuje się w krainie życia zwanej Ala Ndu. Jako emanacja Czukwu w człowieku, chroni go przed nieszczęściami, wspiera jego działania i w dużej mierze określa jego los. Kult własnego *czy* jest obowiązkowy dla kobiet,

⁸ Por. Ch. Monteil, *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*, Paris 1924, s. 121.

⁹ Por. E. Haaf, *Die Kusase*, Stuttgart 1967, s. 23-25.

a dobrowolny w przypadku mężczyzny¹⁰. *Eke* to cień przodka, który wciela się w nowo narodzone dziecko, by się nim opiekować, bronić je i dbać o jego szczęście. Za złe zachowanie może ukarać je chorobą lub napomnieć w jakiś inny sposób. Symbolizuje go kamień umieszczany w pobliżu chaty dziecka i cztery wbite w ziemię kije. *Ikenga* („Siła-za-pomocą-której-awansuję”) jest personifikacją siły ramienia człowieka, jego dobrą passą, kojarzoną niegdyś z bóstwem fortuny. Zapewnia człowiekowi powodzenie na polowaniu, podczas wojny, w handlu czy też w rolnictwie. Rzeźba *ikengi* przedstawia postać mężczyzny z długimi rogami na głowie, z mieczem w lewej, a czaszką ludzką w prawej ręce¹¹.

2. Śmierć i obrzędy pogrzebowe

Śmierć stanowi dla ludów Czarnej Afryki zagadkę egzystencjalną, którą starały się wyjaśnić w rozlicznych mitach. Po szczęśliwym okresie, gdy ludzie byli nieśmiertelni, śmierć pojawia się jako kara za występki, zachcianki, ciekawość czy naruszenie tabu. Na przykład mit ludu Kposo z Togo wyjaśnia, że człowiek został ukarany śmiercią za to, że udał się do zakazanej krainy ognia. Przyczyną pojawienia się śmierci, umierania bez możliwości powrotu do życia dopatrują się Afrykanie w spóźnionym czy wypaczonym pośrednictwie: postaniec do Boga nie nadaża ze swą misją bądź przekręca słowa Stwórcy. W mitach ludów Ruandy śmierć występuje pod postacią zwierzęcia. Bóg Imana chciał na nie zapolować. Nakazał przeto ludziom pozostać w domach, aby nie mogło ono znaleźć schronienia. Pewna kobieta, zdjęta litością, ukryła je w zakamarkach swej odzieży. Rozgniewało to Imanę; postanowił, że od tego czasu śmierć pozostanie wśród ludzi na zawsze.

Z upływem czasu ludzie przyjęli śmierć jako naturalną kolej rzeczy, choć nie do końca. Afrykanie uważają bowiem, że odejście każdego człowieka, zwłaszcza w kwiecie wieku i w pełni sił, musi być spowodowane czynnikami zewnętrznymi. Wierzą, że najczęstszą przyczyną śmierci są zabiegi magiczne, podejmowane świadomie przez antyspołeczne jednostki posługujące się czarną magią czy

¹⁰ Sanktuarium *czy* mężczyzny stanowią ćwierćmetrowej długości kawałki drewna ze świętego drzewa *egbo*, ustawione przed ołtarzem przodków. W przypadku kobiety jest to dzban, po szyjkę zakopany w kopcu ziemi i umieszczony pod znajdującym się w rogu zagrody szałasem.

¹¹ Por. Chukwumeka Nze, *Sacrifice as a Restitution of Vital Force among the Igbo*, „Africana Marburgensia”, 1986, 19, 1, s. 42.

też przez nieświadome swego stanu wiedźmy. Przyczyną śmierci mogą być także żywi-zmarli i różnego rodzaju złe duchy oraz bóstwa. Żywi-zmarli karzą ludzi śmiercią za to, że nie zostali zgodnie z tradycją pogrzebani. Zarówno oni, jak i bóstwa, wyrażają w ten sposób swoje niezadowolenie z tego, że ludzie zaniedbują obowiązki kultowe i naruszają zasady życia społecznego oraz kodeks moralny. Chociaż generalnie uważa się śmierć za nieodwracalną przypadłość tego świata, w każdym przypadku interpretuje się ją jako rzecz nienaturalną, której można unikać.

Dla większości ludów afrykańskich śmierć nie jest całkowitym unicestwieniem życia, a jedynie etapem przejściowym do jego nowej jakości. Mimo to budzi ona powszechny lęk i trwogę. Pociąga to za sobą odpowiednie zachowanie ludzi, którzy się z nią stykają lub stają przed jej obliczem. Na określenie śmierci i umierania używa się eufemizmów, czasami różnicujących stosunek żałobników do zmarłego w zależności od jego pozycji społecznej, jakości prowadzonego przezeń życia ziemskiego, okoliczności śmierci itp. Ludność Basoga z Ugandy używa w tym kontekście zwrotów: „wydał ostatnie tchnienie”; „ogarnął go spokój”; „zszedł do grobu”; „życie uległo rozerwaniu, jakby złamał się kij” itp. Śmierć starego człowieka przyjmuje ona ze spokojem, mówiąc na przykład „najał się już dosyć”. Odejście zabójcy rzeczywistego czy też mordercy urojonego pod postacią czarownika obwieszcza się z wielką ulgą: „niech sobie idzie”; „zrobił już to, co zrobił” czy „jedna gęba do jedzenia mniej”¹².

Także u Baluhja z Kenii występują odmienne określenia nazywające eufemistycznie śmierć poszczególnych kategorii ludzi: umierający własną śmiercią starzec „usypia”; samobójca „upada przez siebie samego”; zabity przez kogoś innego „wkłada gorące szaty”; osoba znenawidzona „szuka wyjścia”. Określenia te nawiązują także do zwyczajów pogrzebowych, na przykład „wszedł do całunu”, jako że ciało przed pochówkiem jest owijane w tkaninę albo w skórę lub przykrywane liśćmi bananowca¹³. Podobnych terminów używają także Akamba z Kenii, w tym tych, które nawiązują do wierzeń eschatologicznych: „dołączył do towarzystwa przodków”; „został wezwany”; „wyzionął ducha”; „stał się własnością Boga”.

Także zwyczaje pogrzebowe są bardzo zróżnicowane. Powszechnie spotyka się opłakiwanie zmarłego i noszenie po nim żałoby. U Ndebele z Zimbabwe przy łożu śmierci powinien przebywać najstarszy syn, co oznacza, że umierający przewzycięży śmierć poprzez swoje potomstwo. Zabija się wówczas „zwierzę przodków”, byka lub kozła, które jest symbolem więzi między zmarłymi a żyjącymi

¹² Por. J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, s. 197.

¹³ Tamże, s. 198.

członkami rodziny i stanowi zapowiedź, że umierający przenosi się do zycziwej mu wspólnoty przodków. Obowiązek wykopania grobu na nie uprawianej ziemi spoczywa na bracie zmarłego. Ciało owijano niegdyś w skórę zwierzęcą, a obecnie zawija się je w koc. Zwłoki głowy rodziny wynosi się z domostwa przez dziurę w ścianie. Jest to wyrazem przekonania, że zmarły nie opuszcza całkowicie swojej zagrody. Ciało układa się w grobie na boku, z twarzą zwróconą na południe. Do grobu wkłada się kilka przedmiotów osobistego użytku, aby zmarły nie czuł się w życiu pozagrobowym jak ktoś gorszy od innych. Po powrocie żałobników do domu zabija się „zwierzę towarzyszące zmarłemu”: po śmierci mężczyzny — wołu, a po śmierci kobiety — kozę. Jego upieczone mięso zjadają uczestnicy pogrzebu, a popioły ze spalonych kości służą do sporządzania „lekarstwa”. Zabite zwierzę ma symbolicznie towarzyszyć zmarłemu i jednocześnie służyć mu jako pożywienie na drogę. Picie „lekarstwa” z popiołów kości przyjmuje wymiar mistycznego zjednoczenia się zmarłego z pozostałymi przy życiu członkami rodziny.

Opłakiwanie zmarłego przez jego krewne lub przyjaciółki odbywa się w dzień po pogrzebie. Synowie udają się wtedy na grób: jeśli stwierdzą, że jest naruszony, śmierć ich ojca uznają za nienaturalną. Odwołują się wówczas do wróżbity, aby ujawnił jej przyczynę celem podjęcia odpowiednich środków bezpieczeństwa. W miesiąc — trzy po pogrzebie dokonuje się rytuału „mycia motyk” używanych przy kopaniu grobu. Po roku ma miejsce uroczystość „przywoływania” duszy zmarłego do powrotu między swoich, ale dotyczy to wyłącznie tych zmarłych, którzy znajdowali się kiedyś w związku małżeńskim. Jest to rytualne zamknięcie okresu żałoby: wdowy mogą teraz ponownie wychodzić za mąż, można podzielić spadek po zmarłym i wybrać nowe „zwierzę przodków”¹⁴.

Podobne zwyczaje pogrzebowe mają także Baluhja. Po śmierci mężczyzny jego żona wybiega z zagrody i podąża do rodzinnego domu, zaglądając do wszystkich napotkanych domostw i z płaczem informując ich mieszkańców o swym nieszczęściu. Towarzyszący jej mężczyźni kijami młocą trawę i uderzają w przydrożne krzaki, a starcy dmą w rogi. W przypadku śmierci młodej kobiety, bezdzietnej czy mającej tylko jedno — dwoje dzieci, jej ciało jest odnoszone do domu rodziców, którzy muszą zwrócić swemu zięciowi należność matrymonialną. Małżeństwo uznaje się bowiem za pełne tylko wtedy, gdy kobieta urodzi liczne potomstwo. Czuwaniu przy zwłokach towarzyszą rytualne tańce, śpiewy i pieśni pogrzebowych i gra na instrumentach muzycznych. Wdowa, jej dzieci

¹⁴ Por. A.J.B. Hughes, J. van Velsen, H. Kuper, *The Shona and Ndebele of Southern Rhodesia*, London 1954, s. 100 i n.

i krewni malują się białą gliną, co w Czarnej Afryce jest dość powszechną oznaką żałoby¹⁵.

Grób kopią bracia albo bliscy krewni zmarłego. Głowę rodziny grzebie się w chacie jego pierwszej żony. Inni zmarli znajdują wieczny odpoczynek poza domostwem. Zmarłych w czasie epidemii grzebie się na brzegu rzeki lub w buszu, a grób garbatego czy samobójcy kopie się poza wioską. Pogrzeb osoby zasłużonej: wojownika, głowy rodziny czy członka starszyny, poprzedza uroczystość „rozbijania garnka” przez wnuka zmarłego, co symbolizuje wielką stratę dla społeczności. Ciało układa się na boku, z twarzą zwróconą ku zachodowi i grzebie się je bez żadnego przykrycia. „Nagość” ta symbolizuje narodziny do życia pozagrobowego. W dzień po pogrzebie zasłużonej osoby odbywa się uroczystość „pędzenia bydła”. Ludzie poszczególnych klanów malują twarze gliną, wkładają stroje wojenne z traw, krowich i lamparcich skór oraz zabierają ze sobą maczugi, tarcze i kije. Każdy klan po kolei wpędza swoje przyozdobione zieleń i trawą bydło do zagrody zmarłego, śpiewając pieśni wojenne, żałobne i pochwalne ku jego czci. W ten sposób następuje oddalenie jego ducha, aby nie dręczył domowników i nie sprowadzał na nich nieszczęścia. Następnego dnia po tej uroczystości goli się głowy tym wszystkim, którzy mieli kontakt ze zmarłym, czy to na łożu śmierci, czy też w czasie pogrzebu. Wynika to z przekonania, że oddech umierającego stanowi źródło skażenia i powoduje chorobę głowy tych, którzy dotykali jego ciała¹⁶.

W przypadku śmierci zwykłych ludzi powszechnie stosowano pochówki w ziemi. Niektóre ludy grzebały swego zmarłego w chacie, w której mieszkał w chwili śmierci. Inne na miejsce wiecznego spoczynku wybierały jakiś zakątek domostwa, w którym znajdowała się chata zmarłego, bądź też miejsce poza tym domostwem. Zdarza się, że zmarłego grzebie się w miejscu jego narodzin. U pewnych ludów czadyjskich miejsca pochówku zmieniały się wraz z upływem czasu, począwszy od pojedynczych grobów w domostwach, po zbiorowe pochówki na specjalnych cmentarzach¹⁷.

Groby Afrykanów różnią się kształtem i wielkością: mogą być prostokątne, okrągłe lub nieregularne. Wygląd grobu jest po części uwarunkowany sposobem układania ciała. Niektóre ludy, na przykład Fali z Kamerunu, grzebią swych

¹⁵ Rzadziej pomalowanie ciała białą gliną stanowi oznakę prowadzonych przez daną grupę ludzi sporów wymagających rozstrzygnięcia przez sądy: tradycyjne czy nowoczesne.

¹⁶ Por. J.S. Mbiti, dz. cyt., s. 192-196.

¹⁷ Por. A. Holl, *Apprivoiser la mort, s'approprier l'espace: les cimetières comme enjeu*, (w:) C. Baroin, D. Barreteau, Ch. von Graffenried (wyd.), *Mort et rites funéraires dans le bassin du lac Tchad*, Paris 1995, s. 31-46.

zmarłych w dużych naczyniach¹⁸. Tu i ówdzie zachował się zwyczaj grzebania ze zwłokami żywności, broni czy insygniów władzy. W dawnych czasach zdarzało się, że zmarłemu w czasie podróży w zaświaty towarzyszyły jego żony, a w przypadku władców — także wybrani dostojnicy. U innych ludów ciało zmarłego wrzucano niegdyś do rzeki lub porzucano w buszu na łup drapieżnych ptaków i zwierząt. Istniały też specjalne chaty, gdzie pozostawiano ciało na dłuższy okres, po czym zabierano kości zmarłego i je grzebano lub przechowywano je jako relikwie. U innych ludów, na przykład u Koma z Kamerunu, rodzina odcinała czaszkę lub inne części ciała zmarłego i troskliwie je przechowywała w przekonaniu, że zapewnia tym samym obecność przodka wśród żywych¹⁹. Innym razem naocznie przypominały one rodzinie, że zmarły żyje na Tamtym Świecie.

3. Kara — nagroda a wyobrażenia o Tamtym Świecie

W wierzeniach Afrykanów osoba ludzka nie wyróżnia się z otaczającego ją środowiska. Ich zapatrywania na rzeczy ostateczne są logiczną konsekwencją płynności granic między światem naturalnym a nadprzyrodzonym, materią a duchem. Rozbudowana hierarchia bóstw i mnogość duchów oraz wiara w duchy przodków i ich ciągłą interwencję w doczesność już za życia zbliżają człowieka do kręgu istot nadprzyrodzonych. Życie ludzkie jest zaledwie epizodem w wiecznym trwaniu, a jego kres nie oznacza całkowitego unicestwienia człowieka. Wiara w jakąś formę egzystencji pośmiertnej, w oddziaływanie na ziemską rodzinę jest w Czarnej Afryce dość powszechna. Tak zwani żywi-zmarli stanowią niewidzialną część rodziny i biorą udział w różnych wydarzeniach: w narodzinach i uroczystościach weselnych, w pogrzebach, intronizacji władców i innych.

Życie pozagrobowe wyobraża się jako kontynuację ziemskiego, a zmarli zachowują w krainie przodków swe cechy osobowe i pozycję społeczną, a także pełnią te same co za życia funkcje. U większości ludów nie oddziela się świata doczesnego od Tamtego Świata: zmarły fizycznie ma przebywać wśród żywych, natomiast w formie duchowej jest niewidzialny dla istot ludzkich. Tak pojmują życie pozagrobowe Kotokoli z Togo i Kissi z Kamerunu. Zulusi z RPA wierzą, że po śmierci człowieka jego dusza odbywa wędrówkę po lasach i górach, by

¹⁸ Por. J.-G. Gauthier, *Tombes et rites funéraires en pays Fali (Nord Cameroun)*, (w:) C. Baroin i inni (wyd.), dz. cyt., s. 47-62.

¹⁹ Por. F. Dumas-Champion, *Le destin de la tête. Le culte des crânes chez les Koma du Cameroun*, (w:) C. Baroin i inni (wyd.), dz. cyt., s. 153-162.

następnie wrócić i osiedlić się w pobliżu kraalu swych krewnych. Ci z niecierpliwością oczekują na to wielkie wydarzenie i modlą się słowami: „Wróć do domu, abyśmy mogli cię ujrzeć! Czyżbyś rozgniewał się na nas? Oto bydlę, które jak niegdyś należy do ciebie”²⁰. U Ngoni z Malawi moment „sprowadzania” ducha zmarłego do wsi stanowi punkt kulminacyjny obrzędów pogrzebowych²¹.

Człowiek ponosi odpowiedzialność za jakość życia na ziemi. Natychmiast spotyka się z karą za jaskrawe naruszenie wartości moralnych czy przykazań, zsyłaną przez Boga (na przykład u Ewe, Kikuju z Kenii czy Nuerów z Sudanu) bądź przodków (u Herero z Namibii czy Boloki z Konga). Według Amadou Hampaté Bâ, „[...] nagroda czy kara nie czekają jutra. Wszystko odbywa się zaraz i dokonuje się tu, na ziemi. Jeśli popełnia się przestępstwo, natychmiast przychodzi kara, o ile człowiek nie naprawi swego czynu”²².

Różne przykłady świadczą o tym, że sam Bóg wpływa na kształt ludzkich wartości moralnych i sam wymierza sprawiedliwość za ich lekceważenie. Ewe są przekonani, że ich bóg Mawu wysłał na ziemię swego syna Sodza z misją ukarania winnych. Potężnym uderzeniem grzmotu poskramia naruszających prawa moralne bądź zmusza ich do naprawienia wyrządzonych innym ludziom krzywd²³. Umbwar, bóg ludu Konkomba, napomina ludzi uprawiających czarną magię, że jeśli nie zaprzestaną swych praktyk, mogą być ukarani śmiercią²⁴.

Obrazić Boga mogą nie tylko poszczególne osoby, ale także całe społeczności, niekiedy wyłącznie za przyczyną ich wodza czy króla. Bawendowie z RPA są przekonani, że jeśli ich wódz popada w konflikt z Bogiem, to cały lud musi się spodziewać boskiej kary w postaci szarańczy, powodzi czy innych nieszczęść²⁵. Ludzie nie zawsze domyślają się, za co spotyka ich kara boża. Nękanie suszą Kikuju, zanim przystąpią do złożenia ofiary przebłagalnej i rozpoczną modlitwę o deszcz, poprzez wróżbitę lub jasnovidza starają się poznać przyczynę zesłania na nich tak wielkiej kary przez Boga. Wina jednostki może spaść na całą jej rodzinę i gospodarstwo, łącznie ze zwierzętami i innym dobytkiem. U Nuerów z Sudanu największym grzechem przeciwko Bogu jest szczycenie się posiadaniem bydłem lub wychwalanie ponad miarę własnych dzieci. Za przewi-

²⁰ Por. B. Szarewska, *Stare i nowe religie w tropikalnej i południowej Afryce*, Warszawa 1971, s. 104.

²¹ Por. M. Read, *The Ngoni of Nyasaland*, London 1956.

²² Por. *Les religions africaines traditionnelles*, Paris 1965, s. 45.

²³ Por. J. Spieth, *Die Religion der Eweer in Süd Togo*, Leipzig 1911, s. 4.

²⁴ Por. D. Tait, *The Konkomba of Northern Ghana*, London — Ibadan — Accra 1961, s. 223 i n.

²⁵ Por. H.A. Stayt, *The Bavenda*, London 1968, s. 230.

nienie to nie odpowiada jednak sam winowajca, lecz przedmiot jego nieposkromionej dumy. Tak więc wychwalanie swego dziecka może spowodować jego śmierć²⁶.

Strażnikami moralności plemiennej, zwyczajów i obyczajów mogą być przodkowie, w wielu przypadkach uważani za twórców praw. Ich zadaniem jest nie tylko karanie krnąbrnych potomków, ale także dbanie o dobrobyt tych, którzy na to zasłużyli. Tak więc ludy Herero i Owambo z Namibii wierzą, że mieszkający pod ziemią przodkowie *owakuru* mogą zarówno pomagać, jak też szkodzić ludziom. Według wierzeń ludu Boloki z Konga, po śmierci człowieka jego dusza *elima* opuszcza powłokę cielesną i przyłącza się do grupy duchów *mongoli*, które mają ludzką postać, łagodny głos i nadzwyczajny słuch. Mogą przysparzać ludziom radości, jak i zsyłać na nich zło. Od woli przodków ma zależeć jakość życia Baluba z DRK. Duchy ich zmarłych, zwane *mwelefu*, objawiają się krewnym, aby nagrodzić ich zdrowiem i pomyślnością bądź też ukarać chorobami, śmiercią czy nieurodzajem. Przodkowie Szonów z Zimbabwe, zwani *mudzimu*, nie tylko interesują się każdym szczegółem życia opuszczonych przez nich rodzin, ale zmuszają swych potomków do właściwego postępowania, a kiedy trzeba — karzą ich chorobami, w wyjątkowych przypadkach nawet śmiercią²⁷.

Według przekonań religijnych niemałej liczby ludów afrykańskich, grzesznicy mogą się spodziewać kary na ziemi zarówno ze strony Boga, bóstw jak i swoich zmarłych: wszystkie występki ludzkie dzielą się na kategorie podlegające „jurysdykcji” poszczególnych kategorii bytów nadprzyrodzonych. U Lugbara z Sudanu czyny wymierzone przeciwko członkom rodu (w tym kazirodztwo i bratobójstwo) spotykają się z karą bożą prowadzącą do stanu *njoka*, czyli serii kłopotów i nieszczęść. Złe uczynki stanowią obrazę dla duchów zmarłych, które zsyłają na człowieka i jego rodzinę jakąś chorobę²⁸.

Tylko nieliczne ludy afrykańskie mają mgliste pojęcie o budzącym nadzieję „raju” czy przerażającym „piekle” jako zapłacie za jakość życia na ziemi. Jorubowie wierzą, że po śmierci dusza człowieka „klęka” przed Bogiem i zdaje mu sprawę ze swego życia na ziemi. Dusze ludzi dobrych znajdują miejsce spoczynku w Ipo-Oku, czyli w krainie zmarłych, umieszczonej pod ziemią. Aby umożliwić duszy szybkie dostanie się do miejsca jej przeznaczenia, należy skrupulatnie dokonać przepisanych obrzędów pogrzebowych. W przeciwnym razie będzie się ona błąkać po świecie w chłodzie i głodzie oraz narażać na porwanie

²⁶ Por. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford 1962², s. 9 i n.

²⁷ Por. M.L. Daneel, *Shona Independent Churches and Ancestor Worship*, (w:) D.B. Barrett (wyd.), *African Initiatives in Religion*, Nairobi 1971, s. 165 i n.

²⁸ Por. J. Middleton, *Lugbara Religion*, London 1960, s. 252 i n.

przez złe duchy. Dusze ludzi złych trafiają do Orun Apadi, „Podziemnego wypiska śmieci”. Ma to być miejsce nadzwyczaj uciążliwe, swego rodzaju piekło, wyobrażane często jako piec do wypalania glinianych garnków, wypełniony węglem drzewnym i skorupami naczyń. Podczas pogrzebu, zanim odprawione zostaną wymagane obrzędy, składa się *adireiranna* — „ofiarę z kury otwierającej drogę”. Przez kilka dni po pogrzebie dusza zmarłego czai się w pobliżu jego domostwa i przygląda się pogrzebowi własnej powłoki cielesnej²⁹.

Sądzenie dusz ma być prerogatywą boga Zra wyznawanego przez Danów z Kamerunu. Pośmiertny sąd boży ogranicza się wyłącznie do najcięższego w ich rozumieniu grzechu, za który uznaje się uprawianie czarnej magii. Dusza czarownika ulega całkowitemu unicestwieniu. Ewe utrzymują, że po śmierci dusza człowieka udaje się do boga Mawu, aby odebrać zasłużoną nagrodę, choć spotkać ją może także kara za występki w życiu ziemskim. To przekonanie pozostaje w sprzeczności z innym, przedstawiającym wędrówkę duszy do krainy śmierci. Do boga Umbwara ma wracać po śmierci człowieka dusza Dagombów, zwana *ungwin*. Utrzymują oni, że zmarli mają możliwość oglądania Boga, gdyż zamieszkują w jego domu.

W myśl wierzeń innych ludów, dusza wchodząca do krainy zmarłych może być sądzona przez przodków. Pytają oni nowicjusza nie tylko o to, co się na świecie dzieje, ale chcą także wiedzieć, czy nie popełnił on w życiu ziemskim jakichś przestępstw, czy nie naruszył czystości rytualnej, czy nie praktykował czarów, a jeśli tak, to w jakim celu. W zależności od odpowiedzi przydzielają podsądnemu miejsce mniej lub bardziej przypominające warunki bytowania ziemskiego. U Kosi z Kamerunu dusza człowieka skazanego przez trybunał przodków podlega „spaleniu”, a jej prochy są rozsypywane po całej ziemi³⁰. Ich sąsiedzi Bakwiri wierzą natomiast, że dusze ludzi wyjątkowo złych są na Tamtym Świecie „tłuczone na proszek” i przekształcane w pokrywające ich ziemie mrowiska.

U niektórych ludów Czarnej Afryki pojawia się swego rodzaju idea ludu wybranego, połączona czasami z koncepcją zbawienia czy odkupienia. Lozi z Zambii mają na ramionach i uszach znaki plemienne, aby na Tamtym Świecie mogli być rozpoznani i przyjęci do szczęśliwego w nim bytowania. Tak samo Sondzo żywią przekonanie, że po znakach plemiennych na ramieniu zostaną rozpoznani, kiedy Khambegau, bohater plemienny, powróci na ziemię, żeby ich

²⁹ Por. E.B. Idowu, *Olodumare: God in Yoruba Belief*, London — New York 1962, s. 189 i 199.

³⁰ Por. J. Ittmann, *Von Totengebräuchen und Ahnenkult der Kosi in Kamerun*, „Africa”, 1956, XXVI, 4, s. 396.

zbawić³¹. Wyznawcy mitycznego przodka Rjangombe w Ruandzie spodziewają się po śmierci rajskiego bytowania w kraterze wygasłego wulkanu Karisimbi. Na pozostałych oczekuje czeluść czynnego wulkanu Njiragongo, gdzie w strumieniach lawy cierpieć będą istne męki piekielne.

Formą kary za grzechy może być metamorfoza dusz. W myśl wierzeń Herero z Namibii, zmarli czarownicy mają wracać do swych krewnych jako *owiruru*, w postaci ludzkiej albo zwierzęcej. Zakradają się do kraalu, rzucają na ludzi i bydlę urok, kradną mleko, sprowadzają choroby, suszą i inne nieszczęścia.

Najczęściej los duszy zmarłego prawie całkowicie znajduje się w rękach krewnych i zależy od tego, czy odprawią oni nieraz bardzo kosztowne oraz długotrwałe obrzędy pogrzebowe. Ich prawidłowy przebieg jest warunkiem spokojnego bytowania żywych członków rodziny. Jednak i w tych przypadkach zauważa się ślady wierzeń w ideę sprawiedliwości pośmiertnej.

Ibowie wierzą, że po śmierci człowieka jego dusza *mmuo* krąży wokół domostwa do czasu przyjęcia jej do grona zmarłych. Jedynym warunkiem dostania się do krainy przodków ma być dokonanie przez krewnych wymaganych obrzędów pogrzebowych. Dusza zapomniana wraca do świata żywych i zadreżcza swoich bliskich. Opiekę nad duszami sprawuje bogini ziemi Ani.

Bardziej rozbudowane wyobrażenia o świecie pozagrobowym należą do rzadkości. Dla Ewe jest to świat podziemny Tsiewe, który leży daleko, na drugim brzegu szerokiej rzeki i nosi też nazwę Tsiahoedome — „Dom za rzeką”. Nikt stamtąd nie może wrócić. Zmarłemu zawieszają się na szyi i ramionach sznury muszelek kauri, by miał czym zapłacić przewoźnikowi za wynajęcie łodzi. Podczas pogrzebu umieszcza się przy zmarłym przeznaczoną dla przodków mąkę, a jemu samemu ofiarowuje się matę, tkaniny, fajkę i pieniądze, za które w czasie długotrwałej podróży będzie kupował jedzenie.

Pierwszym etapem wędrówki duszy ma być góra Agu, z której spada ona ze strasznym krzykiem w przepaść. Płyynie tam szeroka rzeka, nadzorowana przez Śmierć. Siwowłosy przewoźnik inkasuje należność w muszelnkach kauri, przekazuje ją swej pani, po czym przewozi duszę na drugi brzeg. Następnego dnia dusza zmarłego pokonuje pewną przestrzeń „pieszo”. Dociera do skrzyżowania dróg, gdzie dusze prawdziwe oddziela się od dusz ludzi zmarłych nagłą śmiercią. Tam na jej spotkanie wychodzą przodkowie i prowadzą ją do swego domu. Nowo przybyła dusza rozdziela swym krewnym prezenty i opowiada o ostatnich wydarzeniach w świecie doczesnym. Jeśli któryś z przodków poniósł śmierć z ręki przybysza, jego duszę stawia się przed sądem. Tak ją, jak też dusze cza-

³¹ Por. R.F. Gray, *The Sonjo of Tanganyika*, London — New York — Toronto 1963, s. 99 i n.

owników przepędza się, klnąc i szydząc z Tsiewe. Według innych przekazów, świat podziemny przypomina wielkie miasto, które dzieli się na dwie części. W jednej mieszkają ci, którzy prowadzili na ziemi przykładne życie, w drugiej — czarownicy, szarlatani i mordercy. Nie utrzymują ze sobą żadnych kontaktów. Światem podziemnym zarządza Gatsikui, czyli personifikowaną Śmierć³².

Lodagaa z północnej Ghany przyjmują, że kraina zmarłych rozciąga się gdzieś na zachodzie, a od świata żywych dzieli ją rzeka śmierci. Dusza rozpoczyna swą podróż w zaświaty po odprawieniu rytuałów pogrzebowych. Promem przepływa się przez rzekę, a przewoźnikowi płaci muszelnkami kauri, w które w czasie pogrzebu zaopatrują zmarłego krewni i przyjaciele. Pokonanie rzeki nie jest jednakowo trudne dla wszystkich — zależy od jakości życia na ziemi. Ludzie dobrzy przepływają się bez kłopotów, źli wypadają z promu i dalej muszą długo płynąć wplaw. Złoczyńcy, w rodzaju czarowników, złodziei i skąpców, mogą być nawet na drugim brzegu zatrzymani i zawróceni do świata ziemskiego, do którego nie mają już wstępu³³.

Według wierzeń Ga, innego ludu ghańskiego, dusze ich zmarłych także muszą przepływać się przez rzekę. Po przybyciu na drugi brzeg zmarłemu łamie się nos. To przekonanie znajduje swój wyraz w wierze, że wszyscy zmarli mówią nosowym głosem.

Dusza ludzi Kusase z północnej Ghany, po odprawieniu ceremonii pogrzebowych przez krewnych, ma udawać się do zagrody przodków, znajdującej się w „domu Boga”. Prowadzi tam żywot będący kontynuacją egzystencji ziemskiej. Ponieważ wygląd duszy *win* ma być eterycznym odbiciem fizycznego wyglądu człowieka, przeto aż do dzisiaj Kusase bronią się przed wszelkimi deformacjami, a zwłaszcza przed amputacją kończyn. U innych ludów zdarzały się sytuacje odwrotne, kiedy fizyczne uszkodzenie ciała stanowiło część składową obrzędów pogrzebowych. Tak było u ludów Herero i Owambo, według których dusza ma postać robaka gnieźdzącego się w kręgosłupie. Ażeby zapobiec wydostaniu się takiej „duszy” na zewnątrz, a tym samym uniknąć jej potencjalnej złośliwości, zaraz po śmierci łamano zmarłemu kręgosłup. Gandowie z Ugandy wierzą, że zmarły zachowuje na Tamtym Świecie swą ziemską postać. Jeśli więc w życiu doczesnym był na przykład kaleką lub utracił jakąś część swego ciała, to ciężar tego kalectwa będzie dźwigać także w zaświatach. Wszelkie okaleczenia na wojnie, podczas polowania czy w innych okolicznościach, a w czasach współ-

³² Por. V. Ametewee, J.B. Christensen, *Homtdzoe: Expiation by Cremation among some Tongu-Ewe in Ghana*, „Africa”, 1977, XLVII, 4, s. 360.

³³ Por. J. Goody, *Death, Property and the Ancestors*, London — Stanford 1962, s. 371 i n.

czesnych również amputacje chirurgiczne budziły strach i wywoływały opór wśród pacjentów.

U Mende z Sierra Leone życie pozagrobowe stanowi odbicie egzystencji ziemskiej. Ludzie dobry udają się do krainy Dadagole-Hun („Niebo białego piasku”). Ludzie źli trafiają do Ngombime-Hun („Miejsce zjadania własnych kolan”) i cierpią tam wielki głód, który zmusza ich do konsumowania części własnego ciała. Przed pogrzebaniem zmarłego należy zjednać mu przebaczenie tych wszystkich, których w jakiś sposób obraził, a także spłacić jego długi. Podczas uroczystości pogrzebowych Mende umieszczają w całunie zmarłego pieniądze, które ma wręczyć zmarłym członkom rodziny od ich żyjących potomków. Dusze kobiet w ciągu trzech dni, a dusze mężczyzn po czterech dniach docierają do rzeki. Po przepłynięciu się przez nią następuje oddzielenie ludzi dobrych od złych i skierowanie ich do odpowiednich miejsc³⁴. Kono, sąsiedzi Mende, także wierzą w sprawiedliwość pośmiertną. Na Tamtym Świecie jego mieszkańcy obijają duszę mordercy i przepędzają ją do Kumbai Gbo Dauma („Miejsca zjadania skóry z własnych kolan”).

Część ludu Kissi z Kamerunu utrzymuje, że świat ludzi dobrych, Denekondo, znajduje się na wschodzie. Zmarły otrzymuje tam wszystkie dary i prezenty, które za życia ofiarował innym ludziom. Mieszkańcy Denekondo zawsze cieszą się dobrą pogodą, mają wypełnione spichrze, mogą jeść i tańczyć bez ograniczeń. Denewondo, czyli kraj ludzi złych, rozciąga się na zachodzie. Jego mieszkańcom doskwiera samotność i separacja od krewnych. Panuje tam wieczna noc, pogłębiająca smutek i rozpacz jego mieszkańców³⁵.

W wierzeniach ludu Kosi z Kamerunu pojawia się idea nowicjatu w krainie dusz. Już w czasie trwania uroczystości żałobnych dusza zmarłego rozpoczyna podróż do świata „dolnego” (bądź „podziemnego”). Obfituje ona w liczne niebezpieczeństwa i trudności. Kiedy wreszcie dociera do miasta krewnych, traktuje się ją jak więźnia. Przodkowie zakładają jej na „szyję” powróż i trzymają w niewoli aż do zakończenia wszystkich uroczystości pogrzebowych. Ponadto u niektórych odłamów Kosi występuje niejasno zarysowana w ich wierzeniach idea piekła. Do czasu wybawienia dusz przez krewnych, czyli do zakończenia obrzędów pogrzebowych, muszą one cierpieć w ogniu. Dlatego ludzie, a zwłaszcza starcy, zawczasu gromadzą wszystko to, co jest niezbędne w czasie pogrzebu, aby nie musieli zbyt długo cierpieć w świecie podziemnym³⁶.

³⁴ Por. W.T. Harris, H. Sawyerr, *The Springs of Mende Belief and Conduct*, Freetown 1968, s. 30.

³⁵ Por. D. Paulme, *Les gens du riz*, Paris 1970², s. 194 i n.

³⁶ Por. J. Ittmann, dz. cyt., s. 384.

Wielce rozbudowane wyobrażenia o wędrówce dusz do krainy przodków mają Fonowie z Republiki Beninu. Po rozpoczęciu uroczystości pogrzebowych dusza zmarłego udaje się w długą drogę, prowadzącą do rzeki Azile. Dostępu do niej broni strażnik, który za przewiezienie duszy i jej „bagażu” żąda określonej zapłaty. Podróżując dalej dociera do rzeki Gudu. Właściciel łodzi domaga się za jej przewiezienie garści tabaki. Następnie dusza staje przed wysoką i stromą górą, gdzie kolejny strażnik za prawo przejścia żąda jako zapłaty ubiorów. Po zejściu z góry kolejna rzeka pojawia się przed duszą. Może ona być wzięta do łodzi tylko wtedy, gdy do przewoźnika zwróci się z prośbą krewni zmarłego. To dlatego końcowe rytuały pogrzebowe należy odprawiać z największą uwagą i starannością. W przypadku jakiegos uchybienia grozi duszy skazanie na wieczną tułaczkę między światem żywych a krainą zmarłych. Z czasem stałaby się ona upiorem *kudito*, zatruwającym życie jej potomkom.

W krainie zmarłych witają duszę przebywający tam członkowie jej rodziny. Zapytują o wydarzenia na ziemi, przyjmują podarki i wysłuchują słów żyjących, przekazywanych za jej pośrednictwem. Nowa dusza zajmuje w świecie zmarłych najniższą pozycję, rezygnując czasowo ze swego ziemskiego statusu. Siada na niskim stołku u stóp przodków. Przestrzega tym samym praw ustanowionych w świecie żywych, gdzie prestiż człowieka wiąże się z jego wiekiem. Zmarły zostaje zidentyfikowany po skaryfikacjach na twarzy i trafia do właściwego rodu. Nie może stać się pełnoprawnym członkiem nowej społeczności dopóty, dopóki nie odprawi się w jego intencji wszystkich wymaganych obrzędów. Z upływem czasu dusza zaniepokojona obojętnością żywych zaczyna prześladować swoich krewnych, zmuszając ich do zorganizowania uroczystości deifikacyjnych³⁷.

Czagowie z Tanzanii utrzymują, że podróż na Tamten Świat zajmuje duszy dziewięć dni. Musi ona pokonać niebezpieczne, pustynne okolice. W celu zmniejszenia trudów podróży w zaświaty natłuszcza się ciało zmarłego, poi się je mlekiem i owija w skórę. Następnie zabija się byka dla zjednania przodka zmarłego, aby pomógł on duszy na Tamnym Świecie. Po przybyciu na miejsce może ona liczyć na jego przychylność i na przyjęcie do grona żywych-zmarłych. Dusze Czagów mają odczuwać silną potrzebę więzi z żyjącymi członkami ich rodzin. Liczą na ich dary z żywności i inne dowody pamięci. Gdy nie starcza im jada, zaczynają się gniewać, a na ludzi zsyłają wówczas różne nieszczęścia.

Te ludy afrykańskie, które wierzą w istnienie Tamtego Świata, oddalonego od świata ziemskiego, w czasie pogrzebu często wyposażają swoich zmarłych w jedzenie, środki płatnicze, broń i inne przedmioty, czyli materialnie zabezpie-

³⁷ Szerzej na ten temat M.J. Herskovits, *Dahomey. An Ancient West African Kingdom*, t. II, Evanston 1967, 239-243.

czają ich przed długą wędrówką w zaświaty. Prawidłowe odprawienie obrzędów pogrzebowych nie jest tylko gestem dobrej woli członków rodziny wobec zmarłego, ale także ceną dalszego, spokojnego życia. Dusza zapomniana wraca bowiem do świata żywych i zadrezcza swoich bliskich. Ceremonie pogrzebowe ciągną się nieraz kilka lat. U Fonów trwają do trzech lat od chwili śmierci, a wśród niektórych odłamów Bini z Nigerii — nawet do dwudziestu lat. Należy odróżniać je od obrzędów deifikacji przodków, które mają miejsce po zakończeniu uroczystości pogrzebowych.

4. Wiara w reinkarnację

Wiara w istnienie duszy wyzwolonej z więzów cielesnych doprowadziła do rozwoju doktryn o jej pośmiertnej egzystencji. Jedną z nich stanowi reinkarnacja, która w pełnej swej postaci polega na wielokrotnym wcielaniu się dusz, przy czym każde nowe wcielenie, czasami związane z czasowym pobytom dusz w miejscu kary bądź nagrody, ma być środkiem realizowania się odwiecznej sprawiedliwości. Na obszarze Czarnej Afryki niemal wyłącznie spotyka się wiarę w reinkarnację częściową, kiedy wcielenie przyjmuje charakter jednorazowy. Nie wyklucza ona możliwości pobytu w krainie dusz, gdyż Afrykanie wierzą, że w ciele zamieszkuje kilka duchowych pierwiastków, o ściśle określonym przeznaczeniu eschatologicznym.

Niekiedy odróżnia się reinkarnację rzeczywistą, czyli obecność jakiejś zasady należącej do zmarłego w nowo narodzonego, od reinkarnacji symbolicznej, polegającej na domniemanym uczestnictwie w jakiejś substancji, z której korzysta pewna zbiorowość ludzka. Na przykład u Aszantów każde dziecko ma swój udział w *modzia*, czyli w duszy-krwi wiążącej je z klanem matki. Reinkarnacja może wynikać z sympatii, kiedy zmarły wybiera kobietę, której dzieckiem chciałby się narodzić i jednocześnie sprawić jej przyjemność. Przodek może kilkakrotnie wcielać się i umierać, aby wyrządzić komuś przykrość lub na kimś się zemścić.

Jorubowie wierzą, że zmarły odradza się w osobie wnuka. Identyfikują go na podstawie podobieństwa fizycznego, zbieżności charakterów i zachowania lub zasięgają w tym względzie opinii wróżbity *babalawo*. Sam przodek może w śnie poinformować zainteresowaną osobę o fakcie jego wcielenia się. Wiara w reinkarnację jest u Jorubów powszechna i znajduje wyraz w imionach dzieci: Ijabo — „Matka, która wróciła”; Jetunde — „Matka, która znowu przyszła”; Babatunde — „Ojciec, który znowu przyszedł”; Babadžiode — „Ojciec, który się obudził i wrócił”.

Według wyobrażeń Ibów, tylko duchy dobrych zmarłych mogą powtórnie przyjść na świat w powłoce cielesnej. Kiedy dziecko opuszcza łono matki, w jego ciało wstępuje duchowy sobowtór *czy* i łączy się z duszą *mmuo*, uważaną za wcielającą się zasadę przodka³⁸. Dziecko może się nawet narodzić przyjmując *czy* zwierzęcia. Zazwyczaj jednak powtórne przyjście na świat łączy się u Ibów z nadzieją na podniesienie statusu społecznego. W czasie opłakiwania zmarłego można usłyszeć przeto słowa: „Kiedy tu znowu wrócisz, obyś uniknął wszelkich złych doświadczeń, jakie stały się twym udziałem w poprzednim życiu fizycznym”³⁹.

U Nupe w reinkarnacji uczestniczą dusze osobiste *kuczi*. W momencie narodzin dziecka do jego ciała wstępuje *kuczi* przodka — „tak jak płyn wlewa się do naczynia”. Przodek może wcielić się jednocześnie w kilka osób, bez względu na ich płeć. U Ewe dusze mogą się odrodzić na życzenie. Jeśli bardzo cierpią one w świecie podziemnym, wyrażają chęć powrotu na ziemię. Gdy uzyskają przyzwolenie boga Mawu, przez wcielenie stają się powtórnie żywymi ludźmi. Tożsamość przodka wcielonego w nowo narodzone dziecko ustala kapłan.

U Kabre z Togo zdarzają się prawdopodobnie takie sytuacje, że dwóch lub więcej przodków stara się wcielić w jedno dziecko. Kiedy kapłan *teho* nie jest pewien tożsamości wcielonego, umieszcza dziecko między wypełnionymi wodą tykwami, z których każda symbolizuje jednego z zainteresowanych. Tykwa, która przewróci się pierwsza, ma wskazywać na właściwego przodka.

Przedmiotem wcielenia u Bambarów jest płynna substancja *dja*. Po śmierci człowieka jego *dja* wchodzi w ciało jednego z członków rodziny. Dowody na to znajdują Bambara w pewnych detalach anatomicznych dziecka, typowych dla zmarłego. W przypadku śmierci członka rodziny robi się na jego ciele jakiś znak lub okaleczenie, na przykład przycina się mu palec. Jeśli potem narodzi się dziecko z uszkodzonym palcem, nikt nie ma wątpliwości, że jest ono wcieleniem zmarłego.

Idea powtórnych narodzin u Dżonkorów z Czadu nie polega na wcieleniu się duszy w nowe ciało, lecz na połączeniu obu dusz zmarłego, zwanych *beiso* i *pugio*, w ciele nowo narodzonego. Od dziecka nie oczekuje się wtedy żadnego podobieństwa do zmarłego⁴⁰.

Przypadki reinkarnacji wynikającej z antypatii spotyka się raczej wyjątkowo. U Ibów dzieci wcześniej umierające to te, które przed narodzinami postanowiły

³⁸ Por. W.R.G. Horton, *God, Man and the Land in a Northern Ibo Village-Group*, „Africa”, 1956, XXVI, 1, s. 20.

³⁹ Por. Kunirun Osia, *Form and Function of Igbo Religion*, „Africana Marburgensia”, 1985, 18, 2, s. 6.

⁴⁰ Por. P. Fuchs, *Kult und Autorität. Die Religion der Hadjerai*, Berlin 1970, s. 124.

szybko wrócić, jeżeli ziemską rodziną nie przypadnie im do gustu. Ich częste powroty na ziemię sprawiły, że nazywa się je *ogbandze* — „ci, którzy wracają”. Podobną kategorię stanowią duchy *abiku* u Jorubów.

Reinkarnacja jest głównie udziałem tych, którzy mieli własne dzieci, a u niektórych ludów wyraźnie się mówi, że osoba w stanie wolnym bądź bezdzietna nie podlega wcieleniu. Ludzie cieszą się, gdy zauważą, że któryś z ich przodków odrodził się w swym potomku. Jest to bowiem jeden z ważniejszych sposobów utrzymywania kontaktów między dwoma światami.

5. Miejsce zmarłych w religijności ludów afrykańskich

Afrykanie wierzą, że ich zmarli utrzymują kontakty z żyjącymi, a niekiedy nadal uważają ich za niewidzialnych członków swych rodzin. Właściwie traktowani przodkowie robią wszystko, aby zapewnić swym krewnym dobrobyt wyrażający się urodzajnością pól, płodnością kobiet, spokojem i pokojem, harmonijnym rozwojem oraz brakiem wszelkich chorób i klęsk. Zmarłych „poi się”, wylewając krople napojów na ziemię, i składa im dary z żywności. W niektórych społecznościach ofiary te przyjmują bardziej sformalizowany charakter i dokonuje ich właściwy kapłan na specjalnie wzniesionych ołtarzach. W licznych opracowaniach na temat wierzeń afrykańskich mówi się wprost o kulcie zmarłych czy kulcie przodków⁴¹.

J.S. Mbiti wprowadził podział zmarłych na dwie kategorie, zgodnie z zaprezentowaną przez niego koncepcją czasu, rzekomo prawdziwą dla wszystkich ludów afrykańskich⁴². Zmarli do czwartego-piątego pokolenia mają stanowić grupę żywych-zmarłych, przynależących jeszcze do ludzkich rodzin i żyjących w ludzkiej pamięci. Kiedy umiera ostatnia osoba znająca osobiście konkretnego żywego-zmarłego, wtedy dobiega końca jego umieranie. Już nie wspomina się go z imienia. Przestaje być istotą ludzką, a staje się duchem, wobec którego nie ma obowiązku składania ofiar.

Z podziałem na dwie kategorie zmarłych spotykamy się jednak rzadko: najwyraźniej rysują się one u Mende z Sierra Leone. Ranga przodków jest tam bardzo wysoka. Ci, których pamięć nadal pozostaje żywa wśród potomnych, nazywają się *kekeni*. Zmarli dawno, których imiona poszły już w zapomnienie,

⁴¹ Z terminem tym nie zgadza się teolog i pastor kenijski J.S. Mbiti. Nazywanie stosunków żywych ze zmarłymi kultem uznał on za „prawdziwe bluźnierstwo” (por. jego dz. cyt., s. 24). Za stosowaniem terminu „kult” na określenie czci oddawanej zmarłym przemawia jednak wiele argumentów, które przedstawimy w opisie tego zjawiska.

⁴² Bezkrytycznie przyjęli ją także niektórzy afrykańscy polscy.

określani są terminem *ndeblaa*. Do grupy *kekeni* należą nie tylko krewni, ale też miejscowi bohaterowie, których dokonania wspomina się z własnych doświadczeń bądź poznaje z tradycji ustnej.

Nie każdy zmarły może osiągnąć status przodka. Nie mogą na to liczyć ludzie, którzy ze względu na młody wiek, w jakim odeszli, bądź wskutek bezpłodności nie wydali na świat własnego potomstwa. Do dostojnego grona przodków nie ma na ogół dostępu osoba zmarła na „haniebną” chorobę, na przykład: trąd, dżumę czy ospę, bądź „zabrana przez nagłą śmierć” (porażenie piorunem, utopienie się, ukąszenie przez węża itp.). Niektóre grupy etniczne z grona przodków wykluczają ludzi ułomnych oraz cudzoziemców. Według wierzeń Jorubów, jednym z warunków uzyskania statusu przodka jest wcześniejsze odejście w zaświaty od spłodzonego potomstwa. Wiąże się to z przekonaniem, że tylko własne dzieci potrafią w należyty sposób odprawić rytuały pogrzebowe, niezbędne do powodzenia po śmierci. Człowiek winien także prowadzić nienaganne życie ziemskie, gdyż tylko ci, którzy przestrzegali kodeksów moralnych, mogą liczyć na przetrwanie w pamięci potomnych.

Obecność przodków w myśleniu i w życiu religijnym ludów afrykańskich uwidacznia się przy licznych okazjach. To im ludy Bobo z WKS i Diola z Senegalu prezentują swe nowo narodzone dzieci podczas uroczystości nadawania imienia. Kobieta opuszczająca z okazji zamążwyjścia swój klan czule żegna się z przodkami, zapewniając ich o swojej lojalności. U Lobi i Tallensi z Ghany oraz Dogonów z Mali z kultem przodków łączą się ważne momenty cyklu agrarnego. Aszantowie okazują swoim zmarłym nowo narodzone dzieci w czasie uroczystości „wynoszenia ich za próg domu”.

L.V. Thomas i R. Luneau⁴³ wyróżnili pięć typów postaw ludów afrykańskich w stosunku do ich zmarłych:

1) U Fangów z Gabonu przodków wspomina się jedynie podczas składania ofiar do innych bytów nadprzyrodzonych.

2) Diola z Senegalu uważają ich za pośredników między kapłanem a bogiem Bokiin w rytuale składania ofiar.

3) W przekonaniach Senufów przodkowie winni zabezpieczać materialną egzystencję ludzi, choć nie jawią się im jako istoty boskie.

4) U Sererów, Tura, Kotokoli i Dogonów przodkowie mają własny kult, wznosi się im ołtarze, przy których posługę czynią ich kapłani.

5) Spotyka się wreszcie przypadki pełnej ancestrolatrii, kiedy przodkowie podnoszeni zostają do rangi bóstw.

⁴³ Por. ich *La terre africaine et ses religions*, Paris 1975, s. 9.

Kult przodków zdaje się dominować u tych ludów, które nie mają szeroko rozbudowanych panteonów bogów. Przykładowo u Jorubów, którzy częściej *orisha*, przedstawia się on nieco skromniej niż u ludów bantuskich. Może przyjmować formę rytuałów publicznych bądź wyrażać się w składaniu ofiar przez pojedyncze osoby. W dawnych czasach, przed przystąpieniem do wyprawy bądź przed wydaniem bitwy, na grobach sławnych wojowników składano ofiary. Niekiedy ekshumowano czaszkę zmarłego i umieszczano ją w małej świątyni. Jorubowie budowali dla przodka małe sanktuaria, w których umieszczali stylizowane rzeźby. Na wezwanie kapłana dusza zmarłego miała przenosić się na te figurki, aby przyjąć ofiary i pobłogosławić żywym⁴⁴.

Dramatyczną demonstrację wiary w przodków stanowią u Jorubów maski Egungun. Uosabiają one zmarłych i pojawiają się w czasie uroczystości pogrzebowych oraz kultowych. Egungun znaczy „kość” czy „szkielet”: maskę taką uważa się za człowieka przybyłego z krainy zmarłych. Nosi ją wtajemniczony mieszkaniec wioski, przebrany w długą, utkaną z trawy szatę. Maską ta odznacza się długim, ostrym nosem, cienkimi wargami, a niekiedy przyjmuje kształt głowy zwierzęcia. Egungun może pojawiać się w pojedynkę lub w towarzystwie innych masek, o dowolnej porze dnia i nocy. Przemierza ulice, skacząc, tańcząc czy kołysząc się, i wydaje gardłowe bądź piskliwe dźwięki, co ma świadczyć o jej pozaziemskim pochodzeniu. Jorubowie bowiem wierzą, podobnie jak Ewe, że zmarli mówią przez nos albo artykułują słowa wybuchowym głosem. Egungun przybywa na ziemię celem rozeznania się w postępowaniu jej mieszkańców i zabrania ze sobą osób sprawiających kłopoty innym. Krocząc ulicami, rozpędza tłumy przy użyciu kija i bata. Podniesienie ręki na Egungun czy nawet przypadkowe dotknięcie maski groziło niegdyś śmiercią. Pod karą śmierci kobiety nie mogły naśmiewać się z masek, mówić o nich źle czy też powątpiewać w ich pozaziemskie pochodzenie.

W czerwcu odbywają się doroczne, siedmiodniowe uroczystości z udziałem masek, które stanowią kulminację publicznego kultu przodków. Maski Egungun pojawiają się też na krótko przed rozpoczęciem prac polowych, kiedy ich pomoc jest szczególnie pożądana. Prosi się je wtedy o błogosławieństwo i opiekę, a także składa się im ofiary z ptactwa domowego i kóz. Maski uczestniczą również w uroczystościach pogrzebowych: przekazują od zmarłego wieści, że dotarł (bądź też nie) do krainy zmarłych i że dobrze mu się powodzi. W zamian za dobre nowiny żałobnicy ugaszczą je jadłem, a sami w tym czasie się oddalają, gdyż obserwowanie posilających się masek może stać się przyczyną śmierci.

⁴⁴ Por. Babatunde Lawal, *The Living-Dead: Art and Immortality among the Yoruba of Nigeria*, „Africa”, 1977, XLVII, 1, s. 54.

U Ibów każdy zmarły, którego imię uległo już zapomnieniu, przechodzi do kategorii anonimowych przodków *ndiczie*. W czasie kolacji głowa rodziny rzuca im przed domem odrobinę pożywienia, wypowiadając słowa: „Podzielcie się tym wszyscy i pożywcie”. Uroczystości poświęcone przodkom organizują Ibowie w ramach tajnej społeczności Mmanwu (zwanej również Egwugwu). Należący do niej mężczyźni ubierają się od stóp do głów w niecodzienne, związane powrozami z rafii szaty i przykrywają głowy artystycznie rzeźbionymi maskami. Mówią gardłowym głosem, co ułatwia im trzymana w ustach fajka. Wierzy się, że Mmanwu to zmarli, którzy zjawiają się podczas uroczystości pogrzebowych i z okazji ważnych świąt dorocznych. Podobnie jak maski Egungun, chodzą oni ulicami tańcząc i śpiewając bądź też szybko obracając kawałek drewna zawieszony na sznurku, który wydaje tajemniczy szmer.

Podlegli bogini ziemi Ani przodkowie Ibów stoją na straży moralności i są właścicielami ziemi. Bez ich pozwolenia nikt nie może zbudować sobie chaty ani też wziąć pod uprawę kawałka buszu. Ofiary przodkom składa głowa rodziny. Są one regularne, ale też mogą wynikać z konieczności, potwierdzonej opinią wróżbity. Symbolami *ndiczie* są umieszczane w chatach słupy czy laski. Składa się przy nich dary z żywności, na które wylewa się krople napojów. Emblematem władzy głowy rodziny jest *ofo*, symbol związku człowieka z przodkami. Kijek ten, długości 10-25 cm, ma kształt łagodnie zarysowanej mumii i jest wykonany z drzewa *Detanum senegalensis*, zwanego w ibo właśnie *ofo*. W niektórych miejscowościach wierzy się, że w *ofo* wstępuje dusza umierającego człowieka. Spotyka się też rodzinne stołki *okposi*, uważane za sanktuaria przodków.

Na obszarach Nsukka — Omabe i Igbodo — Odo do dzisiaj zachował się kult przodków *odo*, mających okresowo odwiedzać ludzi i przebywać wśród nich od sześciu do dziewięciu miesięcy, aby przywrócić porządek w biegu spraw ludzkich. Znosi się do nich modły, a w ofierze składa się im kruche liście palmy, orle pióra, orzechy kola, wino palmowe, zwierzęta domowe (koguty, kozy, barany i byki) oraz barwne szaty. Duchy przodków posiadają własne gaje i sanktuaria. Przed odejściem duchów ze społeczności dokładnie sprząta się święte przybytki i otacza je płotem. W ezoterycznych obrzędach pożegnania biorą udział prawie wyłącznie mężczyźni⁴⁵.

Ważnym obowiązkiem najstarszego syna u Bini z Nigerii jest pogrzebanie własnego ojca i ustanowienie mu sanktuarium, przy którym będzie się go czciło

⁴⁵ Por. Ogbu U. Kalu, *The Dilemma of Grassroot Inculturation of the Gospel: A Case Study of a Modern Controversy in Igboland, 1983-1989*, „Journal of Religion in Africa”, 1995, XXV, 1, s. 51-59.

jako przodka. Przekształcanie zmarłego w przodka bywa procesem długotrwałym, trwającym od tygodnia do dwudziestu lat po śmierci — w zależności od wieku, stanu posiadania czy autorytetu najstarszego syna. Końcowym aktem sześciopięcioletnich uroczystości jest rytuał „posadzenia” zmarłego, czyli założenia mu ołtarza. Funkcje kapłańskie pełni przy nim pierworodny syn i najstarszy brat zmarłego. Na ołtarzu umieszcza się rzeźbiony kij jako symbol przodka, a na kiju zawieszają się dzwoneczki przyciągające jego uwagę. Bini regularnie składają przodkom ofiary, a w październiku obchodzą uroczystość *ebo* poświęconą ich zmarłym⁴⁶.

Kult przodków u Ewe wyraża się głównie w uroczystości zwanej świętem *ignamu* i w czci oddawanej stołkom przodków. Ten ostatni przejaw kultu występuje u wielu innych ludów ghańskich. Wiąże się on z przekonaniem, że duchy przodków wchodzi w stołki i tam odbierają należną im ofiarę. Dla stołków królewskich buduje się specjalne mauzoleum, do którego prawo wstępu mają tylko władca i jego potomkowie. Przedtem muszą jednak dokonać rytualnego oczyszczenia się. Stołek przodków miała każda rodzina. Zabierano go ze sobą na wojnę i modlono się przy nim do przodków, prosząc o pomyślność dla domostwa czy o zdrowie dla chorego.

Na niektórych obszarach Ewe występował kult czaszek dostojników. Po wydostaniu czaszki z grobu myto ją przy użyciu gąbki i mydła, a następnie składano jej ofiarę z koguta oraz wylewano krople napojów, wymawiając jednocześnie słowa modlitwy. W wyznaczony przez starszyznę dzień przenoszono czaszki do specjalnego pomieszczenia i kładziono je na białych poduszkach, sztucznie uzupełniając wszystkie ubytki: brakujące zęby, złamany nos itp.

U Aszantów kult przodków wyrażał się w uroczystości *Odwira*, związanej z odwiedzaniem sarkofagów królewskich, umieszczonych w grobowcu znajdującym się w dzielnicy Bantama w Kumasi. Główne obrzędy odbywały się w domu stołków, które ucieleśniały dusze zmarłych. Zwykli ludzie wykonywali stołki z drewna. Stołki wodzów i dostojników były rzeźbione, a często inkrustowane srebrem. Przyczepione do nich łańcuchy miały trzymać duszę na uwięzi. Aby ustrzec się opanowania jej przez złego ducha, stołki zazwyczaj odwracano. Stołki wodzów, sporządzane jeszcze za ich życia, owijano w cenne tkaniny i niesiono w procesji podczas ważnych uroczystości religijnych. Z chwilą śmierci właściciela jego stołek smarowano sadzą i przenoszono do domu stołków, ośrodka kultu przodków.

⁴⁶ Por. E.R. Bradbury, *Father and Senior Son in Edo Mortuary Ritual*, (w:) M. Fortes, G. Dieterlen (wyd.), *African Systems of Thought*, London 1965, s. 101-105.

U Lodagaa człowieka pozostawiającego po sobie męskie potomstwo upamiętniano w postaci „kija przodka”, o mgliście zarysowanych ludzkich kształtach. Kij taki umieszcza się w chacie zmarłego, którą przekształca się w sanktuarium przodka. Rzeźbę kobiety przenosi się do jej domu rodzinnego. Kotokoli z Togo nie czczą swoich przodków regularnie, a jedynie w okresie niepowodzeń czy grożącego im niebezpieczeństwa. U ich sąsiadów Kabre kult ten ma charakter stały. W kacie domostwa znajdują się chata przodków lub *kumode*, czyli stożki ziemi służące za ołtarz. W Seude, legendarnym miejscu pochodzenia Kabre, mieści się centralny ośrodek kultu zmarłych. Jest tam między innymi chata wielkiego przodka Seu, kamienne koryto — wodopój zmarłych i wyżłobione w ziemi schody, na których mają zwyczaj siadać przodkowie i przyglądać się ich potomkom⁴⁷.

Kulminującym momentem w kulcie przodków Senufów jest święto Sigi, obchodzone raz na sześćdziesiąt lat. Jego istotę stanowi odnowienie „Wielkiej maski”, którą uważa się za obraz i wcielenie mitycznego przodka. Jest ona rezerwuarem *njama*, czyli siły życiowej.

Według wierzeń Akambów, Bóg posługuje się żywymi-zmarłymi jako swymi wysłannikami do ludzi. Ci ostatni pamiętają o nich: wylewają im w ofierze piwo, mleko i wodę, a także wykładają pożywienie. Cechą znamioną przodków tego ludu jest skłonność do wcielania się, która na przełomie XIX i XX wieku przybrała wymiary prawdziwej epidemii. Bagandowie czczą duchy *mizimu*, związane z poszczególnymi rodzinami ludzkimi i przebywające w pobliżu domostw. Niegdyś w każdym domu były święte miejsca, gdzie składano im ofiary w postaci pożywienia i napojów.

W wierzeniach religijnych Fonów z Beninu ważne miejsce zajmują obrzędy związane z deifikacją przodków. Zanim zmarły trafi do panteonu bóstw, muszą być zakończone obrzędy pogrzebowe, przeciągające się niekiedy do trzech lat od chwili śmierci. Uroczystość deifikacji, niezwykle ważną, ale też i kosztowną, odwleka się do momentu, aż pojawią się oznaki wskazujące na konieczność jej dokonania. Obrzędy z nią związane odtwarzają drogę duszy do krainy zmarłych. Po powrocie z uroczystości rodzina zmarłego buduje chatę *dehoho*, w której będzie się modlić do swoich ubóstwionych przodków, zwanych od tego czasu *towodu*. Składa się im teraz ofiary w rytualnie określonych porach roku — na początku roku, przy końcu pory suchej i przed przystąpieniem do ważnych prac polowych. Do przodków można się zwracać przed podjęciem ważnego przedsięwzięcia bądź w obawie przed groźącym niebezpieczeństwem. Ważnym elementem kultu jest taniec rytualny w wykonaniu mediów, na których głowy „zstę-

⁴⁷ Por. J.C. Froelich i inni, *Les populations du Nord-Togo*, Paris 1963, s. 115.

pują” przodkowie. Tancerzy wtajemnicza się najpierw w przyzwyczajenia poszczególnych przodków, aby tym łatwiej mogli oni sprowokować ich wciele nie się.

6. Kult przodków królewskich i starców

W społecznościach, które wytworzyły organizmy państwowe, przodkowie rodów królewskich uważani są za prawdziwych wodzów, których wola ma w sprawach życia ludzkiego decydujące znaczenie. Stoją oni na straży tradycyjnego prawa, strzegą zwyczajów i dbają o przestrzeganie zakazów, a w razie potrzeby karzą winnych. Wierzy się, że mogą zsyłać na ludzi i zwierzęta choroby, powstrzymywać deszcze i tym samym zniszczyć zbiory, a także zagrozić prokreacji.

Wybór władcy, który często z urzędu staje na czele kultu, jest więc nie tylko wielkim wydarzeniem politycznym, ale również i religijnym. Aby w nowego króla weszła dusza jego dzielnych i sprawdzonych poprzedników, ludy Akan sadzają go, niekiedy tylko symbolicznie, na królewskie stołki poprzedników. U Aszantów wodzowie mieli obowiązek złożenia daru pogrzebowego swemu zmarłemu władcy, nierzadko w postaci niewolnika, którego dusza trafiała rzekomo do udającego się w zaświaty orszaku królewskiego. Kult przodków królewskich wyrażał się tutaj w uroczystości *Odwira*, związanej między innymi z odwiedzeniem sarkofagów królewskich, umieszczonych w mauzoleum znajdującym się w dzielnicy Bantama w Kumasi. Uroczystość miała na celu przeblaganie zmarłych królów i zjednanie ich przychylności, a także oczyszczenie ludzi. Rozpoczęła się z chwilą opuszczenia przez *asantehene* pałacu. Władcę poprzedzali jego urzędnicy, nosiciele bębnow i złotego stołka-tronu. Była to największa świętość Aszantów, mieszcząca w sobie duszę narodu. Nawet królowi nie wolno było na nim spocząć. W czasie koronacji jedynie udawał, że na nim siada. Następnego dnia zjeżdżali się wodzowie prowincji i wasale, ażeby odnowić przysięgę wierności. Z mauzoleum w Bantama wynoszono czaszki pokonanych władców wrogich ludów, by przypomnieć o chwale Aszantów. Następnie poświęcano pierwsze bulwy ignamu i składano je w ofierze bóstwom oraz zmarłym królom. Dopiero teraz mógł ich skosztować *asantehene*, a za nim wszyscy jego poddani.

Władca, jako przedstawiciel boskich przodków na ziemi, nosi niekiedy dwa imiona, z których jedno umieszcza go w gronie jego poprzedników. Czasami uzyskuje on status boga już za życia i dlatego przebywa w odosobnieniu, spożywa specjalne produkty żywnościowe, a zdarza się, że nie może dotknąć stopą ziemi.

Deifikacji przedstawicieli rodu królewskiego dokonywano w królestwie Beninie. Dla zmarłego władcy wznoszono w pałacu królewski ołtarz, na którym stawiano odlaną z brązu jego głowę. W grudniu miała miejsce specjalna uroczystość państwowa, zwana *Igwe*, w czasie której zmarłym monarchom składano ofiary.

Wśród ubóstwionych przodków Fonów wyróżnia się grupa przodków królewskich *nesuhwe*, którzy także w świecie zmarłych zachowują swój monarszy status. Codziennie składano im dziękczynne ofiary za obudzenie się aktualnie panującego w dobrym zdrowiu. Ofiary składano także wtedy, gdy zasięgano u nich rady bądź starano się zjednać ich poparcie dla planowanego przedsięwzięcia. Do najbardziej widowiskowych należały doroczne święta publiczne, które niegdyś mogły trwać do trzech miesięcy i pociągać za sobą ofiary ludzkie. Groby królewskie miały kształt dużych, okrągłych chat, których słomiany dach sięgał niemal ziemi.

Szylukowie oddają cześć mitycznemu przodkowi Njakangowi, uważanemu za założyciela ich królestwa. W głównej świątyni przechowywano regalia i koronowano nowych władców, uważanych za jego kolejne wcielenia. Również im Szylukowie oddają niemal boską cześć. Wierzą, że życie i zdrowie króla wywierają duży wpływ na pomyślność całego kraju.

Ludzi starych i głowy rodzin uważają Afrykanie za najbliższych mieszkańcom Tamtego Świata. Z tego powodu cieszą się oni dużym szacunkiem i nierzadko się zdarza, że ludzie młodszy na znak uwielbienia i czci kłękają przed każdym napotkanym starcem. Niektóre ludy afrykańskie nie tylko poważają swoich starców, ale organizują także na ich cześć specjalne obrzędy. Tura z masywu górskiego Man na Wybrzeżu Kości Słoniowej uważają ich za brakujące ogniwo między żywymi a tymi, którzy już odeszli z tego świata. Jeszcze do niedawna każdy ród tego ludu wybierał jednego ze swych starców na *moa*, czyli rzeczownika jego praw u zmarłych. Mieszkał on w specjalnej chacie otoczonej ogrodzeniem z kamieni. Wszyscy *moa* tworzyli radę, której przewodniczył „najsilniejszy” starzec, strażnik relikwii. Tworzyli oni z przodkami nierozzerwalny łańcuch: w czasie uroczystości religijnych występowali w imieniu wszystkich swoich poprzedników, a tych najbliższych wymieniali nawet z imienia. Największą świętością *moa* stanowiła torba z talizmanami, zawierająca fragmenty spreparowanych organów jego poprzednika⁴⁸.

⁴⁸ Por. B. Holas, *Les Toura. Esquisse d'une civilisation montagnarde de Côte d'Ivoire*, Paris 1962, s. 153.

Tajne związki i tajemne moce magiczne

1. Istota i działalność tajnych związków

Tajne związki są to grupy i stowarzyszenia o ograniczonym członkostwie i zawołowanej działalności. Opierają się w niej na religijnej podstawie, a dostęp do nich poprzedza często skomplikowana inicjacja. Dzieli się na dwa typy: społeczności o charakterze typowo religijnym i społeczności o celach magiczno-politycznych. Najczęściej jednak łączą w sobie obie funkcje i dlatego omawia się je tutaj razem z wiarą w magię. Wiele tajnych związków sprawowało wymiar sprawiedliwości, dostarczało sił policyjnych, wykonywało wyroki na skazańcach bądź też podejmowało odpowiednie kroki przeciwko naruszającym porządek społeczny. Inne związki były z punktu widzenia tradycyjnej władzy „nielegalne”, szkodliwe i służyły partykularnym interesom ich członków. Jeszcze inne stawały się depozytariuszami tradycji plemiennych i mitów oraz odgrywały ważną rolę w kulcie bóstw i przodków.

Do najbardziej znanych i najliczniejszych należą tajne związki (zwane często bractwami) Bambarów. Większość z nich miała charakter religijno-magiczny. Ich celem było zjednanie bóstwa opiekuńczego i unieszkodliwienie bądź uruchamianie siły magicznej, zwanej *njana*, w służbie człowieka. Taka siła była przez kapłana-czarodzieja kumulowana w *boli*, czyli w jej „kondensatorze”, w skład którego wchodziły różne rzeczy i przedmioty: drewno, kora, rogi, skóry i szpony zwierząt, jad i inne osobliwości. Posiadacz *njana*, zwany *njana-tigi*, może swą tajemnicę zdradzić tylko wybranym osobom, które z czasem dadzą początek własnemu bractwu. Składają one przysięgę, że nie zdradzą sekretów bractwa i wpłacają „wpisowe”. Członkowie bractwa nazywają się *do-u* — „ludzie ukryci”. Niektórzy kapłani-czarodzieje występują podczas uroczystości publicznych w przebraniu. Asystują im pomocnicy: medium-wyroczenia ducha, osoba dokonująca ofiary i rzecznik ducha. Uroczystości te odbywają się wyłącznie w nocy, a wtajemniczeni posługują się tajnym językiem. Największą tajemnicą otacza się patronującego bractwom ducha¹.

¹ Por. Ch. Monteil, *Les Bambara du Ségu et du Kaarta*, Paris 1924, s. 250-258.

Starszyzna bractwa zarządza jego majątkiem, na który składają się „wpisowe”, opłaty uiszczane przy awansach i kary nakładane na członków za popełnione wykroczenia. Zgromadzone środki przeznacza się na potrzeby kultu, a także na zapomogi dla członków bractwa. Bractwo stanowi rodzinę duchową, a jego przełożonego nazywa się często ojcem. Główne uroczystości przypadają na okres siewu i żniw. Według informacji Ch. Monteila², niegdyś miały im towarzyszyć orgie seksualne. W niektórych bractwach ich przebrani dostojnicy udawali dzikie zwierzęta, w których miały się manifestować ich opiekuńcze bóstwa.

Dyscyplina wewnętrzna opierała się na trzech zasadach: dyskrecji, posłuszeństwa i solidarności. Naruszenie tajemnicy mogło nawet pociągnąć za sobą karę śmierci czy utratę członkostwa. Bractwa Bambarów odgrywały także znaczącą rolę polityczną. Stanowiły one schronienie dla zbiegłych niewolników, włóczęgów i ludzi występujących przeciwko oficjalnej władzy. Pod wpływem ich działalności bywała naruszana nawet jedność rodziny, której nieposłuszni członkowie mogli w nich właśnie znaleźć schronienie.

Wśród sześciu znanych bractw Bambarów — Komo, Kono, Kore, Nama, Ndomo i Tiawara — największą rolę odgrywało Komo. Nie tylko kierowało ono życiem religijnym, ale również nadzorowało całą działalność wioski. Dopuszczających się zdrady Wielka Maska raniła śmiertelnie swymi zatrutymi szponami. Maskę tę nosił *wara-da*, czyli wyroczenia Komo, przekazujący zebranych słowa ducha opiekuńczego. Innymi dostojnikami bractwa byli: *komo-tigi* — „wielki kapłan”; *muru-kala-tigi* — „składający ofiary”; *da-ro-tigi* — „odzwierny”; *komo-djeli* — „herold”. *Wara-da* przekazywał słowa ducha, ich interpretacji dokonywał *komo-tigi*, wiernym zaś ogłaszał *komo-djeli*.

Aktywność bractwa Kore przejawia się szczególnie w rytuałach pogrzebowych. Jego członkowie zbierają się na wieść o śmierci mieszkańca wioski. W dawnych czasach ich obrzędowi miały towarzyszyć orgie. Kandydaci do tajnego związku Kore poddawani są licznym obrzędowi inicjacyjnym, symbolizującym unicestwienie dotychczasowej natury nowicjusza i jego odrodzenie jako bytu doskonalszego, oderwanego od spraw ziemskich i kierującego swe myśli ku bogu. W pierwszym dniu inicjacji są oni symbolicznie „zabijani”: dotyka się ich gardeł dwoma nożami, żelaznym i drewnianym. Dla podkreślenia „stanu śmierci” przykrywa się ich skórą zwierząt, posypanymi drażniącymi substancjami, które powodują całkowite pogłębienie się inicjowanych w letargu³. Podczas piętnastodniowego odosobnienia następuje zmiana osobowości kandydatów. Uczestniczą oni także w obrzędzie zmywania brudu, który przylgnał do nich w poprzednim życiu. Uroczystość powrotu do społeczności lokalnej jest kalką obrzędów zwią-

² Tamże, s. 262.

³ Por. D. Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris 1970, s. 102 i n.

zanych z narodzinami dziecka, kiedy kładzie się je na ziemi, daje się mu do spróbowania kroplę wody i umywa się w piwie. Obmywanie inicjowanych do Kore odbywa się przy świętej studni wioski.

Podczas dorocznych uroczystości bractwa Nama posługiwano się tajemnym językiem i organizowano nocą procesje. Ich celem było oczyszczenie wioski i jej okolic z wiedźm *suba*, a także odkrycie i zniszczenie szkodliwych substancji magicznych.

Zwalczanie czarów i praktyk magicznych było i jest podstawą działalności związku Ndako Gboja u Nupe z Nigerii. Należą do niego wyłącznie mężczyźni. Uwalniające od wiedźm tańce masek organizuje się na życzenie mieszkańców wioski. Maski mogą też zjawiać się niespodzianie i na osoby podejrzane o uprawianie magii nakładać wysokie kary.

Związki prowadzące walkę z czarną magią działały wśród ludów Kru i Grebo w Liberii. Również jedną z funkcji związku Mmanwu u Ibów stanowi wypędzanie ze wsi czarowników. Walcząc z magią, ludzi podejrzanych o jej uprawianie poddają próbie jadu. Inicjacja do związku obejmuje obrzędy symbolizujące śmierć i powtórne narodziny neofity. W czasie jej trwania ma on złożyć wizytę w świecie duchów, by wykazać się odwagą i wytrzymałością. Opuszcza miejsce odosobnienia inicjacyjnego cały brudny i wyczerpany: znak, że powrócił z Tamtego Świata. Istniały także związki czarowników zwane Wahihi i Kwi, skrywające się w lasach porastających deltę rzeki Kawalli, na pograniczu Liberii i WKS.

Wyspecjalizowane tajne związki rozwinęły się głównie w strefie leśnej, wzdłuż wybrzeża Zatoki Gwinejskiej. Wśród Jorubów funkcjonują Egungun, Oro i Ogoni. Związek masek Ogungun organizuje obrzędy kultu przodków. Mogą one także napomnieć despotycznego władcę i przepędzić osoby szkodzące ogółowi. Rekrutacja do tego związku następuje po zasięgnięciu opinii wyroczni Ifa. Członkowie związku Oro, wyłącznie mężczyźni, byli uważani za wykonawców woli zmarłych, czuwali nad przestrzeganiem praworządności i byli egzekutorami wyroków śmierci ferowanych przez tajny sąd, składający się ze starszyny i wodzów zgrupowanych w związku Ogoni. Skazani na śmierć byli traceni w świętym gaju, a ich czaszki przybijano do rosnących na targowisku drzew. Zadaniem związku Oro było też walczenie z czarownicami. Nawet dzisiaj Jorubowie wierzą w to, że Oro nadal urządza na nie polowania i je unieszkodliwia. Wyroki śmierci ma wykonywać nocą, kiedy jego członkowie w procesji przemierzają ulice miasta czy wioski. Obawa i strach przed Oro są tak wielkie, że niekiedy przez kilka dni i nocy żadna z kobiet nie opuszcza domostwa, aby nie zostać posądzoną o antyspołeczne praktyki⁴.

⁴ Por. C. Staeven, F. Schönberg, *Kulturwandel und Angsentwicklung bei den Yoruba Westafrikas*, München 1970, s. 103.

Starszyzna bractwa zarządza jego majątkiem, na który składają się „wpisowe”, opłaty uiszczane przy awansach i kary nakładane na członków za popełnione wykroczenia. Zgromadzone środki przeznacza się na potrzeby kultu, a także na zapomogi dla członków bractwa. Bractwo stanowi rodzinę duchową, a jego przełożonego nazywa się często ojcem. Główne uroczystości przypadają na okres siewu i żniw. Według informacji Ch. Monteila², niegdyś miały im towarzyszyć orgie seksualne. W niektórych bractwach ich przebrani dostojnicy udawali dzikie zwierzęta, w których miały się manifestować ich opiekuńcze bóstwa.

Dyscyplina wewnętrzna opierała się na trzech zasadach: dyskrecji, posłuszeństwa i solidarności. Naruszenie tajemnicy mogło nawet pociągnąć za sobą karę śmierci czy utratę członkostwa. Bractwa Bambarów odgrywały także znaczącą rolę polityczną. Stanowiły one schronienie dla zbiegłych niewolników, włóczęgów i ludzi występujących przeciwko oficjalnej władzy. Pod wpływem ich działalności bywała naruszana nawet jedność rodziny, której nieposłuszni członkowie mogli w nich właśnie znaleźć schronienie.

Wśród sześciu znanych bractw Bambarów — Komo, Kono, Kore, Nama, Ndomo i Tiawara — największą rolę odgrywało Komo. Nie tylko kierowało ono życiem religijnym, ale również nadzorowało całą działalność wioski. Dopuszczających się zdrady Wielka Maskę raniła śmiertelnie swymi zatrutymi szponami. Maskę tę nosił *wara-da*, czyli wyrocznia Komo, przekazujący zebrany słowa ducha opiekuńczego. Innymi dostojnikami bractwa byli: *komo-tigi* — „wielki kapłan”; *murukala-tigi* — „składający ofiary”; *da-ro-tigi* — „odźwierny”; *komo-djeli* — „herold”. *Wara-da* przekazywał słowa ducha, ich interpretacji dokonywał *komo-tigi*, wiernym zaś ogłaszał *komo-djeli*.

Aktywność bractwa Kore przejawia się szczególnie w rytuałach pogrzebowych. Jego członkowie zbierają się na wieść o śmierci mieszkańca wioski. W dawnych czasach ich obrzędowi miały towarzyszyć orgie. Kandydaci do tajnego związku Kore poddawani są licznym obrzędowi inicjacyjnym, symbolizującym unicestwienie dotychczasowej natury nowicjusza i jego odrodzenie jako bytu doskonalszego, oderwanego od spraw ziemskich i kierującego swe myśli ku bogu. W pierwszym dniu inicjacji są oni symbolicznie „zabijani”: dotyka się ich gardeł dwoma nożami, żelaznym i drewnianym. Dla podkreślenia „stanu śmierci” przykrywa się ich skórą zwierząt, posypanymi drażniącymi substancjami, które powodują całkowite pogłębienie się inicjowanych w letarg³. Podczas piętnastodniowego odosobnienia następuje zmiana osobowości kandydatów. Uczestniczą oni także w obrzędzie zmywania brudu, który przyłgnał do nich w poprzednim życiu. Uroczystość powrotu do społeczności lokalnej jest kalką obrzędów zwią-

² Tamże, s. 262.

³ Por. D. Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris 1970, s. 102 i n.

TAJNE SW 42K1

zanych z narodzinami dziecka, kiedy kładzie się je na ziemi, daje się mu do spróbowania kroplę wody i umywa się w piwie. Obmywanie inicjowanych do Kore odbywa się przy świętej studni wioski.

Podczas dorocznych uroczystości bractwa Nama posługiwano się tajemnym językiem i organizowano nocą procesje. Ich celem było oczyszczenie wioski i jej okolic z wiedźm *suba*, a także odkrycie i zniszczenie szkodliwych substancji magicznych.

Zwalczanie czarów i praktyk magicznych było i jest podstawą działalności związku Ndako Gboja u Nupe z Nigerii. Należą do niego wyłącznie mężczyźni. Uwalniające od wiedźm tańce masek organizuje się na życzenie mieszkańców wioski. Maski mogą też zjawiać się niespodzianie i na osoby podejrzane o uprawianie magii nakładać wysokie kary.

Związki prowadzące walkę z czarną magią działały wśród ludów Kru i Grebo w Liberii. Również jedną z funkcji związku Mmanwu u Ibów stanowi wypędzanie ze wsi czarowników. Walcząc z magią, ludzi podejrzanych o jej uprawianie poddają próbie jadu. Inicjacja do związku obejmuje obrzędy symbolizujące śmierć i powtórne narodziny neofity. W czasie jej trwania ma on złożyć wizytę w świecie duchów, by wykazać się odwagą i wytrzymałością. Opuszcza miejsce odosobnienia inicjacyjnego cały brudny i wyczerpany: znak, że powrócił z Tamgo Świata. Istniały także związki czarowników zwane Wahih i Kwi, skrywające się w lasach porastających deltę rzeki Kawalli, na pograniczu Liberii i WKS.

Specjalizowane tajne związki rozwinęły się głównie w strefie leśnej, brzeża Zatoki Gwinejskiej. Wśród Jorubów funkcjonują Egungun, Oro i Ogboni. Związek masek Ogungun organizuje obrzędy kultu przodków. Mogą oni wystrząsnąć niebezpieczeństwo i niebezpieczną magię, a także wystrząsnąć niebezpieczeństwo despotycznego władcy i przepędzić osoby szkodzące ogółowi. W czasie inicjacji do tego związku następuje po zasięgnięciu opinii wyroczni Ifa.

Oro, wyłącznie mężczyźni, byli uważani za wykonawców nad przestrzeganiem praworządności i byli egzekutorami wyroków wyznaczanych przez tajny sąd, składający się ze starszyzny i wyroczni. Członkowie tego związku Ogboni. Skazani na śmierć byli trąceni do wody i tam wybijano do rosnących na targowisku drzew. Zadaniem zbrojnych Ogboni jest walka z czarownicami. Nawet dzisiaj Jorubowie wierzą, że Ogboni zabija na nie polowania i je unieszkodliwia. Wyroki śmierci wyznaczane przez Ogboni kiedy jego członkowie w procesji przemieszczają się w strachu przed Oro są tak wielkie, że niekiedy przez strach przed Oro nie opuszcza domostwa, aby nie zostać posądzonym o przestępstwo.

⁴ Por. C. Staeven, *Westafrikas*, München 1970, s. 102 i n.

und Angstentwicklung bei den Yoruba

Na zachodnich obszarach Jorubów, na ziemiach Fonów, a także Ewe działał znany związek Jewhe. Słynął on z rozbudowanej hierarchii kierowniczej, składającej się zarówno z mężczyzn, jak i z kobiet. Rekrutacja nowych członków do związku miała gwałtowny przebieg: upatrzoną osobę porywano i zamykano w „klasztorze”. Członkowie Jewhe, podobnie jak i innych tajnych związków, wydawali z ukrycia polecenia, którym nie odważyli się sprzeciwić nawet wodzowie czy władcy.

Wśród badaczy dominuje przekonanie, że tajne związki mają mniejsze znaczenie wszędzie tam, gdzie ukształtowała się silna władza centralna. Na potwierdzenie tej tezy powołują się oni na przykłady królestw Aszantów i Fonów. W królestwie tych ostatnich działał jednak silny związek Zangbeto, oddziałujący także na przygraniczne obszary wybrzeża w Nigerii. Jego nazwa oznacza „nocni myśliwi”. Wierzy się, że jego członkowie przybywają spoza laguny i są duchami morza. Noszą oni długie szaty z trawy, a na głowie umieszczają maskę z rogami. Dotknięcie tych akcesoriów uważano niegdyś za wielkie wykroczenie i karano za nie ponoć śmiercią. Również działalność tego związku wiąże się ze światem zmarłych. *Zansi*, czyli „żony nocy”, paradują nocą ulicami miast, potrząsając grzechotkami i uderzając w gongi. Mówią przez nos, podobnie jak maski Egungun, i uważa się ich za uosobienia zmarłych. Członkowie związku spotykają się w świętym gaju, do którego dostępu strzeże figurka przewrotnego bóstwa Legba. Poza *zansi* wstęp do owego gaju mają także kandydaci, którzy wyrazili chęć pozostania członkami związku i wpłacili odpowiednie kwoty. Podczas inicjacji nowicjusza utwierdza się w niepoznawalności tajemnic Zangbeto oraz poddaje go próbie wytrzymałości fizycznej. Jeśli mężnie znieśnie zadawane razy, staje się „żoną nocy”. W naszych czasach funkcje związku ulegają desakralizacji, a jego członkowie dostarczają cenionych nocnych stróżów. Nadal jednak kobiety i inni niewtajemniczeni w popłochu zamykają się w domach na dźwięk ich rogów.

Wstąpienie do niektórych związków poprzedzają oczyszczające akty. W przypadku grup kultowych Bagre, spotykanych wśród ludów Lodagaa, Lobi i Dagari, wzdłuż brzegów Czarnej Wolty, każdy kandydat winien przyznać się do popełnionych występków podczas swego rodzaju publicznej spowiedzi. Członkami Bagre bywają także kobiety. Kiedy spodziewają się dziecka, winne wyznać, czy były wierne swemu mężowi. W przeciwnym razie oczekiwać je będzie trudny poród, a zatwardziałe grzesznice zostaną ukarane przez niewidzialnych przywódców związku⁵.

W kraju Senufów tajny związek ludzi-byków, zwany Nikari, zrzesza znachorów i zielarzy. Ale nie tylko grupuje on ludzi niosących ulgę w chorobie, lecz

⁵ Por. J. Goody, *The Myth of Bagre*, Oxford 1972, s. 97.

zanych z narodzinami dziecka, kiedy kładzie się je na ziemi, daje się mu do spróbowania kroplę wody i umywa się w piwie. Obmywanie inicjowanych, do Kore odbywa się przy świętej studni wioski.

Podczas dorocznych uroczystości bractwa Nama postługiwano się tajemnym językiem i organizowano nocą procesje. Ich celem było oczyszczenie wioski i jej okolic z wiedz *suba*, a także odkrycie i zniszczenie szkodliwych substancji magicznych.

Zwalczanie czarów i praktyk magicznych było i jest podstawą działalności związku Ndako Gboja u Nupe z Nigerii. Należą do niego wyłącznie mężczyźni. Uwalniające od wiedz tańce masek organizuje się na życzenie mieszkańców wioski. Maski mogą też zjawiać się niespodzianie i na osoby podejrzane o uprawianie magii nakładać wysokie kary.

Związki prowadzące walkę z czarną magią działały wśród ludów Kru i Grebo w Liberii. Również jedną z funkcji związku Mmanwu u Ibów stanowi wypędzanie ze wsi czarowników. Walcząc z magią, ludzi podejrzanych o jej uprawianie poddają próbie jadu. Inicjacja do związku obejmuje obrzędy symbolizujące śmierć i powtórne narodziny neofity. W czasie jej trwania ma on złożyć wizytę w świecie duchów, by wykazać się odwagą i wytrzymałością. Opuszcza miejsce odosobnienia inicjacyjnego cały brudny i wyczerpany: znak, że powrócił z Tamtego Świata. Istniały także związki czarowników zwane Wahili i Kwi, skrywające się w lasach porastających deltę rzeki Kawalli, na pograniczu Liberii i WKS.

Wyspecjalizowane tajne związki rozwinęły się głównie w strefie leśnej, wzdłuż wybrzeża Zatoki Gwinejskiej. Wśród Jorubów funkcjonują Egungun, Oro i Ogboni. Związek masek Ogungun organizuje obrzędy kultu przodków. Mogą one także napomnieć despotycznego władcę i przepędzić osoby szkodzące ogółowi. Rekrutacja do tego związku następuje po zasięgnięciu opinii wyroczni Ifa. Członkowie związku Oro, wyłącznie mężczyźni, byli uważani za wykonawców woli zmarłych, czuwali nad przestrzeganiem praworządności i byli egzekutorami wyroków śmierci ferowanych przez tajny sąd, składający się ze starszyny i wodzów zgrupowanych w związku Ogboni. Skazani na śmierć byli traceni w świętym gaju, a ich czaszki przybijano do rosnących na targowisku drzew. Zadaniem związku Oro było też walczenie z czarownicami. Nawet dzisiaj Jorubowie wierzą w to, że Oro nadal urzęduje na nie polowania i je unieszkodliwia. Wyroki śmierci ma wykonywać nocą, kiedy jego członkowie w procesji przemierzają ulice miasta czy wioski. Obawa i strach przed Oro są tak wielkie, że niekiedy przez kilka dni i nocy żadna z kobiet nie opuszcza domostwa, aby nie zostać posądzoną o antyspołeczne praktyki⁴.

⁴ Por. C. Staeven, F. Schönberg, *Kulturwandel und Angstentwicklung bei den Yoruba Westafrika*, München 1970, s. 103.

Na zachodnich obszarach Jorubów, na ziemiach Fonów, a także Ewe działał znany związek Jewhe. Słynął on z rozbudowanej hierarchii kierowniczej, składającej się zarówno z mężczyzn, jak i z kobiet. Rekrutacja nowych członków do związku miała gwałtowny przebieg: upatrzoną osobę porywano i zamykano w „klaszorze”. Członkowie Jewhe, podobnie jak i innych tajnych związków, wydawali z ukrycia polecenia, którym nie odważyli się sprzeciwić nawet wodzowie czy władcy.

Wśród badaczy dominuje przekonanie, że tajne związki mają mniejsze znaczenie wszędzie tam, gdzie ukształtowała się silna władza centralna. Na potwierdzenie tej tezy powołują się oni na przykłady królestw Aszantów i Fonów. W królestwie tych ostatnich działał jednak silny związek Zangbeto, oddziałujący także na przygraniczne obszary wybrzeża w Nigerii. Jego nazwa oznacza „nocni myśliwi”. Wierzy się, że jego członkowie przybywają spoza laguny i są duchami morza. Noszą oni długie szaty z trawy, a na głowie umieszczają maskę z rogami. Dotknięcie tych akcesoriów uważano niegdyś za wielkie wykroczenie i karano za nie ponoć śmiercią. Również działalność tego związku wiąże się ze światem zmarłych. *Zansi*, czyli „żony nocy”, paradują nocą ulicami miast, potrząsając grzechotkami i uderzając w gongi. Mówią przez nos, podobnie jak maski Egungun, i uważa się ich za uosobienia zmarłych. Członkowie związku spotykają się w świętym gaju, do którego dostępu strzeże figurka przewrotnego bóstwa Legba. Poza *zansi* wstęp do owego gaju mają także kandydaci, którzy wyrazili chęć pozostania członkami związku i wpłacili odpowiednie kwoty. Podczas inicjacji nowicjusza utwierdza się w niepoznawalności tajemnic Zangbeto oraz poddaje go próbie wytrzymałości fizycznej. Jeśli mężczyźni zniesie zadawane razy, staje się „żoną nocy”. W naszych czasach funkcje związku ulegają desakralizacji, a jego członkowie dostarczają cenionych nocnych stróżów. Nadal jednak kobiety i inni niewtajemniczeni w popłochu zamykają się w domach na dźwięk ich rogów.

Wstąpienie do niektórych związków poprzedzają oczyszczające akty. W przypadku grup kultowych Bagre, spotykanych wśród ludów Lodagaa, Lobi i Dagari, wzdłuż brzegów Czarnej Wolty, każdy kandydat winien przyznać się do popełnionych występków podczas swego rodzaju publicznej spowiedzi. Członkami Bagre bywają także kobiety. Kiedy spodziewają się dziecka, winne wyznać, czy były wierne swemu mężowi. W przeciwnym razie oczekiwać je będzie trudny poród, a zatwardziałe grzesznice zostaną ukarane przez niewidzialnych przywódców związku⁵.

W kraju Senufów tajny związek ludzi-byków, zwany Nikari, zrzesza znachorów i zielarzy. Ale nie tylko grupuje on ludzi niosących ulgę w chorobie, lecz

⁵ Por. J. Goody, *The Myth of Bagre*, Oxford 1972, s. 97.

bierze również udział w życiu duchowym wioski: uczestniczy w obrzędach pogrzebowych i w uroczystościach kończących roczny cykl agrarny.

Na różnych obszarach Afryki, jak sygnalizują badacze — występują związki ludzi-lampartów. Działy one między innymi w Sierra Leone, w Gwinei, Liberii i w Republice WKS, a także w Kamerunie i w Czadzie. Były to tajne stowarzyszenia, które terroryzowały okolice i słynęły z krwawych rytuałów. Ich członkowie, ubrani w skóry tych zwierząt i uzbrojeni w długie, żelazne szpony, mieli napadać znieścacka na upatrzonych ludzi i wykorzystywać ich krew oraz części ciała do celów rytualnych.

Sara z Czadu słynęła z funkcjonującego wśród nich związku ludzi-lwów. Nosili oni lwie skóry, na nogi zakładali sandały pozostawiające ślady podobne do śladów uosabianego zwierzęcia, a swe ofiary ranili żelaznymi pazurami. Zjawiali się nagle, dmuchając w tykwy, przypominające kształtem butelki, które wydawały dźwięk podobny do ryku tego drapieżnika. Z czasem członkowie związku stali się złodziejami porywającymi pasterzom ich bydło.

Innym tajnym bractwem u Sara był związek Hjondo. Przeprowadzana w buszu inicjacja przeciągała się niegdyś na całe lata. Dokonywano wówczas skaryfikacji na ciele kandydatów, uczono ich tajemniczego zachowania się i tajnego języka, rytualnych kroków tanecznych, znajomości obrzędów, wiedzy magicznej, a także sporządzania i aplikowania trucizn. Nowicjusze ubierali się w szaty z kory drzew i w tańcach naśladowali ruchy zwierząt.

Wśród licznych bractw działających w Kamerunie duży rozgłos zyskał związek Ngwe. Znakiem rozpoznawczym jego członków była motylek z liści rafii, służąca do odganiaania much, ostentacyjnie trzymana w ręku. Uważano ich za „złodziei trupów”, które mieli wykorzystywać w celach rytualnych. Zgromadzenia Ngwe odbywały się nocą. W pobliżu ogniska ustawiali oni maskę słonia, wokół której organizowali rytualne tańce przy akompaniamencie stłumionych pomruków. Niewtajemniczeni ukrywali się wówczas w domach w przekonaniu, że podglądanie maski mogło grozić śmiercią⁶.

W Kamerunie istniały także stowarzyszenia kobiece. Mężatki wstępowały do związku Ko Kume. Ciała malowały one ochrą i natłuszczaly włosy. Po licznych próbach inicjacyjnych nowicjuszka zmieniała swe imię z żeńskiego na męskie. Członkinie związków Ndzo-Kblo i Miamba uczestniczyły w tańcach pogrzebowych, a przed ich rozpoczęciem składały duchowi zmarłego ofiarę z kury lub kozy. Powstawanie tajnych związków kobiecych badacze tłumaczyli chęcią wyzwolenia się ich spod dominacji mężczyzn.

Działalność niektórych tajnych związków wykraczała poza tereny zasiedlone przez daną grupę etniczną i — nawet wbrew woli tradycyjnych władców —

⁶ Por. Ch. Garnier, J. Fralon, *Le fétichisme en Afrique noire*, Paris 1951, s. 126-129.

rozprzestrzeniała się na znacznych obszarach. Stawały się one związkami między- czy ponadetnicznymi. Najbardziej znanym jest w tym względzie związek Poro, działający wśród ludów Mende, Temne, Gerze, Senugo i Toma w Liberii, Republice WKS i Sierra Leone. Inicjacja do związku Poro była długa i trwała niegdyś cztery lata. Obejmowała nauczanie mitów i obrzędów oraz wpajała obowiązujące członków zasady postępowania. Związek nie tylko pełnił ważne funkcje religijne, ale odgrywał też istotną rolę polityczną, ingerując w kompetencje tradycyjnych wodzów. Nawet współczesne partie polityczne prawdopodobnie korzystały z jego pomocy w kampaniach wyborczych.

W większości tajnych związków doniosłe znaczenie miała rytualna maska, która reprezentuje świat niewidzialny (głównie przodków, rzadziej bóstwa) czy uosabia różne zwierzęta. Szczególnie ważne są maski na szczudłach, pod różnymi nazwami występujące w Gwinei, Liberii i WKS. Spotyka się je także w pasie od Gabonu do DRK, zwłaszcza wśród ludu Mpongwe. Maski z wybielonymi twarzami uczestniczą tam w obrzędach płodności.

W Afryce Wschodniej tajne związki tworzą u Banjarwandów wyznawcy mitycznego przodka Rjangombe. Ich członkowie spodziewają się rajskiego bytowania po śmierci na szczycie góry Karisimbi.

Tajny charakter omawianych związków sprawia, że do informacji na ich temat należy się odnosić z pewnym krytycyzmem. Tak naprawdę nie wiemy, czy opisywane praktyki, które często wskutek niezrozumienia ich istoty odbieramy jako okrutne, zdarzały się w rzeczywistości, czy istniały tylko w wyobraźni ludzkiej. Jest jednak faktem, że strach przed tymi stowarzyszeniami wprost paraliżował ludzi. Świadczyć o tym może przykład zaczerpnięty z pracy Ch. Garniera i J. Fralona⁷. Jednemu z misjonarzy nawrócony członek tajnego związku, w dół neofickiego przywiązania do nowej religii, ofiarował maskę związku Ngwe. Misjonarz postanowił sprawdzić siłę jej oddziaływania. Umieścił ją na dłoni i wszedł do pomieszczenia, w którym nawrócone na chrześcijaństwo dziewczęta i kobiety przygotowywały się do sakramentu małżeństwa. Oto jak ów misjonarz opisuje dalsze wydarzenia:

„Gdybyście słyszeli okrzyki przerażenia, które mnie powitały! Na widok tej lichej, czarnej maski rozległy się prawdziwe ryki trwogi. W jednej chwili nie pozostała w pomieszczeniu ani jedna chrześcijanka. Wszystkie kobiety pędem rzuciły się do lasu, aby się tam ukryć. Te same, które przed chwilą recytowały Biblię”.

Tradycję tajnych stowarzyszeń podtrzymują obecnie liczne ruchy synkretyczne o podłożu chrześcijańskim. Dotyczy to zwłaszcza obszaru DRK oraz Jorubów

⁷ Tamże, s. 129.

w Nigerii. Ich członkowie odchodzą często od ewangelicznej zasady powszechności, izolują się we własnej grupie, sięgają do miejscowych tradycji religijnych, a w końcu tworzą organizacje całkowicie zamknięte.

Na niektórych obszarach Afryki Zachodniej, głównie w Togo i Beninie, dochodziło do ustanawiania pomiędzy pojedynczymi osobami czy też całymi grupami pokrewieństwa magicznego, zawiązywanego w drodze paktu krwi. Zainteresowane osoby składały przysięgę, pijąc wzajemnie swą krew, pochodzącą z nacięcia palca czy innej części ciała. Zdarzało się, że pieczętowany wypiciem krwi pakt zawierali władcy z wybranymi spośród swych poddanych. Spokojni wówczas o dyskrecję, wysyłali ich jako szpiegów na wrogie obszary. Nawet jeśli pakt krwi zawierali członkowie różnych kast, stawali się sobie bliżsi niż rodzeni bracia⁸. Składana przysięga miała tak wielką siłę psychiczną, że ci, którzy ją złamali, pod brzemieniem wyrzutów sumienia tracili nawet zmysły. Nikt nie opiekował się takimi ludźmi i mieli oni spędzać resztę życia w całkowitym odosobnieniu. Natomiast pogrzeb wiernych uczestników przymierza dostarczał okazji do wzruszających uroczystości.

2. Magia — problemy terminologiczne

Wiara w magię była w Czarnej Afryce powszechna i nie zanikła wraz z rozwojem cywilizacji, pod wpływem postępów w oświacie i szkolnictwie. Wręcz przeciwnie — wśród odrywanej od swych korzeni ludności potęguje się. Nawet najbardziej wykształceni Afrykanie, skłonni do uznania za przesady wielu przejawów wierzeń rodzimych, milkną znacząco, kiedy rozmowa dotyczy sfery magii. Znamienna jest w tym względzie postawa J.S. Mbitiego, kenijskiego teologa i pastora. Wspomina on własne doświadczenia z lat dziecięcych, jak też przytacza opisy Europejczyków, którzy w Afryce spędzili wiele lat i z magią spotykali się na co dzień. Swoje wywody podsumowuje stwierdzeniem, że każdy Afrykanin, zarówno na wsi, jak i w mieście, jest przepełniony wiarą w tę tajemną moc, która zdaje się opierać bezpośrednio wyjaśnieniu naukowemu⁹. W magię wierzą nie tylko ludzie niewykształceni, ale również urzędnicy, kupcy, znani politycy, profesorowie uniwersytetów, lekarze, kapłani i inni¹⁰.

O wadze problemu przekonał się sam autor w czasie swego kilkuletniego pobytu w dwóch krajach afrykańskich, położonych nad Zatoką Gwinejską. Często

⁸ Skomplikowane obrzędy zawierania paktu krwi opisał między innymi P. Hazoume, *Le pacte du sang au Dahomey*, Paris 1937.

⁹ J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, s. 252 i n.

¹⁰ Por. Kofi Asare Opoku, *West African Traditional Religion*, Jurong 1978, s. 141.

wprost fantastyczne opowiadania o tajemnych siłach i manipulujących nimi ludziach docierały tam na kolumny prasowe i do innych środków masowego przekazu. Sam autor był świadkiem historii, jaka ogarnęła najpierw ludność stolicy prężnego niegdyś królestwa, a potem mieszkańców stolicy współczesnego państwa i pchnęła ich do prawdziwych polowań na czarowników, nie kończących się wprawdzie paleniem na stosie, a „tylko” dotkliwym pobiciem nieszczęśliwych. Żeby temu wydarzeniu nic nie ująć z pikantności, warto jeszcze dodać, że dopiero po kilku dniach jego trwania zaczął przeważać głos rozsądku w różnych mass mediach, które do tego czasu „antyspołeczną” działalność czarowników przedstawiały ze świętym oburzeniem. W tym samym kraju wykryto spisek antyrządowy. W procesie na ławie oskarżonych zasiadł między innymi... czarownik, który swymi magicznymi sztuczkami nie tylko czynił spiskowców odpornymi na kule, ale również, sięgając do arsenału czarnej magii, usiłował zabić ducha przywódcy kraju, a tym samym doprowadzić go do śmierci!

O tym, jak wielką rolę odgrywa we współczesnej Afryce wiara w magię, świadczy fakt, że dotyczące jej paragrafy znalazły się w kodeksach karnych. W kodeksie nigeryjskim praktykowanie czarów w celach destrukcyjnych zagrożone jest karą sześciu miesięcy więzienia. W Ugandzie kodeks karny przewiduje, że każdy, kto uważa się za lekarza posługującego się środkami magicznymi lub za wykrywacza czarowników, może otrzymać wyrok do pięciu lat więzienia¹¹.

Przez pojęcie magii rozumie się część systemu wierzeń i obrzędów obejmującą czynności i zabiegi uważane za skuteczne do zdobycia przez człowieka władzy nad przyrodą i tajemnymi siłami w niej działającymi. Zakłada istnienie przenikających wszechświat energii czy mocy, które czarownik potrafi sobie zjednać i im rozkazywać¹². Przekonania magiczne wyrastały z powierzchownego łączenia przyczyn i skutków, które z czasem przekształcały się w wiedzę empiryczną i dawały początek nauce. Sir James Frazer nazywał magię pierwszym zarodkiem naukowego myślenia. W religioznawstwie XIX wieku upowszechniła się hipoteza, według której magia miałaby być załączkiem czy pierwotną formą religii: jej twórcami i zwolennikami byli E. Durkheim, J. Frazer, J.H. King, B. Malinowski, M. Mauss, Van der Leeuw i inni. F. Heiler podkreślał świecki charakter magii, a jeszcze inni (na przykład G. Mensching) wyróżniali magię świecką i religijną.

Przenosząc problem na grunt afrykański, warto zauważyć, że wielu autorów jest zdania, iż nie zawsze daje się tam oddzielić magię od religii. Wychodzą oni z założenia, że u ludów, które nie mają rozwiniętego systemu filozoficzno-

¹¹ Por. G. Parrinder, *Witchcraft: European and African*, London 1963³, s. 132.

¹² Różne definicje magii omawia A. Mrozek-Dumanowska w pracy *Człowiek w labiryncie magii*, Warszawa 1990, s. 24-28.

-teologicznego, podział na magię i religię byłby sztuczny i niczym nie uzasadniony. Niektóre obrzędy, w rodzaju zaklinalnia deszczu czy oddalania epidemii, zawierają zarówno elementy magiczne (zaklęcia), jak i religijne (modlitwy). Istnieją też autorzy zajmujący krańcowo różne stanowisko i wszystkie wierzenia afrykańskie określający terminem „magia”.

Problemowi stosunku magii do religii w Czarnej Afryce najwięcej uwagi poświęcili dwaj uczeni francuscy, M. Delafosse¹³ i Ch. Monteil¹⁴. Dokonując analizy wierzeń Bambarów, Ch. Monteil doszedł do wniosku, że nie ma takiego rytuału, który nie zawierałby elementów magicznych. Wierzenia zarówno magiczne, jak i religijne zakładają istnienie świata niewidzialnego. O ile jednak religia uzewnętrznia zależność człowieka od mocy nadprzyrodzonych, o tyle zabiegi magiczne stanowią próbę opanowania tych mocy przez tego, który „wie”. Przez obrzędy religijne człowiek oddaje cześć siłom nadnaturalnym, zaś przez odwołanie się do magii zmusza je do realizowania jego woli.

M. Delafosse odróżnia moce będące przedmiotem kultu religijnego od mocy magicznych. Człowiek religijny zwraca się sam lub za pośrednictwem głowy rodziny czy innego kapłana do Boga, bóstw i duchów powszechnie uznawanych, ażeby zapewnić sobie ich przychyłność. W magii wybrana, obdarzona specjalnymi mocami osoba odwołuje się do sił słabo zdefiniowanych, by skłonić je do spełnienia swoich życzeń bądź życzeń tych, którzy jej wnieśli określoną opłatę.

Zarówno wierzenia magiczne, jak i religijne odwołują się do podwójnej natury człowieka, składającego się ze zniszczalnego ciała i nieśmiertelnej duszy czy nawet kilku dusz. Według wierzeń Bambarów, dusza człowieka po jego śmierci zajmuje swe miejsce w krainie przodków. Wierni uważają ich za opiekunów i starają się zapewnić ich ciągłą przychyłność. Człowiek odwołujący się do magii dąży do wykorzystania ich do urzeczywistnienia własnych celów drogą nakazu czy przymusu.

Zarówno w magii, jak i w religii funkcjonują specjalne osoby zajmujące się nadzorowaniem obrzędów czy posługiwaniem się odpowiednimi technikami w sposób zawodowy. Kapłani kultów religijnych wykonują swe praktyki publicznie. Ludzie posługujący się magią żyją w izolacji od reszty społeczeństwa i zazdrośnie strzegą swych tajemnic. Egzystują niejako na uboczu społeczności, która ich poważa, ale jednocześnie się lęka. Religia znajduje solidne oparcie w rodzinie i jej instytucjach. Ludzie zajmujący się praktykami magicznymi powołują do życia tajne związki, swego rodzaju rodziny duchowe, w których stopniowo dochodzi się do poznania różnych tajemnic.

¹³ Por. jego *Les civilisations negro-africaines*, Paris 1925, s. 32.

¹⁴ Por. jego *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*, Paris 1924, s. 138-140.

U wielu ludów afrykańskich odróżnia się magię od czarów. Czary (ang. *witchcraft*) definiuje się jako psychiczną siłę szkodzenia: ofiara ma cierpieć wtedy, gdy wiedźma szkodzi jej w sposób duchowy, gdzie myśl rodzi działanie. Magia wymaga zastosowania technik zewnętrznych i dostrzegalnych, w rodzaju zaklęć, leków, płynów czy tajemniczych gestów.

Siła magiczna może być użyta dla dobra człowieka i wtedy mówimy o magii białej, dobrej czy sympatycznej bądź do szkodzenia innym ludziom i wówczas mamy do czynienia z magią czarną, złośliwą. Podział magii na te dwa rodzaje znajduje potwierdzenie w terminologii. Na przykład ludy Akan z Ghany rozróżniają magię dobrą — *baji pa*, oraz magię złośliwą — *baji boro*.

Z punktu widzenia stosowanych technik wyróżnia się magię zaraźliwą (kontaktową) i magię homeopatyczną. Magia zaraźliwa polega na oddziaływaniu na osobę poprzez naruszenie należącego do niej przedmiotu. Używa się w tym celu włosów przyszłej ofiary (bądź beneficjenta), jej paznokci, krwi menstruacyjnej czy łożyska. U Jorubów spotkać można jej odmianę, zwaną *ilase* („magia śladów stóp”). Powoduje ona chorobę umysłową bądź słoniowatość (*elephantiasis*), będące skutkiem posypania śladów stóp atakowanej osoby magicznym „lekiem”. Niekiedy posypuje się nim nóż, którym następnie przecina się ślady stóp. Ten rodzaj magii często występuje obecnie w biurach, gdzie rywalizacja o stanowiska przybiera nieraz gwałtowny charakter. Dlatego każdy szanujący się urzędnik nie zasiądzie rano w swym fotelu, dopóki uważnie mu się nie przyjrzy. Magia homeopatyczna opiera się na przekonaniu, że to, co przytrafia się przedmiotowi, dotyka również przedmiot mu podobny. Chcąc zatem dokuczyć wrogowi, wystarczy sporządzić jego podobiznę i odpowiednio ją potraktować.

W Czarnej Afryce zdarzają się społeczności, w których każda grupa ludzi posługujących się magią ma oddzielną nazwę. W języku polskim używa się różnych terminów w sposób wymienny. W niniejszej pracy posługiwać się będziemy trzema pojęciami, mającymi swoje odpowiedniki w językach zachodnioeuropejskich: czarodziej, czarownik i wiedźma.

Czarodziej (ang. *magician*, franc. *magicien*) to człowiek świadomy swojej roli i działalności. Umiejętności swe stawia do dyspozycji innych, mając na uwadze ich dobro. Często nazywa się go także uzdrowicielem, wróżbitą, wyrocznią, zielarzem, zaklinaczem deszczów czy łowcą czarowników. Stosuje techniki wykorzystujące środki materialne bądź też odwołuje się do słów i zaklęć magicznych. Najczęściej umiejętności te nabywa przez inicjację lub przez terminowanie u doświadczonego czarodzieja. Zdarza się, że stanowią one jego dar wewnętrzny bądź objawiony.

Czarownik (ang. *sorcerer*, franc. *magicien-sorcier*) też działa w sposób świadomy, ale kieruje się chęcią szkodzenia innym, z własnej inicjatywy czy na

zamówienie zleceniodawcy, chęcią zemsty bądź pokonania niebezpiecznego rywala. Posługuje się techniką wykorzystującą szkodliwe substancje bądź magicznymi słowami. Wiedzę magiczną czerpie z terminowania, niekiedy w specjalnych związkach czarowników. Jego osoba wzbudza na ogół lęk i strach.

Wiedźma (ang. *witch*, franc. *sorcier*), czy to kobieta, czy mężczyzna, szkodzi cała pojedynczym ludziom lub całej społeczności, często nie uświadamia sobie swego stanu i nie kontroluje swoich poczynań. Ożywia ją niekontrolowana siła, niezależna od jej woli, wyrażająca się w zjawiskach telekinezy, bilokacji czy metamorfozy. Swęj ofierze szkodzi na dystans, bez potrzeby odwoływania się do materialnego wsparcia. Ofiara cierpi już wtedy, gdy wiedźma w myśli zamierza jej zaszkodzić, czyli kiedy dokonuje „urojonego przestępstwa”¹⁵. Wierzy się, że wiedźma nabywa swych mocy w drodze dziedziczenia po matce, przez kontakt z przedmiotami zawierającymi magiczne substancje oraz przez zakup odpowiednich umiejętności lub pozyskanie ich od diabelskich mocy.

3. Magia u wybranych ludów afrykańskich

Jorubowie jednym terminem *adze* określają różne osoby mające kontakt z magią. Nieliczne wykorzystują je do szlachetnych celów: do uzdrawiania chorych, zapewnienia płodności czy też ochrony kobiety ciężarnej i jej dziecka. *Adze* może zostać zarówno kobieta bezdzietna, jak też obdarzona potomstwem, tak młoda panna, jak i leciwa matrona. Wiele z nich nie uświadamia sobie swego stanu. Za pomocą formuł magicznych *adze* może spowodować śmierć kozy lub owcy w zagrodzie ciężarnej. Jeśli przyszła matka skosztuje ich mięsa, a z czasem urodzi córkę, będzie ona „murowaną” wiedźmą! Aby zostać czarownicą, nie wystarczy odziedziczyć tajemne moce po matce, trzeba jeszcze nabyć wielu umiejętności i zaopatrzyć się w lek magiczny. Preparat taki sporządza wtajemniczona osoba, śpiewając przy tym odpowiednie pieśni, składając ofiary i wymawiając słowa zaklęć.

Niektóre *adze* charakteryzują się właściwościami typowymi dla zdefiniowanych wyżej wiedźm. Mają one bowiem zdolność wysyłania nocą jednej ze swych dusz, by zaatakowała ona duszę śpiącej ofiary bądź wzięła udział w tajemnych zebraniach wiedźm (w „sabatach”) odbywających się na drzewie *iroko*. Dusza wiedźmy może szybować w przestworzach, przyjmując postać ptaka wydającego nocą przeraźliwe krzyki.

¹⁵ Określenie stosowane przez E. Evansa-Pritcharda, (w:) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937.

W niektórych praktykach magicznych czarownice Jorubów uczestniczą w sposób pośredni. Ich rola ogranicza się bowiem do zaopatrywania zainteresowanych osób w odpowiednie środki magiczne. Uczą więc je zaklęć, instruują o „magii śladów stóp” czy wykorzystywaniu do celów destrukcyjnych przedmiotów należących do przyszłej ofiary.

W technikach magicznych zwanych Szigidi czarownica kształtuje z gliny bądź rzeźbi w drewnie figurkę swej ofiary i kapie ją w magicznym leku. Nocą się rozbiera i, śpiewając oraz wymawiając imiona atakowanej osoby, wczarowuje w figurkę złego ducha Szigidi, po czym wysyła go z misją zaatakowania duszy wspomnianej w zaklęciach osoby.

Technika magiczna Eszu polega na tym, że naga czarownica udaje się do świątyni bóstwa Eszu. Siada tam w kukci i, wymawiając zaklęcia, wymienia imię swej ofiary. Potem umieszcza przed sanktuarium nóż bądź maczugę, którymi ma się posłużyć Eszu. Dopiero po godzinie może opuścić to miejsce, złożwszy uprzednio ofiarę z kozy bądź ptactwa domowego.

Technika zwana *agbeta* jest podobna do wyżej wymienionych. Figurkę z gliny kapie się w magicznych płynach, w których uprzednio zanurza się przedmioty należące do atakowanej osoby. Po tym w figurkę wczarowuje się duszę ofiary, kiedy nieświadoma wrogich zakusów smacznie sobie śpi, a później figurkę tę się rozbija. W tym momencie śpiący wydaje rzekomo przeraźliwy okrzyk, a następnego dnia już nie żyje¹⁶.

W grupie etnicznej Jako, zamieszkującej środkowy bieg Rzeki Krzyżowej w Nigerii, wierzy się w wiedźmy, zwane *jatana*, a także w rozliczne praktyki czarowników. Dusze wiedźm mają rzekomo opuszczać śpiące ciała ich właścicieli i atakować dusze innych śpiących. Skutki tych napaści różnią się między sobą: prowadzą od zwykłego przeszkadzania w śnie, po budzenie ofiar ogarniętych panicznym strachem. Wierzy się, że w ten sposób *jatana* wypijają krew ofiary, a za widomy znak tych praktyk uważa się duży i trudny do wygojenia wrzód na szyi poszkodowanego¹⁷.

Podczas gdy atak wiedźm wyraża się w utracie przez człowieka witalności, nagłą i ciężką chorobę oraz śmierć przypisuje się działaniu ludzi posługujących się magią *nkebi*. Magię złośliwą mają uprawiać wyłącznie mężczyźni. Stosują oni szkodliwe środki materialne, przechowywane w świątyniach bóstw. Środkami tymi zatrują jedzenie czy picie ofiary bądź umieszczają je na drodze, którą ona przechodzi.

¹⁶ Por. Staeven C., Schönberg F., *Kulturwandel und Angstentwicklung bei den Joruba Westafrikas*, München 1970, s. 104-109.

¹⁷ Por. D. Forde, *Yakö Studies*, London — New York — Ibadan 1964, s. 217-226.

O sile wiary w magię wśród Nupe świadczy przypadek odnotowany przez S.F. Nadela¹⁸. Kiedy w 1934 roku główny sędzia muzułmański Bidy, stolicy ich królestwa, uniewinnił kobietę i jej dwie córki oskarżone o uprawianie magii, tłum dokonał na podejrzanych samosądu. Na określenie praktyk magicznych używają Nupe słowa *ega*, a wiedźmę nazywają *gaczi*. Czarodziejskich mocy nie dziedziczy się — jak utrzymują — po matce, ale matka może uczynić z własnej córki wiedźmę, oddziałując na nią magicznym lekiem, zwanym *czigbe*. Wiedźma może zaatakować człowieka w czasie jego snu i wtedy pożywiać się jego siłą witalną *raji* bądź duszą osobową *kuczi*. Podczas swych zgromadzeń wiedźmy zjadają duszę-cień, zwaną *fifingi*, wskutek czego człowiek zaczyna chorować i w końcu umiera. Tak więc atakom *gaczi* nie opiera się żadna niematerialna część człowieka. Choć S.F. Nadel nie wspomina o posługiwaniu się przez *gaczi* materialnymi środkami magicznymi, to jednak podaje, że uświadamia ona sobie swój stan i szkodzi ludziom z własnej woli. Zgodnie z przyjętymi wyżej definicjami te ostatnie cechy zbliżają ją do grona czarownic.

Stworzona przez wyobraźnię ludzką wiara w magię uzewnętrznia się wśród Nupe w dwóch sytuacjach. Po pierwsze, oskarżenia o uprawianie magii dotyczą zawsze konkretnych osób. Po drugie, na czele rzekomych wiedźm stoi konkretna osoba, zwana *lelu*. Do jej obowiązków należy nadzorowanie działalności handlowej kobiet, które wybierają na to stanowisko jedną z nich, uważaną za wielką czarownicę. W dawnych czasach, kiedy niepokojąco mnożyły się oskarżenia o uprawianie magii, naczelnik wioski miał zwyczaj przyzywania *lelu* i nakazywania jej ograniczenia działalności wiedźm. Wiedźmami bywają także mężczyźni, którzy wprawdzie nie polują nocą na ofiary, ale mogą uczestniczyć w ich symbolicznym zabijaniu.

Uprzejmość i zadowolenie z życia stanowią przyjęte wśród Nupe ideały zachowań. W razie potrzeby wiedźmy upatruje się tam wśród osób odbiegających od tych wzorców postępowania. Potencjalną wiedźmą może być zatem kobieta, która nigdy się nie śmieje, nie bierze udziału w zabawach, nie zna się na żartach bądź z byle powodów się złości.

Według wierzeń Ewe, wiedźmy *adzetwo*, którymi mogą być zarówno kobiety, jak i mężczyźni, mają w sobie magiczną moc *adze*, zdolną do niszczenia życia poprzez wysysanie krwi ofiary. Zdemaskowane wiedźmy przyznają się do „kanibalizmu”. Terminu tego używa M.J. Field¹⁹ w odniesieniu do ludu Ga, dodając, że jest to kanibalizm duchowy, który polega na „zjadaniu” wykradzionych dusz *kla*.

¹⁸ Por. jego *Nupe Religion*, London 1954, s. 103.

¹⁹ Por. jego *Religion and Medicine of the Ga People*, Oxford 1961², s. 166.

Z wiarą w pożerające dusze wiedźmy, zwane *ewelewa*, spotykamy się także u ludu Kotokoli z Togo. Niektóre z nich mają być świadome swego stanu, inne szkodzą ludziom nieświadomie. Do kanibalizmu duchowego skłaniają je wcielające się w nie duchy *arezini*.

U Konkombów osoby zawiadujące magiczną mocą dzielą się na dwie kategorie. Do jednej należą wiedźmy, *bi kpakpalim*, zdolne do przekształcania się w różne zwierzęta, a najczęściej przyjmujące postać jadowitych węży. Do drugiej kategorii zalicza się *usuo*: pozbawiają one człowieka siły życiowej *kena*, umiejscawianej w wątrobie i w krwi. „Zjedzenie” *kena* bądź jej „związanie” powoduje śmierć człowieka. *Usuo* przypisuje się też praktyki typowe dla czarowników. Oddziałują oni na swe ofiary za pomocą zaklęć, a także umieszczanych na ich drodze jadowitych węży.

Również zakres czynności *leme* (l.mn. *demebo*) u Tura z WKS obejmuje to, co według przyjętych przez nas definicji należy do sfery działalności zarówno czarownika, jak i wiedźmy. Na ogół *leme* uświadamia sobie swój stan. Może nim zostać człowiek młody i stary, kobieta i mężczyzna, dorosły i dziecko. Wierzy się, że *leme* może zabić człowieka, przekształcając jego duszę w byka (!), który stanie się pokarmem podczas nocnego zgromadzenia wiedźm. Może też skłonić węża do zaatakowania wybranej ofiary, spowodować utonięcie kąpiącego się czy zwalenie się drzewa na przechodzącego w lesie. Między sobą mają się *demebo* rozpoznawać po tajemnych znakach. Zdarza się, że *leme* porzuca swe naganne praktyki i wstępuje na drogę cnoty. Staje się wówczas *zomi*, dobrym czarodziejem, specjalistą od sporządzania amuletów.

Rozbudowane wierzenia w magię i czary mają Duala z Kamerunu. Są oni przekonani o istnieniu magicznej siły *ngina*, którą dysponują czarodzieje *ngan* oraz czarownicy *balondedi*. Ci ostatni siłę tę dziedziczą po ojcu lub uzyskują w wyniku inicjacji do tajnego związku czarowników. Wyróżnia się wśród nich trzy rodzaje ludzi szkodzących społeczności: *mulemba*, *ekon* i *ewusu*. *Mulemba* dziedziczy magiczne moce po rodzicach i może szkodzić wszystkim bez wyjątku. *Ekon* wybiera swe ofiary wyłącznie z grona krewnych. Pierwsze „morderstwo duchowe” otwiera mu drogę do tajnego związku czarowników. „Uśmiercone” przezeń dusze pracują na jego polu i prowadzą żywot niewolników. Stąd też ludzie bogaci, kupcy i wodzowie, których standard życia znacznie odbiega od przeciętnego, są najczęściej podejrzewani i oskarżani o uprawianie tego typu magii. Wreszcie *ewusu* posługują się analogiczną mocą i w podobnych celach; ich moc lokalizuje się w wątrobach²⁰.

²⁰ Por. R. Bureau, *Ethno-sociologie religieuse des Douala et apparentés*, Yaounde 1962, s. 46.

To, czy człowiek obdarzony magicznymi mocami wykorzystuje je do osiągnięcia dobrych albo złych celów, nie zawsze zależy od niego samego. Ludy Hadżeraj z Czadu wierzą, że decyduje o tym duch, z którym dana osoba jest w jakiś sposób związana. Wiedźmą zostaje się tam z przeznaczenia, już w łonie matki. A żeby móc egzystować, wiedźma musi się pożywiać duszami swych ofiar. Ma zdolność przekształcania się nocą w zwierzęta: węże, hieny i inne drapieżniki, które napadają na dusze-cienie ludzi, wiążą je i pożerają w całości bądź po kawałku. Zdemaskowana wiedźma uwalnia w popłochu duszę, a chory uzyskuje tym samym szansę powrotu do zdrowia²¹.

4. Bilokacja i zgromadzenia wiedźm

Przez pojęcie bilokacja rozumie się przemieszczanie się w przestrzeni jakiejś duchowej części należącej do osoby uznawanej za obdarzoną tajemną mocą, podczas gdy jej ciało pozostaje na miejscu. Według wierzeń afrykańskich, dar ten mają wiedźmy, których dusze opuszczają ciało w celu „upolowania” duszy innego człowieka bądź wzięcia udziału w zgromadzeniach wiedźm.

U Ibów przemieszczające się wiedźmy to ogniste kule bądź nocne ptaki. Tę ostatnią postać przyjmują także wiedźmy Jorubów. Według wierzeń Ewe, ich *adzetwo* gromadzą się nocą w grupach, a ich przemieszczanie się można także obserwować w postaci jasnych i migających kul ognistych. Ponieważ podobne wyobrażenia spotyka się także u innych ludów mieszkających nad Zatoką Gwinejską, między innymi u Ga, niektórzy badacze traktują je jako swoistą interpretację przez miejscowe ludy fosforoscencji morza, czyli jego świecenia pod wpływem wiciowców. Ga wierzą ponadto, że ich wiedźmy łączą się w kilkuosobowe grupy, na czele których stoi wódz mający do dyspozycji wysłannika i kata. Dusze wiedźm mogą także przemieszczać się po pajęczynie, na ptakach i zwierzętach, głównie na sowach, antylopach i lampartach, ale też na kotach, żabach, szczurach i psach. Mogą przemieniać się w węże, lamparty i antylopy oraz zionąć ogniem z oczu, nosa, ust, uszu i pachwin. Mogą również przemieszczać się do góry nogami.

Wierzenia w magię i czary u Aszantów i innych ludów ghańskich doczekały się specjalnych monografii²². U Aszantów wiedźmy *abajifo* dysponują nadnaturalną mocą *baji*. Opuszczają one swe domy w pierwszej godzinie po północy,

²¹ Por. P. Fuchs, *Kult und Autorität. Die Religion der Hadjerai*, Berlin 1970, s. 178-184.

²² Por. na przykład: H. Debrunner, *Witchcraft in Ghana*, Accra 1961²; J.H. Neal, *Ju-ju in my Life*, London 1966.

a żeby zmylić czujność męża czy dzieci, przykrywają ich liśćmi drzewa *dweme*. Zabezpieczywszy się w taki sposób, wiedźmy wysyłają swą duszę *sunsum* w drogę, a w łóżku pozostaje jedynie „pusta skóra”, czyli cielesna powłoka. Jeżeli domownicy zauważą, że dusza kobiety opuściła jej ciało, nacierają skórę pieprzem. Po powrocie z nocnych wędrówek *sunsum* nie może wskutek tego dostać się do ciała i wiedźma zostaje przyłapana na gorącym uczynku. Z podobnymi wierzeniami spotykamy się u Ewe. Utrzymują oni, że niechybna śmierć czeka każdą wiedźmę, jeżeli w czasie nieobecności jej duszy natrze się skórę pieprzem.

Za miejsca zgromadzeń wiedźm Aszantów uważa się potężne, samotnie rosnące drzewa na peryferiach osiedli ludzkich, zwłaszcza drzewa bawełniane. W ich gałęziach kryje się duży, czarny dzban, który ma być wypełniony krwią ludzką. Oprócz wspólnego dzbana należącego do wszystkich zrzeszonych przy danym drzewie wiedźm, każda z nich posiada własny dzbanek o wzbudzającej strach i odrazę zawartości. Społeczność wiedźm ma wzorową organizację, wyspecjalizowane urzędy i wodzów sprawujących władzę przez wysłanników, policjantów i katów. Wodzem zostaje wiedźma o największych mocach magicznych. Wiedźmy Aszantów wybierają swe ofiary z własnych klanów matrylinearnych. To ostatnie przekonanie znajduje swój wyraz w przysłowiu: „Bez względu na to, jak ostre zęby ma wiedźma, musi się pożywiać po własnej stronie rzeki i nie może jej przekraczać”.

Według Aszantów wiedźmy to swego rodzaju wampiry, wysysające ludzką krew. Upatrują w nich ponadto sprawców strat materialnych, bezpłodności, impotencji czy innych chorób. Destrukcyjne działania wiedźm nie omijają instytucji związanych z życiem współczesnym: w biurach stają na drodze awansu służbowego, w szkołach „zabierają” uczniom i studentom umysł; narażając ich tym samym na porażki w promocjach czy w egzaminach.

5. Wykrywanie wiedźm i czarowników

Afrykanin dotknięty jakimś nieszczęściem zadaje sobie dwa pytania: jak to się stało i dlaczego to się stało. Odpowiedź na pierwsze z nich uzyskuje drogą empiryczną, obserwując otaczającą go rzeczywistość. Trudności nastęrcza odpowiedź na pytanie „dlaczego”. Pojmowanie magii jako związku przyczynowo-skutkowego pozwala na stwierdzenia, że dany człowiek choruje przykładowo wskutek zjedzenia zepsutego pokarmu, ale nie wyjaśnia, dlaczego inni posilający się w tym samym czasie i miejscu nie ucierpieli na zdrowiu. Afrykanin wyrażając opinię, że syn ucierpiał z powodu czarnej magii, dokładnie wie, że bez-

pośrednią przyczyną jego śmierci było ukąszenie węża, ale trudno go przekonać, że stało się to bez udziału czarownika. Tylko odwołując się do złośliwych mocy może on wyjaśnić sobie, dlaczego ten przykry los spotkał jego syna, a nie — przykładowo — syna sąsiada.

Spółeczności afrykańskie wypracowały różne formy zabezpieczania się przed działaniem magicznych mocy, a także sposoby demaskowania ludzi używających ich w antyspołecznych celach. Wykrywanie wiedźm nie jest dla Afrykanina sprawą prostą, gdyż wyglądem zewnętrznym nie różnią się one od innych ludzi. Nie można też ich schwytać na gorącym uczynku, ponieważ oddziałują na swe ofiary w sposób duchowy. Najczęściej stosowano próbę trucizny. Jeżeli podejrzana o uprawianie czarów osoba umierała po jej zażyciu, wina stawała się udowodniona. Niekiedy próbie trucizny poddawano kurę czy inne ptactwo domowe i dopiero po ich śmierci przystępowano do ukarania oskarżonej wiedźmy.

Ujawnione w ten sposób wiedźmy stawiano niegdyś u Ewe przed trybunałem starszyny, a po wydaniu wyroku palono je na stosie. Nawet w ten sposób ukarane mogły mścić się z zaświatów i dlatego dokonywano dodatkowego rytuału pogrzebowego *homtodzoe* — „ekshumuj mnie i spal”. Polegał on na symbolicznym ekshumowaniu zwłok mściwej wiedźmy, spaleniu ich i rozsypaniu prochów²³.

Własne sposoby zabezpieczania się przed szkodliwym oddziaływaniem zmarłego czarownika wynaleźli Kosi z Kamerunu. Starali się oni powstrzymać go od powrotu do świata żywych poprzez wykluwanie mu cierniami oczu, łamanie kręgosłupa czy deformowanie ciała w inny sposób.

Jedną z najczęstszych form ordalii, czyli metod przekonywania się o winie podejrzanego za pomocą różnych prób, było obnoszenie trupa. U Tura z WKS każdego zmarłego „podejrzana” śmiercią nosili synowie bądź krewni po wsi, a on miał „dotknąć” winowajcę. Stawało się to zazwyczaj przez potknięcie się jednego z nosicieli, często pod wpływem dużego napięcia psychicznego. W czasach przedkolonialnych podobne próby spotykało się u Konkombów, przy czym noszony zmarły był zawieszony na dragu. Dom, który „kopnęło” ciało, uważano za miejsce zamieszkania czarownika lub wiedźmy. Kiedy oskarżony nadal wypierał się swej winy, poddawano go dodatkowej próbie trucizny. Zdemaskowaną sprawcę karano śmiercią.

Podejrzanemu o czary czy o posługiwanie się czarną magią Duala podawali do wypicia wywar z kory powodujący wymioty. Brak torsji interpretowali jako widoczny znak winy. Zdarzało się, że domniemany sprawca nieszczęść sam się

²³ Por. V. Ametewee, J.B. Christensen, *Homtodzoe: Expiation by Cremation among some Tongu-Ewe in Ghana*, „Africa”, 1977, XLVII, 4, s. 360-371.

ujawniał w czasie publicznej samokrytyki zgromadzonych. Organizowano ją wieczorem na głównym placu wiejskim. U Nupe zaatakowana przez wiedźmę ofiara sama mogła zdemaskować swego prześladowcę, czy to podczas marzeń sennych, czy w stanie delirium. Stosowano tam ponadto próbę jadu węża. Zidentyfikowaną wiedźmę karano cieleśnie i przepędzano z wioski.

Aszantowie zmuszali podejrzanych do żucia dużych ilości suszonego ryżu. Ten, kto nie mógł go potem przełknąć, tym samym „przyznawał się” do winy. Wykorzystywali także próbę trucizny, będącej wywarem z drzewa *odom*. Osoba winna mdlała i traciła przytomność. Odwoływali się również do obnoszenia trupa. Zmarłego nienaturalną śmiercią (bądź tylko symbolizującą go figurkę) noszono od domostwa do domostwa, zapytując o sprawcę. Potknięcie się jednego z noszących było odpowiedzią wskazującą na winnego. Przysłowie Aszantów mówi: „Ciało, które zastuka do drzwi winnego, nie dba o jego przeraźliwe krzyki”. Nie mieli oni litości dla osób podejrzanych o uprawianie czarów. Ponieważ obowiązywał ich zakaz przelewu krwi wiedźmy, w dawnych czasach uśmiercano ją przez uduszenie, utopienie bądź też długotrwałe bicie. Smarowano także jej ciało olejem palmowym i wpędzano do ognia. Wiedźma, która sama przyznawała się do winy, otrzymywała do ręki pochodnię i była wyganiana ze wsi.

Ludzie Ga stosowali specjalny płyn, który miał oslepić winnego. Zdemaskowaną wiedźmę chwyтали za nogi i ciągnęli ją przez ciernie i kamienie. Brongowie z WKS linczowali ją w lesie, a ciało pozostawiali na łup dzikich zwierząt. U Guangów z Ghany wiedźmę palono na stosie albo żądano od niej wykupu w postaci niewolników.

Po ustanowieniu w Czarnej Afryce administracji kolonialnej wydano zakaz uprawiania czarów, ścigania wiedźm i czarowników oraz mszczenia się na nich. Zdarzały się jednak nadal przypadki uśmiercania ich w potajemny sposób bądź też psychicznego zmuszania do samobójstwa.

Wykrywaniem wiedźm zajmują się nie tylko pojedyncze osoby (łowcy wiedźm, jasnowidze i wróżbici), ale również niektóre tajne związki, na przykład Oro u Jorubów czy Ndako Gboja u Nupe. Członkiem społeczności Ndako Gboja zostaje się po kosztownej i długotrwałej inicjacji, w czasie której kandydat uczy się czynności rytualnych, poruszania maskami, kroków tanecznych i melodii wygrywanych na bębnach. Po trzech latach otrzymuje własną maskę i odtąd sam może uczestniczyć w obrzędach. Podczas tańca zamaskowana osoba wskazywała na „winną” kobietę. Mogła też popadać w trans i uzyskiwać dar dostrzegania wiedźm.

W północnej Ghanie w okresie kolonialnym zaczęły powstawać specjalne świątynie o charakterze synkretycznym, których zadaniem było zwalczanie czarnej magii. Do najbardziej znanych należały Brakune, Aberewa, Kupo, Kankamea

i Tigare. Dały one później początek świątyniom siostrzanym na południu kraju. Wierzy się, że duch opiekuńczy świątyni może złapać wiedźmę i zmusić ją do wyznania swych grzechów. „Złapany” przez ducha może przebyć setki dzielących go od świątyni kilometrów, aby pozbyć się przygniatającego ciężaru. Spowiadające się wiedźmy wymieniają imiona osób, których pozbawiły życia lub ukarały bezpłodnością. Często wyznają, że „zjadły” nawet własne dzieci. Chcąc pozbyć się magicznej siły, wymieniają swe tajne imiona i zdradzają czarodziej-skie zaklęcia. Wyznaniom rzekomych wiedźm sprzyja atmosfera świątyni, często znajdującej się w trudno dostępnych miejscach.

W ostatnich zdaniach poruszyliśmy drażliwy problem przyznawania się ludzi do rzekomego popełnienia czynów kryminalnych. Wykryte przez wróżbitów i łowców wiedźm osoby przyznają się do winy, wydając nieraz na siebie najwyższy wyrok. Czasami nawet wyznają, że były sprawcami śmierci członków własnej rodziny. W wielu przypadkach czynią tak pod wpływem zadawanych im cierpień fizycznych. Kiedy indziej na skutek presji środowiska rzeczywiście zaczynają przekonywać się o własnej winie. Psychoanalicy traktują samooskarżenia „wiedźm” afrykańskich na równi z wypowiedziami neurotyków i zaliczają je do tej samej grupy zjawisk co zgłoszenia się na policję osób z danym morderstwem nie mających nic wspólnego. Ludzie cierpiący na głęboką depresję są przekonani o swej bezużyteczności i nikczemności. Całkiem irracjonalnie oskarżają siebie o popełnienie najrozmaitszych przestępstw²⁴.

Wiara w czary i polowania na wiedźmy szerzą się zwłaszcza tam, gdzie niepokojąco wzrastają napięcia i konflikty społeczne. Wiedźm poszukuje się głównie wśród różnych grup ludności o niskim statusie społecznym, wśród niewolników oraz kobiet, które mają już za sobą okres płodności. Zwłaszcza starsze kobiety zagrażają rzekomo zdrowiu oraz życiu młodszych i bardziej faworyzowanych przez mężów. Polowania na wiedźmy występują często w rywalizujących ze sobą grupach politycznych i są jednym ze sposobów eliminowania z gry niewygodnych osób. Potencjalnymi nosicielami szkodliwych mocy jawią się także ludzie różniący się od innych pod względem fizycznym czy też odbiegający od społecznie przyjętych norm.

Oskarżanie kobiet o uprawianie czarów jest często nie tylko wyrazem głęboko zakorzenionych antagonizmów płciowych, ale wynika także z przyczyn ekonomicznych. U Nupe na przykład wiele kobiet zajmujących się handlem finansowo dominuje nad swymi małżonkami, którzy nieraz nijak nie potrafią uwolnić się od zaciągniętych u nich długów i stają się niewolnikami ich woli. Sytuacje w życiu realnym przenosi się tam na sferę duchową i oskarża się żony o mistyczne znęcanie się nad swoimi bliskimi i o praktykowanie czarów.

²⁴ Por. M.J. Field, dz. cyt., s. 135.

W ostatnich dziesięcioleciach obserwuje się w Czarniej Afryce dynamiczny wzrost wierzeń w czary i w magię. Pod wpływem cywilizacji zachodniej nastąpiło bowiem dramatyczne rozbitcie miejscowych społeczności i naruszenie ich zwyczajów, a skutek tego pojawiło się wiele nowych napięć i stresów. Już nie tylko śmierć, bezpłodność czy impotencja znajdują swe wyjaśnienia w działaniu szkodliwych sił, ale siły te uznaje się także za przyczynę niepowodzeń w egzaminach czy braku awansu służbowego. Badania przeprowadzone na obszarze Aszantów²⁵ wykazały, że nowe kultury wymierzone przeciw narastającym lawinowo przypadkom stosowania czarnej magii powstają dlatego, że stare nie potrafią zneutralizować niepokoju w życiu gospodarczym tego ludu, nie są w stanie złagodzić napięć wynikających ze zmiany systemu pokrewieństwa (ze stopniowego porzucania systemu matrylinearnego) i z przekształceń w systemie politycznym, z przeludnienia osiedli górniczych czy wzrostu zachorowań na choroby weneryczne.

6. Przedmioty magiczne

Wspomnieliśmy już, że białej magii używa się w Czarniej Afryce do celów leczniczych i ochronnych, natomiast magii złośliwej — do celów destrukcyjnych. Magia lecznicza nie stanowiła jedyne go sposobu przywracania chorych do zdrowia. W całej Czarniej Afryce funkcjonowali miejscowi lekarze, znający właściwości lecznicze korzeni, kory drzew, liści i traw, które w racjonalny sposób wykorzystywali w swojej praktyce lekarskiej. Ale i w tych przypadkach leczenie miało pewien odcień magiczny, gdyż często łączyło się z wypowiedaniem pewnych formuł i zaklęć magicznych.

Wróżbita, zielarz, zaklinacz deszczów lub znachor mógł nie tylko leczyć, ale również przeciwdziałać chorobom i nieszczęściom, chronić ludzi przed działaniem magii. Część swej mocy przekazywał potrzebującym w fabrykowanych przez siebie amuletach i talizmanach, magicznych lekach, nacięciach na skórze pacjenta czy w zdradzanych mu formułach magicznych. Do dzisiaj spotykamy ludzi, głównie dzieci, z amuletami na szyi, nadgarstkach bądź też na kostkach nóg. Magiczną funkcję spełnia też kępka włosów pozostawianych na ogolonej głowie.

Tradycyjne praktyki magiczne uważa się za dar Stwórcy, przekazywany ludziom za pośrednictwem bóstw. Zielarze uznają Boga za uzdrowiciela, co znaj-

²⁵ Por. B.E. Ward, *Some Observations on Religious Cults in Ashanti*, „Africa”, 1956, XXVI, 1, s. 47-61.

duje wyraz w powiedzeniu ludów Akan: „Jeśli Bóg zsyła na ciebie chorobę, dostarcza także środków leczniczych”. Jorubowie i Ibowie mają specjalne bóstwa, odpowiednio Osanjin oraz Agwu, które sprawują pieczę nad praktykami leczniczymi. Wierzy się, że bóstwa te powołują ludzi do zawodu zielarza i że pod ich nadzorem przebiega cały proces leczenia²⁶.

Zadanie zaklinaczy deszczu polega nie tylko na jego magicznym sprawowaniu, ale także na jego powstrzymywaniu, gdy spada go zbyt wiele albo gdy w danym momencie nie jest on pożądany. Zulusi nazywają zaklinaczy deszczu „pasterzami nieba”. Gdy wielka susza nawiedzała kraj Akambów, rytuały zaklinania deszczu obejmowały praktykę grzebania żywego dziecka. U Luwedu z RPA funkcję zaklinacza deszczu pełniła królowa, a jej nastrój miał wpływać na pogodę²⁷.

Szczególną rolę ochronną spełniają w Czarnej Afryce różnego rodzaju amulety. U Ibów amulet *ogwu* strzeże ludzi przed chorobami, zranieniami i wypadkami samochodowymi. Zapewnia powodzenie w działalności zawodowej, w miłości i podczas egzaminów. W skład amuletu wchodzi korzenie i liście odznaczające się rzeczywistymi bądź tylko urojonymi właściwościami leczniczymi. Niekiedy zawiera on fragmenty *Koranu*, zaszyte w noszonym na szyi skórzanym woreczku. U Nupe przez pojęcie *czigbe* rozumie się zarówno substancje magiczne, jak też korzenie, trawy i mikstury, których właściwości lecznicze stwierdzono empirycznie. Według tradycji, silny lek, który znajduje się w każdym *czigbe*, miał być przekazany ludziom przez bóstwo.

Magiczny środek ochronny Aszantów nazywa się *suman*. Jest nim miotła z liści palmowych, do której przymocowuje się różne „potężne” przedmioty. Miotła ta, pomazana farbą, jajami i krwią zwierząt ofiarnych, przyjmuje na siebie wszelkie zło, które mogłoby zagrozić człowiekowi.

Niekiedy amulet ma chronić nie tylko pojedyncze osoby, ale również całe zagrody czy nawet wioski. U Kissi amulet *sara* broni dostępu do wioski. Składa się z dwu gałęzi wbitych w ziemię po obu stronach ścieżki, a u góry połączonych trzecią, do której przymocowuje się magiczny węzełek bądź pęk orzechów palmowych. Lista magicznych przedmiotów ochronnych obejmuje: martwego skorpiona zawieszzonego na belce, którego ukłucie ma śmiertelnie zranić wroga; kiść liści z drzewa *kondo* wsuniętą pod słomiany dach; zakopany pod progiem cierń, na który nadeptnie nieprzyjaciel.

Amulety mogą stanowić przedmiot transakcji handlowych. Trudniących się tym ludzi spotyka się we wszystkich zakątkach Czarnej Afryki. Sprzedając ma-

²⁶ Por. Kofi Asare Opoku, dz. cyt., s. 149.

²⁷ Por. J.S. Mbiti, dz. cyt., s. 224 i n.

giczny środek, jego właściciel zdradza jednocześnie formuły niezbędne do pobudzenia działania oraz wskazuje na okoliczności, w których nie skutkuje. Skuteczność amuletu niszczy wszelkiego rodzaju nieczystości. Wierzy się, że amulet nie chroni człowieka podczas pobytu w latrynie. Poważne zagrożenie dla tkwiącej w amulecie mocy stanowi kobieta w okresie menstruacji.

Szkodliwymi środkami magicznymi posługują się czarownicy. Praktyki swe uprawiają potajemnie i najczęściej nocą. Informacje na ten temat są bardzo fragmentaryczne. Magiczny środek *sabe* u Aszantów ma czerpać swą szkodliwą siłę od karłowatych duchów leśnych *mooatia* i może przyczynić się do śmierci zaatakowanej osoby. Bambara, chcąc unieszkodliwić swoich wrogów, posługują się magicznym proszkiem umieszczanym w rogu zwierzęcym. W skład takiego proszku wchodzi jad węża, ekskrementy dzikich zwierząt oraz sproszkowane jelita padliny. Najgroźniejsze siły magiczne noszą tam nazwę *korti*. Są nimi złe duchy, manipulowane przez czarownika, który ofiarami z ptactwa domowego i darami w postaci orzechów kola najpierw przekupuje ducha, a następnie posyła go, by dokonał zaplanowanej zbrodni.

Złą sławę czarowników dzielili w Czarnej Afryce niektórzy rzemieślnicy. W Sudanie Zachodnim za czarowników uważano kowali, gdyż wytwory ich rąk miały być skalane magią, a narzędzia nasycone niewidzialną energią. U Jorubów ludzie zajmujący się wytapianiem miedzi należeli do tajnego związku i — według niektórych autorów — chętnie oddawali się czynnościom magicznym.

Część II

**RELIGIE CZARNEJ AFRYKI
W PROCESIE PRZEMIAN**

Rozdział X

Religie rodzime wobec postępów chrześcijaństwa i islamu

Badacze rodzimych religii Czarnej Afryki wskazują na liczne przeszkody na drodze do ich poznania. Podkreślają ich nieraz ezoteryczny charakter i opisują trudności w ustaleniu „dogmatu”. Jeśli ma on nawet dość zwartą formę, na ogół nie posiada jednolitego charakteru wśród różnych odłamów tej samej grupy etnicznej. Wynika to w dużej mierze z oralnego przekazu doświadczeń religijnych w społecznościach przedpiśmiennych. Nierzadko niełatwo nawet ustalić cały cykl rytuałów, które — odtwarzając podstawowy mit o pochodzeniu człowieka i wszechświata — rozciągają się często w czasie i przekraczają granice życia ludzkiego¹.

Z drugiej strony właśnie brak wypracowanej teologii i świętych ksiąg, owa oralność tradycyjnych religii, są czynnikami otwartości systemów wierzeń Czarnej Afryki. Afrykanów cechuje zauważalna zdolność do integrowania w przejawach ich kultury — w pieśniach, legendach, mitach i rytuałach — nowych zjawisk pojawiających się w życiu powszednim. Ulegają oni pokusie zapożyczenia obcych wzorców, które wydają się im obfitować w różne obietnice i — nie naruszając podstawowej wizji religijnej — stwarzać iluzję udoskonalania ich światopoglądu. Zapózyczenia te obejmują zarówno proste włączenie do praktyk religijnych pewnych czynników materialnych (na przykład w rytualnym wlewaniu napojów używa się teraz często dżinu, a nie jak kiedyś wody czy jakiegoś miejscowego napoju alkoholowego), jak też przyjęcie wybranych dogmatów, praktyk i mitów z religii uniwersalistycznych. Wpływy chrześcijańskie i muzułmańskie stają się wyraźnie widoczne, chociaż podlegają reinterpretacji przez pryzmat własnych wizji i zapatrywań na wszechświat.

Rodzime religie Czarnej Afryki nie mają ani swych założycieli, ani też ściśle skodyfikowanych prawd wiary. Stąd też religie te odznaczają się pewną płyn-

¹ Por. L.V. Thomas, R. Luneau, *Les religions d'Afrique noire*, Paris 1969, s. 6.

nością, różnorodnością interpretacji czy nawet niestabilnością². Są one otwarte na przyjmowanie nowości i zmian. Afrykanie zajmują tolerancyjną postawę wobec przynależności religijnej. W przeszłości wyrażała się ona w możliwości bezkonfliktowego przejścia od kultu jednego bóstwa do innego, od uczestnictwa w jednym rytuale do praktyk religijnych innego rodzaju, a także w przejściu nowych, obcych przejawów wiary i łączeniu ich z własnymi wierzeniami, aby nie urazić wyznawanego do tej pory bóstwa i nie sprowadzić na siebie jego gniewu³. Jest przeto naturalne, że wskutek kontaktów religijnych łatwo znajdowały dostęp do wierzeń rodzimych dogmaty islamu i chrześcijaństwa. Ich absorpcje przez system wierzeń tradycyjnych prześledzimy na kilku wybranych przykładach.

1. Ślady wpływów islamu w systemie wróżbiarskim Jorubów

W tradycyjnej religii Jorubów z Nigerii ważną rolę odgrywa bóstwo-wyrocznia Ifa, znane także pod imieniem Orunmila. W mitologii ludu występuje ono jako bóstwo wróżby i mądrości, zawiadujące ludzkim losem. Ta jego ostatnia funkcja znajduje swój wyraz w jeszcze innym imieniu: Eleri Ipin — „Świadek ludzkiego losu”. Wierzy się, że bóstwo to jest zawsze obecne, kiedy bóg Olodumare przed narodzinami człowieka przydziela mu los. Bóg-wyrocznia jest także nazywany „Panem orzechów palmowych”, gdyż — według jednego z mitów — miał on zasadzić na skale orzechy, z których wyrosło szesnaście drzew palmowych.

Kult Ifa ma wśród Jorubów bardzo wielkie znaczenie, a *babalawo*, jego kapłan i wróżbita, cieszy się do dzisiaj wyjątkowym poważaniem⁴. Niejeden Joruba nie podejmuje ważnego przedsięwzięcia życiowego bez zasięgnięcia uprzednio opinii wyroczni, choćby mienił się chrześcijaninem czy muzułmaninem. Kolejny mit informuje, że początkowo bóstwo Ifa miało przebywać wśród ludzi i używać im swej mądrości do rozwiązywania różnych problemów. Zadręczane przez natrętów musiało wznieść się ku niebu. Po jego odejściu ziemia pograżyła się w nieszczęściach. Wówczas to ludzie wysłali do nieba delegację, aby sprowadzić dobroczyńcę do siebie. Pomne przykrych doświadczeń bóstwo Ifa odmówiło ich prośbie, ale każdemu z posłańców wręczyło po szesnaście

² Por. E.A. Wilemski, *Kultura Afryki Wschodniej w procesie przemian*, Kolonia 1985, s. 292.

³ Por. C.E. Ilogu, *Changing Religious Beliefs in Nigeria*, „Nigeria Magazine”, Lagos 1985, nr 117-118, s. 4.

⁴ Por. S.A. Tokariew (wyd.), *Mify narodow mira*, t. I, Moskwa 1987, s. 591.

orzechów palmowych. Do nich należało się zwracać po poradę we wszystkich sytuacjach życiowych.

Szesnaście orzechów palmowych umieszczonych w naczyniu z tykwy rzuca *babalawo* na ziemię i z układu każdego z nich poznaje właściwy rozdział (*odu*) i podrozdział (*omo-odu*) korpusu tekstów wróżbiarskich. Każdy rozdział zawiera różną liczbę wierszy (*ese-ifa*). Teksty wróżbiarskie Ifa obejmują w sumie 16 rozdziałów i 240 podrozdziałów, nieregularnie rozrzuconych. W sumie cały korpus ma 256 rozdziałów i podrozdziałów, a w każdym z nich jest co najmniej 16 wierszy; daje to łączną sumę blisko 5000 wierszy w całym świętym tekście. Kapłan Ifa zna je wszystkie na pamięć i w razie potrzeby może je wyrecytować.

Technika wróżbiarska polega na tym, że w wierszach tych znajdują odzwierciedlenie utrwalone od niepamiętnych czasów doświadczenia ludzkie, stanowiące precedensy dla przyszłych zdarzeń. Zadaniem *babalawo* jest odniesienie każdego problemu do właściwego *odu*, odpowiedniego *omo-odu* i konkretnego *ese*. Odpowiedź zawarta w danym wierszu może być doprecyzowana przez ciągnięcie losów: sam zainteresowany wybiera jedną z muszelek kauri i tym samym determinuje ostatnie słowo wyroczni⁵.

W korpusie tekstów wróżbiarskich Ifa jeden z rozdziałów nosi tytuł „Odu Imale” (Rozdział muzułmański). Wiersze nawiązujące do islamu są nieliczne, ale należą do dobrze znanych w kraju Jorubów, szczególnie zaś na obszarze Ojo oraz Idżebu. Zawierają one krytykę postawy muzułmanów, jak też pewne informacje o sposobie propagowania islamu w społeczności Jorubów i reakcji niemuzułmanów na tę nową religię. Kilka wierszy oskarża muzułmanów o hipokryzję. Mówią one o tym, że wyznawcy Allaha potępiają płacz i poszczenie na znak smutku, nawet po śmierci własnych rodziców, lecz w praktyce sami osten-tacyjnie obchodzą żałobę, wylewając łzy i poszcząc:

„Muzułmanin kłamie oraz zwodzi na manowce.

Mówią, że nie płaczą, gdy umiera matka.

Mówią, że nie poszczą i nie płaczą, gdy umiera ojciec.

Mówią, że płaczący rozdmuchują boski ogień,

Który niszczy umarłego.

Ci, co poszczą za zmarłego,

Przysparzają mu kłopotów co niemiara.

⁵ Por. E.B. Boluade, *The Gods and Man in Yoruba Mythology*, „Africana Marburgensia”, 1987, 20, 1, s. 41 i n.

Kłamstwa muzułmanów wkrótce stają się widoczne.
Mówią, że nie będą jedli.
Zapytani mówią, że poszczą dla Boga.
A więc muzułmanie poszczą?

Nikt nie słyszał, aby Bóg umierał,
Ale muzułmanie i płaczą, i poszczą.
Bóg nasz nie umiera, ani też choruje,
Nikt nie słyszał, aby Bóg umierał⁶.

Przytoczone wiersze wskazują na różnice w zwyczajach pogrzebowych muzułmanów i wyznawców religii tradycyjnych oraz dają wyraz niezrozumieniu prawd islamu przez Jorubów. Muzułmanin może wyrażać żal po zmarłym jedynie w ograniczony i powściągliwy sposób, gdyż — zgodnie z wiarą w predestynację — to Bóg określa długość życia ludzkiego i nie wolno sprzeciwiać się jego woli. Taki sposób pożegnania zmarłego różni się zasadniczo od miejscowych praktyk pogrzebowych — z elegiami, hymnami żałobnymi czy też zawodzącymi płaczkami. Po śmierci bliskich ich krewni, na znak żałoby, powinni także pościć. Dlatego też Jorubowie przyjmują powszechny post gminy muzułmańskiej w miesiącu *ramadanie* za oznakę żałoby. Interpretują go błędnie jako wyraz żałoby po Bogu (zapewne na skutek niepoprawnego odczytania odpowiedniej frazy arabskiej), co w ich odczuciu religijnym zakrawa na herezję.

Nieliczne wiersze podrozdziału „Odu Otura” posługują się obrazem białej czapli, będącej symbolem chytrego duchownego muzułmańskiego, który wdziewa białe szaty i z minaretu nawołuje do modlitwy, intonując wersety *Koranu*, czy przemierza okolice z grupą uczniów szkoły koranicznej. Mówią także o darach pieniężnych i w naturze, składanych podróżującym duchownym. Do najbardziej popularnych należą wiersze podrozdziału „Otura Meji”, nawiązujące do okrutnego Alukali, sędziego muzułmańskiego, który codziennie ma „zabijać” dwustu mieszkańców miasta. Liczba ludności dramatycznie się zmniejsza, a nękanie wyznawcy religii rodzimych szukają pomocy u Ifa i składają bóstwu przebiegale ofiary. Ich los bierze w końcu w swe ręce bóstwo Eszu, łącznik między niebem a ziemią, wysłannik Olodumare, czuwający nad postępowaniem ludzi i bóstw⁷. Usuwa bezwzględnie Alukali, który chciałby narzucić swe twarde prawa ludziom i pozbawić ich mienia:

⁶ Por. Gbadebo Gbadamosi, 'Odu Imale': *Islam in Ifa Divination and the Case of Predestined Muslims*, „Journal of the Historical Society of Nigeria”, 1977, 8, 4, s. 78.

⁷ Szerzej na ten temat E.B. Boluade, dz. cyt., s. 44.

„Dwa łokcie nie uniosą tego, co za ciężkie —
Takie jest przesłanie dla Alukali, syna Olodumare,
Temu, co rozkłada modlitewną matę
I wystawia głowę na poranną rosę
Mówiąc swemu Ojcu, że chce zabić dzisiaj dwieście osób”⁸.

Wiersze te w metaforyczny sposób przedstawiają postępy islamu w kraju Jorubów. Wyrażają niezadowolenie miejscowej ludności z wprowadzania muzułmańskiego prawa religijnego. Rozpościerający matę człowiek to uczony muzułmański, pełniący funkcje sędziego, który — nie zważając na drobny deszcz ani też na poranną rosę — pogrąża się w modlitewnej zadumie. Ostatni wiersz jest potępieniem akcji misyjnej muzułmanów, którzy „zabijają” dwustu mieszkańców miasta, czyli nawracają ich na nową religię.

Kolejne fragmenty rozdziału muzułmańskiego zawierają polemikę między uczonym *alufa* a kapłanem *babalawo*. Duchowny muzułmański uważa się za ważniejszego od sługi wyroczni Ifa. Tymczasem *babalawo* stara się dowieść, że *alufa* prawie niczym się od niego nie różni. Obaj zajmują się bowiem wróżbiarstwem, leczeniem i rytualnym ubojem zwierząt. Wersety Ifa, które ośmieszają, obrażają czy też napominają muzułmanów, są literacką manifestacją rywalizacji między dwiema grupami kultowymi w tej samej społeczności.

Zdarzają się sytuacje, kiedy kapłan wyroczni Ifa przyjmuje pozytywną postawę wobec islamu, a nieraz może mu przysparzać nowych wyznawców. Ludzie zasięgają porady *babalawo* w wielu sytuacjach życiowych. Między innymi informuje on swoich klientów o tym, jakim bóstwom winni oni służyć. Szczególnym przypadkiem jest w tym względzie sytuacja, kiedy kapłan Ifa przepowiada narodziny dziecka, które winno czcić Boga muzułmanów. Co więcej, po jego przyjściu na świat *babalawo* poucza rodziców, jak należy je wychowywać. To pozorne działanie *babalawo* na własną niekorzyść jest jedynie wyrazem jego poszanowania dla „wyroków nieba”. Jeśli bowiem układ orzechów palmowych wskazuje na rozdział muzułmański, dziecko na mocy postanowienia Olodumare ma być muzułmaninem. Rodzice skrupulatnie wykonują zalecenia wróżbity. W swym domostwie stawiają małe ogrodzenie przeznaczone do modlenia się (rodzaj meczetu) i szyją dziecku długie, białe szaty. Gdy w pobliżu pojawi się duchowny muzułmański, proszą go o przyjęcie ich potomka pod jego opiekę. Otrzymuje on wówczas muzułmańskie imię i z czasem zdobywa wykształcenie koraniczne⁹.

⁸ Por. Gbadebo Gbadamosi, dz. cyt., s. 82.

⁹ Tamże, s. 89 i n.

Takie i podobne im sytuacje powodują, iż islam staje się jakby częścią rodzimego systemu religijnego. Zdarzają się przypadki, że *babalawo* nakazuje czcic Allaha przyszłym następcom tronu. Pojawia się wówczas groźba wyrzeczenia się przez muzułmańskiego władcę tradycyjnych obrzędów i kultów, co się zresztą zdarza. Tak więc proces islamizacji dokonuje się nie tylko za przyczyną muzułmanów, lecz także na skutek określonych „wyrokami niebios” sytuacji, w których odwołanie się do pomocy *alufa* staje się koniecznością życiową.

2. Przemiany religijne pod wpływem cywilizacji zachodniej i chrześcijaństwa

Wprowadzanie do rytuałów i tekstów kultowych elementów obcych własnej tradycji kulturowej jest w Czarnej Afryce dość częstym zjawiskiem. Nie stanowią one bezpośredniego zagrożenia dla religii miejscowych i nie naruszają tożsamości kulturowej, a co najwyżej powodują zmiany symboliki gestów rytualnych. W mądrościach ludu i świętych tekstach pojawiają się ślady cywilizacji technicznej. Dostrzega się je na przykład w pieśni poświęconej Sagbacie, bóstwu opsy i innych chorób zakaźnych, wyznawanemu przez Fonów z Beninu:

„Jeśli jesteś bogaty, nie wolno śmiać się tobie z biednych,
Ponieważ mali ludzie stają się nieraz wielkimi.
Kiedy na świat przychodzisz, nie masz żony, *auta* czy *roweru*.
Nie znasz swej przyszłości i do życia nic nie wnosisz.
Gdy wykolei się *pociąg*, a łódź pójdzie na dno,
Wraz z nim utonie przewożony w nich ładunek.
Każdy powinien zostać na swym miejscu:
Na swym miejscu śmierć, i choroba na swym miejscu.
Kto tego nie rozumie, zostanie zgubiony.
Karty do gry zostały wyłożone”¹⁰.

Jeżeli biały człowiek przypadkowo uczestniczy w składaniu ofiar miejscowym bóstwom czy przodkom, jego obecność może być wspomniana w towarzyszącej rytuałowi modlitwie. W czasie rytualnego wylewania dżinu przed chatą z maskami-symbolami zmarłych u Baule z WKS ofiarodawca wypowiedział słowa:

¹⁰ Por. L.V. Thomas, R. Luneau, dz. cyt., s. 345.

„Przynoszę dla was wszystkich *umien* [przodków] ten oto dżin. Bierzcie dzisiaj i pijcie, o wy, moi zmarli. To wy daliście początek Goli [nazwa społeczności inicjacyjnej]. Aka Ussu i Kuassi Lonzo i... [wyliczenie imion przodków]. Dzisiaj przyszedł do was *biały człowiek* i przyniósł ze sobą dżin. Prosił, abym wyniósł Kpana [imię przodka], bo chce go zobaczyć. Dał mi dżin, abym rozlał go w ofierze naszym zmarłym”¹¹.

U Konkombów obecność polskiego badacza, H. Zimonia, w czasie dokonywania obrzędów w sanktuarium ziemi została zauważona w towarzyszącej im modlitwie:

„[...] Ponieważ ten biały człowiek chciał cię [przodka] zobaczyć, bądź jego przyjacielem. Po powrocie do domu niech będzie miał szczęście i pomóż mu w jego pracy. Niech wie, że był wśród Konkombów z okolic Saboby, a my niech wiemy, że żyjesz naprawdę. Obdarz go szczęściem. Niech cieszy się, że był wśród Konkombów i zobaczył przedziwne rzeczy”¹².

Modlitwy i inwokacje ludu Lebu z Senegalu zawierają liczne ślady wpływów muzułmańskich. Uwaga ta dotyczy zwłaszcza próśb kierowanych do ich przodków *rab*. W ostatnich dziesięcioleciach do panteonu Lebu został wprowadzony Rab Tubab — „Przodek Europejczyków”. Stało się to pod wyraźnym wpływem europejskiej obecności kolonialnej.

W miarę nasilania się obcych wpływów religijnych, kiedy zapożyczenia nie ograniczają się już do kilku mało znaczących szczegółów, zmiana w systemie religii rodzimych przyjmuje głębszy charakter. Mamy wówczas do czynienia z synkretyzmami religijnymi, nazywanymi przez niektórych badaczy kultami neotradycyjnymi. Religia tradycyjna nie traci swej istoty i nie pomniejsza zasadniczo siły swego oddziaływania, lecz staje się w znaczący sposób przetworzona. Wierzący stara się połączyć w zwartą całość wierzeń i rytuałów fragmenty pochodzące z różnych systemów religijnych. Tak więc święci chrześcijańscy czy muzułmańscy mogą współistnieć czy być identyfikowani z bóstwami i duchami przodków, a mity o stworzeniu stają się zabarwione motywami przejętymi z *Koranu* czy z „Księgi Rodzaju”. Dla zilustrowania tego zjawiska odwołujemy się do kilku wybranych przykładów.

¹¹ Tamże, s. 346.

¹² Por. H. Zimonia, SVD, *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, Lublin 1998, s. 126.

3. Ewolucja kultu M'bona pod wpływem chrześcijaństwa

Przez wiele wieków kult M'bona dominował w życiu religijnym ludności Mang'andza, która zamieszkiwała południowe obszary dzisiejszego Malawi i przylegające doń ziemie Mozambiku. Obecnie lud ten zasiedla nizinę dolnego biegu rzeki Szire, dopływu Zambezi. Do dzisiaj zachowały się dwa główne ośrodki kultu — w Thjolo i Khulubwi, które stanowiły niegdyś część składową sieci sanktuariów poświęconych Bogu Najwyższemu. Wierzono, że świątynie te odwiedza manifestujący się w powiewach wiatru Bóg, który mógł przybierać także postać węża. Miała mu usługiwać kapłanka (*spirit wife*), zwana M'bona, która przekazywała ludziom boskie życzenia.

W XVI wieku władzę nad obszarem dolnego biegu Szire przejęła obca dynastia Lundu, która zawładnęła także sanktuariami i doprowadziła do głębokich przemian religijnych. Ukształtował się wówczas nowy mit, leżący u podstaw obecnej „teologii” kultu. Główną jego postacią stał się natchniony przez Boga wielki prorok, zamordowany przez jednego z wódzów Lundu. Nosił on imię M'bona, to samo, pod którym znana była wcześniej duchowa żona Boga. Od tego czasu Mang'andza dostarczali kapłanek nie dla Boga, lecz dla swego proroka. W pobliżu świętej sadzawki, gdzie miało zniknąć jego ciało, wybudowali sanktuarium. Przebywała przy nim kobieta-medium, okresowo nawiedzana przez ducha M'bona. Z czasem ukształtowała się hierarchia zarządzających kultem kapłanów. W nowej formie kult M'bona został przekazany do kraju Makua i Lolo, ludów zamieszkujących obszary między Szire a Oceanem Indyjskim.

Kult M'bona rozwinął mitologię koncentrującą się wokół historycznej postaci proroka-męczennika, uważanego także za zbawiciela. Przelanie jego krwi wyzwoliło zapał religijny przyrównywany do gorliwości spowodowanej męczeńską śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa. To podobieństwo do podstawowego dogmatu religii chrześcijańskiej nie było bynajmniej przypadkowe. Wynikało ono zapewne z obecności europejskiej, gdyż obszar ten był często odwiedzany przez Portugalczyków. Jeden z nich, przezywany Chigunda, interesował się omawianym kultem i wielokrotnie odwiedzał sanktuarium M'bona. Ponadto Mangan'dza byli świadkami uroczystości religijnych Portugalczyków w osiedlu Sena. Po upływie wieków pierwsi misjonarze szkoccy słyszeli na rzece Szire pieśń żeglarską, w której miejscowi ludzie wspominali dziewicę Marię. Sławny misjonarz D. Livingstone (1813-1873) był świadkiem procesji ku czci św. Antoniego w mieście Tete nad Zambezi. Zorganizowano ją wówczas, gdy tradycyjne obrzędy zaklinania deszczu nie przyniosły pożądanego rezultatu¹³.

¹³ Por. M. Schoffeleers, *The Interaction of the M'bona Cult and Christianity, 1859-1963*, w: T.O. Ranger, J. Weller (wyd.), *Themes in the Christian History of Central Africa*, London 1975, s. 17.

W XIX wieku stosunki między kultem M'bona a chrześcijaństwem przeszły znaczącą ewolucję. Początkowo chrześcijaństwo misyjne jawiło się jako zagrożenie dla społeczności Mang'andza oraz dla wartości utrwalanych w obrzędach kultowych. Kapłani M'bona posłużyli się wówczas swymi wpływami na dworze władcy celem powstrzymania misjonarzy. Zarówno D. Livingstone, jak i misjonarze Misji Uniwersyteckiej w Afryce Środkowej, próbujący osiedlić się na świętej górze Thjolo, musieli w 1863 roku stamtąd się wycofać na skutek zdecydowanego oporu mieszkańców, którzy byli gotowi bronić sanktuarium nawet za cenę swego życia. Do dzisiaj miejscowa ludność opowiada historię o białych, którzy ośmielili się wkroczyć na świętą ziemię M'bona, za co zostali ukarani śmiercią lub chorobą umysłową¹⁴.

Z upływem czasu, gdy „opieka” brytyjska pozwoliła na przywrócenie władzy politycznej Mang'andza, kapłani kultu M'bona przystąpili do dialogu z chrześcijanami. Misjonarze europejscy jawili się im nie tylko jako uosobienie potęgi ekonomicznej i politycznej, lecz także jako głosiciele idei religijnych, podobnych do ich własnych. W 1990 roku, nie opodal sanktuarium Khulubwi, osiedliła się Południowoafrykańska Misja Powszechna. W dwa lata później misjonarz E. Price mógł nawet wygłosić kazanie na temat Chrystusa... u wejścia do tego świętego miejsca! Wyznawcy M'bona zaczęli odwoływać się do pewnych aspektów chrześcijaństwa misyjnego jako części kompleksu wierzeń i praktyk. Weszli w ten sposób do świata pluralizmu religijnego, w którym bez napięć i stresów mogli uczestniczyć w dziele Kościoła misyjnego i jednocześnie kontynuować własne tradycje. Kapłani M'bona mogli teraz jeszcze bardziej dostosowywać wydarzenia z życia proroka do żywota Jezusa. W ich micie nie wspominało się jednak o Bogu jako ojcu M'bona, gdyż niezbyt współgrałoby to z matrylinearnym systemem pokrewieństwa Mang'andza. Natomiast rozbudowany został wątek narodzin proroka z Dziewicy. W micie pojawiły się też opowiadania o cudownych zdolnościach M'bona do zaopatrywania ludności w żywność. Wzdłuż wykopanego przezeń kanału miały wyrosnąć kiście ryżu, a w świętym gaju ludzie znajdowali dynie, które dzięki jego mocy wyrastały na drzewach i zaspokajały głód przesładowanych uciekinierów. Analogie do biblijnej manny i zdarzeń z *Nowego Testamentu* są w tym względzie wprost uderzające.

O ile Mang'andza dostosowali religię chrześcijańską do własnych wierzeń, o tyle misjonarze nadal potępiali kult M'bona, uważając go za bałwochwalstwo nie do pogodzenia z dogmatami chrześcijaństwa. Do walki z nim użyli wychowanych przez siebie afrykańskich kaznodziejów i ewangelistów, którzy zaczęli działać destrukcyjnie od wewnątrz. W ich gronie znalazł się sam Malin Tengani,

¹⁴ Tamże, s. 18 i n.

od 1936 roku najwyższy wódz Mang'andza. Odmówił on składania zwyczajowych ofiar, a po rozpadnięciu się sanktuarium w Khulubwi nie pozwolił na jego odbudowę. W tej sytuacji wierni kultowi M'bona stali się ośrodkiem opozycji wobec władzy Tengani i zaczęli występować przeciw chrześcijaństwu. Jeśli przedtem kapłani kultu i ich zwolennicy odwoływali się do analogii biblijnych i podkreślali podobieństwa między dwiema religiami, to później (zwłaszcza po śmierci Tengani w 1970 roku) zaczęli uwypuklać dzielące je różnice.

Napięcia między białymi a czarnymi, tradycjonalistami a modernistami wykorzystali kapłani kultu do rozwinięcia teorii Czarnego Chrystusa. Według jeszcze raz przetworzonego mitu, Bóg miał dwóch synów: Chrystus był biały, a M'bona — czarny. Bóg nakazał im, aby każdy opiekował się swoją częścią ludzkości i nie wtrącał się do spraw drugiego. W micie mówi się dalej o tym, że odciski stóp M'bona, znajdujące w dolinie Szire, mają być w istocie śladami stóp Chrystusa. Przybył on do Afrykanów, ale zastawszy tam samych dobrych ludzi, nie znalazł dla siebie zajęcia. Odszedł więc, aby nawracać grzesznych białych. Ci zaś jeszcze bardziej zasłużyli na potępienie, gdyż podnieśli na niego rękę.

Obecnie Mang'andza nawróceni na chrześcijaństwo nadal wskazują na paralele między życiem Chrystusa a żywotem M'bona. Obaj nazywani są synami Boga, obaj zostali niewinnie zamordowani, obaj wreszcie w cudowny sposób dostarczali pożywienia swoim zwolennikom.

4. Kulty Bwiti i Amakhehleri

Bwiti jest kultem inicjacyjnym, rozpowszechnionym w Gabonie i na niektórych obszarach Gwinei Równikowej oraz na południu Kamerunu. Inicjacja łączy się tu między innymi ze spożywaniem dużych ilości rośliny halucynogennej *iboga* (lub *eboga*: stąd nazwa religia Eboga), dostarczanej przez Pigmejów, która ułatwia osiąganie wizji świata przodków i bóstw oraz poznanie sekretów życia i śmierci. Kult Bwiti ma na celu odnowienie więzi z bóstwami i przodkami, będącymi źródłem płodności, żyzności i wszelkiego dostatku.

Bwiti nie jest jedną zunifikowaną religią, rozporządzającą siecią ośrodków kultu. Obejmuje ona tych inicjowanych, którzy pozostają wiernymi tradycyjnej wersji kultu, wywodzącej się z wierzeń ludu Mitsogo na południu Gabonu, oraz prozelitów synkretycznej religii Bwiti, którą wyznają Fangowie, stanowiący niewielką grupę etniczną zamieszkałą na północy Gabonu, w Gwinei Równikowej i w regionie Zatoki Gwinejskiej. Synkretyczny kult Bwiti ukształtował się w kilku następujących po sobie fazach. W historii jego rozwoju można wyróż-

nić dwa główne etapy. W pierwszym etapie, na początku XX wieku, członkowie grupy etnicznej Fang podjęli inicjatywę przyswojenia kultu Bwiti od Mitsogo z południa Gabonu, który zastąpił ich własny kult przodków zwany Bjeri. W latach trzydziestych i czterdziestych nastąpił drugi etap, który zaznaczył się pojawieniem się postaci proroczych, troską o reformy liturgiczne i przyjęciem różnych wątków zapożyczonych z chrześcijaństwa¹⁵. Przedmiotem naszych zainteresowań jest ta nowa forma synkretyczna kultu Bwiti i chrześcijaństwa.

Podczas obrzędów Bwiti następuje duchowe przekroczenie granicy śmierci oraz odnowienie kontaktów z przodkami. To przejście do urojonego świata dokonuje się dzięki spożywaniu odurzającej trawy *iboga*. Intensywne przeżycia religijne oraz halucynogenne działanie trawy sprawiają, że wielu ludzi miewa widzenia zmarłych członków rodziny oraz bytów nadprzyrodzonych. Ludzie ci wierzą w to, że uczestniczą w pozaziemskiej rzeczywistości istnienia.

Synkretyczne obrzędy Bwiti odbywają się w kaplicy kultowej i trwają od godziny szóstej (u nas osiemnastej) wieczorem do szóstej rano, czyli wtedy, kiedy w tej szerokości geograficznej panuje mrok. Odtwarzają one wydarzenia mityczne, oparte częściowo na mitologii miejscowej, a po części — na chrześcijańskiej. Ważny epizod stworzenia świata jest przypominany między godziną ósmą a dwunastą (odpowiednio dwudziestą a dwudziestą czwartą), przedstawiając między innymi stworzenie ziemi, stworzenie Adama i Ewy czy narodziny Chrystusa. Około północy następuje ekstatyczne „uwolnienie” duszy z ciała, czyli kontakt duchowy między członkami kultu a przodkami i bóstwami. Po północy odtwarza się sceny upadku człowieka, wypędzenia pierwszej pary z raju oraz odkupienia grzechu przez śmierć krzyżową Chrystusa¹⁶.

Zapożyczony od Mitsogo kult Bwiti został przez Fangów poważnie zmodyfikowany. Nie jest to religia skodyfikowana i nie ma w niej ustalonych tekstów liturgicznych, zarówno pod względem treści jak i formy. Na dwa — trzy dni przed rozpoczęciem obrzędów Fangowie spożywają w dużych ilościach trawę *iboga*, która pomaga im osiągać wizję przodków i bóstw. W czasie tych mistycznych „podróży” jasnowidze doznają coraz to nowych objawień, które modyfikują potem kształt rytuałów. Pojawiają się przeto coraz to nowe sekty, których członkowie odmawiają modlitwy i śpiewają pieśni w „klasycznym”, świętym języku, zwanym *mweneke*, wywodzącym się z języka mitsogo. Język ten jest kluczem do korpusu wiedzy tajemnej.

¹⁵ Por. A. Mary, *Le culte bwiti d'Afrique Centrale*, (w:) J.-P. Ros (wyd.), *Encyclopédie des religions*, t. I, Paris 1997, s. 1185.

¹⁶ Por. J.W. Fernandez, *Microcosmogony and Modernization in African Religious Movements*, Montreal 1969, s. 10-13.

W micie o stworzeniu świata można łatwo rozpoznać wiele motywów biblijnych, ale zawiera on także duży wkład własnej tradycji Fangów. Z niej zaczerpnięto postacie stwórcy Mebeghe oraz Nzame i Njington. W wierzeniach Fangów, Nzame występuje jako przodek-bohater kulturowy, swego rodzaju Prometeusz, którego pod wpływem chrześcijaństwa zaczęto identyfikować z Chrystusem. Njington, córka Mebeghe i siostra Nzame, była najpierw utożsamiana z Ewą, a potem z Marią, matką Chrystusa.

Według mitu Bwiti, zarówno Nzame, jak i Njington wykluli się z dwóch jaj, które należały do Boga występującego pod czterema postaciami: Mebeghe (duch wody), N'kwa (duch ognia), Sokome (duch mądrości) i M'bonwe (duch technienia). Moment zejścia niebiańskich mieszkańców na ziemię przedstawia się następująco:

„Kiedy przyszedł czas, Nzame i Njington powiedzieli swemu ojcu: «Ojcie, chcemy udać się na ziemię, którą przeznaczyłeś dla nas. Jest ona miła naszym oczom, bardziej niż niebo. Nawet aniołowie chcieliby na niej zamieszkać». Na te słowa pochwycił ich ojciec Sokome i zniósł na ziemię. Następnie na własne podobieństwo stworzył z gliny ciało mężczyzny. Gdy tchnął na nie, Nzame wszedł do powłoki cielesnej i powstał. Następnie rzekł do niego Ojciec: «Będziesz mężczyzną», a Nzame polubił od tej chwili swój kształt fizyczny [...]»¹⁷.

W środowisku Fangów misjonarze za pośrednictwem katechetów wywierali silną presję na adeptów Bwiti, skazując zarówno ich, jak i zapożyczony rytuał na zejście do podziemi. Dramaturgia prześladowania do dzisiaj dominuje w pamięci zbiorowej jego członków. Powstawanie coraz to nowych, samodzielnych ośrodków kultowych w całym kraju Fangów wynikało z konieczności ich funkcjonowania pod postacią tajnych społeczności.

Kult Amakhehleri u Zulusów z RPA koncentruje się na uzdrawianiu wierzących. W kaplicach z chrześcijańskimi symbolami znajduje się odgródzone zasłonięte święte miejsce, zwane przybytkiem Starego Człowieka (czyli przodka) oraz Dingane, wielkiego króla Zulusów, pogromcy jego poprzednika Czaki. Dingane zyskał tak wielką rolę rytualną dlatego, że stał się symbolem oporu przeciwko białym. Przed kaplicą usadawiają się wróżbicy i jasnowidze, śpiewają bohater-skim przodkom pieśni pochwalne oraz przepowiadają przyszłość swoim klientom. Wróżą między innymi z zachowania się przeznaczonych na ofiarę kur i kóz.

Czynności kultowe Amakhehleri odbywają się kilka razy w roku. Podczas obrzędów, pod wpływem działania piwa domowej roboty, po pewnym czasie

¹⁷ Por. L.V. Thomas, R. Luneau, dz. cyt., s. 350.

pieśni religijne, śpiewane na melodie chrześcijańskie, przekształcają się w pieśni tradycyjne, w tym również wojownicze. Po nich przychodzi czas na tańce rytualne. Rozpoczynają je mężczyźni, następnie w szyku wojennym przyłączają się do nich kobiety. Długie obrzędy nocne również u Zulusów prowadzą do urojonego obcowania żywych ze zmarłymi¹⁸.

5. Inne przykłady synkretyzmu religijnego

Pod wpływem zmian zachodzących w życiu społecznym i gospodarczym XX wieku afrykańska kosmologia zaczęła przenosić swój punkt ciężkości z mikrokosmosu na makrokosmos. W rezultacie tego małe bóstwa lokalne zaczęły ustępować miejsca bogom znanym całej grupie etnicznej. Hipotezę taką wysunął R. Horton¹⁹. Stała się ona drogowskazem w badaniach podejmowanych przez wielu religioznawców, choć ma także przeciwników. Niewątpliwie duży wpływ na otwarcie się ku makrokosmosowi wywierało chrześcijaństwo. Ślady jego oddziaływania są widoczne w mitologii wielu ludów, na przykład u wspomnianych Fangów. Zauważa się je także u Wasu, ludu bantuskiego żyjącego na południowy wschód od Kilimandżaro, w Tanzanii.

Kult Wasu koncentruje się obecnie wokół boga Kiumbi, podczas gdy czczone niegdyś mniejsze bóstwa powoli tracą na znaczeniu. Kiumbi mieszka gdzieś w górze: wszystkie inne bóstwa są pośrednikami między nim a ludźmi. Dobry Kiumbi stworzył wszystko, co dzisiaj jest ludziom niezbędne do życia. Ofiarował Wasu bydło, zaopatrzył ich w rośliny uprawne i długo przebywał w ich pobliżu. Pewnego dnia pojawił się jednak — pod postacią węża — Kiriamagi, kusiciel. Namówił on ludzi do zjedzenia zakazanych przez Kiumbi jaj. Kiumbi obraził się na swych podopiecznych. Nie tylko uniósł się do góry, ale ukarał ludzi wielkim głodem. Wówczas zbudowali oni wysoką wieżę, aby dotrzeć do swego Stwórcy i szukać u niego ratunku. Zagniewany Kiumbi nie chciał ich jednak widzieć i bez wahania zniszczył budowlę, w którą włożono tak wiele trudu²⁰. Kiumbi nadal nosi imiona nawiązujące do mitologii rodzimej, „Wódz-który-nie-ma-sobie-równych” i „Wól-mieszkający-w-górze”, lecz motyw grzechu pierworodnego czy wieży są bez wątpienia śladami wpływów biblijnych.

W wyniku kontaktów religii rodzimych z chrześcijaństwem i kulturą Zachodu powstały liczne kultury synkretyczne o charakterze religijnym czy religijno-magicz-

¹⁸ Por. J.W. Fernandez, dz. cyt., s. 16-19.

¹⁹ Por. jego *African Conversion*, „Africa”, 1971, XLI, 1, s. 85-108.

²⁰ Por. Cuthbert K. Omari, *The High God among the Vasu of Tanzania*, (w:) D.B. Barrett (wyd.), *African Initiatives in Religion*, Nairobi 1971, s. 6-16.

nym w różnych częściach Czarnej Afryki. W północnej Ghanie wyrosły specjalne świątynie, które zwalczały czarną magię. Do najbardziej znanych należały świątynie Brakuno, Aberewa, Kupo, Kankamea i Tigare. Dały one początek świątyniom siostrzanym na południu kraju. Te nowe świątynie ustanowiły dla grupujących się wokół nich ludzi surowe prawa i miały różnymi obietnicami.

Około 1915 roku wśród Aszantów Złotego Wybrzeża (obecnie Ghana) zapoczątkowany został kult Aberewa („Stara kobieta”). Kapłani świątyni Aberewa zapewniają wiernych, że patronujący jej duch będzie im towarzyszył w każdym miejscu i czasie, że dysponują oni tajemnymi siłami i lekarstwami na każdą chorobę, że duch ów nie dopuści wiedźm i innych agentów zła do swych wiernych, że będzie chronił ich przed otruciem, nienawiścią ze strony innych i przed działaniem wszelkich środków magicznych. Mieszkający w świątyni duch może schwytać wiedźmę i zmusić ją do wyznania złych uczynków. „Złapana” przez ducha może — jak się wierzy — przebyć nawet setki kilometrów, aby w świątyni pozbyć się przyniatającego ją ciężaru. Kult Aberewa łączy rodzime praktyki religijne i magiczne z wybranymi dogmatami chrześcijańskimi. Na przykład wypicie określonej mikstury magicznej i przestrzeganie przykazań chrześcijańskich miały chronić człowieka przed złymi duchami i działaniem czarnej magii. Kult ten rozprzestrzenił się z czasem na obszarze zamieszkanym przez ludność Akwapim²¹.

W Beninie działa sekta Goro, na własny sposób interpretująca dekalog chrześcijański i prowadząca walkę z czarną magią. Jej działalność jest otoczona nimbem tajemnicy. Na WKS rozwinął się kult Tetekpan („Silny środek magiczny”). Obszar jego oddziaływania rozciąga się między schrystianizowanym wybrzeżem a zislamizowaną sawanną, obejmując ziemie ludów Baule, Jaure i Guro. Ten ruch religijny zapożyczył wiele elementów z liturgii chrześcijańskiej, ale czerpie też idee religijne z tradycyjnej, mistycznej myśli afrykańskiej. Tetekpan leczy ludzi z wszelkich chorób. Strzeże wiernych przed otruciem, działaniem czarnej magii i przed gwałtowną śmiercią. Karze czarowników, a podejrzanych o uprawianie czarnej magii zmusza do publicznego aktu skruchy za popełnione występki, a następnie do poddania się rytuałowi oczyszczenia przy użyciu święconej wody²².

W Republice WKS działa sekta synkretyczna Dejma, zwana też Kościołem Marii Lалу czy też Kościołem deimatystycznym, druga co do wielkości wspólnota synkretyczna w tym kraju, która liczy około 210 tysięcy wiernych. Została

²¹ Por. H. Loth, *Vom Schlangenkult zur Christuskirche. Religion und Messianismus in Afrika*, Berlin 1985, s. 227.

²² Por. B. Olja, *Bogi tropiczeskiej Afriki*, Moskwa 1976, s. 225.

założona w 1946 roku przez młodą wówczas kobietę Marię Dyigbą Dawono (1915-1951), której miał się ukazać zamieszkujący miejscowe bagniska boski smok Gbogbomene. Powierzył jej sekret leczenia ludzi popiołem (w lokalnym języku dida zwanym *lalu*) i wodą ze świętego strumienia Dejma. Obwołana prorokinią, przyjęła imię Marii Lалу. Sekta ta charakteryzuje się synkretyzmem doktrynalnym i liturgicznym. Od swych zwolenników Maria Lалу domagała się zaniechania kultów tradycyjnych. Wystąpiła przeciw wierze w czarną magię i nakazała zniszczyć stare symbole religijne. Odrzuciła etykę plemienną, a w naukach sekty uwidoczniły się wpływy chrześcijaństwa.

Obrzędy sekty Dejma są podobne do rytuałów Kościoła protestanckiego. W czasie ich trwania śpiewa się pieśni i hymny, z których część nawiązuje do tradycji miejscowych. Podczas poświęcenia nowego kościoła składa się w ofierze jagnię. Sekta nie uznaje eucharystii ani nie obchodzi większości świąt chrześcijańskich. Chrzczi się wyłącznie ludzi dorosłych. Duże znaczenie rytualne ma picie w czasie modlitwy święconej wody oraz posypywanie ciała świętym popiołem. Sekta skupia jedynie czarnych Afrykanów, choć jej wyznawcom wolno modlić się także za białych. Członkowie tej wspólnoty wywodzą się z ludów Bete, Godie i Dida, zamieszkałych na południowym zachodzie Republiki WKS. Ma ona około dwudziestu ośrodków i dysponuje własnymi placówkami oświatowymi²³.

Powstałe w epoce kolonialnej kultury skierowane przeciwko czarom są często prekursorami ruchów proroczych, prowadzących do powstania Kościołów afrochrześcijańskich. Wśród Fangów w Gabonie duży zasięg oddziaływania zapewniły sobie kultury Ngi i Ndende. Korzystają one z niejednorodnych tradycji: z obrzędów inicjacyjnych, ordalii, technik wróżbiarskich odwołujących się do wizji czy nawiedzeń przez duchy oraz do wybranych motywów chrześcijańskich. W ten sposób wytworzyła się mieszanka międzyetniczna, otwierająca drogę do ukształtowania się synkretyzmu interkulturowego. W latach pięćdziesiątych w kulcie Ndende pojawiła się nowa postać mityczna Białej Damy (zwanej też Paniąką czy Dziewicą Niepokalanego Poczęcia), będąca reinkarnacją miejscowej bogini Mammy Watta (Mammy Water), zarządzającej wodami²⁴.

6. Nowa rola kapłanów kultów tradycyjnych

Wpływy chrześcijaństwa i cywilizacji zachodniej uwidoczniają się nie tylko w mitologii, modlitwach, inwokacjach i innych świętych tekstach. Modyfikują

²³ Por. H. Loth, dz. cyt., s. 234 i n.

²⁴ Por. A. Mary, dz. cyt., s. 1187 i n.

one także zachowania religijne wiernych, a zwłaszcza zakres obowiązków stanu kapłańskiego, w tym także wodzów, odgrywających ważną rolę w kulcie religijnym. Przejawy tych zmian pokażemy na przykładzie ludów Akan z Ghany.

U Fantów niezbędnym warunkiem do ubiegania się o urząd kapłana było powołanie. Manifestowało się ono w nawiedzeniu kandydata przez bóstwo *obosom* lub przez leśne duchy-karty, zwane *mmoatia*. Kandydaci obu płci byli niegdyś poddawani długotrwałemu, nierzadko pięcioletniemu nowicjatowi. W tym czasie nie tylko zapoznawali się z różnymi czynnościami kultowymi, ale uczyli się także technik terapeutycznych, poznawali właściwości ziół i roślin, nabywali umiejętności sporządzania i stosowania amuletów oraz przyzywania bóstwa za pomocą rytualnego tańca czy też innych ruchów ciała. Kapłan dysponował chatą, stanowiącą sanktuarium jego bóstwa. Przechowywał w niej przedmioty kultowe, figurki i środki lecznicze. W dni poświęcone jego bóstwu malował białą gliną czoło i twarz, po czym dokonywał rytualnego wylewania napojów i składał ofiary. Popadał nieraz w trans i w tym stanie przekazywał wiernym życzenia swego bóstwa.

Kontakty z kulturą europejską i chrześcijaństwem spowodowały wiele zmian w znaczeniu i praktykach kapłanów. Początki tego kontaktu kulturowego sięgają 1482 roku, kiedy to Portugalczycy założyli na Złotym Wybrzeżu fort São Jorge del Mina (obecnie Elmina). Przez blisko pięćdziesiąt lat misjonarze katolicy prowadzili, bez większego powodzenia, akcję nawracania Fantów. Dopiero w drugim etapie chrystianizacji tego ludu, począwszy od 1827 roku, chrześcijaństwo poczyniło znaczne postępy i przyczyniło się do osłabienia systemu wierzeń rodzimych oraz do częściowego narzucenia obcych norm moralnych i etycznych. Jednakże wielu chrześcijan do dzisiaj uczestniczy w uroczystościach poświęconych bóstwom i przodkom. Niektórzy nadal noszą ich wizerunki wymalowane na ciele²⁵.

Religia Fantów ma charakter politeistyczny i pluralistyczny. Przyjęcie nowego bóstwa nie musi być równoznaczne z odrzuceniem wyznawanego dotychczas. Kapłani religii rodzimej otwarcie wyznają, że wśród swych podopiecznych mają wielu chrześcijan. Są wśród nich i tacy, którzy przyznają, że przed powołaniem ich przez bóstwo z tradycyjnego panteonu sami byli praktykującymi chrześcijanami. Tacy synkretyści starają się zaspokoić wymagania obu systemów religijnych. Świętują więc w niedzielę, ale też w jakiś inny święty dzień w tygodniu. Dla rolników jest to piątek, święty dzień bogini ziemi Asase Efua. Rybacy nie mogą łowić ryb w czwartek, który jest świętym dniem boga morza Bosompo.

²⁵ Por. J.B. Christensen, *The Adaptive Functions of Fanti Priesthood*, (w:) W.R. Bascom, M.J. Herskovits (wyd.), *Continuity and Change in African Cultures*, Chicago — London 1965, s. 270.

Pochodzącą z XV wieku statuetkę św. Antoniego w Elminie identyfikuje się dzisiaj z bóstwem Ntona. Jego kult ma zasadniczo afrykański charakter, lecz zawiera w sobie także pewne cechy symbolizmu katolickiego. Pojawia się w nim znak krzyża, a kapłani wdziewiają długie, białe szaty. Po śmierci wyznawcy tego bóstwa zapala się przed wizerunkiem Ntona świece.

Procesy akulturacyjne doprowadziły do widocznych zmian w oczekiwaniach wiernych — klientów kapłana. Oprócz prośb o przywrócenie czy wzmocnienie zdrowia, opiekę i liczne potomstwo pojawiają się nowe życzenia, wynikające z konieczności sprostania wymogom nowoczesnego świata. Studenci proszą więc o wstawiennictwo u bóstw dla zapewnienia im sukcesu w sesji egzaminacyjnej, a inni ludzie zabiegają o ich pomoc w zdobyciu pracy, osiągnięciu wyższej pozycji społecznej czy powodzenia w życiu zawodowym. Sami kapłani zmieniają stopniowo swe przyzwyczajenia. Zapłatę za świadczone usługi niemal wyłącznie przyjmują w pieniądzu. Inną zawartość mają ich amulety. Na przykład znany amulet *kwanga*, mający zapewniać powodzenie w miłości, może być teraz sporządzony z pomadki wyprodukowanej w znanej firmie zamorskiej. Pojemnikiem na środki magiczne może być buteleczka po wodzie toaletowej. Zasadniczo zmienia się ubiór kapłana: spódniczka z rafii ustępuje miejsca tej uszytej z tkaniny.

U Aszantów ważną rolę w kulcie religijnym odgrywała osoba władcy. *Asantehene* był uważany za pośrednika między bóstwami a jego poddany. Zasiadając na tronie przodków, uzyskiwał nimb świętości. Tracił go, gdy przypadkiem dotknął ziemi gołą stopą. Nowo wybrany władca jest do dzisiaj trzykrotnie sadzany na stołku-tronie przodków, zanim zostanie powszechnie uznany i zacznie sprawować swe funkcje.

Występując w roli pośrednika między społecznością żywych a zmarłymi, *asantehene* był główną postacią we wszystkich obrzędach religijnych. Do najważniejszych należały rytuały *adae*, mające na celu uspokojenie duchów zmarłych władców i innych członków królewskiego rodu. Wyliczano przeto ich imiona i przypominano dokonania, zwracano się do nich z prośbą o łaskę i opiekę. Przodkowie byli zapraszani na rytualną ucztę do grona żywych członków ich rodzin. Głowy rodów oraz władcy państw wchodzących w skład konfederacji Aszantów składali przodkom ofiary i prosili ich o zapewnienie dobrobytu. Drugim celem *adae* było odrodzenie sił witalnych władcy, użyczanych mu przez przodków. Władca, jako reprezentant i sługa przodków królewskich, oddawał im taką samą cześć i poważanie, jaką sam cieszył się wśród swoich poddanych. W zmienionej sytuacji religijno-politycznej *asantehene* częściowo utracił wśród swego ludu nimb boskości, choć nadal jego postać wzbudza bogobojny lęk. Bębny królewskie nadal wysławiają potęgę i bohaterskie czyny jego przodków,

a nadworny „tłumacz” interpretuje ich przesłanie, szepcząc do ucha władcy²⁶. Uroczystości *adae* odbywały się dwukrotnie w czterdziestodwudniowym cyklu rytualnym: raz przypadały w niedzielę (*akwasidae*) i raz w środę (*awukudae*).

Jeszcze większe znaczenie miały doroczne rytuały *odwira*, kiedy w okresie zbiorów składano ofiary bóstwom. Uroczystość ta symbolizowała jedność konfederacji Aszantów, a jej obrzędy koncentrowały się wokół świętego tronu, *Sika Dwa*, który miał być zesłany z nieba. Podczas rytuału *odwira* lud ofiarowywał bóstwom, przodkom i władcom pierwsze bulwy ignamu. W Kumasi, stolicy Aszantów, zbierali się wszyscy władcy i wasale, aby oddać cześć złotemu tronowi oraz najwyższemu władcy *asantehene*. Nieobecność któregoś z nich była odbierana jako oznaka nieposłuszeństwa i spotykała się z surową karą.

Król Aszantów był nie tylko władcą świeckim, ale także symbolem ich tożsamości i zwartości oraz uosobieniem ich walorów. Jak długo zasiadał na tronie, uczestniczył w boskim królestwie Njame. Po śmierci jego duch miał dalej rządzić zmarłymi obywatelami jego królestwa.

Ponad dwustuletnie kontakty Aszantów z cywilizacją zachodnią przyniosły duże zmiany w ich życiu religijnym i społecznym. Obecnie Kościół anglikański stał się niemal synonimem religii *asantehene* i jego rodziny. Tradycyjni władcy wprawdzie nadal odgrywają pewną rolę w systemie zarządzania krajem, ale są na ogół jedynie wykonawcami ustaleń rządu centralnego. W tej sytuacji rytuał *odwira* został niemal całkowicie zarzucony²⁷. Przetrwał jednak kult przodków królewskich i nadal odbywają się regularnie obrzędy *adae*.

Dla ścisłości należałoby podkreślić, że najbardziej rewolucyjne przemiany w życiu Aszantów dokonały się pod wpływem czynników ekonomicznych. To przede wszystkim wprowadzenie gospodarki pieniężnej, przyspieszenie urbanizacji oraz zakładanie plantacji drzew kakaowych przyczyniły się do rozbitcia rodów *abusua*, zachwiania matrylinearnego systemu pokrewieństwa i dziedziczenia oraz do prywatyzacji ziemi, która tradycyjnie stanowiła własność przodków, a ludzie mogli jedynie użytkować jej plody²⁸.

* * *

Podsumowując analizę zmian, które dokonały się w tradycyjnych wierzeniach afrykańskich pod wpływem kontaktów z religiami uniwersalistycznymi i cywili-

²⁶ Por. M. Mensah-Bonsu, *Die religiös-politische Institution des „Asantehene“ unter dem Einfluss des Kulturkontaktes im 19. und 20. Jahrhundert*, Köln 1987, s. 39 i n.

²⁷ Tamże, s. 160.

²⁸ Szerzej na ten temat S.G. Williamson, *Akan Religion and Christian Faith. A Comparative Study of the Impact of Two Religions*, Accra 1965, s. 112.

zacją zachodnią, można stwierdzić, że wpływy religii światowych uwydadniają się zarówno w zmodyfikowanych mitologiach i dogmatach, jak też w praktykach kultowych. Niekiedy prowadzą one do ukształtowania się głębokiego synkretyzmu (kulty M'bona i Bwiti) oraz sekt jedynie zabarwionych chrześcijańskim światopoglądem i moralnością. W zmieniającej się sytuacji przed osobami kierującymi kultem pojawiają się nowe zadania, muszą oni przystosowywać się do nowych warunków i wyzwań.

Islamizacja Afryki

Na mozaikę wyznaniową współczesnej Czarnej Afryki składają się rodzime wierzenia Afrykanów o zasięgu etnicznym, jak też islam i chrześcijaństwo, wielkie światowe religie monoteistyczne, oraz rozliczne Kościoły afrochrześcijańskie i nowe kultury bazujące na islamie i religiach tradycyjnych. Mimo wielu źródeł inspiracji religijnej i dużej różnorodności kulturowej ponad tysiąc zamieszkujących tam ludów uznaje się Czarną Afrykę za jeden z ważniejszych obszarów muzułmańskich świata, gdyż islam wyznaje ponad jedna trzecia jej ludności¹. Stosunki między islamem a wierzeniami rodzinnymi stanowią przedmiot rozważań w tym rozdziale.

1. Zarys historii islamu w Czarnej Afryce

Religia zapoczątkowana przez proroka Muhammada przenikała do Czarnej Afryki z rozmaitym natężeniem i w różnych okresach historycznych. Obecna Republika Sudanu oraz Afryka Północno-Wschodnia (tak zwany Róg Afryki) i Wschodnia należą do tych obszarów, które najwcześniej zetknęły się z wpływami islamu². Kiedy zwolennicy Proroka byli prześladowani w Mekce przez Kurajszytów, Muhammad miał ich skierować do Etiopii. Już około 615 roku

¹ Według danych z 1980 roku w całej Afryce mieszkało 135 milionów muzułmanów, co stanowiło wówczas ponad 1/4 jej mieszkańców (podaję za T. Margulem, *Geografia i statystyka religii*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, 1986, 2-4 (141-142), s. 431). Przewiduje się, że w końcu tysiąclecia będzie ich około 340 milionów, czyli ponad 40% ludności. Por. Dong Sull Choi, *Christian Revivals in Africa*, „Comparative Civilizations Review”, 1999, 40, s. 68.

² Por. G. Balandier, J. Maquet (wyd.), *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris 1968, s. 24.

uciekierzy zaczęli w małych grupach przekraczać Morze Czerwone. Muzułmańscy autorzy nazywają to wydarzenie małą *hidżrą*³.

O ile zamieszkała przez Nilotów i inne ludy negroidalne południowa część obecnej Republiki Sudanu (tak zwany Sudan Wschodni) aż do dzisiaj skutecznie opiera się wpływom muzułmańskim, o tyle rejony północne od samego początku kształtowania się islamu podlegały jego silnym oddziaływaniom bezpośrednio z Półwyspu Arabskiego, przez morskie porty Morza Czerwonego: Suakin, Badi i Ajdhab. Po podboju Egiptu coraz większe fale arabskich emigrantów posuwały się na południe, gdzie w końcu ich pochód na wiele wieków zatrzymały chrześcijańskie królestwa Nubii. Ugięły się one dopiero w 1317 roku przed siłą Mameluków, a Alodia (Aloa), ostatni bastion chrześcijaństwa w Nubii, padło dopiero w 1504 roku.

Wybrzeża Morza Czerwonego i Oceanu Indyjskiego stanowiły główne obszary oddziaływania islamu w Afryce Północno-Wschodniej i Wschodniej. Wkrótce po tryumfie islamu w Arabii nowa religia zaczęła rozprzestrzeniać się wzdłuż wschodniego wybrzeża Afryki, aż po Mozambik, i z czasem dała początek imperium Zindź, które było konfederacją handlowych miast-państw położonych na przybrzeżnych wyspach (od Sokotry do Komorów) i w pasie nadmorskim. Były to Mogadiszu (Somalia), Mombasa, Lamu i Pemba (Kenia), Zanzibar, Dar es Salaam i Kilwa (Tanzania) oraz Sofala (Mozambik). W procesie tworzenia miast-państw decydującą rolę odegrali zislamizowani Arabowie i Persowie, twórcy tak zwanej afrosirazyjskiej kultury, która wyrosła z połączenia elementów afrykańskich, arabskich i perskich, zespolonych wspólną religią — islamem⁴.

Przenikanie islamu z Rogu Afryki do wnętrza kontynentu ułatwiała ekspansja — wcześniej nawróconych na tę religię — nomadów somalijskich, która zapoczątkowana w X wieku, trwała niemal całe następne tysiąclecie i sięgnęła północnych granic dzisiejszej Kenii. Natomiast w Afryce Wschodniej ruchy ludnościowe kierowały się z wnętrza kontynentu ku wybrzeżu i hamowały przenikanie nowej religii poza pas przybrzeżny. Późniejsza (XVI i XVII wiek) okupacja tych obszarów przez Portugalczyków zadała poważny cios kształtującej się kulturze afrosirazyjskiej wybrzeża i sprawiła, że od tego okresu główna rola w dziele islamizacji tej części Afryki przypadła Hadramautowi. Tak więc choć muzułmańskie wpływy w Afryce Wschodniej datują się od wielu stuleci, islam — poza obszarem głęboko muzułmańskiej kultury Suahili — pozostał religią

³ Por. J. Spencer-Trimingham, *Islam in Ethiopia*, Oxford University Press, London — New York — Toronto 1952, s. 299.

⁴ Por. G.N. Brown, M. Hiskett (wyd.), *Conflict and Harmony in Education in Tropical Africa*, London 1974, s. 92.

nadbrzeżnych miast, ukierunkowaną raczej na tworzenie i rozwój miejskich ośrodków handlowych niż na przemiany w życiu i strukturach społecznych ludów zamieszkujących w środku kontynentu. Dopiero w XVIII wieku Arabowie przystąpili do penetracji wnętrza tej części Afryki, najpierw z obszarów górnego biegu Nilu, z krainy zwanej Sennar, a potem z portów wybrzeża wschodniego. W XIX wieku, kiedy karawany arabskie zaczęły przenikać do środka Czarnej Afryki, wraz z nimi postępował również islam, zakorzeniając się w warunkach stworzonych przez kolonizację europejską. Proces ten przebiegał jednak stosunkowo wolno, gdyż zamieszkujące te obszary ludy bantuskie żyły w rozproszonych domostwach rodzinnych.

W pierwszej kolejności islam zaczął wpływać na plemiona osiedlone w pobliżu wybrzeża Oceanu Atlantyckiego. Okazał się on szczególnie atrakcyjny dla zdetrybalizowanych niewolników, którzy nie mieli możliwości wyboru, gdyż zostały zerwane ich związki z życiem plemiennym. Po zniesieniu handlu niewolnikami i ustanowieniu władzy europejskiej islam propagowały także ośrodki handlowe we wnętrzu kontynentu, w konsekwencji czego zaczął się rozprzestrzeniać na przylegające obszary. Zdarzały się też przypadki nawróceń grupowych ludów, na przykład Digo, Rufidzi, Zaramo i Jao. Na początku XX wieku nawrócenia Jao przyjęły masowy charakter, a w ich wioskach pojawiły się szkoły koraniczne i meczety⁵.

Szczególnie szybko rozwijała się wiara muzułmańska w ówczesnej Tanganice. Okres niepewności, napadów i ciągłego przemieszczania się ludności został bowiem zastąpiony czasem pacyfikacji i konsolidacji pod panowaniem europejskim. Muzułmanami byli przewodnicy, tłumacze, żołnierze i służący. Wraz z wprowadzeniem gospodarki pieniężnej ludność opuszczała rodzinne wioski w poszukiwaniu pracy na wybrzeżu oraz na plantacjach, gdzie ulegała islamizacji. Dotyczyło to głównie ludu Njamwezi. W Ugandzie i Kenii penetracja islamu była o wiele słabsza niż w Tanganice, rozwijał się on bowiem wzdłuż dróg handlowych, które przecinały ten ostatni kraj.

Islam przybywał do Afryki Wschodniej głównie z Arabii Południowej, stąd dominuje tam szafi'icka szkoła prawna. Szkoła ibadycka (odmiana charydzyckiej) przeniknęła na te obszary wraz z wpływami arabskimi z Omanu i obowiązuje na Zanzibarze. Sunniccy emigranci z Indii opowiadają się za szkołą hanaficką. Rzucającą się w oczy cechą islamu Afryki Wschodniej jest sekciarstwo, które kwitnie głównie w społecznościach azjatyckich. Na wielu obszarach islam robi wrażenie obcej religii. Z jednej strony spotyka się tam zwarte społeczności muzułmańskie, z drugiej zaś, zwłaszcza na obszarach wiejskich, muzułmanie

⁵ Por. J. Spencer-Trimingham, *Islam in East Africa*, Edinburgh 1962, s. 12 i n.

ledwie wyróżniają się spośród wyznawców religii rodzimych. Za przyczynę takiego stanu rzeczy uważa się detrybalizację duchownych muzułmańskich. Zdobywają oni wykształcenie w miastach, głównie tych na wybrzeżu, wracają przesiąknięci kulturą afrosziryjską, całkowicie oderwani od życia tradycyjnego. Niektóre grupy etniczne w ogóle nie mają własnego duchowieństwa⁶.

Dwie trzecie muzułmanów Czarnej Afryki żyje w krainie geograficznej nazywanej przez Arabów *Bilad as-Sudan* — „Kraj czarnych ludzi”. Stanowi ją szeroki pas między pustynią Saharą a strefą leśną, rozciągający się od Oceanu Atlantyckiego aż po dolinę Nilu. Islam pojawił się tam na początku tego tysiąclecia. W etapie archaicznym⁷, zwany także berberskim⁸, jego rozwój zapoczątkowali Almorawidzi, czyli gorliwi wyznawcy islamu wywodzący się z konfederacji plemion berberskich, zwanej Sanhadża.

W historii islamu Afryki Zachodniej można wyróżnić okres względnie pokojowej infiltracji tej religii i okres powstawania państw teokratycznych oraz ruchów odnowy⁹.

W pierwszym okresie, między X a XVII wiekiem, nowa religia rozpowszechniała się na ogół bezkonfliktowo, za pośrednictwem handlarzy, rzemieślników i duchownych muzułmańskich. Działalność fanatycznych Almorawidów i świadoma akcja islamizacyjna niektórych władców Songhaju z dynastii Askioów należały do wyjątków. Cechą charakterystyczną tego okresu było przyjmowanie islamu przez władców i wysokich urzędników jako religii klasowej. Była to także religia uczonych muzułmańskich i handlarzy.

W 1076 roku Almorawidzi mieli położyć kres znanemu z transsaharyjskiego handlu złotem królestwu Ghanie, które w szczytowym okresie rozkwitu rozciągało się od Sahary do strefy leśnej i od wybrzeży Senegaluz aż po deltę wewnętrzną Nigru w dzisiejszym Mali. Sprawę tego podboju ostatnio zdecydowanie kwestionują niektórzy historycy. Po upadku Ghany nastąpiła przyspieszona islamizacja jej rdzennej ludności Soninke. W innym wielkim królestwie, w Kanem-Borno nad jeziorem Czad, pierwszy władca muzułmański miał rozpocząć swe rządy w 1085 roku¹⁰. Do dalszych ludów i królestw wiara muzułmańska dotarła w późniejszym okresie.

⁶ Tamże, s. 36.

⁷ Termin Ju.K. Szczegółowa użyty w pracy *Sowremiennaja literatura na jazykach tropiczeskiej Afriki*, Moskwa 1976, s. 9.

⁸ Por. J.C. Froelich, *Les musulmans d'Afrique noire*, Paris 1962, s. 21.

⁹ Por. J. Spencer-Trimingham, *Islam in West Africa*, Oxford 1961², s. 24.

¹⁰ Najnowsze badania wskazują, że islam dotarł tam znacznie wcześniej, a rok 1085 należy przyjąć za początek panowania nowej dynastii muzułmańskiej, zwanej Sefuwa.

Oprócz etapu berberskiego, w pierwszym okresie islamizacji Afryki Zachodniej wyróżnia się etapy malijski i songhajski. W 1050 roku na islam nawrócił się Baramendana, twórca nowej dynastii i założyciel podwalin imperium Mali. Islam w Mali był religią króla i dostojników. Największe zasługi w jego rozwoju położył opiewany przez Ibn Battutę władca Mansa Musa (1307-1332), który wstąpił się między innymi legendarną pielgrzymką do Mekki, eskortowany przez wiele tysięcy ludzi. Była ona manifestacją zamożności władcy oraz jego szczodrości. Mansa Musa podjął dzieło systematycznej islamizacji Sudanu, przy pomocy przywiezionych z Arabii szarifów — potomków Proroka, i wprowadził w życie prawo muzułmańskie, zwane *szariatem*. Kupcy z Mali mieli też zaszczerpić wiarę muzułmańską w kraju Hausa.

Pierwszym nawróconym na islam władcą Songhaju był Za (Dia) Kossoi. Na tron wstąpił on w 1009 roku. Od XI wieku dwór królewski w Gao, stolicy Songhaju, utrzymywał nawet kontakty z muzułmańską Hiszpanią. Największym władcą okazał się Askia Muhammad (1493-1528), budowniczy meczetów, mecenas uczonych, twórca ośrodków nauki i kultury. W etapie songhajskim islam rozwijał się głównie wzdłuż brzegów Nigru, ale zaczął też przenikać do społeczności wiejskich.

W drugim okresie rozwoju islamu w Afryce Zachodniej wyróżniali się aktywnością Fulanie i spokrewnieni z nimi Tukulerzy. Kiedy bowiem w XVII wieku Sudan Zachodni zaczął — na skutek ciosów zadanych imperium Songhaj przez Marokańczyków — pogrążyć się w wojnie i innych nieszczęściach, podtrzymali oni gasnący płomień islamu. W ciągu jednego stulecia, ogłaszając coraz to nowe święte wojny, nie tylko przywrócili mu dawny blask, ale zmienili także polityczną mapę tej części Afryki i stali się głównymi szerzycielami tej religii.

Fulańsko-tukulerski okres islamizacji zapisał się w historii Afryki powstaniem państw muzułmańskich o silnej władzy monarchy, stojącego jednocześnie na czele kultu religijnego. Istota tych teokratycznych państw polegała na znaczącym wpływie muzułmańskiej ideologii i obrzędowości na życie społeczne. Do najbardziej znanych i wpływowych należały: utworzona w 1725 roku konfederacja teokratyczna Alfy Ba w Futa Dżalonie (Gwinea); założone w 1776 roku państwo teokratyczne Abd al-Kadara Torodo w Futa Toro (Senegal); powstały w pierwszych latach XIX wieku kalifat fulański Szajchą Usmana dan Fodio ze stolicą w Sokoto; państwo Dina stworzone w 1810 roku przez Seku Amadu Sise w wewnętrznej delcie Nigru; imperium Al-Hadżdż Umara Talla (1794-1864) w Masinie, imperium Samoriego Ture (1830-1900) powołane do życia przez Mandingów, któremu ostateczny cios zadały siły kolonialne.

Porównując procesy islamizacyjne na różnych obszarach Czarnej Afryki łatwo zauważyć, że o ile w Afryce Zachodniej islam od X wieku stopniowo przenikał

przez Saharę do strefy sawanny, a potem znacznie wolniej postępował ku wybrzeżom, o tyle do Afryki Wschodniej docierał bezpośrednio z Arabii czy Persji i zakorzeniał się właśnie na wybrzeżu, skąd w XVIII wieku zaczął rozprzestrzeniać się dalej, w głąb kontynentu. Na zachodzie jego nosicielami byli głównie nomadzi berberscy i nieliczne ludy Czarnej Afryki (głównie handlarze Diula i Hausa oraz wojowniczy Fulanie i Tukulerzy), na wschodzie — kupcy arabscy, perscy i indyjscy.

W okresie kolonialnym Europejczycy położyli kres większości państw teokratycznych, a inne zmusili do znacznego przemodelowania ich ustroju. Dostrzegli jednak w islamie siłę integrującą zróżnicowane językowo i kulturowo ludy afrykańskie. Dlatego też, po wstępnym okresie obaw i niepewności, gdy ugruntowali swoje panowanie, umożliwili mu w miarę swobodny rozwój. W rywalizacji z chrześcijaństwem islam okazał się religią bardziej dla Afrykanów przystępną. Mimo początkowych obaw muzułmanów o losy ich religii¹¹, które prowadziły niekiedy do upowszechniania się przekonań o bliskim końcu świata i do pojawiania się ruchów mahdystycznych, okazało się, że w ciągu kilkudziesięciu lat ery kolonialnej islam poczynił w Czarnej Afryce większe postępy niż w całym poprzedzającym tę erę tysiącleciu¹². Jego prestiż umocnił się wśród miejscowej ludności, gdyż wielu muzułmanów zaangażowało się w walkę narodowowyzwoleńczą.

2. Taktyka głosicieli islamu

Rozwój islamu w Czarnej Afryce, zwłaszcza w zachodniej jej części, miał cykliczny charakter. Po okresie ekspansji następował regres, a w życiu duchowym Afrykanów znów na pierwszy plan wysuwały się różne aspekty wierzeń rodzimych. Dopiero w XIX wieku zwarte grupy etniczne (na przykład Fulanie, Tukulerzy czy ludy Mande) założyły prężne państwa muzułmańskie, w których ich hegemonia polityczna łączyła się z tendencjami odnowy islamu.

W początkowym okresie islamizacji proces nawracania ludności Czarnej Afryki przebiegał w miarę bezkonfliktowo. Brali w nim udział nie tylko duchowni muzułmańscy, ale także kupcy. Nieraz działalność misyjną i handlową prowadziły te same osoby. W handlu karawanowym, połączonym z dziełem nawracania, ważną rolę odgrywali przemierzający się na wielbłądach nomadzi: w Afryce Zachodniej byli to głównie Berberzy, we Wschodniej — ludy Somali

¹¹ Por. na ten temat S. Piłaszewicz, *Alhadzi Umaru (1858-1934) — poeta ludu Hausa. Studium historyczno-literackie*, Warszawa 1981, s. 62-86.

¹² Por. J.C. Froelich, dz. cyt., s. 76-105.

i Afar¹³. Choć nie było powszechnie obowiązujących zasad pokoju i porządku na drogach, to jednak dzięki handlowemu patronatowi można było w miarę bezpiecznie przeprowadzać się przez obce obszary. Sprawowali go specjaliści, wynajmowani z najbardziej wpływowych grup przy przekraczaniu kolejnych etapów podróży, kiedy karawana przemieszczała się z jednej strefy wpływów do drugiej. Również inne ludy afrykańskie rozwinęły wyspecjalizowane organizacje handlowe, które z kolei przyczyniały się do promocji islamu. Główną rolę odgrywali w niej Hausańczycy oraz Diula. Diula byli to kupcy i handlarze wywodzący się z ludów Mande, którzy rozprzestrzenili się na znacznych obszarach Afryki Zachodniej wraz z ekspansją imperium Mali. Kupiec Diula rezydujący w Timbaktu mógł na przykład zatrudnić ludzi skupujących złoto w kraju Aszantów, a także sprzedających je w marokańskim Fezie¹⁴.

Ważne funkcje w nawracaniu pełnili także zislamizowani rzemieślnicy: kowale, garbarze, jubilerzy i inni. Osiedlili się oni wśród wyznawców religii tradycyjnych, na przykład wśród Kotokoli z Togo, i funkcjonowali tam również jako agenci, pośrednicy, a nawet swego rodzaju „bankierzy”, reprezentujący interesy kupców Diula czy Hausa. Z czasem poślubiali miejscowe kobiety, a dzieci narodzone z tych związków z reguły rozszerzały krąg nawróconych. Ci wywodzący się z różnych grup etnicznych handlarze i rzemieślnicy muzułmańscy wnieśli znaczący wkład w dzieło integracji ludów Czarnej Afryki.

Nauczyciele i święci mężowie, jeśli sami nie byli handlarzami, podążali w ślad za kupcami, a często im towarzyszyli. Pojedynczo lub małymi grupami przenikali do większych miast, gdzie dzięki przypisywanej im sile mistycznej *baraka*, ich zdolnościom mediacyjnym, a zwłaszcza umiejętności czytania i pisania zdobywali zaufanie miejscowych władców i z czasem mieszały się z tamtejszą ludnością. Tam też, wśród niepiśmiennego ludu, tworzyli ośrodki nauczania i kultury. *Arabski*, święty język *Koranu*, przez wiele stuleci pełnił w Czarnej Afryce taką samą funkcję, jaką w średniowiecznej Europie łacina. Był tam nie tylko językiem kultu religijnego, ale służył także potrzebom szkolnictwa, nauki i rozwoju piśmiennictwa.

3. Kontakt religijny a zjawisko czarnego islamu

Współczesny świat muzułmański, przez wieki pozostający pod wpływami religii i kultury islamu, mimo pozornej jedności rozpada się na kilka mniejszych

¹³ Por. I.M. Lewis (wyd.), *Islam in Tropical Africa*, Oxford 1966, s. 1.

¹⁴ Tamże, s. 24.

obszarów etnokułturowych. Każdy z nich odcisnął na religii muzułmańskiej swoje piętno, pozostawił w niej niezatarte ślady własnej cywilizacji, fragmenty dawnych organizacji społecznych, a także ślady własnych wierzeń. Stąd też mówi się często o odmianach islamu: o islamie arabskim, tureckim, irańsko-indyjskim, malajskim czy wreszcie o czarnym islamie.

Określenie „czarny islam”, ukute w językach zachodnioeuropejskich i bezkrytycznie przeniesione na grunt polski¹⁵, jest terminem umownym, odnoszącym się do systemu dogmatów i rytuałów religijnych opartych wprawdzie na *Koranie* i na teologicznych interpretacjach tej świętej księgi, lecz przesiąkniętych w mniejszym czy większym stopniu lokalnymi wierzeniami i wzbogaconych religijnymi wyobrażeniami czarnych Afrykanów. To właśnie z powodu łatwości dostosowania się islamu do miejscowych praktyk i zwyczajów nie jest on na ogół (zwłaszcza w Afryce Zachodniej) odczuwany jako religia obca czy też narzucona siłą. Cheikh Hamidou Kane (ur. 1928), znany pisarz senegalski, uważa go za najważniejszą religię Afryki Zachodniej i nazywa islam religią jej serca.

Siła przyciągania islamu polega na tym, że jawi się on Afrykanom jako wiara prosta i zrozumiała, przynajmniej w jej najbardziej potocznym wydaniu. Aby stać się jego wyznawcą, wystarczy złożyć świadectwo wiary w jedynobóstwo Allaha i w misję jego Proroka. Nie wymaga się żadnego okresu przygotowawczego w rodzaju chrześcijańskiego katechumenatu. Prawie na całym obszarze Czarnej Afryki islam odznacza się dużą spójnością duchową, różniąc się w tym względzie od rywalizacji wyznaniowej w chrześcijaństwie. Islam jest religią łatwo adaptującą się do miejscowych zwyczajów i tolerującą przejawy miejscowego życia religijnego. Duchowni i przywódcy muzułmańscy w znacznie większym stopniu niż misjonarze chrześcijańscy przyzwalają na stare obrzędy¹⁶. Często muzułmanie afrykańscy łączą wiarę w Allaha z mniej lub bardziej ukrywanym kultem miejscowych bóstw. Niekiedy uważają Allaha za potężnego Boga, uzupełniającego panteon miejscowy. Wśród Lebu z Senegalu zanotowano nawet modlitwę, w której wierny zwraca się do przodków z prośbą, aby pozwolili mu na przyjęcie islamu.

Wiara muzułmańska w niewielkim stopniu narusza tradycyjne życie rodzinne, gdyż toleruje na przykład poliginię, powszechnie spotykaną w Czarnej Afryce, ograniczając jedynie liczbę aktualnie posiadanych żon do czterech. Wprawdzie

¹⁵ Słowo „czarny” występuje w języku polskim w pejoratywnych związkach frazeologicznych (na przykład „czarna seria” czy „czarna rozpacz”). Muzułmanie afrykańscy przebywający w Polsce obrażają się przeto, kiedy ich religię określa się mianem „czarny islam”.

¹⁶ Por. N.S. Booth Jr, *An Approach to African Religion*, (w:) N.S. Booth (wyd.), *African Religion*, New York — London — Lagos 1977, s. 9.

w niektórych, bardziej purytańskich społecznościach, na przykład Hausańczyków czy Fulańców, kobieta poprzez instytucję zamknięcia w domostwie (*kulle*)¹⁷ jest znacznie ograniczona w swej wolności, ale jednocześnie czerpie z przynależności religijnej pewne korzyści, choćby w postaci możliwości dziedziczenia części spadku po mężu. U innych ludów, między innymi u Jorubów, wpływ islamu na życie społeczne jest niewielki: do dzisiaj w niektórych sprawach stosuje się raczej prawo zwyczajowe niż muzułmańskie¹⁸.

Nawrócenie się na islam, a tym samym otwarcie sobie dostępu do kultury muzułmańskiej, zapewnia Afrykaninowi poczucie równości i muzułmańskiego braterstwa, bez względu na kolor skóry czy status społeczny. Islam jest religią słońską, gdyż na znacznych obszarach dzieło jego szerzenia i misja nawracania spoczywały w rękach mieszkańców Czarnej Afryki. W dobie współczesnej, kiedy zapoczątkowane przez kolonializm zmiany nieuchronnie prowadziły do rozpadu struktur społecznych, islam stał się czynnikiem reintegracji nie tylko ludów dotkniętych wojnami, napadami i rajdami niewolniczymi, ale także pojedynczych osób wyrwanych ze swego środowiska. Samotny Afrykanin, który w poszukiwaniu pracy czy z innych powodów opuszczał wieś rodzinną, w obcym środowisku przeżywał kryzys moralny i duchowy. Zawalenie się tradycyjnego świata skłaniało go często do poszukiwania swej tożsamości w islamie, dającej mu szansę reintegracji w nowej społeczności, wyznającej religię o dużym prestiżu.

Dość dynamicznie rozwijał się islam wśród ludności miejskiej, zróżnicowanej etnicznie, o szerokich horyzontach myślowych i o bardziej indywidualistycznym niż na wsi podejściu do życia. Jako religia prosta i nie wymagająca wielkich zmian w sposobie egzystencji, znajdował także zwolenników wśród nomadów. W mniejszym stopniu przemawiał do wyobraźni ludności wiejskiej, która nawet po okresach wzmoczonej islamizacji wracała nieraz do swych pierwotnych wierzeń. Przykładem służyć może kraj Hausa, gdzie po zwycięskiej świętej wojnie na początku XIX wieku ludność rolnicza nadal odwoływała się do dawnych rytuałów. Nawet dzisiaj, w niemal całkowicie zislamizowanej społeczności, na niektórych obszarach zachował się przedmuzułmański kult duchów *bori*. Songhajowie z Nigru stali się muzułmanami w XV i XVI wieku, pod panowaniem dynastii Askistów, ale powrócili do starych wierzeń po upadku ich państwa. Dopiero na początku XIX wieku, za czasów Szajcha Usmana dan Fodio, powtórnie ulegli islamizacji, lecz i tym razem zachowali wiele przeżytków religii tradycyj-

¹⁷ Patrz na ten temat A. Łuczywek, *Instytucja rytualnego zamknięcia kobiet u Hausańczyków*, praca magisterska napisana w Zakładzie Języków i Kultur Afryki UW, Warszawa 1998.

¹⁸ Por. J.S. Eades, *The Yoruba Today*, Cambridge 1980, s. 133.

nej. Rolnicy Bambara, mieszkający w dolinie Nigru, na obszarach Segu i Kaarta (Mali), dostali się pod wpływem zislamizowanych Soninke. Włączyli pewne obrzędy muzułmańskie do własnych wierzeń, ale muzułmanami zostali dopiero po ich podboju przez Tukulerów. Kiedy jednak okupacja francuska uwolniła ich z jarzma tych ostatnich, odrzucili również islam i wrócili do dawnych form życia duchowego¹⁹. Podobnie rzecz się miała wśród Dogonów z Mali, którzy pod naciskiem Seku Amadu z Masiny na początku XIX wieku musieli przyjąć islam, lecz potem wrócili do własnych praktyk religijnych.

Zróżnicowany stosunek miast i wsi afrykańskich do islamu trafnie uchwycił J. Spencer-Trimingham²⁰. Zauważył on, że podróżujący szlakami Afryki Zachodniej może odnieść wrażenie, iż jej mieszkańcy są w większości muzułmanami. Wystarczy jednak zboczyć z głównej drogi do wioski w buszu, aby zmienić swe zdanie. Spotyka się tam wprawdzie domostwa zislamizowanych kupców, ale stanowią oni obcy element wśród kultywującej dawne wierzenia ludności. Dotyczy to ludów woltyjskich, zamieszkujących znaczne obszary WKS, Burkina Faso i Ghany.

Ludy Mossi z Burkina Faso są szczególnie odporni na wpływy islamu. W latach 1464-1477 zostali oni podbici przez wojska songhajskie Sonni Alego, a w 1497 roku musieli stawiać czoła świętej wojnie Askii Muhammada. Wskutek zaciętego oporu ich wojowników i całego społeczeństwa *dżihad* Songhajów zakończył się niepowodzeniem. Nastąpiła wówczas stopniowa, pokojowa infiltracja handlarzy Diula, którzy odwiedzali ich wioski, zaopatrując w sól i orzechy kola, a u schyłku żywota, już jako dobrzy znajomi miejscowej ludności, budowali sobie domostwa i zakładali szkoły koraniczne. Ta powolna i nie uświadamiana islamizacja doprowadziła z czasem do ukształtowania się synkretyzmu religijnego, w którym praktyki muzułmańskie przeplatały się z miejscowymi zwyczajami i rytuałami ku czci przodków. Muzułmańscy duchowni zmonopolizowali handel amuletami, stosowanymi jako środki ochronne przed złośliwą magią²¹.

Mimo wielowiekowego oddziaływania islamu, pięćdziesięcioletnich rządów kolonialnych chrześcijańskiej Francji oraz działalności misyjnej katolików i protestantów Mossi stanowią przykład zachowawczości religijnej. Wierni własnemu systemowi wierzeń są zwłaszcza ludzie mieszkający na ziemiach macierzystych. Ich sytuacja religijna stanowi dobrą ilustrację zróżnicowania postępów islamu na obszarach wiejskich i miejskich. Konserwatyzm religijny Mossich zanika

¹⁹ Por. J. Spencer-Trimingham, *Islam in West...*, s. 26.

²⁰ Tamże, s. 27.

²¹ Szerzej na ten temat J. Audouin, R. Deniel, *L'islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, Abidjan 1975, s. 27 i 62.

w sytuacji, kiedy są oni zmuszeni adaptować się do nowych warunków gospodarczych i technicznych. Dotyczy to emigrantów zarobkowych w Ghanie i na WKS, osadników uczestniczących w projekcie irygacyjnym „Niger” w Mali, ludzi przesiedlających się do miast i tych wszystkich, którzy porzucają rolnictwo na rzecz handlu. Wszyscy oni stosunkowo łatwo i szybko nawracają się na islam. W zmienionych warunkach bytowania nie mogą być kultywowane ich wierzenia i praktyki religijne ani też zrealizowane oczekiwania związane z kultem bóstw i przodków. Duchy przodków pozostają bowiem w kraju rodzinnym i nie mogą służyć pomocą czy opieką gdzie indziej. Odległość utrudnia też kontakty z przywódcami kultów, z kapłanami boga Widnama oraz z sanktuariami. Emigranci wykonują zadania produkcyjne, nad którymi byty nadprzyrodzone panteonu Mossich nie mają kontroli. Ci zatrudnieni przy nawadnianiu przestają być zależni od bóstw w sprawach zaopatrzenia w wodę. Kalendarz rytualny staje się pozbawiony sensu i nieaktualny. Widnam zaczyna być utożsamiany z Allahem. Otwarcie wizji świata na uniwersalny makrokosmos sprawia, że obecność Widnama/Allaha jest coraz bardziej odczuwalna w życiu powszednim²².

Mimo formalnego nawrócenia się Mossich na islam nadal utrzymuje się w nich dualizm religijny. Przez długie lata nieobecności w kraju, obok praktyk islamu, podtrzymują oni pośrednio kontakty z tradycyjnymi bóstwami. Posyłają dary, aby podczas uroczystości składania ofiar dla duchów przodków i bóstw kapłani mogli wspomnieć także ich imiona. Wielu praktykujących mużulmanów przynajmniej materialnie uczestniczy w podtrzymywaniu tradycyjnego systemu religijnego. Ci emigranci, którzy powracają do rodzinnego kraju celem podjęcia tradycyjnych zadań i obowiązków, na ogół zarzucają wiarę mużulmańską, z którą byli przez lata związani.

Przykład Mossich pokazuje, że islam afrykański podlega różnym przekształceniom i zmianom, w zależności od sytuacji i podłoża religijnego, na które się nakłada. Tę jego właściwość adaptacyjną obrazowo ujął Amadou Hampaté Bâ, malijski myśliciel i piewca walorów afrykańskiej kultury: „Islam w Afryce ma tyle kolorów co jej woda. Przyjmuje barwy ziemi i skał, przez które się przeźdiera”²³. Mówiąc innymi słowy, społeczność mużulmańska Czarnej Afryki nie jest jednolita. Stosowany przez niektórych badaczy termin „czarny islam” jest więc umowny. Nie ma bowiem jednego czarnego islamu, lecz wiele jego odmian, wynikających z różnorodności etnicznej, kulturowej i religijnej mieszkańców Czarnego Łądu.

²² Por. P.B. Hammond, *Technoeconomic Innovation and Mossi Religious Change*, (w:) S. Ottenberg (wyd.), *African Religious Groups and Beliefs*, Delhi 1982, s. 225-241.

²³ Cytuję za V. Monteilem, *L'islam noir*, Paris 1971, s. 43.

W położonym nad brzegami Nigru kraju nawróconych Songhajów spotyka się mużulmanów, którzy po modlitwie wieczornej spieszą na plac wiejskich zgromadzeń, aby przyglądać się „pogańskim” tańcom opętania. Biorą w nich udział nawet żony pobożnych wyznawców Allaha, w które wcielają się prastare bóstwa i przemawiają ich ustami. Prośby o deszcz zanoszą Songhajowie zwykle do Allaha, ale na wszelki wypadek udają się także do *zima*, miejscowego kapłana, i biorą udział w rytualnej ofierze kury składanej przodkom w tej samej intencji. Co roku, w porze zasiewów, naczelnik okręgu prosi Allaha o opiekę nad polami, ale jednocześnie składa ofiarę bóstwu Dongo, aby uśmierzyć manifestujący się w uderzeniach piorunów jego gniew²⁴. W Gwinei, kraju niemal całkowicie zislamizowanym, spotyka się mużulmanów, którzy sto metrów od strumienia dokonują rytualnego oczyszczenia za pomocą piasku. Inni, w zaciszu domostw, beztrudno spożywają posiłek, choć czynią to w porze dnia i w samym środku mużulmańskiego miesiąca postu²⁵. Niekiedy czarnym islamem nazywa się tylko takie nieortodoksyjne zachowania mużulmanów, nadając temu terminowi pejoratywny wydźwięk.

4. Przebieg islamizacji

W przyjmowaniu islamu przez społeczności afrykańskie zauważono pewną prawidłowość, która polega na tym, że proces ten rozkłada się na trzy — w niektórych grupach etnicznych występujące jednocześnie — etapy²⁶. Wyjaśniają one do pewnego stopnia różnorodność czarnego islamu.

Pierwszy etap miał być okresem przygotowawczym, charakteryzującym się łagodną infiltracją aspektów kultury mużulmańskiej do miejscowego życia. Wiara mużulmańska była wówczas reprezentowana głównie przez przybyszy i miała charakter ortodoksyjny. Wprawdzie nie było jeszcze miejscowych wyznawców Allaha, ale stopniowo rozluźniały się już dzielące ludzi bariery światopoglądowe. Wyznawcy religii tradycyjnych przejmowali elementy kultury religijnej i materialnej islamu w rodzaju mużulmańskich amuletów, ozdób czy ubiorów. Wiele ludów, na przykład Lodagaa z północnej Ghany, dostrzegało walory magiczne

²⁴ Por. J.C. Froelich, dz. cyt., s. 8.

²⁵ Tamże, s. 9.

²⁶ Podział procesu islamizacji na etapy zaproponował J. Spencer-Trimingham, *Islam in West...*, s. 34 i n. Zmodyfikowany opis tego procesu pochodzi od H.J. Fishera, *Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa*, „Africa”, 1973, XLIII, 1, s. 27-40. On również wyróżnił trzy etapy prowadzące do pełnej islamizacji: okres kwarantanny, mieszania się systemów religijnych i odnowienia islamu.

w piśmie arabskim i posługiwało się talizmanami zawierającymi fragmenty *Koranu*, piękne imiona Allaha czy formuły kabalistyczne²⁷. Zmieniały się także mitologie i religijne praktyki kultowe. Na przykład słowo „Allah” przeniknęło za pośrednictwem wcześniej zislamizowanych ludów Mande do języków ludów leśnych w Gwinei, lecz oznacza ono ich własnego Boga-Stwórcę. Bambara przejęli — poza mglistą wiarą w Ngala (=Allaha) — muzulmański kalendarz, dwa wielkie święta muzulmańskie (wypełniane w dużej mierze treścią kultu przodków) i wiele terminów religijnych, nadając im nowe znaczenie. *Sadaqa* nie oznacza więc jałmużny, lecz ofiary składane bóstwom i przodkom, a wyrażenia *bismillay* („w imię Allaha”) używa się jako inwokacji czy też formuły magicznej²⁸. Inne ludy arabski termin *dżinn* przyjęły na określenie duchów z ich panteonów rodzimych.

Taki powierzchowny wpływ islamu obserwuje się w rytuale inicjacyjnym ludu Gurma w Togo. Obejmuje on między innymi symboliczną śmierć nowicjusza i jego zmartwychwstanie do dorosłego życia. Przy odprawianiu tego obrzędu używa się tajemnego języka oraz amuletów ochronnych. Niektóre przedmioty, jak szabla czy okrągła czapeczka, stanowią wyraz inspiracji muzulmańskiej. Obrzezanie chłopców powierza się zislamizowanemu Fulaninowi, który jednocześnie dokonuje tego zabiegu na dzieciach pochodzących z rodzin muzulmańskich²⁹.

Na niektórych obszarach rozwój islamu zatrzymał się na tym pierwszym etapie bądź religia ta została zastąpiona przez inną. Aszantowie z Ghany utrzymywali kontakty handlowe z muzulmanami, choć ograniczali kupcom hauszańskim prawo do przekraczania rzeki Wolty i nie pozwalali na ingerencję w sprawy ich wierzeń. Jednakże na początku XIX wieku podróżnicy europejscy zastali w Kumasi zwartą grupę muzulmanów, osiedlonych wzdłuż głównej drogi prowadzącej do pałacu *asantehehene*. Byli wśród nich handlarze Hausa i Diula, kupcy z Timbuktu, Dzenne, Trypolisu, Tunisu, Egiptu a nawet Hidżazu. Muzulmanie hauszańscy mieli monopol na handel zwierzętami oraz ich ubój, wraz z innymi kontrolowali sporą część handlu detalicznego, a na dworze sprawowali funkcje sekretarzy, skrybów, doradców i dyplomatów³⁰. Wiarę muzulmańską propagowali w sposób wyważony i ostrożny. Szczególnie poszukiwane były ich

²⁷ Por. J. Goody, *Restricted Literacy in Northern Ghana*, (w:) J. Goody (wyd.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge 1968, s. 201 i n.

²⁸ Por. J. Spencer-Trimingham, *Islam in West...*, s. 34.

²⁹ Por. J.C. Froelich, dz. cyt., s. 132.

³⁰ Por. N. Levtzion, *Muslims and Chiefs in West Africa. A Study of Islam in the Middle Volta Basin in the Pre-Colonial Period*, Oxford 1968, s. 32.

amulety z napisami koranicznymi. Sam *asantehehene* zatrudniał wróżbitów muzulmańskich i wierzył w możliwość uzyskania pomocy proroka Muhammada w walkach Aszantów z ich wrogami³¹. W okresie kolonialnym Aszantowie zrywali jednak związki z wiarą muzulmańską i zaczęli nawracać się na protestantyzm.

W drugim etapie islamizacji dochodzi do powierzchownego nawrócenia. Charakteryzuje się ono raczej osłabieniem więzów z rodzimym systemem religijnym niż pełnym przyjęciem nowego. O ile w pierwszym etapie topnieją przysłowiowe lody, a miejscowa ludność przestaje wykazywać jawny opór, o tyle w drugim przyjmuje ona przyjazną postawę wobec islamu i asymiluje wiele istotnych jego rytuałów. Zaczynają współistnieć obok siebie dwa systemy wierzeń, przy ciągłym osłabianiu miejscowej struktury religijnej aż do momentu, kiedy całkowicie odzyska się stare autorytety w dziedzinie wiary.

Drugi etap nawracania zdaje się reprezentować religia u ludu Nupe. Islamizacja na tym obszarze rozpoczęła się przy końcu XVIII wieku i objęła tylko część ludności. Islam nie wyparł wielu praktyk rodzimych, lecz wzbogacił je o własne dogmaty. Do niedawna osoba zdecydowana na przyjęcie tej religii zdradzała swój zamiar duchowemu opiekunowi, wybieranemu z grona muzulmanów. Otrzymywała od niego turban, rzadziej miecz, pieczętującą wolę nawrócenia. Obecnie neofita przechodzi krótki okres przygotowawczy, po czym składa wyznanie wiary i otrzymuje turban. Praktyki religijne muzulmanów Nupe są uproszczone. Trwałość przyzwyczajzeń związanych z oddawaniem czci bóstwom uwidacznia się na przykład w istnieniu meczetów pod gołym niebem, stanowiących nierzadko otwartą przestrzeń pod cienistym drzewem, ograniczoną pierścieniem kamieni³².

W trzecim etapie, często po świętej wojnie zmierzającej do odnowienia islamu, następuje całkowite utożsamienie się ze społecznością muzulmańską. Dokonują się głębokie zmiany w trybie życia i zwyczajach ludu. Miejsca modlitwy, wyznaczone w centralnym punkcie, są od tej chwili regularnie odwiedzane. Ludność skrupulatnie przestrzega religijnych nakazów i zakazów, w tym podporządkowuje się surowym ograniczeniom muzulmańskiego miesiąca postu. Dzieci posyła się do powstających pod baobabem czy drzewem mangowym szkół koranicznych, a wśród wyznawców islamu zaczyna dominować poczucie wyższości nad „poganami” z sąsiedztwa. Pojawia się świadomość przynależności do gminy

³¹ Por. I. Wilks, *The Position of Muslims in Metropolitan Ashanti in the Early Nineteenth Century*, (w:) I.M. Lewis (wyd.), *Islam in Tropical Africa*, Oxford 1966, s. 318 i n.

³² Por. S.F. Nadel, *Nupe Religion. Traditional Beliefs and the Influence of Islam in a West African Chiefdom*, London 1954, s. 232-237.

wybranych. Zdarzają się nawet przypadki islamu wojującego, mało tolerancyjnego w stosunku do przejawów wierzeń rodzimych. Wyznają go na przykład mieszkańcy miast hauskańskich, Fulanie, Kanuri i Tuaregowie.

Te trzy stopnie zaawansowania wiary muzułmańskiej obserwuje się do dzisiaj w kraju Hausa. Ponad 90% jego ludności stanowią ortodoksyjni muzułmanie, reprezentujący trzeci etap nawracania. Żyjący na obrzeżach emiratów Kano i Katsina grupy Maguzawa oraz tak zwani *arna* („poganie”) w dolinie Maradi na obszarze Nigru przyswoili pewne cechy islamu, bez odrzucenia tradycyjnych rytuałów *tsafi* i kultu duchów *bori*. Są oni na wstępnym etapie islamizacji. W miarę upływu czasu w życiu ich rodzin zaczyna uczestniczyć *malam*, czyli miejscowy uczoney muzułmański. Bierze on udział w obrzędach nadawania dzieciom imion, w uroczystościach weselnych i w rytuałach pogrzebowych. Nadchodzi wreszcie moment, kiedy społeczność zrywa z *tsafi*. Allaha uznaje za jedyne Boga, zarzuca nawiązujące do kultu przodków obrzędy pogrzebowe — rytualne picie piwa *burkutu* i wylwanie napojów dla zmarłych — i przyjmuje kalendarz muzułmański. Kult duchów utrzymuje się nadal, ale ogranicza się do wąskiego grona inicjowanych *jan bori* i funkcjonuje na marginesie życia muzułmańskiego. Panteon tych duchów wzbogaca się o nowe byty, noszące imiona czy tytuły muzułmańskie: Malam Alhadzi, Malam Dzan Gari, Umma Aisza, Malam Duna i inne. Taki islam mieszany jest typowy dla drugiego etapu nawracania się na tę religię.

5. Wierzenia miejscowe a islam: mechanizmy łagodzenia sprzeczności

Dla uchwycenia procesów zachodzących na styku religii muzułmańskiej z wierzeniami rodzimymi należy wskazać najpierw czynniki dzielące oba te systemy religijne.

Islam reprezentuje surowy monoteizm, podczas gdy w wierzeniach rodzimych dominuje wiara w liczne bóstwa. Na czele panteonów stoi wprawdzie Bóg Najwyższy, porównywalny z Allahem, ale w kulcie religijnym Czarnej Afryki odgrywa on rolę drugorzędną. W islamie pośrednikiem między Allahem a wiernymi jest prorok Muhammad. Pośrednictwo założycieli bractw mistycznych czy innych świętych muzułmańskich nie jest w islamie ortodoksyjnym akceptowane. W wierzeniach rodzimych idea pośrednictwa jest bardziej rozbudowana: pośrednikami są głowa rodziny, kapłan, duchy przodków i bóstwa.

Kult muzułmański, wszystkie dogmaty, nakazy i zakazy religijne obracają się wokół postaci Allaha. W religiach tradycyjnych przedmiotem kultu są liczne

bóstwa, a w wielu przypadkach — także przodkowie. To im składa się ofiary i do nich zanoszą się modlitwy oraz prośby.

Życie religijne Afrykanów jest zorganizowane wokół rytualnego kalendarza, uwypuklającego najważniejsze momenty w ich działalności gospodarczej. Muzułmanie do mierzenia czasu używają ruchomego kalendarza księżycowego, stąd i ich święta mają taki charakter. U jednych i u drugich ważną rolę odgrywają praktyki magiczne, które jednak różnią się stosowanymi technikami.

Afrykańskie religie rodzime są często w wymiarze eschatologicznym „jednoświatowe”. Postępowanie człowieka ocenia się na ogół tu i teraz: natychmiast spotyka się on z karą bądź nagrodą. Według wierzeń wielu ludów, zmarli kontynuują żywot pod postacią duchową wśród swoich krewnych i znajomych. Tymczasem islam wnosi do życia Afrykanów ostry dualizm, wprowadza czy pogłębia antytezy w rodzaju Bóg i Szatan, złe i dobre duchy, świat doczesny i wieczny, niebo i piekło.

W praktyce religijnej islamu afrykańskiego różnice między tymi dwoma systemami są w różny sposób łagodzone bądź pomniejszane. Bardzo często miejscowym zwyczajom przypisuje się muzułmańską genezę. Obrzezanie i wyrzanie należą do starych praktyk afrykańskich, towarzyszących często inicjacji młodzieży do życia dorosłego i mających charakter próby wytrzymałości na ból i cierpienie. W społecznościach zislamizowanych praktyki te podbudowuje się legendami o szczególnym związku między Allahem a potomkami Abrahama. Duchowni muzułmańscy przytaczają zatem opowiadanie o tym, jak Abraham, po otrzymaniu polecenia od Allaha, poddał się obrzezaniu i o tym, jak któraś z jego żon, zazdrosna o względy męża, dokonała ekscyzji na jednej z jego afrykańskich niewolnic. Podobne historyjki uzasadniają stare rytuały jako nakazane przez Boga, a nie przejęte z wierzeń przodków³³.

Ludzie wykształceni, duchowni i uczeni, pojmują Allaha tak, jak czynią to Arabowie. Wśród wyznawców o niższym statusie społecznym i wieśniaków dogmat jedynobóstwa przyjmuje niekiedy postać panteizmu: Bóg jest wszystkim, a wszystko jest Bogiem. Muzułmanie ozywają na ogół i uaktywniają swego Boga Najwyższego i utożsamiają go z Allahem. Inne bóstwa i duchy tracą na znaczeniu i łączy się je z muzułmańskimi *dżinnami*, zarówno dobrymi, jak i złymi. Odtąd uważa się je za sługi Allaha, czuwające nad biegiem życia ludzkiego, odpowiedzialne za wszelkie sukcesy i niepowodzenia.

Wśród niektórych zislamizowanych ludów afrykańskich zachował się kult duchów nawiedzających wybranych wyznawców i przemawiających ich ustami. Miejscowi duchowni muzułmańscy i ogół wiernych uważają to za przeżytek

³³ Por. J. Spencer-Trimingham, *Islam in West...*, s. 162.

pogaństwa, lecz przyznają mu należne miejsce jako skutecznej technice psychoterapii. Tak jak u Hausańczyków duchy *bori*, również u Songhajów część duchów *holej* uległa „islamizacji”. Według zmodyfikowanej pod wpływem islamu mitologii, *holej* miały być stworzone przed ludźmi i umieszczone przez Boga w pierwszym niebie. Mogły stamtąd odwiedzać ziemię, co jednak nie podobało się ludziom. Jeden z duchów, imieniem Dongo, wspiął się wówczas do szóstego nieba, aby poskarżyć się swemu Stwórcy. Nigdy już stamtąd nie wrócił i stał się potężnym bóstwem piorunów. Pozostałych *holej* uczynił Bóg niewidzialnymi i nieśmiertelnymi³⁴.

Dla niektórych ludów afrykańskich postać proroka Muhammada i jego historyczna misja są mało znane bądź utożsamiane z działalnością ich bohaterów kulturowych czy nawet bóstw. Proroka uważa się niekiedy za postać tajemniczą, za tego, który poprzewracał i usunął z Mekki bożki i fetysze. Innym razem traktuje się go jako niższego rangą Boga. Według tradycyjnej mitologii Songhajów, różne przypadki zakłócały na początku dzieła stworzenia porządek świata. Bóg zdecydował się wtedy wysłać posłańca Ndebi, aby przywrócić ład na ziemi. Zislamizowani Songhajowie wykorzystali ważną rolę cywilizacyjną Ndebi i zaczęli identyfikować go z Prorokiem (ar. *An-Nabi*), czemu sprzyjało także podobieństwo w brzmieniu określeń na obie te postacie³⁵. Wśród Muridów w Senegalu postać proroka Muhammada została przyćmiona przez założyciela tego bractwa, Amadu Bambę. Inaczej wygląda sytuacja w Afryce Wschodniej, gdzie Prorok cieszy się wielkim poważaniem. Pod jego adresem recytuje się utwory zwane *maulidi* i to przy każdej radosnej okazji, jak narodziny, obrzezanie, małżeństwo i święta religijne — zwłaszcza w miesiącu narodzin Proroka³⁶.

Podziały etniczne i kulturowe są nieraz przenoszone na grunt kultu religijnego. W Afryce Wschodniej zdarza się, że każda grupa etniczna, a także imigranci o różnym pochodzeniu, prowadzą własne życie religijne, mają oddzielne święta bądź obchodzą święta ogólnomuzułmańskie we właściwy sobie sposób. Na Zanzibarze spotyka się na przykład wiele meczetów, oddzielnych dla poszczególnych odłamów islamu, grup etnicznych oraz gmin cudzoziemców³⁷.

Koncepcje eschatologiczne islamu różnią się od wyobrażeń rodzimych co do ostatecznego losu człowieka. Idei Sądu Ostatecznego z wizjami rajskich rozkoszy czy przerażającymi obrazami kary piekielnej w islamie przeciwstawiane są obrazy słabo zdefiniowanej wizji kontynuowania życia pod postacią duchową na

³⁴ Por. J. Rouch, *Essais sur la religion Songhay*, Paris 1960, s. 21-23.

³⁵ Tamże, s. 23.

³⁶ Por. J. Spencer-Trimingham, *Islam in East...*, s. 38.

³⁷ Tamże, s. 23.

ziemi lub w krainie przodków. Oba systemy religijne mają jednak podobne poglądy na duszę. Według dogmatów islamu, w duszę zaopatrzeni są nie tylko ludzie, ale też aniołowie, zwierzęta i rośliny. Odpowiada to wyobrażeniom na ten temat u wielu ludów afrykańskich.

U tych ludów, gdzie występuje wiara w kilka pierwiastków duchowych, dobiera się nową eschatologię. Nupe wierzą, że człowiek ma trzy dusze: duszę wieczną będącą częścią bożą *raji*, pozostającą w grobie duszę osobową *kuczi* oraz duszę-cień *fifingi*, swego rodzaju sobowtóra. Po pogrzebie dusza wieczna ma wracać do ciała, aby odpowiedzieć na trzy pytania zadawane przez strasznych aniołów Munkara i Nakira. Jeśli należy do człowieka wierzącego, grób się rozjaśnia, a dusza udaje się do miejsca pokoju i szczęśliwości. Dusza człowieka grzesznego trafia do swego rodzaju więzienia. Dusze pozostają w przydzielonym im wstępnie miejscu do dnia Sądu Ostatecznego, po czym zostaną skierowane do piekła lub raju. Zachowała się wiara w reinkarnację: w momencie wcielenia się przodka łączą się ze sobą dusza osobowa i dusza-cień, a Allah zaopatruje powstający byt ludzki w nową zasadę życia *raji*³⁸.

Kilka ludów afrykańskich umieszcza Tamten Świat za wielką rzeką czy inną, trudną do przebycia przeszkodą. Kojarzy się je z muzulmańskim mostem *sirat* zawieszonym nad czeluścią piekielną. Według zmodyfikowanych pod wpływem islamu eschatologii, po pogrzebie zjawiają się aniołowie Munkar i Nakir i zadają duszy zmarłego zwyczajowe zapytania o wiarę w Boga i jego posłańca Muhammada. Jeśli odpowiedź będzie pozytywna, zmarły pokona przeszkody bez kłopotu. Zdarza się, na przykład u Mende z Sierra Leone, że komfort tej przeprawy zależy też od zachowania się rodziny zmarłego. Winna ona uregulować jego długi, załagodzić konflikty i rozdzielić jałmużnę. Ponadto wpływ na sposób pokonania przeszkód ma także jakość życia ziemskiego. Jeśli zmarły nie przestrzegał norm moralnych, po śmierci mógł go zaskoczyć sztorm, prowadzący do wywrócenia łodzi³⁹.

Częsty w wierzeniach rodzimych kult przodków przypomina cześć oddawaną świętym muzulmańskim, zwłaszcza przez Berberów. Jego islamizacja polega na tym, że zamiast ofiar i modłów zanoszonych do żywych-zmarłych, na ich grobach odmawia się w ich intencji modlitwy muzulmańskie. Przeżytki kultu przodków są jednak trudne do wykorzenia i zachowują się na różnych obszarach oddziaływania islamu. Na przykład Fulanie z Nigru w momentach epidemii bydła czy suszy udają się na grób ich wielkiego przodka Bubakara Wali i modlą się

³⁸ Por. J. Spencer-Trimingham, *Islam in West...*, s. 56 i n.

³⁹ Tamże, s. 58.

o oddalenie plagi⁴⁰. Wolofowie i Tukulerzy z Senegalu organizują liczne pielgrzymki do grobu założyciela bractwa Muridów w miejscowości Tuba. Jego kult nosi znamiona antropolatrii.

Po przyjęciu islamu zarzuca się na ogół zwyczaj składania przodkom ofiar. Jeśli dokonuje się ich nadal, noszą one eufemistyczną nazwę *sadaqa* — „jałmużna”. Żywych-zmarłych nadal uważa się za pośredników w kontaktach z Bogiem. Nawet w czasie dwóch głównych świąt muzułmańskich Temne nie zapominają o swoich zmarłych i przygotowują dla nich potrawy z ryżu. W uroczystościach uczestniczy *karamoko*, duchowny muzułmański. Zebrani „mówią” do zmarłego w języku rodzimym, natomiast *karamoko* odmawia modlitwę po arabsku.

Islam ograniczył działalność tajnych związków, ale ich nie wyeliminował. Pełniły one bowiem ważne funkcje społeczne i polityczne, czuwały nad przestrzeganiem prawa, karały przestępców, chroniły przed działalnością czarowników i wiedźm. Duchowieństwo muzułmańskie występuje na ogół przeciwko tym związkom, widząc w nich przejawy „pogaństwa”. Dochodziło nawet do starć i gwałtów. Podburzeni przez przywódców religijnych muzułmanie z Mali zniszczyli sanktuaria oraz maski związków Komo i Nama. Tymczasem w Sierra Leone i w Gwinei islam w znikomym stopniu ograniczył działalność potężnego związku Poro. Co więcej, obecnie należą do niego zarówno wyznawcy religii rodzimych, jak też nieliczni muzułmanie i chrześcijanie. Duchowni muzułmańscy są nawet przyjmowani do hierarchii dostojników jako znawcy pisma arabskiego. Sporządzają oni magiczne kwadraty i inne amulety, które mają dostarczać Poro dodatkowego źródła potęgi⁴¹.

Odnotowuje się pojedyncze przypadki, kiedy na miejscu zebrań członków tajnych bractw buduje się meczet. Swoją sławę i świętość zawdzięcza wtedy zarówno religii muzułmańskiej, jak i wcześniejszym praktykom kultowym. Staje się symbolem zwycięstwa islamu i jego oczyszczenia się z wpływów wierzeń tradycyjnych. Pod wpływem tajnych związków religijnych zasada tajności przenika niekiedy do bractw muzułmańskich czy do Kościołów afrochrześcijańskich.

Ortodoksyjni wyznawcy islamu występują przeciwko wszelkim przejawom sztuki figuralnej. Godzi to w szeroko rozpowszechnione w Czarnej Afryce tradycje maskowe, rzeźby, płaskorzeźby, odlewy z brązu, malowidła i inne rodzaje sztuki przedstawiającej postacie ludzi i zwierząt. Celem zdobycia miejscowych wyznawców puryści muzułmańscy musieli bardziej tolerancyjnie podchodzić do tej sprawy. W kraju zislamizowanych Nupe nadal spotyka się przeto drzwi

⁴⁰ Por. R.C. Froelich, dz. cyt., s. 147.

⁴¹ Por. Lamin Sanneh, *West African Christianity. The Religious Impact*, London 1983, s. 235.

domów zdobione figurkami zwierząt. Przetrwiała także tradycja tańców z maskami. Muzułmanie nie tylko tolerują maski Ndako Gboja, ale wielu z nich obojętnie uczestniczy w tym kulcie zwalczania czarowników i wiedźm. Uważa się go nawet za bardziej skuteczny niż koraniczne amulety⁴².

Badania w okręgu Bonduku (WKS) oraz zachodniej i centralnej Ghanie wykazały, że na tym zislamizowanym przez ludy Mande (Diula, Ligbi i Hwela) obszarze nadal utrzymują się pewne elementy wierzeń rodzimych i rozwija się stara sztuka sakralna. Muzułmanie Mande przyjmują bez zastrzeżeń przejawy wierzeń miejscowych, a nawet uczestniczą w występach masek Bedu, kontrolowanych przez niemuzułmanów. Uważa się bowiem, że maski te skutecznie odwołują ataki złośliwej magii, klęski suszy i epidemie, a także zapewniają kobietom płodność. Stąd nie tylko kobiety miejscowe, ale również muzułmanki zabiegają o to, aby tańczące maski zwróciły na nie uwagę i uchroniły przed niebezpieczeństwami. Prestiż masek jest tak wielki, że rzeźbią je także muzułmanie, a duchowni modlą się w intencji zachowania przez nie mocy, kiedy są odkładane na przechowanie⁴³.

Uroczystości związane z występem masek Gbain i Do całkowicie należą do tradycji muzułmańskich, inspirowanych wierzeniami rodzimymi. Maski Gbain mają na celu przede wszystkim zwalczanie czarów. Maski Do popisują się podczas głównych świąt muzułmańskich. Pojawiają się także w czasie uroczystości pogrzebowych oraz w trzecim dniu po pogrzebie ważnych osobistości, kiedy dusza zmarłego ma opuszczać ciało na zawsze.

Tradycje maskowe kontynuują także inne głęboko zislamizowane społeczności, na przykład w Bobo Diulasso (Burkina Faso) czy na obszarze Gondza (Ghana). Masek i figurek nadal używają muzułmanie Bozo, mieszkający w widłach rzek Bani i Nigru. Kupcy Marka z Mali posługują się w obrzędach muzułmańskich maskami, które przypominają te używane przez nie zislamizowanych Bambarów. Wszystko to dowodzi, że wpływ islamu na sztukę sakralną Czarnej Afryki był bardziej złożony, niż to się wydaje. Poza nielicznymi przypadkami ikonoklazmu, obserwuje się często przejawy tolerancji, a nawet współdziałania w kontynuowaniu miejscowych tradycji i form sztuki sakralnej, które niekiedy przenikają do obrzędów muzułmańskich.

Ważną cechą kultury afrykańskiej jest wiara w nadnaturalne siły magiczne, w czarowników i wiedźmy, a także we wróżbitów. Również w praktyce muzułmanów Czarnej Afryki magia i religia często przeplatają się ze sobą. Zarówno duchowni muzułmańscy, jak i kapłani religii rodzimych podejmują się — oprócz

⁴² Por. R.A. Bravmann, *Islam and Tribal Art in West Africa*, Cambridge 1974, s. 3.

⁴³ Tamże, s. 53.

swych podstawowych obowiązków — zadań leżących w gestii znachorów, wróżbitów czy czarowników. W całej Czarnej Afryce szerokie zastosowanie mają amulety, czyli przedmioty w magiczny sposób chroniące ludzi przed złymi duchami lub niebezpiecznymi ludźmi. Do dzisiaj wielu Afrykanów wierzy, że choroby, nieszczęścia, niepowodzenia, a nawet śmierć bywają wynikiem działania złych mocy, czarowników bądź wiedźm. Islam afrykański toleruje praktyki samoobrony, uciekające się głównie do magii. Do amuletów „pogańskich” dorzuca się więc te sporządzane przez duchownych mużułmańskich. Amulety mużułmańskie, magiczne w swym działaniu, mają czerpać siłę z mocy Allaha, jego aniołów czy ze świętych ksiąg. W koncepcji amuletu krzyżują się przeto wierzenia religijne i magiczne oraz wiążą się z nim praktyki lecznicze: wodę pozostającą po zmyciu świętego tekstu z drewnianej tabliczki uważa się za bardzo skuteczne lekarstwo.

W sporządzaniu i rozprowadzaniu amuletów celują mużułmanie hausańscy i tukulerscy. Tylko nieliczni odwołują się do powstałych w świecie islamu podręczników magii. Afromużułmańskie amulety składają się na ogół z dwóch części: z napisów oraz z wzorów i elementów graficznych. Napisy pochodzą z wielu źródeł: z *Koranu*, traktatów astrologicznych, podręczników wróżbiarstwa czy ksiąg numerologicznych. Część graficzna obejmuje kwadraty i trójkąty magiczne, symbole planet i ich układy, a także liczne konfiguracje geometryczne. Amulety sporządzają duchowni i uczeni mużułmańscy oraz ludzie określani przez tych pierwszych mianem... szarlatanów. Mają one uzyskiwać moc od Allaha, a swą skuteczność zawdzięczać także aniołom, dobrym *dżinnom* i prorokom islamu. Na amuletach afrykańskich spotyka się napisy bustrofedonem. Takie właśnie uważa się za nadzwyczaj skuteczne. Piękne imiona Allaha, imiona aniołów i demonów, a także wersety koraniczne są w wyszukany sposób układane w figurach geometrycznych, często rozbite na poszczególne frazy, sylaby czy nawet litery⁴⁴.

Amulety mają kształt małych, skórzanych woreczków, plaketek czy bransoletek. Są wśród nich amulety ochronne (na przykład strzegące przed impotencją czy inną chorobą), pozwalające na zdobycie fortuny, władzy czy na podboje serc niewieścich, neutralizujące działalność wiedźm i czarowników czy — wreszcie — szkodzące wrogom. Spotka się także amulety zabezpieczające złoczyńców w czasie dokonywania przez nich przestępstw. Hausański amulet *layar zana* czyni noszących go ludzi niewidzialnymi, stąd cieszy się powodzeniem u złodziei i rozbójników.

⁴⁴ Por. R.A. Bravmann, *African Islam*, London 1983, s. 42 i n.

Szerokie zastosowanie ma w Czarnej Afryce amulet z wizerunkiem mitycznego stwora Al-Buraqa, o głowie kobiety, tułowiu osła, ze skrzydłami i ogonem pawia, na którym prorok Muhammad miał odbyć sławną nocną podróż do nieba. U Limba z Sierra Leone otacza się go napisem z drugiej sury *Koranu*, głoszącym potęgę Allaha. Niekiedy nad jego wizerunkiem umieszcza się obraz „anielskiego węża”. Amulet taki uważa się za szczególnie skuteczny środek na wiedźmy i umieszcza się go nad drzwiami wejściowymi do domu. Ten skrzydlaty zwierzę-człowiek jak błyskawica ma razić czarowników i poskramiać inne złe siły.

W życiu tradycyjnych społeczności afrykańskich nie mniej ważną rolę odgrywa wróżbiarstwo. Z chwilą islamizacji techniki orientalne i mużułmańskie nakładają się na praktyki jasnowidzów i wróżbitów miejscowych. Ich metody przejmują duchowni mużułmańscy: wróżą oni z piasku, stosują metody astrologiczne i numerologiczne, studiując na przykład ukryty sens liter świętego tekstu, przepowiadają wydarzenia z ruchu ptaków i obserwacji wnętrza zwierząt ofiarnych, interpretują układy rzucanych orzechów palmowych, orzechów koła, muszelek kauri czy paciorków. Wizje sennie tłumaczą odwołując się często do znanych senników arabskich, wzbogaconych o miejscowe interpretacje. Na niektórych obszarach stare metody afrykańskie rywalizują skutecznie z praktykami mużułmańskimi. Do dzisiaj zislamizowani Jorubowie nie zawsze mają zaufanie do metod mużułmańskich i wolą zasięgać porady u *babalawo*, kapłana wyroczeni Ifa.

* * *

Powodzenie islamu w Czarnej Afryce wynika z następujących głównych przesłanek:

- 1) jest on czynnikiem reintegrującym jednostki oderwane od swych korzeni;
- 2) stwarza poczucie wyższości kulturowej i braterstwa współwyznawców;
- 3) proponuje nowe wartości, bez potrzeby natychmiastowego odrzucenia starych.

Znaczna część ludności Czarnej Afryki przyjęła nową religię, która — mimo wysiłków wielu reformatorów i odnowicieli — przybrała szczególny, jakby przemysłany i przetworzony charakter, zgodny z filozofią i mentalnością Afrykanów. Została ona dostosowana do miejscowych zwyczajów i praktyk oraz przejęła pewne aspekty wierzeń rodzimych. Wbrew wysiłkom „ortodoksów” w rodzaju Alhadżiego Abdul Salami Bamidele, działającego wśród Jorubów⁴⁵, życie co-

⁴⁵ Patrz na jego temat P.B. Clarke, *Islam and Change in Nigeria c. 1918-1960*, (w:) A. Ross, R. Willis (wyd.), *Religion and Change in African Societies*, Edinburgh 1979, s. 97-115.

dziennie wielu ludów afrykańskich opiera się w znacznej mierze na zasadach zalecanych przez miejscowe religie. Nawet w miastach ludów głęboko zislamizowanych, na przykład Hausańczyków, Wolofów, Fulanów czy Tukulerów, obok sprzedawców anuletów pochodzenia muzuhnańskiego, widzi się często handlujących *gris-gris*, a islam w życiu codziennym oraz w praktykach kultowych przeplata się z magią i religią rodzimą. Żywotność starych form religijnych sprawia, że afrykański islam ma charakter szczególny, wyrażany niezbyt precyzyjnym, ale oddającym istotę rzeczy terminem „czarny islam”.

Rozdział XII

Chryścianizacja Afryki

Według często przytaczanych danych statystycznych w 1900 roku było w Afryce 10 milionów chrześcijan (9,2% ludności), a w 1970 — już 143 miliony¹. Na początku lat dziewięćdziesiątych miało ich być 237 milionów i szacuje się, że na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia liczba ta wzrośnie do około 350², a nawet 394 milionów³.

Chrześcijaństwo przeniknęło do Afryki w okresie starożytności, już za życia apostołów, na długo przed inwazją islamu, która nastąpiła w VII wieku. Historia jego rozwoju na tym kontynencie obfitowała w spektakularne sukcesy, ale też i dotkliwe porażki. Ewangelizacja poszczególnych obszarów Afryki rozpoczynała się bądź ulegała przyspieszeniu kilkakrotnie. Stąd też wyróżnia się w tym procesie kilka wyraźnie zaznaczających się etapów:

1. Etapy rozwoju chrześcijaństwa w Afryce

Najwcześniej chrześcijaństwo zapaściło swe korzenie w Egipcie i na innych terenach Afryki Północnej, aż do Mauretanii nad Oceanem Atlantyckim, a także na znacznych obszarach dzisiejszego Sudanu oraz Etiopii. Uwarunkowania polityczne i kulturowe Afryki Północnej zdecydowały o tym, że przyjęły się tam dwie formy chrześcijaństwa. W okresie zakorzeniania się nowej religii Egipt, Libia, Cyrenajka i Pentapolis należały do prefektury, a od czasów Dioklecjana (230?-316) — do diecezji Wschodu. Konstantyn Wielki (274?-337) utworzył

¹ Por. D.B. Barrett (wyd.), *World Christian Encyclopaedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World, A.D. 1900-2000*, Nairobi 1982, s. 4.

² T.D. Blakely, D. Thomson (wyd.), *Religion in Africa*, London 1994, s. 57.

³ Por. Dong Sull Choi, *Christian Revivals in Africa*, „Comparative Civilizations Review”, 1999, 40, s. 68.

osobną diecezję Egiptu: w jej prowincjach dominowała kultura hellenistyczna, a chrześcijaństwo przyjęło charakter wschodni. Trypolitania, Afryka Prokonsularna, Numidia i Mauretania należały początkowo do prefektury Italii i Afryki, a za czasów Dioklecjana stały się odrębną diecezją. Jej głównym ośrodkiem była Kartagina, siedziba prymasostwa⁴. Kultura tych obszarów miała charakter rzymski, a ich chrześcijaństwo reprezentowało typ zachodni. Tylko Mauretania Tingitana ze względów geograficznych została włączona do diecezji Hiszpanii.

Ważną rolę w dziejach Kościoła w Afryce Północnej odegrały liczne synody kościelne. W tej części Afryki łacina stała się językiem kościelnym. W języku tym powstała najstarsza literatura chrześcijańska oraz jedno z pierwszych tłumaczeń *Pisma Świętego*. Ukształtowała się tam także najstarsza forma liturgii w języku łacińskim, przekazana w pismach Tertuliana, św. Cypriana i św. Augustyna: jej formy i formuły prawie w całości przejęła liturgia rzymska⁵.

Początki chrześcijaństwa w Egipcie sięgają I wieku Kościół koptyjski⁶ miał być założony w Aleksandrii w 43 roku przez Marka Ewangelistę, który umarł śmiercią męczeńską w 68 roku. Jednym ze współpracowników św. Pawła był niejaki Apollon z Aleksandrii. Niektóre z rękopisów *Ewangelii św. Łukasza* zawierają wzmianki świadczące o tym, że była ona napisana w Aleksandrii. Sobór Nicejski w 325 roku przyznał temu miastu drugie po Rzymie miejsce w hierarchii Kościoła powszechnego. W połowie II wieku powstały w Egipcie herezje gnostyckie, świadczące o żywotności chrześcijaństwa, a około 180 roku rozpoczęła działalność sławna aleksandryjska szkoła egzegetyczna. Prześladowania cesarza Dioklecjana były tam tak okrutne, że poruszeni tym chrześcijanie postanowili datować ich kalendarz od pierwszego roku jego dojścia do władzy, co miało miejsce 29 sierpnia 284 roku⁷. Od 381 roku chrześcijaństwo stało się w Egipcie religią państwową. Po soborze chalcedońskim w 451 roku Kościół koptyjski wydzielił się z głównego nurtu chrześcijaństwa. Reprezentuje on monofizytyzm, czyli uznaje tylko boską naturę Jezusa.

W pierwszej połowie II wieku chrześcijaństwo przeniknęło do Teb w Górnym Egipcie, a z czasem rozprzestrzeniło się na Nubię i Etiopię, dokąd docierały

⁴ Szerzej na ten temat B. Kumor, *Kościół katolicki [w Afryce]*, (w:) F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (wyd.), *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, s. 140; A. Kurek, OMI, *Wybrane problemy inkulturacji misji czarnoafrykańskiej*, w: H. Zimoń, SVD (wyd.), *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, Lublin 1995, s. 190-196.

⁵ Por. B. Kumor, dz. cyt., s. 142.

⁶ Nazwa „koptyjski” wywodzi się od greckiego słowa *Aigypotos*, zniekształconego przez Arabów na *qibt*, a potem przez Europejczyków na *kopt*.

⁷ Por. W. Andrawiss, *Les églises orientales pre-chalcedoniennes*, (w:) J.-P. Ros (wyd.), *Encyclopédie des religions*, t. I, Paris 1997, s. 493.

także idee chrześcijańskie z prowincji syryjsko-palestyńskich. Misjonarzami państwa Aksum, położonego na obszarze dzisiejszej Etiopii, byli dwaj Syryjczycy, Frumencjusz i Edezsusz, którzy do Etiopii dotarli jako rozbitkowie i, będąc niewolnikami władcy, zdobyli w Aksum wielkie wpływy. Frumencjusz zawiadywał kancelarią władcy Ella Amida i był wychowawcą jego syna Ezany, następcy tronu. Około 340 roku ochrzcił on Ezanę, a tym samym chrześcijaństwo stało się religią państwową Aksum. Frumencjusz udał się z tą wiadomością do patriarchy aleksandryjskiego, św. Atanazego, który wyświęcił go na biskupa Aksum. Otrzymał on tytuł *Abba Salama* — „Ojciec pokoju” i powrócił do kraju, by około 356 roku objąć swą diecezję. Wraz z biskupem Frumencjuszem przybyli do Aksum misjonarze z Aleksandrii i rozpoczęli nawracanie ludności tego kraju. Przez ponad półtora wieku chrześcijaństwo pokojowo rozwijało się wśród miejscowych religii politeistycznych. Językiem liturgicznym stał się gyyz, który jako klasyczny język etiopski używany jest w Ortodoksyjnym Kościele Etiopskim do dzisiaj. Na gyyz przetłumaczono *Biblię* i inne księgi religijne.

W starożytnej Nubii pierwszymi misjonarzami byli uchodźcy egipscy. Pierwsze wzmianki o chrześcijaństwie nubijskim pochodzą z połowy VI wieku, a do końca tego stulecia prawie cała Nubia stała się obszarem chrześcijańskim. Od VIII wieku Kościół nubijski podlegał patriarsze koptyjskiej.

Starożytne chrześcijaństwo afrykańskie odznaczało się dużym dynamizmem i żywotnością, wyrażającymi się zarówno w sporach dogmatycznych (herezjami arianizmu⁸ w Egipcie i donatyzmu⁹ w Numidii), jak też w stworzeniu nowej formy życia duchowego w postaci monachizmu przez Pawła z Teb, a zwłaszcza przez św. Antoniego Pustelnika (ur. około 250 roku)¹⁰. Wydało ono dzieła wielkich teologów i uczonych — Atanazego Wielkiego, św. Augustyna, Cyryla, Dionizego Wielkiego, Jana Jałmużnika, Klemensa z Aleksandrii, Orygenesusa, Tertuliana i innych). J. Mbiti¹¹ podkreśla jego uczoność, twórczy charakter soborów, zaangażowanie chrześcijan w szerzenie i obronę wiary, przykład i zachowanie czystości *Pisma Świętego*. Podsumowując wkład chrześcijaństwa tego

⁸ Ruch zapoczątkowany w IV wieku przez Ariusza, teologa aleksandryjskiego, podważającego dogmat Trójcy Świętej i negującego boskość Chrystusa. Ariusz i jego zwolnicy głosili, że Chrystus nie jest wieczny. Został stworzony przez Boga jak każdy człowiek, a dopiero później, dzięki doskonałości moralnej, dostąpił boskości.

⁹ Chrześcijański ruch społeczno-religijny w Afryce Północnej, zapoczątkowany w 311 roku wystąpieniem Donata, biskupa Kartaginy. Grupował przeciwników centralizacji władzy w chrześcijaństwie, bronił niewolników i ludu oraz przeciwstawił się wzrastającym wpływom arystokracji w gminach.

¹⁰ Por. A. Hastings, *Kościół i misje w Afryce*, Warszawa 1971, s. 58 i n.

¹¹ Por. jego *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, s. 285.

obszaru do dziejów Kościoła, zwraca także uwagę na działalność słynnej szkoły aleksandryjskiej, na specyficzną bogatą liturgię oraz na zapoczątkowanie długiej tradycji męczeństwa chrześcijan.

Kres bujnemu rozwojowi chrześcijaństwa w Afryce Północno-Zachodniej położył najazd Wandalów, którzy pod wodzą króla Genzeryka opanowali w 439 roku cały ten obszar, włącznie z Kartaginą. Byli oni zwolennikami arianizmu i rozpoczęli prześladowania chrześcijan, przejmując świątynie i konfiskując dobra kościelne. W 533 roku Kartaginę zdobyły wojska cesarza Justyniana Wielkiego, kładąc kres panowaniu Wandalów. Powrót tej części Afryki do Cesarstwa spowodował blisko stoletnie ożywienie życia kościelnego. Kościół odzyskał świątynie i posiadłości.

W VII wieku Afrykę Północną opanowali Arabowie, zadając Kościołowi prawdziwą klęskę. W 642 roku padły Aleksandria i Pentapolis, w 643 — Trypolitania, a w 647 część Afryki Prokonsularnej. W 683 roku Arabowie wznovili podbój, zdobywając Kartaginę (698) i całą Afrykę Prokonsularną. W pierwszych latach VIII wieku dotarli do Oceanu Atlantyckiego i w 711 roku zdobyli Ceutę nad Cieśniną Gibraltarską. W Egipcie zakazano przechodzenia z islamu na chrześcijaństwo. W takiej sytuacji dochodziło do masowych nawróceń na islam.

Chrześcijaństwo starożytne zostawiło po sobie rozrzucone gminy na Saharze i w części Afryki Północnej. Chrześcijańskie królestwa Nubii stawiały Arabom zacięty opór. W 652 roku podpisano traktat pokojowy, na mocy którego Arabowie uznawali niepodległość Nubii pod warunkiem, że będzie ona im dostarczać 360 niewolników rocznie, a muzułmanom zapewni wolność wyznawania ich religii. W 1173 roku, obawiając się połączenia wojsk nubijskich z armią krzyżowców, sułtan Saladyn rozpoczął okrutne prześladowania i deportacje chrześcijan¹². Ostatecznie Nubia ugięła się przed siłą Mameluków w 1317 roku, a Ałodia, jej ostatni bastion, poddała się dopiero w 1504 roku.

Wpływy starożytnego Kościoła w Afryce zostały wprawdzie mocno ograniczone, ale nie zniknął on z areny dziejów. Do dzisiaj zachował się w Egipcie jako Koptyjski Kościół Ortodoksyjny, liczący około 6 milionów wyznawców (w tym nielicznych w Sudanie), oraz w Etiopii pod nazwą Etiopski Kościół Ortodoksyjny. Od czasów starożytnych, powołując się na historyczną konsekrację Frumencjusza przez Atanazego, patriarchowie Aleksandrii sami wyznaczali metropolitę Etiopii, zwanego *Abuna*. Do 1881 roku patriarchowie ci wyświęcili w ten sposób stu ośmiu arcybiskupów: wszyscy byli pochodzenia egipskiego. W tym to roku Święty Synod Koptyjskiego Kościoła Ortodoksyjnego postanowił

¹² Por. A. Kurek, OMI, dz. cyt., s. 195.

udzielić sakry trzem biskupom etiopskim jako pomocnikom arcybiskupa koptyjskiego. W 1929 roku liczba ta wzrosła do czterech, a w 1930 roku patriarcha Johannes XIX, po swojej wizycie duszpasterskiej w Etiopii, wyświęcił piątego biskupa. W czasie okupacji Etiopii przez Włochy (1935-1941) podejmowano bezowocne próby oddzielenia Kościoła etiopskiego od Kościoła koptyjskiego. Dopiero w 1951 roku duchowieństwo etiopskie i laikat po raz pierwszy wybrali własnego metropolitę etiopskiego. W 1959 roku patriarchat koptyjski uznał niezależność Kościoła etiopskiego, podnosząc rangę jego zwierzchnika do godności patriarchy. Dzisiaj w hierarchii etiopskiej nie ma ani jednego Egipcjanina¹³.

Kościół etiopski przez ponad tysiąc lat rozwijał się w izolacji od chrześcijaństwa zachodniego. Dopiero w XVI wieku Portugalczyk Krzysztof da Gama pospieszył na pomoc etiopskiemu cesarzowi Klaudiuszowi, zmagającemu się z inwazją muzułmańską Ahmeda Grania. W 1542 roku, po zażegnaniu niebezpieczeństwa muzułmańskiego władcy, jezuita portugalscy podjęli nieudaną próbę podporządkowania Kościoła etiopskiego Stolicy Apostolskiej. Wprowadzono zakaz wyznawania religii katolickiej w Etiopii, a misjonarzy usunięto: niektórzy z nich ponieśli śmierć męczeńską.

Wielowiekowa izolacja Kościoła etiopskiego sprzyjała utrwaleniu się w nim przeżytków wierzeń rodzimych i rozwinięciu się cech specyficznie afrykańskich. Chrześcijanie etiopscy wierzą przeto w istnienie złych duchów i noszą amulety ochronne, sporządzane przez miejscowych kleryków i kapłanów, a mimo to zawierające w sobie formuły magiczne. Ważną część działalności duchowieństwa stanowią egzorcyzmy. Do rzucających się w oczy cech Kościoła etiopskiego należą: często spotykane świątynie na planie koła, przypominające duże chaty mieszkalne; mnogość świątych stanowiąca wyraźny ślad kultu przodków; częste posty i święta kościelne; rozwinięty kult Matki Bożej; zachowanie niektórych praktyk żydowskich; bogata liturgia, połączona ze śpiewem, muzyką na miejscowych instrumentach i rytualnym tańcem; wpływowo, zhierarchizowane, choć często słabo wykształcone duchowieństwo; doktryna monofizycka, uznająca tylko boską naturę Chrystusa¹⁴.

Próbę ponownego zaszczepienia katolicyzmu w Afryce Północnej podjął Franciszek z Asyżu, który w 1219 roku wysłał do Maroka kilku zakonników. Wszyscy oni ponieśli śmierć, ale misja franciszkańska, często zawieszana i znowu odnawiana, utrzymała się po dzień dzisiejszy. W Maghrebie pracowali także dominikanie, koncentrując się jednak na duszpasterstwie wśród kupców euro-

¹³ Por. W. Andrawiss, dz. cyt., s. 495 i n.

¹⁴ Por. J.S. Mbiti, dz. cyt., s. 285.

pejskich i na wykupie niewolników. Także w Egipcie praca franciszkanów ograniczała się do duszpasterstwa niewolników i kupców chrześcijańskich¹⁵.

Drugi etap rozwoju chrześcijaństwa w Afryce zapoczątkowały wielkie odkrycia geograficzne w XV wieku, w których główną rolę odegrali żeglarze portugalscy. Obiecującą na początku próbę założenia swych przyczółków w Afryce podjął Kościół rzymski. Pracy misyjnej poświęcili się tam najpierw mnisi portugalscy, a potem także włoscy i flamandzcy. Prowadzili swą działalność w pasie nadbrzeżnym, ograniczając się do skolonizowanych przez Europejczyków niewielkich obszarów w okolicach Zielonego Przylądka, Zatoki Gwinejskiej, dolnego Konga i Przylądka Dobrej Nadziei oraz wybrzeży Mozambiku i Madagaskaru, aż po Mombasę w dzisiejszej Kenii. Największe sukcesy osiągnęli w królestwie Konga.

W rejonie dolnego Konga gminy chrześcijańskie powstawały od 1491 roku. Wówczas to chrześcijaństwo przyjął władca królestwa Nzinga Nkuwu (który na chrzcie otrzymał imię Jan), jak też jego pierwsza żona i syn rządzący jedną z prowincji¹⁶. Był to Nzinga Mbamba, wybitna postać afrykańskiego chrześcijaństwa, który na chrzcie otrzymał imię Affonso (Alfons). Po śmierci ojca w 1505 roku, w wyniku zaciętej wojny domowej, objął tron i rządził królestwem do 1543 roku. Podjął wielki trud chrystianizacji swego państwa oraz próbował przenieść do Konga niektóre europejskie techniki rządzenia i gospodarki. W trosce o rodzimy charakter Kościoła kongijskiego wysyłał młodych Kongijczyków na naukę do klasztoru św. Eliasza w Lizbonie. Nawiązał też bezpośrednio kontakty z papieżem. Jego syn Henryk jako pierwszy Afrykanin został wyniesiony w 1518 roku przez papieża Leona X do godności biskupiej. Sakrę otrzymał w 1521 roku, zostając biskupem tytularnym Utyki¹⁷.

Misja kongijska zależała od biskupstwa na Wyspie Św. Tomasza i podupadła po śmierci króla Alfonsa. Podejmowano też nieudane próby chrystianizacji Angoli. W 1590 roku misja dolnego Konga liczyła około 20 tysięcy wiernych. W 1596 roku papież Klemens VIII wydzielił ją spod władzy biskupa Wyspy Świętego Tomasza i utworzył oddzielne biskupstwo z siedzibą w São Salvador da Bahia, przeniesione w 1609 roku do Luandy. Do 1940 roku ta jednostka kościelna nosiła nazwę diecezji Angoli i Konga.

¹⁵ Szerzej na ten temat S. Turbański, *Misje w Afryce*, (w:) F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (wyd.), *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1973, s. 143; A. Kurek, OMI, dz. cyt., s. 197 i n.

¹⁶ Por. M. Tymowski, *Basen Konga i sawanny do schyłku XVI w.*, (w:) M. Tymowski (wyd.), *Historia Afryki do początku XIX w.*, Wrocław 1996, s. 606.

¹⁷ Por. A. Kurek, OMI, dz. cyt., s. 205.

W 1498 roku Portugalczycy dotarli do wybrzeży Mozambiku i założyli swą bazę na wyspie o tej samej nazwie. Około 1560 roku ochrztili króla ludu Tonga oraz władcę królestwa Monomotapy nad górnym biegiem Zambezi. W 1612 roku Mozambik wyłączono z archidiecezji Goa i utworzono tam samodzielny okręg kościelny. Działalność misyjną prowadzono aż po Mombasę w dzisiejszej Kenii¹⁸.

Katolicyzm francuski zakorzenił się najpierw na wyspie Goré, a potem zaczęły działać misje w Saint Louis i Joal (Senegal) oraz w Assini (WKS).

Ważną rolę w chrystianizacji królestwa Konga odegrali kapucyni włoscy. Ich praktyka misyjna oscylowała między dwoma biegunami: z jednej strony dostrzegali potrzebę poznania i respektowania lokalnych zwyczajów, zgodnie z zaleceniami Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 1659 roku, z drugiej zaś zmierzali do modyfikacji społeczności „pogańskiej”, aby zapewnić jej prawdziwe nawrócenie. W praktyce oznaczało to bezkompromisową walkę z poligamią, bóstwami i kapłanami religii miejscowych. Od końca XVII wieku notuje się ochłodzenie stosunków między misjonarzami a wodzami oraz zmniejszanie się liczby kapucynów na skutek ich powrotów do Europy i powodowanej ciężkim klimatem dużej śmiertelności. Pierwsza akcja ewangelizacyjna kapucynów zakończyła się jednak dopiero w 1835 roku. Do Czarnej Afryki powrócili oni w 1917 roku, tym razem na obszary Ubangi i do Angoli¹⁹.

Po śmierci Alfonsa I chrześcijaństwo miało szansę przeniknięcia do wnętrza kontynentu i rozprzestrzenienia się w Afryce Środkowej. Rozpoczynający się handel niewolnikami zamknął jednak drogi przed misjonarzami. Ich dzieło misyjne musiało więc z konieczności ograniczać się do chrzczenia niewolników i udzielania im błogosławieństwa przed załadowaniem ich na statki w Luandzie. Nie pomogły protesty chrześcijańskich władców afrykańskich składane w Rzymie. Biegu wydarzeń nie było w stanie zmienić werbalne potępienie handlu niewolnikami przez papieżstwo. Antonio I, ostatni chrześcijański król Konga, zginął w 1661 roku w nierównej walce z Portugalczycami.

Około 1680 roku chrześcijaństwo upadło także w Dahomeju, skąd władca Alady usunął zbyt ingerujących w tradycyjne życie społeczne misjonarzy hiszpańskich. Specjalizacja zakonów w działalności misyjnej i utworzenie w 1622 roku Kongregacji Rozkrzewiania Wiary nie powstrzymały także upadku dzieła katolicyzmu francuskiego. Podobnie rozwinęła się sytuacja na wybrze-

¹⁸ Por. S. Turbański, dz. cyt., s. 146.

¹⁹ Por. M. Mudimbe-Boyi, *La pratique missionnaire des capucins italiens dans l'ancien royaume du Congo (XVII-XVIII^e s.)*, (w:) A. Ngindu Mushete (wyd.), *Combats pour un christianisme africain*, Kinshasa 1981, s. 51-62.

zu wschodnioafrykańskim, gdzie do upadku chrześcijaństwa doprowadziła inwazja arabska. Sławny Fort Jezusa w Mombasie, ostatni bastion Kościoła, stał się w 1729 roku twierdzą muzułmanów. Tak zakończyła się pierwsza ewangelizacja Czarnej Afryki. Pozostały po niej ruiny dawnych świątyń i pewne ślady natury etnograficznej. Handel niewolnikami, inwazja arabska, powiązania misji z polityką, niedoświadczenie misjonarzy i błędy papieża popełnione w XVI i XVII wieku doprowadziły do załamania się akcji misyjnej.

Wpływy protestantyzmu w Czarnej Afryce datują się dopiero od XVII wieku. Uwidoczniły się one najpierw na ziemiach ludności Khokhoi (Hotentotów) i były konsekwencją kolonizacji holendersko-hugenockiej w Kraju Przylądkowym. Bardziej systematyczną działalność ewangelizacyjną misjonarze protestanci podjęli w XVIII wieku, czyli w okresie odrodzenia religijnego baptystów i metodystów w Anglii. Na afrykańskiej ziemi pojawiły się także misje wywodzące się z innych krajów: amerykańskie, francuskie, niemieckie i szwajcarskie.

Trzeci etap chrystianizacji Czarnej Afryki (1800-1885) wiązał się z ożywieniem zapału misyjnego w Europie na skutek odkryć podróżników (zwłaszcza D. Livingstone'a i H.M. Stanleya) oraz z powrotem do Afryki Zachodniej wielu wyzwolonych i już ochrzczonych w Nowym Świecie niewolników. Dużą rolę odegrała krucjata przeciwko niewolnictwu, głoszona przez kardynała Ch.M.A. Lavigerie. Mnożące się wyprawy geograficzne umożliwiły misjonarzom przenikanie do wnętrza kontynentu. Około 1850 roku powstały nowe zakony misyjne katolików (na przykład Kongregacja Ducha Świętego, Zgromadzenie Misjonarzy Afryki — Ojcowie Biali czy Kongregacja Misji Afrykańskich w Lyonie), a międzynarodowa konkurencja religijna w licznych przypadkach przekształcała się w rywalizację polityczną. Jej przykładem były walki w Ugandzie między odłamami nawróconych na katolicyzm i protestantyzm Baganów. Władze kolonialne wspomagały działalność misyjną Kościoła, dostrzegając w niej ostoję dla swej ekspansji.

Punktem wyjścia misji w Afryce Wschodniej stała się w 1862 roku wyspa Zanzibar. Oparciem dla nich w Tanganice było założone przez misjonarzy Ducha Świętego osiedle nowo ochrzczonych w Bagamojo. Ojcowie Biali kierowali się od 1868 roku z Algierii, przez Saharę ku Mauretanii, Mali, Górnej Wolcie (obecnie Burkina Faso) i Nigrowi. Głosiciele słowa bożego mieli teoretycznie wolność prowadzenia akcji ewangelizacyjnej na wybranych przez siebie obszarach, ale w praktyce w poszczególnych koloniach najczęściej pracowali misjonarze tej samej narodowości co przedstawiciele władzy kolonialnej. Ważną rolę w dziele nawracania odrywały także zakonnice. Ojcom Białym od samego początku towarzyszyły Białe Siostry, a misjonarzom z Werony — misjonarki Czarnego Łądu, zwane komboniankami. Misjonarze od początku swojej działalności

zapraszali do współpracy także ludzi świeckich, miejscowych katechetów i różnego rodzaju pomocników misyjnych. W XIX wieku zapoczątkowano również kształcenie duchowieństwa rodzimego²⁰.

Duża liczba rywalizujących ze sobą wyznań jest jednym z ważniejszych czynników dzielących dzisiaj społeczność chrześcijańską Czarnej Afryki. Zza morza przyniesiono tam struktury i tradycje kościelne różnych wyznań: rzymskich katolików, adwentystów, anglikanów, baptystów, kwakrów, luteranów i innych. W głoszeniu dogmatów chrześcijańskich popełniano nieraz błędy, wynikające z nieuznawania bądź też z niedostatecznej znajomości zasadniczo odmiennych koncepcji religijnych Afrykanów. Chrześcijaństwo w wydaniu misyjnym nie zaspokajało w pełni ich potrzeb duchowych. Doszło do powstania i rozwoju Kościołów afrochrześcijańskich, będących ważnym składnikiem czwartego etapu historii chrześcijaństwa w Czarnej Afryce.

2. Religie rodzime a chrześcijaństwo: konflikt wartości

Ciągle niewiele wiemy o pierwszych kontaktach chrześcijaństwa zachodniego z tradycyjnymi wierzeniami Czarnej Afryki w okresie następującym bezpośrednio po wielkich odkryciach geograficznych. Fakt, iż nie przyjęło się ono na afrykańskiej ziemi, mówi sam za siebie. Znamy też konkretne przykłady ruchów religijnych wymierzonych przeciwko instytucji Kościoła katolickiego w Kongu, a będących reakcją obronną wyznawców religii etnicznych. Jednym z pierwszych był ruch Francisco Kassoli, kongijskiego znachora, a potem chrześcijanina i katechety misji katolickiej. Zainicjowany przez niego ruch religijny rozwinął się w okresie kryzysu królestwa Kongo, spowodowanego walkami z Portugalczykami i sporami dynastycznymi. W 1632 roku Kassola odkrył w sobie powołanie prorocze. Zaczął uzdrawiać ludzi i głosić nową religię, zawierającą elementy chrześcijaństwa i wierzeń rodzimych. Ogłosił się synem bożym i prorokiem czarnych ludzi. Zmierzał do założenia niezależnego Kościoła afrykańskiego, występując przeciwko trzem filarom kształtującego się systemu kolonialnego: politycznemu panowaniu Europejczyków, Kościołowi misyjnemu i handlowi niewolnikami. Nawoływał Afrykanów do ścisłego przestrzegania norm życia społecznego i obyczajów plemiennych. Bojkotował misjonarzy i wzywał ludność do ich przepędzenia. Miejscowa inkwizycja szybko zajęła się działalnością Kassoli i uznała go za heretyka. Musiał przeto salwować się ucieczką, a wielu

²⁰ Por. S. Turbański, dz. cyt., s. 146 i n.

jego zwolenników dostało się w ręce władz kościelnych i zostało uwięzionych w Luandzie²¹.

Największy z tych ruchów w dolnym biegu Konga, na obszarze dzisiejszej Angoli, pojawił się na początku XVIII wieku, w okresie zmięczenia królestwa Konga i na krótko przed całkowitym upadkiem działalności misyjnej na tym obszarze. Również i w tym przypadku jego inicjatorka wywodziła się spośród chrześcijan kongijskich związanych z misją.

Około 1703 roku w różnych miejscowościach królestwa Konga zaczęły tworzyć się grupy miejscowych konwertytów, którzy utrzymywali, że zostali oświeceni i powołani do specjalnej misji czy to przez Matkę Bożą, czy to przez św. Antoniego. Zapowiadali oni rychły sąd boży, jeśli w ich królestwie, targanym walkami wewnętrznymi i rozdzieranym polowaniami na niewolników, nie zapanuje spokój. Ponieważ większość tych „proroków” odwoływała się do patronatu św. Antoniego, nazywano ich antonianami. Był to najbardziej popularny wówczas święty, cieszący się wielkim nabożeństwem, co nadało ruchowi szczególnego znaczenia.

W 1704 roku na czele ruchu antonianów stanęła Kimpa Vita, zaledwie dwudziestoletnia dziewczyna. Wywodziła się z arystokracji ludu Bakongo, zamieszkującego obszar dolnego Konga. Była kapłanką miejscowego kultu Marinda, zanim została nawrócona na chrześcijaństwo i przyjęła imię Beatrice. Nauczała, że po swym pierwszym ziemskim bytowaniu św. Antoni umarł i zmartwychwstał, po czym zamieszkał w jej plemienu. Dusza świętego zadomowiła się w jej ciele. Gdy w swych proroczych wizjach spotykała się z Bogiem bądź omawiała z nim sprawy królestwa, występowała jako ucieleśnienie św. Antoniego.

Kimpa Vita zdobyła wielką popularność dzięki płomiennym kazaniom w kinkongo i szlachetnemu pochodzeniu. Przypisywano jej zdolność dokonywania cudów i wierzo w prawdziwość jej przepowiedni. Prorokini zmierzała do usunięcia z chrześcijaństwa piętna europejskiego i do przystosowania go do potrzeb, wyobrażeń i temperamentu Afrykanów. Występowała przeciwko paternalizmowi misjonarzy europejskich. Walczyła o niezależny od Rzymu Kościół kongijski i o zastąpienie misjonarzy duchowieństwem wywodzącym się z Bakongo. Demonstracyjnie przeniosła się do São Salvador i zamieszkała w ruinach domu biskupa. Skupiła wokół siebie tłumy młodych ludzi, których rozsyłała po królestwie Kongo jako małych Antonich: do Sojo, Nsundi i innych miast²².

²¹ Por. H. Loth, *Vom Schlangenkult zur Christuskirche. Religion und Messianismus in Afrika*, Berlin 1985, s. 157; G. Kaczyński, *Czarny chrystianizm*, Warszawa 1994, s. 82 i n.

²² Por. A. Hastings, *The Christianity of Pedro IV of the Congo, 'The Pacific' (1695-1718)*, „Journal of Religion in Africa”, 1998, XXVIII, 2, s. 153.

Zwolennicy Kimpa Vity, przeważnie prości rolnicy, widzieli w prorokini ubranego w szaty kościelne wielkiego czarownika, centralną postać miejscowych obrzędów religijno-magicznych. W praktykach tych ważną rolę odgrywały właśnie kobiety. Pełniły one funkcje kapłanek, wróżek i uzdrowicielek. Jej postanictwo w charakterze wcielenia św. Antoniego było łatwe do pogodzenia z wiarą w reinkarnację. Udzielała ona swym zwolennikom dyspensy od obowiązujących w Kościele dni postu. Odrzuciła autorytet papieża i misjonarzy, nie uznawała sakramentów świętych — chrztu, spowiedzi i sakramentu małżeństwa, dopuszczając jednocześnie poligamię. Z chrześcijaństwa zapożyczyła pieśni sakralne, ale zmieniła sztywne formuły modlitw nauczanych przez misjonarzy. Nie pozwalała śpiewać *Ave Maria* i *Salve Regina*, chociaż tę pierwszą pieśń jej prekursorzy śpiewali trzy razy dziennie. Jednocześnie kazała niszczyć bożki i fetysze, krucyfiksy i obrazy świętych. Głosiła, że Chrystus był Afrykaninem z plemienia Bakongo i urodził się w São Salvador. Św. Franciszek, patron miasta Kimbangu, czasowej rezydencji króla Pedro IV, został zaliczony do rodu Nsaku ma Vunda. Także Madonna, matka Jezusa, miała pochodzić z Konga²³.

Wraz z upływem czasu antonianizm zaczął przekształcać się z ruchu spontanicznego w ruch zorganizowany. W powstającej organizacji wyłoniły się dwie grupy. Jedna składała się z najbliższych uczniów prorokini, zwanych aniołami, druga obejmowała katechetów-misjonarzy, zwanych małymi Antonimi. Zamierzała także powoływać do postęgu religijnej zakonnice.

Ruch antonianów był od początku skazany na niepowodzenie, gdyż godził w handlarzy niewolników, misjonarzy i kongijską warstwę rządzącą. Po trzech latach działalności władze kościelne wymogły na królu Konga zgodę na jej aresztowanie i osądzenie za uprawianie herezji. Po urodzeniu dziecka Dona Beatrice została przypadkowo schwytała wraz z jej przyjacielem Barro, nazywanym św. Janem. 1 lipca 1706 roku oboje zostali spaleni na stosie po wydaniu na nich wyroku przez miejscowego wodza²⁴. Obecnie podnoszą się wśród Afrykanów głosy tych, którzy widzą w niej pierwszą męczennicę afrykańskiego chrześcijaństwa i domagają się jej beatyfikacji.

Podobne wysiłki afrykanizacji chrześcijaństwa i przybliżenia go do tradycyjnych wierzeń i światopoglądu podejmowano także na innych obszarach Czarnej Afryki. W Afryce Południowo-Zachodniej (obecnie Namibia) próbę utworzenia Kościoła afrykańskiego podjął Jonker Afrikaaner, wódz plemienia Nama, władca państwa Orlam. Jego dzieło kontynuował wódz Hendrik, który po zerwaniu kontaktu z działającą na obszarze dzisiejszej Namibii misją reńską,

²³ Por. G. Kaczyński, dz. cyt., s. 95.

²⁴ Por. A. Hastings, dz. cyt., s. 155.

w 1888 roku założył niezależny Kościół plemienia Witbooi. Rozstrzygającym organem jego wspólnoty chrześcijańskiej była starszyzna plemienna.

W Afryce Zachodniej pierwsze próby oderwania się od Kościołów misyjnych zanotowano w XVIII wieku. Zdarzały się tam przypadki, że miejscowi chrześcijanie, którzy zdobyli wykształcenie dzięki wsparciu misjonarzy europejskich, na skutek odmiennych zapatrywań na sprawy religii, zrywali kontakty z białymi mistrzami czy protektorami. Należał do nich Jacobus Capitein, który w 1742 roku ukoronował swe wieloletnie studia teologiczne zdobyciem stopnia doktora. Po powrocie do Afryki Zachodniej wystąpił z Kościoła holenderskiego, w którego tradycjach został wychowany.

Przed ustanowieniem władzy kolonialnej w Czarnej Afryce, do początku lat dziewięćdziesiątych XIX wieku, misjonarze byli głównymi nosicielami i propagatorami zachodniej kultury oraz cywilizacji. Większość z nich przyjęła bezkompromisową postawę wobec religii rodzimych. Nie tylko starali się nawracać Afrykanów na chrześcijaństwo, ale wpajali im również cechy kultury Zachodu, w której chrześcijaństwo było mocno osadzone. Żarliwi głosiciele *Ewangelii* nie wydzielałi religii z kulturalnej otoczki. Starali się narzucić Afrykanom taki sposób życia, w którym obca religia była wyraźnie oderwana od innych aspektów ich bytowania. Nauczali katechumenów, że w życiu należy oddzielać sferę duchową od materialnej, sakralną od świeckiej. W ten sposób występowali nieświadomie przeciwko fundamentalnej zasadzie filozofii afrykańskiej, w której religia i wszelkie aspekty działalności ludzkiej tworzą nierozdzielalną całość.

Niebezpieczeństwo wypływające z takiej postawy misjonarzy dostrzegali głównie władcy i wodzowie afrykańscy. Stało się niemal regułą, że opierali się oni wpływowi obcej religii wśród ich poddanych, słusznie dostrzegając w niej wyzwanie dla tradycyjnego sposobu życia i starych metod sprawowania władzy. Misjonarze bowiem występowali przeciwko wierze w liczne duchy i bóstwa, zwalczali praktyki magiczne, potępiali „pogańskie” rytuały, różne tabu i kult przodków. W ten sposób osłabiali pozycje społeczną tradycyjnych wodzów i rytualnych przywódców: kapłanów, wróżbitów, zaklinaczy deszczów, znachorów czy świętych władców.

Ustanowienie w 1885 roku władzy kolonialnej w Czarnej Afryce prowadziło do poszerzenia wpływów europejskich na jej wnętrze. Działalność europejska w tym okresie, zwłaszcza na obszarach franko- i luzofońskich, opierała się na założeniu, że niezbędnym warunkiem rozwoju kontynentu będzie jeśli nie całkowite wykorzenienie, to przynajmniej znaczne przetworzenie miejscowej kultury. Ponieważ jednak kultura afrykańska była nierozdzielnie związana z religią, wierzenia rodzime stanęły wobec problemu ich przetrwania.

Choć administratorzy kolonialni koncentrowali się na ekonomicznej i politycznej kontroli swych posiadłości, sprawy religii nie schodziły z pola ich widzenia. Podzielali oni poglądy głoszone przez misjonarzy i na ogół zajmowali wrogie stanowisko wobec niektórych praktyk afrykańskich. Zakazywali ich całkowicie bądź też likwidowali tylko niektóre „barbarzyńskie” kultury. Starali się wykorzenić powszechną w Czarnej Afryce wiarę w czary i takie praktyki, jak ordalia zmierzające do wykrycia wiedz oraz osób uprawiających czarną magię. Nie oszczędzali nawet tak zwanej *outdooring ceremony*, czyli wynoszenia z domu noworodka i prezentowania go przodkom. Zwyczaj ten miał szczególne znaczenie w społeczności Aszantów i u innych ludów grupy Akan²⁵.

Tego rodzaju ograniczenia miejscowych praktyk religijnych spotykały się z reakcją obronną Afrykanów. Ci, którzy nie ulegli jeszcze wpływowi nowej religii, opierali się władzom kościelnym, a na potępienie przez misjonarzy aspektów ich tradycyjnego życia odpowiadali kontynuowaniem wierzeń i obrzędów, czy to w sposób otwarty, czy też w ukryciu. Nawróceni na chrześcijaństwo, których wierzenia i postawy znajdowały się pod mniejszym czy większym wpływem nowego przymierza, swe niepokoje duchowe wyrażali w zachowaniu pewnych rytuałów miejscowych w nowej religii.

Ludy afrykańskie odwoływały się nieraz do swej religii w walce z władzą kolonialną i z zagrożeniem ich wartości. Na początku bieżącego stulecia Ibowie z Nigerii szukali pomocy u swoich bóstw opiekuńczych w zmaganiach z Europejczykami. Ośrodkami oporu przeciwko władzy kolonialnej stawały się niekiedy kultury religijne, takie jak Mwari w Rodezji Południowej (obecnie Zimbabwe), czy tajne związki Poro w Sierra Leone i w innych krajach Afryki Zachodniej²⁶. Najbardziej znanym z tych ruchów, który w walce z niemiecką władzą kolonialną w Afryce Wschodniej odwoływał się zarówno do religii, jak i do magii, był Maji-Maji (*maji* w suahili znaczy „woda”) pod przywództwem Kinjikitile.

Ruch Maji-Maji rozwijał się od lipca 1905 do sierpnia 1907 roku i objął swym zasięgiem obszar o powierzchni 100 tysięcy mil kwadratowych na południu obecnej Tanzanii. Brali w nim udział przedstawiciele około dwudziestu grup etnicznych, bliskich sobie pod względem językowym i kulturowym. Kinjikitile uważał się za człowieka nawiedzonego przez ducha Hongo, wysłanego do niego przez boga Bokero. W tej zesłanej przez Boga wojnie mieli go wspierać przodkowie. Kinjikitile głosił równość i wolność swoich zwolenników oraz podkreślał

²⁵ Por. S.G. Williamson, *Akan Religion and Christian Faith*, Accra 1965, s. 124 i n.

²⁶ Szerzej na ten temat w pracy Kofi Asare Opoku, *Religion in Africa during Colonial Era*, (w:) A. Adu Boahen (wyd.), *General History in Africa. VII. Africa under Colonial Domination, 1880-1935*, Paris 1985, s. 514-516.

nadnaturalne właściwości wody zaczerpniętej z rzeki Rufidzi w miejscowości Kibesa. Miała ona chronić ludzi od zranień kulami wystrzelonymi przez Niemców: nie wchodziłyby one w ciała wzmocnione przez tą świętą wodę, lecz same zamieniałyby się w wodę²⁷.

Mimo że powstanie Maji-Maji zakończyło się niepowodzeniem, pokazało jednak, że w obliczu zagrożenia i naporu europejskiego może dojść do syntezy rozdrobnionych religii etnicznych. Uzmysłowiło również, że religia rodzima nie musi być czynnikiem dzielącym. Ruch ten stał się załączkiem nacjonalizmu w tej części Czarnej Afryki, który przekształcił się z czasem w walkę o niepodległość, zakończoną w latach sześćdziesiątych pełnym powodzeniem²⁸.

Podobnym do Maji-Maji był ruch związany z kultem Njabingi, który również przybrał międzyetniczny charakter. Rozprzestrzenił się w Ruandzie, południowo-zachodniej Tanganicy (obecnie Tanzania) i w Ugandzie. Ludzie wierzyli w nadzwyczajną moc używanych w nim środków magicznych, które miały neutralizować siłę wystrzelonych przez Europejczyków pocisków. Oddawali się także pod opiekę nawiedzających ich legendarnych przodków. Ruch ten, zapoczątkowany pod koniec XIX wieku, doprowadził do wybuchu w 1928 roku powstania przeciwko kolonizatorom na obszarze Kigeli w Ugandzie. Zostało ono zdławione dopiero w sześć lat później.

Wroga postawa mocarstw kolonialnych wobec afrykańskich praktyk religijnych najbardziej uwidoczniła się na obszarze Złotego Wybrzeża. W 1880 roku oddziały niemieckie zniszczyły sanktuarium bóstwa Dente w Kete Kraczi, a jego kapłan został uwięziony za „dreczenie” ludzi, a następnie stracony. W 1907 roku rząd tej kolonii zakazał kultu Katawere, bóstwa opiekuńczego ludu Akim Koto-ko. Administracja brytyjska zmusiła lud Krobo do opuszczenia zamieszkiwanych przez nich gór, a następnie zniszczyła ich domostwa oraz sanktuaria bóstw Kotoklo i Nadu. Przypadki takiej nadgorliwości były nieraz mało skuteczne.

²⁷ Por. G.C.K. Gwasa, *Kinjikitile and the Ideology of Maji Maji*, (w:) T.O. Ranger, I.N. Kimambo (wyd.), *The Historical Study of African Religion*, London — Nairobi — Ibadan 1972, s. 202-217.

²⁸ Por. Kofi Asare Opoku, dz. cyt., s. 516. Wiara w cudowną moc wody pojawiała się w Czarnej Afryce niejednokrotnie w zmaganiach z niechcianymi reżymami. Ostatnio ujawniła się w północno-wschodnim Kongu w walce Laurenta Kabilu z reżymem Mobutu Sese Seko. Awangarda rebeliantów nosiła nazwę Mai-Mai, co w kongijskim suahili znaczy „Woda-Woda”. Wierzyli oni, że kule wroga zamieniają się w wodę, jeśli ciało zwilży się płynnym „lekarstwem” *dawa*. Rekruci Mai-Mai walczyli całkiem nadzy bądź ubrani tylko w liście. Po zaaplikowaniu *dawa* strzelali do siebie samych, aby sprawdzić skuteczność „lekarstwa”. Por. E. Wild, *Is it Witchcraft? Is it Satan? It is a Miracle. Mai-Mai Soldiers and Christian Concepts of Evil in North East Congo*, „Journal of Religion in Africa”, 1998, XXVIII, 4, s. 452.

Krobo na przykład nadal odprawiają pewne obrzędy religijne w niegdyś zamieszkiwanych przez nich górach.

Władze kolonialne zwalczały wiarę w czary, starając się ją wykorzenić poprzez wydawanie zarządzeń w tej sprawie i zakazywanie kultów służących do unieszkodliwiania złośliwej magii. Mimo tych przedsięwzięć, aktywnie wspieranych przez misjonarzy, zachowała się ona nie tylko wśród wyznawców religii rodzimych, ale również wśród ludzi nawróconych na chrześcijaństwo czy islam. Co więcej, pojawiły się nowe kultury, mające chronić ludzi przed czarownikami i wiedźmami. Kult Bamuczapi na przykład rozprzestrzenił się w Afryce Środkowej: w Mozambiku, Niasie (obecnie Malawi), w obu Rodezjach, w południowej Tanganicy i w Kongu Belgijskim. Jego członkowie pili między innymi magiczny napój, który miał ich chronić przed wszelkimi agentami zła.

Misjonarze niechętnie odnosili się do rytuałów inicjacyjnych, które stanowią jeden z najbardziej trwałych składników życia społecznego i religijnego. Na wielu obszarach Czarnej Afryki inicjacja wiązała się z obrzezaniem u chłopców i wyrzeźaniem u dziewcząt, i to właśnie stanowiło główny przedmiot kontrowersji. O ile obrzezanie było przez niektórych misjonarzy tolerowane, pod warunkiem usunięcia zeń „pogańskich, szatańskich i diabelskich” aspektów, o tyle wyrzeźanie uważali oni za zwyczaj barbarzyński i niczym nie uzasadniony. Natomiast w przekonaniu Afrykanów inicjacja dziewcząt i chłopców, ze wszystkimi jej obrzędami, służyła głęboko znaczącym celom ich życia społecznego i gwałtowne zniesienie jej, bądź nawet ograniczenie, naruszyłoby poczucie społecznego i religijnego bezpieczeństwa.

Po zakończeniu kolonialnego podziału Czarnej Afryki działalność misjonarzy chrześcijańskich nabrała większego rozmachu. Zarówno administracja kolonialna, jak i głosiciele słowa bożego wywodzili się z tego samego środowiska kulturowego, a w wielu przypadkach reprezentowali ten sam światopogląd. Urzędnicy kolonialni na ogół z życzliwością odnosili się do wysiłków misjonarzy, a nieraz dofinansowywali działalność szkół misyjnych.

Chrześcijaństwo, jako religia zdobywców, uważane było przez Afrykanów za źródło sukcesu, uosabianego przez białych. Zapewniało ono między innymi dostęp do nauki i stwarzało możliwość zdobycia miejsca pracy. Misjonarze zjednywali więc konwertytów nie tylko przez głoszenie *Ewangelii*, ale również przez dawanie im możliwości awansu społecznego i zapewnianie opieki. Koniec XIX wieku stał się więc czasem wielkich sukcesów w pracy misyjnej. Gminy chrześcijańskie pojawiły się wówczas nawet w tych grupach etnicznych, które wcześniej nie były objęte akcją misyjną. W tym też okresie szerzenia wiary wśród współplemieńców podejmowali się konwertycy afrykańscy.

Misjonarze odegrali ważną rolę w stworzeniu ortografii dla wielu języków afrykańskich i w ich opisie, co zapoczątkowało rozwój piśmiennictwa i literatury rodzimej. Przyczynili się też do wprowadzenia gospodarki pieniężnej w Czarnej Afryce. Stacje misyjne zakładały własne plantacje, na których uprawiano nie tylko miejscowe rośliny jadalne i przemysłowe, ale również nowe, sprowadzone z innych kontynentów. Dały one także impuls do zakładania upraw roślin przemysłowych: kakao, kawy, tabaki, bawełny i trzciny cukrowej.

Jednakże i we wczesnym okresie kolonialnym wielu misjonarzy negatywnie odnosiło się do afrykańskiej religii i kultury. Głosili oni, że tylko Bóg biblijny jest jedyny prawdziwy, a wszyscy inni bogowie są wytworem wyobraźni „pogan”. Jezusa Chrystusa uważali za jedynego zbawiciela ludzkości, a Kościół — za wyłącznego dysponenta łaski bożej, poza którym nie ma zbawienia²⁹. Uplęnęło jeszcze sporo czasu, zanim Sobór Watykański II uznał możliwość indywidualnego zbawienia dla tych, którzy w dobrej wierze wyznają własne religie i widzą w nich nieprzemijające walory moralne. Dopiero papież Paweł VI podjął działania zmierzające do uznania i respektowania walorów religii niechrześcijańskich, w tym rodzimych religii Czarnej Afryki³⁰. Zanim to nastąpiło, misjonarze europejscy uważali za swój obowiązek wprowadzenie wszystkich ludów na jedyną, w ich mniemaniu, drogę zbawienia i łaski. Potępiali przeto rytualne wylewanie napojów dla zmarłych przodków, zabraniali bębnienia i tańczenia — typowo afrykańskich form kultu, występowali przeciwko poligamii, rytuałom przejściowym i miejscowym obrzędom nadawania dziecku imienia. Krótko mówiąc, zostać chrześcijaninem znaczyło tyle samo, co przestać być Afrykaninem.

Afrykańską odpowiedzią na wysiłki misjonarzy były trzy następujące po sobie postawy: akceptacja, odrzucenie i adaptacja. Wśród pewnych grup ludności przybycie misji chrześcijańskich budziło niemałe nadzieje. Dotyczyło to zwłaszcza ludzi stojących na marginesie życia plemiennego: dotkniętych chorobami oraz tych, którzy naruszyli miejscowe normy czy tabu i byli ścigani przez prawo zwyczajowe. Na przykład na stacjach misyjnych szukały schronienia matki bliźniąt, którym w myśl miejscowych zwyczajów groziło jakieś niebezpieczeństwo. Ludzie tacy nie mieli wiele do stracenia. Nauka o równości i braterstwie wśród chrześcijan przywracała im wiarę w siebie i budziła nowe nadzieje.

Szybki rozwój chrześcijaństwa w okresie kolonialnym nie był wyłączną usługą misjonarzy. Mieli w nim udział także afrykańscy konwertyci, katecheci

²⁹ Por. Kofi Asare Opoku, dz. cyt., s. 526.

³⁰ Szerzej na ten temat M. Kayitakigba, *Le saint-siège et les religions africaines*, (w:) *Religions africaines et christianisme*, Colloque Internationale de Kinshasa, 9-14 Janvier 1978, Kinshasa 1978, s. 139-156.

oraz pastorzy. Wielu afrykańskich nawróconych udawało się nawet poza granice własnej grupy etnicznej dla głoszenia słowa bożego. Chrześcijanie z królestwa Bugandy pracowali jako misjonarze wśród ludów Banjakare, Bakiga, Batoro i Bagisu, i docierali do Ruandy oraz do Konga Belgijskiego. Pod ich wpływem następował masowy przyływ wiernych do Kościołów misyjnych.

Na początku swej działalności misjonarze z Europy byli zbyt zajęci budową stacji misyjnych, kościołów czy szkół, aby móc pozwolić sobie na głębsze poznanie afrykańskich wierzeń i systemów myślenia. Uważali oni, że te „przeżytki pogaństwa” szybko pójdą w zapomnienie, wypierane przez europejską religię i kulturę. Zaabsorbowani materialną organizacją swych placówek, zezwalali na dość znaczną inicjatywę religijną afrykańskich chrześcijan i byli skłonni tolerować zmodyfikowane praktyki kultowe. Dopiero później, wraz z ukształtowaniem się zorganizowanej struktury kościelnej i pojawieniem się wykształconych w Europie afrykańskich duchownych, podjęto próby przywracania ortodoksji, która zaczęła wypierać to chrześcijaństwo ludowe³¹.

W okresie przedkolonialnym misjonarze krytycznie odnosili się do planów skolonizowania Czarnej Afryki. Ich postawa wobec ekspansji kolonialnej zmieniła się jednak diametralnie po Konferencji Berlińskiej w latach 1884-1885. Uznano ją za ważny czynnik cywilizacyjny, który mógł skutecznie wyeliminować zarówno handel niewolnikami, jak i samo niewolnictwo. Społeczności afrykańskie, stojące na niższym poziomie cywilizacyjnym, uważano za skazane na asymilację kulturową. Początkowa wyrozumiałość dla afrykańskich zwyczajów i wierzeń w latach 1885-1914, dość powszechnie przekształcała się w pogardę dla „pogańskich” przesądów i instytucji. W miarę napływu białych misjonarzy uwidaczniał się spadek znaczenia miejscowych konwertytów w dziele nawracania. Spowodowało to natychmiastową reakcję Afrykanów. Zaczęli z rezerwą odnosić się do głosicieli nowej religii, a ich ataki na części składowe wierzeń rodzimych przyjmowali z dużym niepokojem. Nie urzeczywistniły się nadzieje pokładane w chrześcijaństwie. Afrykanie nie uzyskiwali potęgi białych ani w sferze materialnej, ani też duchowej. Zamiast bezpieczeństwa gwarantowanego przez własną wiarę, pojawiła się pustka religijna, poczucie niepewności i zagrożenia. Nadzieja ustąpiła miejsca frustracji, a w życiu społecznym ujawniły się duże napięcia.

Pisma chrześcijańskie publikowane w językach rodzimych dostarczały z jednej strony przykładu przejścia starego, patriarchalnego społeczeństwa biblijnego do całkiem nowego, z drugiej zaś, w konfrontacji z rzeczywistością afrykańską,

³¹ Por. T.O. Ranger, *Religion, Development and African Christian Identity*, Uppsala 1987, s. 36.

ukazywały poważne rozbieżności między nauką misyjną a biblijną w zakresie ich stosunku do instytucji tradycyjnych. *Biblia* wspierała patriarchalną, rozszerzoną rodzinę, wskazywała na duże znaczenie kobiet w życiu społecznym, a także życzliwie odnosiła się do poligamii i gloryfikowała przodków rodziny. Odpowiedniki afrykańskich instytucji społecznych w *Biblii*, odrzucane przez misjonarzy, spotykały się przynajmniej z milczącym poparciem. Stąd też Afrykanie utwierdzali się w przekonaniu, że *Biblia* była nieszczerze interpretowana. *Pismo Święte* w językach afrykańskich stawalo się niezależnym źródłem poszukiwania prawdy religijnej.

Z pewnością misje realizowały ewangeliczne aspekty miłości w postaci służby, ofiary, przebaczenia, troski, miłosierdzia czy miłości bliźniego, ale przywiązywały mniejszą wagę do słuchania i poznawania rozterek nawracanych. Zabrakło bliższego kontaktu, dialogu i wyrozumiałości dla tradycyjnego sposobu życia. Zamiast ewangelicznej miłości pojawił się paternalizm, zamiast jedności w interpretowaniu dzieła Jezusa — rywalizacja między różnymi wyznaniem³².

Te błędy w pracy misyjnej zostały z czasem dostrzeżone i wyciągnięto z nich właściwe wnioski: podjęto różne próby adaptacji.

3. Adaptacja obrzędów rodzimych w chrześcijaństwie

Nazbyt jednostronne rozumienie posłannictwa Kościoła w Afryce nie było bynajmniej wśród misjonarzy powszechne. Dość wcześnie pojawiały się bowiem próby chrystianizacji afrykańskich wierzeń i praktyk religijnych przez nadanie im nowej chrześcijańskiej formy i treści. Tak więc inicjacji próbowano przypisać inny sens religijny przez powiązanie jej z uroczystym błogosławieństwem i komunią czy też z sakramentem bierzmowania. Kult przodków zyskiwał nową jakość dzięki odprawianiu obrzędów liturgii pogrzebowej na grobie zmarłego, który nadal mógł się znajdować w jego domostwie lub chacie, a nie na cmentarzu. Podobne modyfikacje towarzyszyły obrzędowi nadania dziecku imienia, zawarcia związku małżeńskiego i tym związanym z innymi ważnymi wydarzeniami w życiu społeczności. Symbolika sakramentalna wody, wina, chleba czy oleju ułatwiała przyjęcie nowych praktyk religijnych ze względu na zawarte w nich podobieństwa do środków materialnych używanych w obrzędach miejscowych. Niekiedy nowe formy religijne Afrykanie pojmowali w kategoriach magii. Przykładem może być ostatnie namaszczenie olejem świętym, które nieraz inter-

³² Por. D.B. Barrett, *Interdisciplinary Theories of Religion and African Independancy*, (w:) D.B. Barrett (wyd.), *African Initiatives in Religion*, Nairobi 1971, s. 146-159.

pretowano jako jeden z zabiegów magicznych, służących do zwalczania chorób. Noszenie na szyi krzyżyków, zwłaszcza przez dzieci i kobiety, obok których wisiał tradycyjny amulet, nie zawsze miało sens religijny³³.

Próby adaptacji religijnej na obszarze Masasi w południowej Tanganice podejmował w latach dwudziestych i trzydziestych Kościół anglikański. Był to region krzyżowania się dróg i ciągłych ruchów ludności: myśliwych i handlarzy, wróżbitów, oddziałów łupieżczych i karawan. Przesiedlały się całe wioski, mieszały się ze sobą różne grupy etniczne, głównie Jao, Makua i Makonde. Najlicniejszą grupę na tym obszarze stanowili Makua (około 60%), natomiast najbardziej aktywną Jao. To przemieszanie ludności pociągnęło za sobą znaczne modyfikacje w ich obrzędach religijnych. Nie było tam jednak kultów sprawowanych na całym obszarze Masasi ani też ukształtowanego stanu kapłańskiego. Ważną częścią składową rytuałów było składanie ofiar pod drzewem-sanktuarium *msolo* (*Caesalpinia cristata*). Wszędzie utrzymywał się kult przodków, uważanych za pośredników w kontaktach między wiernymi a Bogiem. W życiu religijnym tych społeczności ważną rolę odgrywała inicjacja dziewcząt i chłopców.

Kiedy na obszarze tym pojawili się pierwsi misjonarze z Misji Uniwersyteckiej Afryki Środkowej (University Mission for Central Africa — UMCA), *mamwenye*, czyli wodzowie Makua, powitali ich z podejrzliwością i rezerwą. Również głosiciele słowa bożego byli ostrożni i nieufni. Zwolennikami UMCA stali się prężni i przedsiębiorczy Jao. Skądinąd sytuacja Masasi sprzyjała nowej religii. W tym tyglu etnicznym krzyżowanie się wpływów religijnych, zmiany rytualne i adaptacje nie były czymś nowym. Rozszerzające się kontakty między-etyczne sprzyjały reorientacji ludności z mikrokosmosu na makrokosmos. Stwarzały one zapotrzebowanie na nową kosmologię, która by odpowiadała zaistniałej sytuacji.

Ważną rolę w chrystianizacji miejscowych idei religijnych odegrali sami Afrykanie, pełniący różne, pomocnicze funkcje kościelne. Misjonarz V. Lucas wyrażał radość ze zdolności afrykańskich konwertytów do wzbogacania chrześcijaństwa tematami i symbolami zaczerpniętymi z religii rodzimej³⁴. Tymczasem nawróceni na chrześcijaństwo mieszkańcy Masasi nadal odwoływali się do praktyk religijno-magicznych. Zasięgali porad *chisango*, czyli człowieka neutralizującego działanie czarnej magii, na polach umieszczali magiczne środki, a w przypadku choroby zwracali się do *fundi*, muzulmańskiego nauczyciela.

³³ Por. A. Wilemski, *Kultura Afryki Wschodniej w procesie przemian*, Kolonia 1985, s. 293 i n.

³⁴ Por. T.O. Ranger, *Missionary Adaptation of African Religious Institutions. The Masasi Case*, (w:) T.O. Ranger, I.N. Kimambo, (wyd.), *The Historical Study...*, s. 228.

Neofici chrześcijańscy nadal brali udział w niektórych miejscowych i muzumańskich uroczystościach. Zwłaszcza pragnienie pozyskania sobie pomocy duchowej zmarłych dla zapewnienia urodzaju i płodności kobiet było bardzo silne i powszechne. Skłoniło to V. Lucasa do organizowania procesji przez pola z błogosławieństwami i modlitwami. W niedzielę zaś, po niesporach, wierni udawali się na miejsca pochówku, okadzali i skrapiali wodą święconą groby, zastępując w ten sposób wylewanie napojów dla zmarłych, i śpiewali hymn „Dies irae”.

W pracy misyjnej w okręgu Masasi opierano się początkowo na miejscowych konwertytach, głównie Jao, którzy stanowili dominującą grupę wśród katechetów. Po pierwszej wojnie światowej ich rola znacznie się zmniejszyła, gdyż — zgodnie z ogólną tendencją w tym czasie — prawie całą działalność misyjną przejęli przybysze z za morza. Afrykańscy pomocnicy w kościele, mimo że należeli już do piśmiennej elity i prowadzili nowoczesny styl życia, utracili swój dawny prestiż, z czym trudno było im się pogodzić. Aby nadal utrzymać swą pozycję, zaczęli odwoływać się do tradycyjnych źródeł siły duchowej. Szczycili się przeto tym, że ich ojcowie byli *waganga* (znachorami), że oni sami odziedziczyli zdolność leczenia czy uszkodzenia. Jednak ich pozycja społeczna stała się stabilna dopiero wówczas, gdy biali duchowni powierzyli im instytucję schryścianizowanej inicjacji, po wahaniach uznanej przez biskupa F. Westona.

W okresie przedchrześcijańskim inicjacje chłopców (*majando*) i dziewcząt (*malango*) stanowiły ważny aspekt miejscowego życia religijnego i były organizowane przez *mamwenye*. Kiedy wódz zamierzał przeprowadzić inicjację, wzywał do siebie Che Kalumbo, mistrza ceremonii, człowieka powszechnie znanego i dobrego śpiewaka. Przed rozpoczęciem obrzędów Che Kalumbo wyznaczał ich miejsce, zawieszając na wybranym drzewie różdżkę, symbol jego uprawnień. Wówczas mieszkańcy wioski wznosili tam pokrytą słomą chatę i dzielili ją na izby. Izba taka należała do inicjowanego, jego krewnych i patrona, zwanego *mlombwe*. Wieczorem golono chłopcom głowy i umieszczano ich w przypisanych im izbach, odcinając ich od świata. Che Kalumbo zaczynał wtedy śpiew, a zgromadzeni ludzie klaskali w dłonie i odpowiadali mu refrenem. Kiedy dźwięk bębnow i śpiew przyjmowały zgodny rytm, pomocnicy mistrza ceremonii zaczynali szaleńczy taniec, podczas gdy on zręcznie lawirował wśród tańczących. Tańce i śpiewy trwały całą noc i żaden z inicjowanych nie mógł w tym czasie usnąć.

Następnego ranka inicjowani zjadali śniadanie, po czym każdy z chłopców udawał się ze swym patronem do lasu, gdzie była już dla niego przygotowana specjalna chata. Następowo zbiorowe obrzezanie, o czym zawiadamiał mieszkańców wioski mistrz ceremonii. Na wieść o tym rozlegały się radosne okrzyki,

rozpocynały się tańce, a rodzice inicjowanych pokrywali swe ciała popiołem. Wódz wioski zwracał się do jej mieszkańców z przemówieniem, w którym przypominał miejscowe normy moralne.

Rozpocynał się długi okres odosobnienia, chłopców w lesie. Pobierali oni w tym czasie różne nauki (na przykład jak mają się zachować po swym powrocie wobec starszyny wioski), byli ćwiczeni w wytrzymałości na ból, sami musieli zdobyć środki do życia. Polowali na ptaki i zwierzęta, sporządzali ubrania z kory drzew, zapoznawali się z magicznymi właściwościami drzewa *lupande*. Następnie nadawano inicjowanym nowe imiona. W wigilię powrotu chłopców z lasu ich opiekunowie udawali się do wioski i rozpoczynali „śmigus dyngus”, który przekształcał się we wzajemne oblewanie się wszystkich mieszkańców przy użyciu bambusowych kijów. Chaty inicjacyjne w lesie musiały być spalone. Żaden z chłopców nie mógł spojrzeć na swą płonąca chatę, gdyż oznaczałoby to, że nie jest jeszcze mężczyzną. Po rytualnej kąpieli inicjowani wkładali nowe szaty i przed wodzem oraz zgromadzonymi ludźmi składali przysięgę, że odtąd zmienią swe przyzwyczajenia i będą postępować zgodnie z otrzymanym pouczeniem³⁵.

⇒ W schryścianizowanej wersji inicjacji miejsce rytuału było błogosławione i skrapiane święconą wodą, która zastąpiła rozsypywaną tam przedtem mąkę. Miejsce drzewa *lupande* zajmował krzyż, a inwokacje do świętych — obrzędy nawiązujące do kultu przodków. Gdy okres odosobnienia zbliżał się ku końcowi, inicjowani wyrażali żal za grzechy i potknięcia w przeszłości. W przeddzień zakończenia uroczystości każdy chłopak odbywał spowiedź. Wówczas golono mu głowę i przynoszono nowe ubrania. Ostatniego dnia palono to wszystko, co należało do inicjowanych w ich dotychczasowym życiu. Chłopcy przychodzili do kościoła na uroczystą mszę dziękczynną. Nadal byli nazywani imionami otrzymanymi na chrzcie.

Na innych obszarach podejmowano próby utożsamienia inicjacji z sakramentem bierzmowania. Tak było w parafii św. Jerzego we Freetown. W tradycyjnych obrzędach miejscowej ludności inicjowani mieli obowiązek całkowitego podporządkowania się woli opiekunów. Musieli uczestniczyć w całonocnym tańcu rytualnym, poddawano ich próbom fizycznym i straszono. Podczas obrzędów wtajemniczenia byli oni symbolicznie zabijani przez ducha, po czym wracali do życia jako nowo narodzeni. Poznawali mity i historię swego ludu, a także pobierali różne nauki oraz byli wprowadzani w tajniki życia dorosłych.

W przygotowaniu do sakramentu bierzmowania wykorzystywano inicjacyjne wymogi dyscypliny i postuszeństwa, zwracając uwagę na punktualne przycho-

³⁵ Por. T.O. Ranger, *Missionary Adaptation...*, dz. cyt., s. 234-240.

dzenie na mszę i katechizację. Miejsce ducha opiekuńczego inicjowanych zajmował teraz Duch Święty. Tradycyjne nauczanie inicjacyjne zastępowano dyskusją na tematy wykraczające poza wymogi sakramentu bierzmowania, w tym także o sprawach seksu. Zwracano szczególną uwagę na braterstwo dzieci przystępujących razem do bierzmowania jako przeciwwagę dla „pokrewieństwa” inicjowanych. W tradycyjnej inicjacji ci, którzy wspólnie przechodzili różne próby i doświadczali różnych cierpień, stawali się krewnymi³⁶.

Próby chrystianizacji rytuałów przejściowych nie były zbyt częste. Przeważał w tym względzie konflikt religijny. Przykładem może być historia zderzenia się misji rzymsko-katolickich i innych wyznań ze społecznościami Njau oraz z rytuałami inicjacyjnymi w Malawi. Działalność tych tajnych społeczności przez wieki stanowiła istotną cechę życia religijnego i społecznego ludności Czewa. Główną rolę odgrywali w nich ukrywający się pod maskami przodków i zwierząt mężczyźni. Ich obecność była niezbędna podczas rytuałów przejściowych. Njau działały w społecznościach wiejskich, wewnątrz grup matrylinearnych.

Tańce masek Njau towarzyszyły między innymi obrędom oddalania ducha zmarłego, który dokuczał krewnym. Ich występy towarzyszyły rytuałom inicjacji dziewcząt (*chinawali*) i obrędom pogrzebowym po śmierci wodza. Wobec nieprzejednanego stanowiska misjonarzy nastąpiła degeneracja aktywności członków związku. Inicjacji dokonywano niezgodnie ze zwyczajem, aby tylko ustrzec się krytyki władz kościelnych. Około 1930 roku Njau przybrały nowe, symboliczne znaczenie. „Tańczyć” Njau znaczyło tyle, co występować przeciwko zgromadzeniu Ojców Białych czy też przeciw Reformowanemu Kościołowi Holenderskiemu w ówczesnej Niasie³⁷.

Skutki konfrontacji Njau z misjami były różne. Na obszarach, gdzie władze kościelne znalazły sprzymierzeńców wśród ludności Ngoni, następowało stopniowe zanikanie społeczności Njau. W okręgu Mua zdołały one przetrwać, podkreślając tożsamość kulturową Czewa. Schyłek panowania kolonialnego przyniósł społecznościom Njau odrodzenie ich prestiżu. Spotkały się one z uznaniem prezydenta kraju dra H.K. Bandy. W oficjalnej wypowiedzi z 1963 roku podkreślił on rolę tych społeczności w uczeniu ludzi wzajemnego poważania i szacunku, a także pochwalił za właściwe przygotowywanie młodzieży do roli dobrych obywateli. Odtąd tańce Njau uświetniały obchody Dnia Niepodległości. Do tego

³⁶ Por. H. Sawyerr, *Traditions in Transit. An Account of a Preparation for Confirmation with an African Adolescent Initiation Rite as a Guide*, (w:) I.S. Pobee (wyd.), *Religion in a Pluralistic Society*, Leiden 1976, s. 85-96.

³⁷ Por. I. Linden, *Chewa Initiation Rites and Nyau Societies: The Use of Religious Institutions in Local Politics at Mua*, (w:) T.O. Ranger, J. Weller (wyd.), *Themes in Christian History of Central Africa*, London 1975, s. 30-44.

tajnego związku wstępowali nawet członkowie rządu. W ostatnich dziesięcioleciach Njau stają się coraz bardziej symbolem przeszłości, a ich tańce tracą rytualny charakter i upodabniają się do karnawałowych zabaw.

4. Afrykanizacja chrześcijaństwa

Od wielu już lat zauważa się głębokie zmiany w stosunku misjonarzy do kultury i życia duchowego Czarnej Afryki. W nurcie tym plasują się także polscy duchowni, którzy wnieśli zauważalny wkład w rozwój cywilizacyjny Czarnej Afryki, a szczególnie zaznaczyli swą obecność w Kamerunie i w Zambii (niegdyś Rodezja Północna), gdzie do 1969 roku na czele archidiecezji Lusaki stał arcybiskup Adam Kozłowiecki. O ich pełnej poświęcenia, humanitaryzmu i zrozumienia dla miejscowych zwyczajów pracy duszpasterskiej traktuje dwutomowa książka *Wśród ludu Zambii*³⁸. Cennym źródłem informacji na ten temat jest także rozprawa doktorska W. Wesołego, SVD³⁹, przedstawiająca działalność polskich misjonarzy w kilkunastu krajach Czarnej Afryki na podstawie analizy ich listów. Wynika z nich między innymi, że decyzja arcybiskupa A. Kozłowieckiego w sprawie przekazania archidiecezji Lusaki Zambijczykowi E. Milingo nie była odosobnionym aktem zrozumienia palącej potrzeby afrykanizacji duchowieństwa. Również inni polscy misjonarze z uwagą i zadowoleniem odnotowywali prymicje afrykańskich kapłanów czy też konsekrację miejscowych biskupów. Cytowana niżej wypowiedź nie należy bynajmniej do rzadkości:

„Ale wzmocnić Kościół mogą tylko księża miejscowi, którzy o wiele lepiej znają mentalność tamtejszych ludzi. Dlatego zasadniczą sprawą teraz, to sprawa powołań wśród czarnych. [...] Jak długo nie będzie w tych misjach członków z miejscowego ludu, tak długo nasz zakon nie będzie miał trwałych fundamentów na tej czarnej ziemi”⁴⁰.

Polscy misjonarze wykazywali i wykazują duże zainteresowanie afrykańską kulturą. Misję Kościoła postrzegają jako „oświetlanie dawnych kultur światłem *Ewangelii*”. Nie pozostają obojętni wobec ducha ekumenizmu w rodzinach afry-

³⁸ Por. L. Grzebień, SI, A. Kozłowiecki, SI, *Wśród ludu Zambii*, t. 1 — *Pionierski trud misjonarzy słowiańskich 1881-1969*, t. 2 — *Listy z misyjnego frontu*, Kraków 1977.

³⁹ Por. jego *Działalność misjonarzy polskich w Czarnej Afryce na podstawie listów pisanych w latach 1966-1976. Analiza dokumentów osobistych*, maszynopis pracy doktorskiej, Warszawa 1979.

⁴⁰ Tamże, s. 281 i n.

kańskich, w których zgodnie żyją ze sobą ludzie należący do różnych wyznań czy nawet odmiennych religii. Starają się dopasować do otoczenia obiekty kultowe poprzez budowę kościołów i kaplic w stylu afrykańskim. Są również zainteresowani akomodacją liturgiczno-duszpasterską. Opracowują na przykład programy nabożeństw za zmarłych na Dzień Zaduszny oparte na miejscowych obrzędach i zwyczajach. W ceremoniach zawarcia związku małżeńskiego popierają zastępowanie obrączek pierścieniami w przypadku mężczyzn i bransoletami, jako symbolu stanu małżeńskiego, w przypadku kobiet. Zdarza się, że szaty liturgiczne upodobią się do strojów miejscowych notabli. Uroczystości żałobne wypełnia się treścią eschatologii chrześcijańskiej poprzez okolicznościową katechezę, wspólną modlitwę, śpiew religijny oraz mszę w domu żałoby. W kulcie religijnym dopuszcza się klaskanie w dłonie, granie na bębnach i innych miejscowych instrumentach muzycznych.

Podobne próby afrykanizacji Kościoła podejmują także misjonarze z innych krajów i przedstawiciele innych wyznań chrześcijańskich. Niemalą rolę w tym względzie odgrywają też inicjatywy miejscowych duchownych. Wszyscy oni usiłują zintegrować z chrześcijańskim życiem religijnym miejscowe języki i melodie, muzykę i tańce, zwyczaje i praktyki kultowe. Dla przykładu zaprezentujemy krótki opis adaptacji liturgicznej w parafii św. Pawła na przedmieściach Jaunde (Kamerun), do której należy ludność Beti.

W kulturze ludu Beti nie było niegdyś zwyczaju całowania i zabrakło odpowiedniego pojęcia w ich języku. Wprowadzając zwyczaj całowania krzyża czy ołtarza, misjonarze posługiwali się zastępczym czasownikiem „wachać”! Początkowo wywoływało to dużą konsternację, zanim nie przyjęło się rozszerzone znaczenie tego słowa. Tak samo komiczne efekty wywoływały kościelne melodie europejskie, które śpiewano z tekstem w języku beti. Ponieważ jest to język wysoce tonalny, frazy tych pieśni stawały się niezrozumiałe bądź miały znaczenie całkiem nie zamierzone.

Proces adaptacji liturgicznej rozpoczął się w seminarium duchownym w Otele, a dopiero w 1969 roku rozszerzył się na parafię św. Pawła. W śpiewach kościelnych zaczęto wykorzystywać melodie ludowe, a do kultu religijnego wprowadzono rytmiczny taniec „gęsiego”. Msza upodobniła się do tradycyjnych zgromadzeń ludności Beti, na których rozstrzygano trapiące społeczność problemy. Zgromadzenia te kończyły się wspólnym posiłkiem, który był wyrazem podziękowania za pozytywną odpowiedź na zaproszenie do omówienia nabrzmiałych spraw. Miejsce tego posiłku zastępuje w czasie mszy wspólna komunia. Za pośrednictwem chóru następuje zbliżenie wiernych do kapłana i wykonywanych przez niego czynności liturgicznych. Kiedy kapłan przynosi *Pismo Święte* na wyznaczone miejsce, idą za nim, tańcząc i śpiewając, członkowie chóru. Po kon-

sekracji chleba chórzyci wtórują kapłanowi w aklamacji na cześć przybywającego Boga. Członkowie chóru przewodniczą wiernym w dokonywaniu gestów rytualnych. W ten sposób znacznie zaciera się dychotomia między kongregacją a kapłanem. Kazanie przyjmuje postać dialogu między kaznodzieją a wiernymi. Podczas śpiewania *credo* zgromadzeni na mszy przynoszą na określone miejsce ofiary: banany i orzeszki ziemne, ignamy i trzcinę cukrową, kury i jaja, pieniądze i inne rzeczy. Następnie z góry wyznaczeni parafianie w imieniu własnym i wspólnoty kierują do Boga różne prośby. Chórzyci przemieszczają się tanecznym krokiem ku złożonym ofiarom i zanoszą je przed ołtarz, prosząc kapłana o błogosławieństwo. Konsekracji chleba i wina towarzyszy aplauz tłumu⁴¹.

Podobny ceremoniał autor niniejszej pracy obserwował w kościele św. Patryka w Maiduguri (Nigeria). Datki pieniężne wierni składali do kilku koszyczków, ustawionych w różnych punktach kościoła. Podczas uroczystości dożynekowych wśród darów znalazły się prowadzone ku ołtarzowi przez środek kościoła cielęta, kozy i owce oraz niesione na rękach ptactwo domowe. Wszystko to odbywało się przy akompaniamencie gongów, bębnów i grzechotek.

U Mafa z Kamerunu droga krzyżowa jest wzbogacana miejscowymi obrzędami pogrzebowymi. W dwunastej stacji śmierć Jezusa oplakuje sześć bębnów używanych w czasie pogrzebu. Wykonywana na melodię ludową pieśń przypomina szczegóły związane z tym wydarzeniem. Kobiety wyrażają swój smutek w tańcu i pantomimie, które przerywa się na chwilę w kulminacyjnym momencie dla podkreślenia tragizmu sytuacji.

Przyzwyczajenia z początków ewangelizacji mogą być tak silne, że adaptacja liturgiczna napotyka przeszkody ze strony niektórych chrześcijan afrykańskich. Wielu katolików ghańskich latami gromadzi pieniądze na kupno sprowadzanych z zagranicy organów czy dzwonów. W niektórych parafiach mosiężne dzwony i dzwoneczki zastępuje się już jednak bogactwem miejscowych instrumentów muzycznych. W kościołach i kaplicach nadal dominują sylwetki i obrazy świętych europejskich. Wpływy afrykańskie zauważa się w architekturze sakralnej. Modlitwy liturgiczne, czytania i hymny zostały przetłumaczone na ważniejszy języki ghańskie. Mimo to jeszcze do niedawna spotykało się sytuacje, kiedy na słowa kapłana wypowiedziane w języku miejscowym, niektórzy wierni odpowiadali po łacinie⁴².

⁴¹ Por. P. Abega, *Liturgical Adaptation*, (w:) E. Fashole-Luke i inni (wyd.), *Christianity in Independent Africa*, London 1978, s. 597-605.

⁴² Por. J.C. Steemers, *Culture Embarrassment and Religious Fear*, (w:) J.S. Pobee (wyd.), *Religion in a Pluralistic Society*, Leiden 1976, s. 101.

5. Podwójne życie chrześcijan

Świadome próby adaptacji obrzędów afrykańskich w Kościołach misyjnych i afrykanizacji liturgii stanowią dzisiaj powszechną troskę duchownych w Czarnej Afryce. W przeszłości konflikt między naukami głosicieli słowa bożego a tradycyjnym sposobem życia sankcjonującym poligamię, kultem bóstw i przodków, różnymi formami terapii religijnej i rytuałów powiązanych z rytmicznym tańcem oraz graniem na instrumentach muzycznych nie zmierzał na ogół do kompromisu, lecz do usilnych prób wykorzenienia tych praktyk „pogańskich”. Przykład społeczności Duala w Kamerunie pokazuje, do jakich doprowadziło to opłakanych skutków.

Misjonarze protestanccy rozpoczęli wśród Duala swą działalność w 1885 roku i wyprzedzając o dwadzieścia lat obecność misjonarzy katolickich na tym obszarze. Jako pierwsi przybyli tam niemieccy pallotyni, którzy programowo zmierzali do wykorzenienia wierzeń miejscowych i kultów. Ludzie reprezentujący takie postawy nie mogli zaczynać swej działalności od dorosłych, mocno związanych z praktykami religijnymi swych ojców. Za bazę przyszłego społeczeństwa chrześcijańskiego uznali więc dzieci, a za najskuteczniejszą metodę wychowania — praktykę całkowitej ich izolacji w położonej na uboczu stacji misyjnej. Wokół niej gromadzili się ludzie tam zatrudnieni: katecheci, nauczyciele, robotnicy oraz ich rodziny. Z ich grona wywodzili się pierwsi chrześcijanie, gorliwi głosiciele nowej religii.

Ten pozorny sukces ewangelizacyjny nie zakończył się jednak tryumfem chrześcijaństwa. Miejscowe wierzenia i rytuały, dostosowane do środowiska geograficznego Duala, nie znajdowały choćby przybliżonych odpowiedników w kulcie chrześcijańskim. Ich życie gospodarcze obracało się wokół eksploatacji zasobów rzek i morza. Najważniejszą rolę odgrywał tam przeto kult duchów wodnych *mengu* (l.p. *dżengu*). Każdy człowiek miał swojego opiekuńczego *dżengu*, któremu musiał być posłuszny, aby ustrzec się jego gniewu i uniknąć utonięcia czy innego nieszczęścia. Przywódcy kultu *mengu* organizowali obrzędy, składali bóstwom wrzucane do wody dary i byli uzdrowicielami. Leczenie odbywało się w czasie tańców rytualnych, odtwarzających sceny nawiedzenia przez duchy. Zarówno kult *mengu*, jak też inicjacja chłopców i dziewcząt odbywały się w specjalnych chatach, zwanych *pamba*. Ludzie stojący na czele społeczności kultowej nie tylko wykonywali swe funkcje religijne, ale wymierzali też sprawiedliwość, wyznaczali miejsca połowu, ściągali podatki i pobierali należność matrymonialną.

Pierwsi misjonarze nie orientowali się w złożoności życia duchowego i społecznego Duala. Uważali, że tańce w żadnym przypadku nie mogą być formą

kultu. Zmierzali do całkowitego wykorzenienia obrzędów inicjacyjnych. Doprowadzili do zniszczenia chat *pamba* i spalenia masek należących do przywódców kultu *mengu*. Zorganizowali szkoły dla narzeczonych, zwane *sixa*, a należność matrymonialną, nieprawidłowo nazywaną „opłatą za żonę”, uznali za główną przeszkodę na drodze do zawarcia małżeństwa chrześcijańskiego. Eliminowanie poligamii prowadziło do obniżenia prestiżu starszyny, zależał on bowiem od liczby poślubionych żon. Dostojnicy musieli przeto poszukiwać innych form zapewnienia sobie poważania.

Grupy społeczne o tradycyjnie niższym statusie (młodzież, kobiety, niewolnicy) znaleźli w Kościele poszanowanie ich godności oraz równość przed Bogiem z ludźmi dotychczas uprzywilejowanymi. Wiedza nowoczesnego typu pozwoliła młodzieży na wyzwolenie się od tradycyjnych ograniczeń społecznych. Czekwały na nią prestiżowe miejsca pracy, a dochody pieniężne stawiały ją na czele drabiny społecznej. To naruszenie uświęconej tradycją hierarchii skłoniło wodzów do przyjmowania nowej religii. W ślad za nimi szli ich poddani.

Wkrótce okazało się jednak, że ani obrzędy chrześcijańskie, ani też prawo, medycyna czy nowoczesna szkoła nie mogły wypełnić wszystkich funkcji dawnej społeczności kultowej. Kryzys przyszedł po drugiej wojnie światowej. Wyrażał się on spadkiem zaufania do misjonarzy, gdyż młodzi ludzie znajdowali teraz możliwości awansu dzięki ukończeniu szkół rządowych. Chrzest i wiedza zdobyta na stacjach misyjnych nie zapewniły zrównania możliwości Afrykanów z siłą i potęgą białych. Kultura tradycyjna nie nawiązała dialogu z chrześcijaństwem, a taktyka misjonarzy zaczęła obracać się przeciwko nim samym. Pozostała smutna refleksja: „Czynimy chrześcijan, lecz życie nam ich odbiera”⁴³.

Tymczasem uległa degradacji dawna spójność plemienna. Ludzie nie potrafili już odwracać nieszczęść, walczyć z bezpłodnością kobiet, zapewniać sobie dobrych połowów i obfitych łowów. Ten silnie zaznaczający się kryzys psychiczny spowodował dążność do odzyskania utraconych walorów. Młodzi zaczęli unikać szkół małżeńskich i przestrzegania wymaganego przez Kościół okresu narzeczeństwa. Wzrosło znaczenie należności matrymonialnej. Niektóre obrzędy przeżyły okres wzmoczonej chrystianizacji i zaczęły wychodzić z ukrycia. Nadal więc składała się ofiary w rzekach i morzu dla zapewnienia przychylności *mengu*. Nastąpił renesans wiary w czary. O uprawianie czarów oskarża się głównie byłych współpracowników administracji kolonialnej, katechetów i ludzi związanych z elitą władzy. Chrześcijanie prowadzą podwójne życie: przyjmują sakramenty

⁴³ Por. R. Bureau, *Influence de la christianisation sur les institutions traditionnelles des ethnies cotières du Cameroun*, (w:) C.G. Baëta (wyd.), *Christianity in Tropical Africa*, Oxford 1968, s. 176.

święte, ale jednocześnie odwiedzają czarowników i znachorów, aby oddalić rzucony na nich urok czy wyleczyć się z choroby.

6. Odrodzenie obrzędów rodzimych w czasach kryzysu

Dla nowo nawróconych chrzest jest dopiero początkiem trwającego nieraz całe życie procesu nawracania się. Żyją oni w dualistycznym świecie religijnym i w sytuacji ciągłych wyborów oraz konfliktów sumienia. Prawdę tę można obserwować w sytuacjach krańcowych i konfliktowych, na przykład w czasie choroby. Wówczas afrykański chrześcijanin nie waha się skorzystać z tradycyjnych technik terapeutycznych lub sięgnąć do starych bóstw i duchów dla odzyskania zdrowia. Niejeden nie wraca już na drogę wyznaczoną przez doktrynę chrześcijańską, a często sam odkrywa w sobie moc uzdrowicielską i zaczyna służyć innym.

Taką ewolucję przeszła Matinetsa Mahere z ludu Szona, zamieszkała w Czio-ta koło Harare. Ochrzczona w Kościele metodystów, przyjęła imię Grace. Kiedy zmarła dwójka jej dzieci, udała się do znachorów *waganga*, którzy zalecili jej przenieść się do miasta. Tam zmarło kolejne dziecko. Tym razem znachor doradził powrót na wieś. Po przybyciu do Czio-ta zrozpaczona utratą dzieci i chorująca od siedemnastu lat kobieta została nawiedzona przez ducha Mbuja Czigu-tiro. Wówczas odkryła w sobie zdolności uzdrowicielskie. Zwracają się do niej o pomoc ludzie poszukujący pracy, dręczeni chorobami czy dotknięci innymi nieszczęściami⁴⁴.

W okresie kryzysu politycznego w byłej Rodezji Południowej i głębokich przemian społecznych na niektórych ziemiach Szona odżyły dawne zwyczaje oraz praktyki religijne. Wśród młodzieży rozpowszechniła się wiara w oddziaływanie na człowieka duchów przodków. Młodzi ludzie nie ukrywali faktu, że zostali ochrzczeni i wychowani w duchu chrześcijańskim, ale z czasem zaczęły odwiedzać ich duchy *mudzimu*. Czując się w ten sposób powołanymi, uzurpowali sobie prawo organizowania obrzędów zaklęcia deszczu czy rozstrzygania nękających społeczność sporów.

Wśród ludności Anang, używającej języka *ibibio* i zamieszkującej w południowo-wschodniej Nigerii, „nieproszonymi” sprzymierzeńcami misji chrześcijańskich w zwalczaniu religii rodzimych okazały się spirytualistyczne Kościoły

⁴⁴ Por. S.K. Madziyire, *Heathen Practices in the Urban and Rural Parts of Marandellas Area and their Effects upon Christianity*, (w:) T.O. Ranger, J. Weller (wyd.), dz. cyt., s. 76-82.

afrochrześcijańskie. W krótkim czasie doprowadziły one do upadku większości tajnych związków i sanktuariów. Misje zamorskie zwalczały ów ruch spirytualistyczny podczas kazań, w czasie nauki religii w szkołach oraz przez ekskomunikę w stosunku do „błądzących członków Kościoła”. Wykorzenienie spirytualizmu nastąpiło jednak głównie na skutek ożywienia religii miejscowej. Klęskę szarańczy w latach 1936-1937 interpretowano jako przejaw gniewu opuszczonego boga Abassi. Odrodziły się tajne społeczności i odbudowane zostały obiekty kultowe. Wśród wielu chrześcijan stara religia znów zaczęła odgrywać znaczącą rolę⁴⁵.

Napięcia między wierzeniami tradycyjnymi a katolicyzmem w Bugandzie nie doprowadziły do wyeliminowania czy nawet poważniejszego osłabienia dawnych zwyczajów i obrzędów, a w ostatnich latach przyczyniły się nawet do spektakularnego renesansu religii rodzimej. Ważną rolę odegrał w tym względzie zrodzony ze sporów o ziemię ruch Bataka, nawiązujący do siły duchowej tradycyjnych wodzów klanów, noszących taką właśnie nazwę zbiorową. Ruch ten, mający podłoże społeczno-ekonomiczne i polityczne, przekształcił się w zryw antychrześcijański: w oczach prostych ludzi brytyjska władza kolonialna i Kościół stanowili bowiem jedność. Rozwinał się on w dwudziestu okręgach Bugandy, a przybrał na sile po wypędzeniu w 1953 roku władcy (*kabaki*) Mutesy II. W trosce o powrót *kabaki* do kraju Bagandowie odwoływali się do własnej religii. Kibuka, dawny bóg wojny, miał się objawić w osobie młodego kapłana, wychowanka misji katolickiej! Bóstwo to wybrało na swą siedzibę potężne drzewo rosnące na wzgórzu Matundwé w pobliżu Kampali. Stało się ono miejscem licznych pielgrzymek. Gdy w końcu 1955 roku Mutesa powrócił do swego królestwa, wydarzenie to uznano za tryumf religii tradycyjnej. W czasie uroczystości powitania jedni Bagandowie wymachiwali *Biblią* i różańcami, podczas gdy drudzy potrząsali amuletami.

W okresie pojawienia się nacjonalizmu dalsze grupy ludzi odwróciły się od chrześcijaństwa i skierowały ku religiom tradycyjnym, uważając je za bezpieczne schronienie podczas kryzysu politycznego. Charyzmatyczni przywódcy zjednywali sobie ludzi wdzierając tradycyjne szaty z kory i odmawiając litanie ku czci... tradycyjnych bogów! Niektórzy chrześcijanie zaczęli składać na rozdwożach ofiary poświęcone bóstwom opiekuńczym. Po uzyskaniu niepodległości w 1962 roku nastąpiło dalsze osłabienie siły moralnej Kościoła na korzyść religii miejscowych. Wiązało się to z niestabilnością polityczną i dużym napływem

⁴⁵ Szerzej na ten temat J.C. Messenger, *Religious Acculturation among the Anang Ibibio*, (w:) W.R. Bascom, M.J. Herskovits (wyd.), *Continuity and Change in African Cultures*, Chicago — London 1965^s, s. 279-299.

ludności wiejskiej do miast. Nie znajdując pracy i dachu nad głową, młodzi ludzie zaczęli poszukiwać pomocy wróżbitów i czarowników. W okolicach Entebbe zamieszkał potężny znachor: z jego pomocy korzystali nawet politycy. Wielu młodych chrześcijan związało swe nadzieje z bóstwami ojców⁴⁶.

Odzywanie wśród afrykańskich chrześcijan tradycyjnych zwyczajów i praktyk religijnych wiąże się często z uwarunkowaniami społecznymi. Bezdzietne małżeństwo na ogół nie jest uznawane za pełnoprawny związek. Bezpłodna kobieta nie uzyskuje pełni praw w rodzinie męża, jest też wyobcowana wśród swoich krewnych. Bezdzietność pociąga za sobą utratę nadziei na zabezpieczenie starości, na godny pogrzeb i wejście do świata przodków. Tak doświadczony chrześcijanin jest zmuszony powrócić do tradycyjnego modelu rodziny poligamicznej. To dlatego tak wielu Afrykanów wraca do religii tradycyjnej bądź żyje na granicy dwóch systemów religijnych⁴⁷.

7. Inkulturacja chrześcijaństwa w Afryce

Generalną linię pracy głosicielom słowa bożego wyznaczała instrukcja misyjna wydana w 1659 roku przez Kongregację Rozkrzewiania Wiary. Wskazano w niej na konieczność respektowania i zachowania oryginalności oraz tożsamości kulturowej nawracanych, jeśli ich zwyczaje nie przeczą zasadom religii i moralności chrześcijańskiej. Podkreślono w niej konieczność poznania języka lokalnego dla lepszego porozumienia się i zrozumienia. Działający w królestwie Konga włoścacy kapucyni nie wykazywali, poza indywidualnymi przypadkami, większego zrozumienia dla instrukcji misyjnej. Na ogół nie znali języków miejscowych i odwoływali się do pomocy tłumaczy oraz katechetów, którzy nauczali doktryn chrześcijańskich, uczyli czytania i pisania, a także kierowali śpiewem i modlitwami w czasie nabożeństw. Odgrywali oni zapewne ważną rolę w dziele chrystianizacji, skoro Kongregacja Rozkrzewiania Wiary myślała o stworzeniu już w tym wczesnym okresie miejscowego duchowieństwa i o założeniu w Luandzie seminarium duchownego dla młodych Kongijczyków. Kapucyni nie podeszli jednak zbyt entuzjastycznie do tego projektu⁴⁸.

⁴⁶ Por. J.M. Waliggo, *Ganda Traditional Religion and Catholicism in Buganda, 1948-1975*, (w:) E. Fashole-Luke, R. Gray, A. Hastings, G. Tasi (wyd.), *Christianity in Independent Africa*, London 1978, s. 413-425.

⁴⁷ Jeszcze 20 lat temu w Kościele katolickim Ghany aż 80% dorosłych wiernych nie mogło przystępować do komunii ze względu na niezgodny z prawem kościelnym status małżeński. Por. J.C. Steemers, dz. cyt., s. 101.

⁴⁸ Por. Mudimbe-Boyi, dz. cyt., s. 55.

Kapucyni włoścacy za jedyne ważne uważali chrześcijańskie małżeństwo monogamiczne. Zwalczali poligamię i inne formy małżeństw tradycyjnych, jak sororat, lewirat i małżeństwo na próbę, gdyż nie rozumieli społecznego wymiaru tych instytucji. Wzywali do burzenia i niszczenia miejscowych obiektów kultowych. Życie po chrześcijańsku znaczyło dla nich tyle, co wyrzec się „fałszywych” bogów, kapłanów i przesądów. Próby znalezienia w kulturze afrykańskiej „kamieni węgielnych” dla religii chrześcijańskiej należały do rzadkości.

Przez długie lata mieszkańcy Czarnej Afryki nosili na sobie piętno biblijnego Chama. Jeszcze niewiele ponad sto lat temu, na Soborze Watykańskim I (1869-1870), grupa biskupów misyjnych zgłosiła wniosek, aby zredagować specjalną modlitwę do Boga o ostateczne zdjęcie z Afrykanów klątwy, jaka miała ciążyć na nich od opisanego w *Biblii* przypadku nielojalności syna wobec własnego ojca. Teorię pochodzenia Afrykanów od biblijnego Chama w kręgach chrześcijańskich uzasadniano grzeszny z natury stan czarnych ludzi. Nic przeto dziwnego, że niemal do naszych czasów jedyną prawdą o człowieku, jaką przynosili ze sobą misjonarze do Afryki, była prawda o Europejczyku i jego wizji postępu. Niemal powszechnie ukształtował się taki model misji, w którym jedyną drogą do Kościoła i zbawienia miało być oderwanie katechumenów od ich kultury i narzucenie im cywilizacji europejskiej⁴⁹.

Jednakże nawet w czasach błędnego podejścia do dzieła zbawienia spotykało się misjonarzy i dostojników Kościoła w swych poglądach znacznie wyprzedzających epokę, w której żyli i działali. Ojciec Libermann (1802-1852) doradzał swym braciom-misjonarzom:

„Nie osądzajcie na pierwszy rzut oka, ani nie zważajcie na to, coście słyszeli w Europie; wyzwalajcie się z Europy, z jej zwyczajów i ducha. Stańcie się Czarnymi z Czarnymi, aby ich urobić tak, jak powinni być urobieni. Nie wychowujcie ich na sposób europejski, lecz pozostawiajcie im to, co jest im właściwe. Postawcie się wobec nich jako słudzy Pana, badajcie ich obyczaje i zwyczaje, aby je udoskonalić, uświęcić, wznieść ich z upodlenia i powoli uczynić z nich dzieci Boże”⁵⁰.

Podobne zasady wyznawali, i się nimi kierowali, ks. bp Bresillac, o. Plaque, znany ze swej proafrykańskiej działalności kard. Lavigerie, o. Maksymilian Ryłło, błogosławiona matka Maria Ledóchowska (której prochy w maju 1989 roku

⁴⁹ Por. *Jan Paweł II w Afryce: 2-12 V 1980; 12-19 II 1982*, przekład J. Jarco, A. Polkowski, opracowanie A. Polkowski, Warszawa 1985, s. 10.

⁵⁰ Por. F. Zapłata, *Rodzimy charakter Kościoła w Afryce i na Madagaskarze*, Płock 1980, s. 46.

spoczęły w ojczyściej ziemi) oraz wielu innych. Działalność tych postępowych ludzi uchroniła katolicyzm afrykański od poważnego niebezpieczeństwa, gdy po drugiej wojnie światowej kraje afrykańskie wkroczyły na drogę niepodległego bytu i zaczęły usilnie poszukiwać swej tożsamości, odwoływać się do własnego dziedzictwa kulturowego.

Na początku XX wieku żyły w Afryce dwa miliony katolików, a w 1950 roku — 10 milionów na około 200 milionów mieszkańców. Obecnie ich liczba sięga 150 milionów. Aby mógł nastąpić tak dynamiczny rozwój katolicyzmu, musiał się on odrodzić wewnętrznie, przystosować do warunków lokalnych i wyzwań współczesności, a także porzucić wiele schematów myślowych, które towarzyszyły mu w czasach pionierskiej działalności misjonarzy w Afryce. Nową wizję misyjną nakreślił w swych encyklikach i przemówieniach papież Pius XII. Zachęcał on do przyjmowania w progi Kościoła wszystkich ludów wraz z ich dziedzictwem kulturowym. Podkreślał, że nie trzeba zarzucać obywatelstwa ojczyzny ziemskiej, aby stać się obywatelem ojczyzny niebieskiej. Pouczał misjonarzy, aby strzegli się przenoszenia do kraju swej działalności kultury zachodniej tak, jakby się przesadzało drzewo. Nawracane ludy szczytą się bowiem własną kulturą i trzeba ją uwzględniać przy głoszeniu *Ewangelii*. Obowiązującą metodą misyjną winna stać się *inracynacja*, czyli zakorzenienie *Ewangelii* w miejscowej kulturze. Kościół katolicki nie powinien utożsamiać się z żadną kulturą; winien być powszechny również w sensie kulturowym. Papież mówił też o afrykanizacji Kościoła i o uczynieniu go Kościołem rodzimym⁵¹.

Papież Jan XXIII jeszcze pełniej otworzył Kościół na kultury świata. Ustanowił on hierarchię katolicką w Afryce. Ekumeniczny Sobór Watykański II (1962-1965), zwołany z jego inicjatywy, był przełomowym wydarzeniem w dziejach chrześcijaństwa XX wieku. Ważną rolę w pracy misyjnej odegrało odnowienie na tym Soborze nauki o Kościele. Nadmierny centralizm Stolicy Apostolskiej zastąpiono pluralizmem Kościoła.

Szczególną wagę do sprawy ewangelizacji Czarnej Afryki przywiązywał papież Paweł VI. Po raz pierwszy odwiedził ją w 1962 roku, jeszcze jako kardynał Montini. W specjalnym orędziu *Africae terrarum* z 1967 roku przypomniał światu, że początki Kościołów chrześcijańskich na tym kontynencie sięgają czasów apostołskich. Oddał w niej hołd wartościom moralnym i religijnym „starych i mających wyższą kulturę ludów Afryki”. Zdyktował się od polityki kolonialnej i podkreślił wkład Kościoła w dzieło afrykanizacji kleru. Przyznał się do błędów popełnianych w przeszłości przez misjonarzy, co zjednało mu wielką sympatię i uwiarygodniło jego postanie do ludów Afryki:

⁵¹ Por. A. Kurek, OMI, dz. cyt., s. 212.

„Niejednokrotnie misjonarzom minionych czasów przypisuje się brak dostatecznego zrozumienia wybitnych i rzeczywistych wartości tkwiących w obyczajach i starodawnych tradycjach. W tej materii przyznać trzeba, że misjonarze, choć powodowali się wyższymi racjami, [...] to jednak nie zdołali uniknąć przejęcia się w pewnym stopniu właściwą ich czasom mentalnością. Choć nawet w minionych okresach nie zawsze dostrzegali znaczenie obyczajów i niepisanej historii ludów, którym głosili Ewangelię, to jednak ich właśnie zasługą było zapoczątkowanie szkolnictwa”⁵².

Paweł VI zwrócił się także z apelem do intelektualistów, pisarzy i artystów afrykańskich, by wspomagali Kościół w dziele odnowy i większej rewaloryzacji kulturowanych zwyczajów Afryki. Miało to dotyczyć zarówno reformy liturgii, jak i sposobu przekazywania nauki w formie dostosowanej do mentalności ludów afrykańskich. Papież wyraźnie oddzielił tradycje kulturowe możliwe do zachowania od obrzędów i zwyczajów, które w żadnej mierze nie mogą być zaakceptowane.

Za najskuteczniejszą formę działania w Afryce papież Paweł VI uznał harmonijne zorganizowanie Instytutów Misyjnych. Oględnie wypowiedział się przeciwko poligamii, na wyrost podkreślając, że nie ma ona już oparcia w dzisiejszej strukturze życia społecznego i nie odpowiada mentalności, jaka ukształtowała się wśród ludów dzisiejszej Afryki.

Punktem zwrotnym w życiu Kościoła afrykańskiego stała się podróż Pawła VI do Ugandy w 1969 roku. W czasie jej trwania zwracał uwagę na konieczność nadania Kościołowi rodzimego charakteru. W orędziu wygłoszonym do ludów afrykańskich w parlamencie Ugandy 1 sierpnia 1969 roku podkreślił wagę przygotowania własnych kadr kierowniczych Kościoła i instytucji autonomicznych. Nawiązując do tych wypowiedzi, ówczesny arcybiskup Kinszasy, J. Malula powiedział, że wczoraj obcy misjonarze schryścianizowali Afrykę, a dzisiaj chrześcijanie afrykańscy są wezwani do zaafrykanizowania chrześcijaństwa.

Dalszymi etapami w dziele przywrócenia Kościołowi jego kolorytu lokalnego były synody biskupów, na których zaznaczyła się z dużą mocą obecność biskupów Trzeciego Świata. Na przykład owocem sesji w 1974 roku była adhortacja apostołska *Evangeliis nuntiandi*. Mówiła ona o tym, że Kościoły lokalne winny przyswoić sobie tron ewangelicznego orędzia i przełożyć je na język zrozumiały dla miejscowych ludzi, a potem je w tym języku głosić.

Kiedy Jan Paweł II przybył po raz pierwszy do Afryki, zastał Kościół katolicki w znacznej mierze opierający się już na nowych zasadach. W dniu otwarcia Soboru Watykańskiego II w Afryce było 58 biskupów miejscowych, a w

⁵² Cytuję za: *Jan Paweł II w Afryce...*, s. 507 i n.

1979 roku ich liczba wzrosła do 300 (w tym 10 kardynałów). W 36 krajach działały samodzielne Konferencje Episkopatów, a system diecezjalny zastąpił dawne *ius commissionis*. Z Afryki wywodziła się połowa księży katolickich tego kontynentu, a rodzime duchowieństwo przejęło już wszystkie ważniejsze stanowiska. W działalności Kościoła aktywnie uczestniczyła ludność świecka: katecheci, przywódcy wspólnot czy animatorzy parafialni. We wszystkich krajach funkcjonowały różne typy seminariów duchownych. Powstały też miejscowe wydziały teologiczne i instytuty badawcze, prowadzące badania nad miejscowymi tradycjami religijnymi i tworzące zręby afrykańskiej teologii⁵³.

W czasie swego pontyfikatu Jan Paweł II trzynastą raz odwiedził Czarną Afrykę⁵⁴. Świadczy to o wadze, jaką aktualny zwierzchnik Kościoła katolickiego przywiązuje do rozwoju chrześcijaństwa na tym kontynencie. W 1979 roku, przed swą pierwszą pielgrzymką do Afryki, wprowadził on w adhortacji apostołskiej *Catechesi tradendae* nowy termin „inkulturacja”, który miał zastąpić używany wówczas termin „akulturacja”. O ile akulturacja oznacza proces zachodzący przy zderzeniu dwóch kultur, o tyle inkulturacja jest spotkaniem religii z kulturą, uwzględniającym jej transcendentny wymiar. Według słów papieża, w procesie inkulturacyjnym muszą być uwzględnione dwie wartości naczelne: zachowanie zgodności z *Ewangelią* i jedności z Kościołem powszechnym. W historii chrześcijaństwa w Afryce podejmowano różne próby dostosowania pracy misyjnej do warunków lokalnych. Były to jednak działania jednokierunkowe: od chrześcijaństwa do kultury — adaptacja, oraz od kultury do chrześcijaństwa — indygenizacja. Poprzez inkulturację Kościół wciela *Ewangelię* w różne kultury i jednocześnie wprowadza narody z ich kulturami do swej własnej wspólnoty⁵⁵.

Wizyty Jana Pawła II w Afryce uświetniały na ogół obchody setnej rocznicy zakorzenienia się katolicyzmu w odwiedzanych krajach. Podczas ostatniej pielgrzymki do Nigerii (21-23 marca 1998 roku) beatyfikowano pierwszego Nigeryjczyka, o. Cypriana Michała Iwene Tansi. Podróże te miały jednak przede wszystkim na celu rozwiązanie nabrzmiałych nieraz problemów Kościoła afrykańskiego w duchu posoborowym. Wśród nich można wymienić sprawę posługi kapłańskiej. Ciągłe zbyt szczupła jest i nie zawsze przygotowana do chrystianizacji kadra miejscowa. Ponadto dają znać o sobie tarcia między obcymi misjo-

⁵³ Tamże, s. 14.

⁵⁴ Wykaz dziesięciu pierwszych pielgrzymek z podaniem ich trasy znajdzie Czytelnik w pracy E. Sakowicza, *Dialog chrześcijaństwa z religiami Afryki*, (w:) H. Zimoń, SVD, *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, Lublin 1995, s. 237.

⁵⁵ Por. J. Górski, *Problem inkulturacji w przygotowaniach Synodu Afrykańskiego*, (w:) H. Zimoń, SVD (wyd.), *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, Lublin 1995, s. 228.

narzami a rodzimym episkopatem i duchowieństwem. Powoduje to często powroty misjonarzy do krajów macierzystych, co znacznie osłabia siłę oddziaływania Kościoła. Kontrowersje w samej Afryce oraz między kongregacjami rzymskimi a episkopatem afrykańskim wzbudzają zbyt radykalne eksperymenty w afrykanizacji liturgii, choćby przyjmującej postać słynnej mszy zairskiej.

Jan Paweł II, podobnie jak Paweł VI, jego wielki poprzednik, podkreślał w czasie swych podróży walory kultury afrykańskiej, wysoko oceniał zmysł religijny, głęboko zakorzeniony w „afrykańskiej duszy”, który wymaga „oczyszczenia, sublimacji i utwierdzenia”. W czasie powitania papieża na lotnisku w Kinszasie 3 maja 1980 roku kardynał J. Malula (1917-1989) wskazał na potrzebę inkulturacji chrześcijaństwa w Afryce, po przeprowadzonym przez misjonarzy dziele chrystianizacji. Od tej chwili słowo „inkulturacja” często pojawiało się w wystąpieniach papieskich.

W przemówieniu do biskupów Zairu Jan Paweł II, powołując się na zasady wypracowane na Soborze Watykańskim II, powiedział między innymi:

„Jednym z aspektów tej ewangelizacji jest inkulturacja, afrykanizacja Kościoła. Wielu zwierzało mi się, że leży ona wam wszystkim na sercu. I słusznie. To zagadnienie jest częścią niezbędnych wysiłków, aby ożywić naukę Chrystusa. Ewangelia nie identyfikuje się oczywiście z kulturami — przerasta je wszystkie. Królestwo, które głosi ewangelia, jest udziałem ludzi głęboko związanych z określoną kulturą: budowa królestwa nie może się uwolnić od zapożyczania elementów ludzkich z różnych kultur. Ewangelizacja powinna nawet pomagać im w czerpaniu z własnej żywej tradycji oryginalnego sposobu wyrażania życia, rytuału i myśli chrześcijańskiej. Pragniecie być równocześnie w pełni chrześcijanami i Afrykanami”⁵⁶.

Według zaleceń papieża, afrykanizacja może przejawiać się w katechizacji, refleksji teologicznej, w bardziej przystosowanej liturgii i sztuce sakralnej oraz w formach życia wspólnot chrześcijańskich. Przypomina on, że podejmowanie i harmonizowanie poczynań w tej dziedzinie jest zadaniem biskupów afrykańskich. Powinny one być poprzedzone dojrzałymi przemyśleniami i konsultacjami oraz pozostawać w zgodzie z Kościołem powszechnym i ze Stolicą Apostolską.

W kręgach inteligencji katolickiej i duchowieństwa już wcześniej zaczęła się budzić myśl o teologii afrykańskiej. Wśród propagatorów tej myśli wymienić należy ks. bpa Tshibangu, byłego rektora Katolickiego Uniwersytetu w Lovanium koło Kinszasy, oraz profesorów tej uczelni: V. Mulago i O. Bimwenyi Kweshi. Wydział Teologiczny w Abidżanie opracował afrykański katechizm, a jego odpowiednik w Eldoret (Kenia) wyspecjalizował się w afrykańskiej eklezjologii.

⁵⁶ Por. „L'Osservatore Romano”, 1980, 5, s. 9-11.

Z miejscowych kultur Kościoła afrykański chętnie przyjmuje takie ich przejawy, jak śpiew, taniec, ornamenty szat liturgicznych i naczyń. Podkreśla się także wspólnotowy charakter ofiary. Chociaż Kuria Rzymska zwlekała z zatwierdzeniem mszy zairskiej, to jednak osobista interwencja Jana Pawła II, w czasie jego pielgrzymki do Afryki w 1980 roku, przełamała tę barierę. Mimo sprzeciwów nuncjusza apostolskiego Papież odprawił mszę według obrządku przyjętego przez Episkopat Zairski, przed jego zatwierdzeniem przez Kongregację Rzymską. W czasie mszy zairskiej brzmi autentycznie afrykańska muzyka, a często improwizowanym śpiewom akompaniują instrumenty miejscowe. Rytualne tańce towarzyszą introitowi, glorii, procesji z darami i okadaniu ołtarza. Wewnątrz kościoła uwagę przykuwają figury geometryczne z afrykańską symboliką. Tabernakulum ma kształt afrykańskiego spichlerza, a zamiast czerwonej lampki używa się skrzyżowanych dzid. Od przestoczenia do komunii obok kapłana stoją afrykańscy wojownicy. Ofiary od kobiet zbierają i komunii kobietom udzielają tylko kobiety. Szaty liturgiczne są uszyte z afrykańskiego materiału. Afrykanie chętnie zastąpiliby też europejskie symbole ciała i krwi Chrystusa, ale jest to sprzeczne z obowiązującym prawem kanonicznym⁵⁷.

Doceniając walory afrykańskiej kultury, Jan Paweł II niejednokrotnie zachęcał do jej pielęgnowania i wzbogacania. Zwracając się do Konferencji Episkopatu Kenii, apelował o wprowadzenie Chrystusa w samo centrum afrykańskiego życia i dostosowanie go do posłannictwa Chrystusa. Kierując swe słowa do prezydenta Ghany 9 maja 1980 roku, nawoływał do zachowania własnej kultury i wzbogacenia jej poprzez spotkanie z innymi kulturami. Wyraził opinię, że Afryka jest powołana do wniesienia nowych ideałów do tego świata, który wykazuje oznaki znużenia i egoizmu.

Sprawa dyskryminacji rasowej i koloru skóry budzi w Afryce dużo emocji. Istnieje tam wiele prądów i ruchów religijnych, które uważają Jezusa za Afrykanina, a w konsekwencji wyobrażają go pod postacią czarnego człowieka. Dotyczy to zwłaszcza licznych Kościołów afrochrześcijańskich. W innych Kościołach tego typu wierni oczekują na przyjście nowego, czarnego Mesjasza. Do tej drażliwej kwestii Jan Paweł II ustosunkował się w następujący teologiczny sposób:

„Dzięki pracy swych misjonarzy Jezus Chrystus, on sam, stał się Afrykaninem. To jest owa kontynuacja wcielenia Chrystusa. Przed wiekami, jak wiemy, stał się synem Izraela, a potem, dzięki misji swych Apostołów, zwłaszcza Pawła, stał się Grekiem, Rzymianinem [...]. W każdym roku, w każdym pokoleniu, w każdym wieku Chrystus

⁵⁷ Por. A. Kurek, OMI, dz. cyt., s. 214 i n.

staje się kimś nowym. Mówi się: staje się Afrykaninem, ale wiadomo, że pod tą nazwą jest wiele rozmaitych, różnych krajów⁵⁸.

Papież dostrzega potrzebę, aby księża, zakonnicy i świeccy misjonarze z innych kontynentów podtrzymywali wysiłki duchownych afrykańskich. Z drugiej strony zwraca się do Afrykanów z wezwaniem, aby byli misjonarzami nie tylko we własnym kraju, lecz także poza jego granicami, a zwłaszcza w innych krajach Afryki.

Jan Paweł II we wszystkich swych podróżach afrykańskich na ważnym miejscu stawiał sprawę ekumenizmu. Spotykał się nie tylko z przedstawicielami innych wyznań chrześcijańskich, ale również z duchownymi muzułmańskimi. Podkreślał, że wszyscy oni oddają cześć temu samemu, jednemu Bogu, co może stać się podstawą silnej więzi łączącej wszystkich chrześcijan i muzułmanów. 22 marca 1998 roku w nuncjaturze apostolskiej w Abudży papież spotkał się z muzułmańskimi zwierzchnikami religijnymi Nigerii. W swoim przemówieniu podkreślił, że chrześcijanie i muzułmanie wierzą w Boga jedynego i miłosiernego, choć różnią się w sposobie jego pojmowania. Obie religie bronią życia ludzkiego na każdym etapie jego rozwoju, godności każdego człowieka oraz rodziny jako podstawowej komórki społecznej⁵⁹. Zwracając się do przedstawicieli innych wyznań chrześcijańskich w Afryce wyrażał opinię, że bez pełnej organicznej jedności chrześcijanie nie są w stanie dać zadowalającego świadectwa Chrystusowi.

W dwóch ważnych dla Czarnej Afryki sprawach papież zajął tradycyjne stanowisko. W sposób kategoryczny zdefiniował swój negatywny stosunek do poligamii. W tradycyjnych kulturach afrykańskich człowiek, który nie wydaje na świat własnego potomstwa, jest uważany za jednostkę niepełnowartościową. Nawet w życiu pozagrobowym ma cierpieć z tego powodu, nie mogąc dostać się do grona przodków. Nic przeto dziwnego, że sprawa celibatu księży stanowi poważną przeszkodę w pozyskiwaniu adeptów do stanu kapłańskiego. Jan Paweł II kontynuuje w tym przedmiocie dotychczasową linię Kościoła. Znalazło to swój wyraz w przemówieniu do księży w Kinszasie:

„Kapłan, który przez wybór celibatu wyrzeka się miłości ludzkiej, aby całkowicie otworzyć się na miłość bożą, staje się wolny, aby oddać się ludziom w darze nie wykluczającym nikogo, lecz obejmującym wszystkich w przypiływie miłości, która

⁵⁸ Por. Jan Paweł II w Afryce..., s. 207.

⁵⁹ Por. Religia nie może być wykorzystywana do złych celów, „L'Osservatore Romano”, 1998, 5-6, s. 14.

pochodzi od Boga i prowadzi do Boga. Wiążąc kapłana z Bogiem, celibat wyzwala go do wszystkich dzieł niezbędnych do pieczy nad duszami”⁶⁰.

* * *

Kościół w Afryce, nie przestając prowadzić ewangelizacji, coraz bardziej staje się Kościołem afrykańskim, kierowanym w ogromnej większości przez biskupów rodzimych, których udział w duszpasterstwie miejscowego duchowieństwa wyraźnie wzrasta. Wypracował on w dużej mierze własny model, choć nadal boryka się z rozlicznymi problemami. Sprawom tym był poświęcony Synod Biskupów, który rozpoczął się 10 kwietnia 1994 roku w Watykanie i składał się z dwóch części: z sesji roboczej w Rzymie oraz celebracji w Afryce. Zajął się on problemami ewangelizacji i misjami w Afryce, dialogiem ekumenicznym, miejscem religii w środkach masowego przekazu i afrykańską teologią. Zgromadzenie Synodu Biskupów uznało ewangelizację rodziny za jeden z głównych celów, dzięki któremu dokonywać się będzie ewangelizacja Afryki. Ojcowie synodalni wezwali Kościół w Afryce, by uczestniczył aktywnie w procesie inkulturacji i podejmował twórcze wysiłki na płaszczyźnie liturgicznej, teologicznej i administracyjnej. Dla osiągnięcia tego celu jest niezbędne bliższe poznanie kultur i afrykańskiej tradycji religijnej.

⁶⁰ Por. Jan Paweł II w Afryce..., s. 96.

Rozdział XIII

Dziedzictwo religii rodzimych w Kościołach afrochrześcijańskich

Powstanie i rozwój Kościołów afrochrześcijańskich to zjawisko stosunkowo nowe w chrześcijaństwie afrykańskim. Kościoły te, zwane także niezależnymi bądź odłączonymi od Kościołów misyjnych, powstają od końca XIX wieku na wielu obszarach Czarnej Afryki. Wyrastają na podłożu misyjnych Kościołów protestanckich, w mniejszym stopniu Kościoła katolickiego, na skutek wydzielenia się z nich grup kultowych (na przykład kółek różańcowych czy o innym charakterze), secesji z inicjatywy charyzmatycznych przywódców czy też poprzez wtórne podziały. Ponad 8 tysięcy wspólnot religijnych skupiało w 1990 roku około 35 milionów wiernych, czyli — jak się szacuje — jedną szóstą ogółu chrześcijan Czarnej Afryki¹. Dzisiaj ich liczbę ocenia się na ponad 9 tysięcy, a mają one gromadzić 13% chrześcijan².

1. Geneza Kościołów afrochrześcijańskich

Najwięcej Kościołów afrochrześcijańskich, bo ponad 4 tysiące, istnieje w Republice Południowej Afryki. W 1990 roku grupowały one blisko 8,5 miliona wiernych, co stanowiło 27% rdzennej ludności kraju³. Kościoły te powstały dotychczas w ponad 40 krajach afrykańskich, wśród blisko 300 jej ludów. Setki ruchów religijnych pozostają na etapie przekształcania się w organizacje o charakterze kościelnym. Około 700 Kościołów niezależnych i ruchów religijnych działa na obszarze Demokratycznej Republiki Konga (ponad 7,5 miliona wier-

¹ Por. G.J. Kaczyński, *Czarny afrochrystianizm. Ze studiów nad ruchami afrochrześcijańskimi*, Warszawa 1994, s. 73 i n.

² Por. R. Faminghetti, *The 1996 World Almanac and Book of Facts*, Mahwah (Nowy Jork) 1995, s. 70.

³ Por. G.J. Kaczyński, dz. cyt., s. 74.

nych, 22% ludności), w tym Kościoł kimbangistów zrzeszający około 6 milionów wyznawców: od 1969 roku należy on do Światowej Rady Kościołów. W 1990 roku w Liberii naliczono 110 (około 10% ludności), a w Republice WKS 50 (ponad 5% ludności). W Ghanie było ich 560 (20% ludności) i ponad 1100 w Nigerii (5,3% ludności). Przynajmniej 200 Kościołów niezależnych powstało w samej Kenii: do najsilniejszych należą tam Kościół Braterstwa Afrykańskiego i Kościół Chrystusa w Afryce. Tylko na obszarze silnie zislamizowanym (Senegal, Gambia, Gwinea, Gwinea Bissau i Mali) i w krajach o wielowiekowej tradycji chrześcijańskiej oraz/czy muzułmańskiej (Burundi, Etiopia, Ruanda, Sudan i Somalia) Kościoły niezależne nie występują wcale bądź siła ich oddziaływania jest niewielka⁴. Szacuje się, że w 2000 roku Kościoły afrochrześcijańskie będą istniały w 470 grupach etnicznych, a swym zasięgiem obejmą 52 miliony wiernych⁵.

Podobne Kościoły i ruchy niezależne, powstałe w wyniku kontaktów chrześcijaństwa z wierzeniami ludów ewangelizowanych, istnieją także na innych kontynentach. Najwcześniej pojawiły się one w obu Amerykach, gdy Portugalczycy i Hiszpanie dotarli do ludów indiańskich. Do najbardziej znanych należą: sięgający 1530 roku mesjanizm gwatemalski, powstały w 1546 roku ruch kolumbijski, utworzony w 1583 roku Kościół Indiański w Brazylii oraz ukształtowane w XX wieku ruch Mama Chi wśród panamskich górali i ruch rastafarianów na Jamajce. W Ameryce Północnej do dzisiaj prowadzą swą działalność następujące organizacje: powstały w 1740 roku Kościół Indian Narragansett, funkcjonujące od 1760 roku synkretyczne Kościoły Jaqui oraz kult Handsome Lake wśród Irokezów. Wielki rozkwit kultury tego typu przeżywają na Filipinach, gdzie powstało około 300 Kościołów niezależnych⁶. Kościoły tego typu działają także w Chinach, Indiach, Japonii, Korei i w Indonezji.

Różnorodne są przyczyny powstawania Kościołów niezależnych. Mogą one mieć podłoże polityczne, ekonomiczne, społeczne i religijne. Najważniejszą rolę, zwłaszcza w okresie tworzenia się afrochrześcijaństwa, odgrywały czynniki społeczno-religijne. Uważa się bowiem powszechnie, że ruch Kościołów afrochrześcijańskich zmierzał do modyfikacji chrześcijaństwa misyjnego i tradycyjnych struktur kościelnych poprzez absorpcję dynamicznych, żywotnych aspektów religii tradycyjnych.

⁴ Kościoły niezależne w Etiopii zaczęły powstawać na południu kraju na skutek zbyt rygorystycznej polityki towarzystwa misyjnego Sudan Interior Mission. Por. B. Fargher, *The Origins of the New Churches Movement in Southern Ethiopia, 1927-1944*, Leiden 1996.

⁵ Por. G.J. Kaczyński, dz. cyt., s. 73 i n.

⁶ Por. H.W. Turner, *Religious Innovation in Africa*, Boston 1979, s. 16.

Za główną wadę Kościołów misyjnych Afrykanie uważają ich nadmierny paternalizm oraz brak otwarcia na kulturę, zwyczaje i tradycję religijną Czarnej Afryki. Kościoły te aż do Soboru Watykańskiego II reprezentowały „monopolistyczną” postawę w kwestii zbawienia, uważając, że są jedynymi strażnikami prawdziwej wiary i dysponentami jedyne go możliwego do przyjęcia sposobu, w jaki Bóg objawia się człowiekowi. Zdarzało się, zwłaszcza w początkowym okresie chrystianizacji, że były one bardziej zajęte sprawami organizacyjnymi niż problemami życia swoich wiernych. Tymczasem Kościoły afrochrześcijańskie od samego początku przywiązywały dużą wagę do stworzenia poczucia braterstwa wśród wiernych, do wspólnego przeżywania tajemnic wiary, a także do rytuałów leczenia przez wiarę. Sztywny podział na życie religijne i świeckie, świat żywych i zmarłych, duszę i ciało pozostawał w sprzeczności ze światopoglądem społeczności afrykańskich. Kościoły afrochrześcijańskie łagodziły te bariery, odwołując się do rodzimych praktyk i obrzędów.

Do dążeń separatystycznych Afrykanów skłaniało niewątpliwie duże rozbieżności protestanckich Kościołów misyjnych, prowadzących działalność nieraz na obszarze zajmowanym przez tę samą grupę etniczną. Przekłady *Biblii* na języki afrykańskie unaocznily rozbieżności między nauką misyjną a przesłaniem *Starego Testamentu*, sankcjonującym potępiane przez misjonarzy instytucje w rodzaju poligamii, wielkiej rodziny czy kultu przodków. Nie bez znaczenia dla rozwoju afrochrześcijaństwa pozostawały z pewnością dążenia miejscowej ludności do szybszej afrykanizacji duchowieństwa. W Afryce Południowej Kościoły te powstawały często jako odpowiedź na uciążliwy system apartheidu⁷. W krajach niepodległych były wyrazem protestu przeciwko wynaturzeniom w życiu społecznym i politycznym.

Choć islamizacja Czarnej Afryki ma blisko tysiącletnią historię i trwa do dnia dzisiejszego, nie istnieje zbyt wiele ruchów afromuzułmańskich, mimo że warunki rozwoju obu religii uniwersalnych są nieraz bardzo podobne. Za przykład mogą służyć Jorubowie, którzy dostawali się pod wpływ islamu z północy, a chrześcijaństwa z południa w mniej więcej tym samym czasie. O ile jednak ukształtowały się tam liczne i silne Kościoły o podłożu chrześcijańskim, o tyle nie powstała żadna organizacja religijna afromuzułmańska. Tłumaczy się to względną łatwością adaptacji religii muzułmańskiej w Czarnej Afryce. Tymczasem w chrześcijaństwie, odczuwanym jako religia obca, Afrykanie odnajdywali wiele czynników sprzyjających podejmowaniu inicjatyw religijnych. Misje były na ogół, często niesprawiedliwie, utożsamiane z siłami kolonialnymi. Rozbieżności

⁷ Por. M. Kowalik, SVD, *The Phenomenon of "African Independent Churches" in Ghana: Teaching and Practice*, maszynopis pracy licencjackiej, Rome 1991, s. 10.

Kościółów protestanckich dostarczało „złych” przykładów i zachęcało do dalszych podziałów. Afrykanie chętnie identyfikowali swą sytuację z losami cierpiących i prześladowanych Izraelitów. Wyrażało się to między innymi w tym, że swoich proroków przyrównywali do Mojżesza, Eliasza czy innych postaci biblijnych⁸.

2. Typologia Kościołów afrochrześcijańskich

Klasyfikacja Kościołów afrochrześcijańskich i nazewnictwo poszczególnych ich typów są przedmiotem nie kończących się kontrowersji i polemik wśród badaczy⁹. I. Kopytoff naliczył ponad 40 nazw w literaturze przedmiotu na określenie omawianych tutaj organizacji kościelnych¹⁰. Do najbardziej znanych należą typologie B. Sundklera, J. Fernandez, H. Turnera i polskiego badacza G.J. Kaczyńskiego¹¹. W tej pracy za podstawę przyjmujemy nieco zmodyfikowaną propozycję B. Sundklera¹², wprowadzając do niej pewne podstawowe różnice i wytrzymałą próbę czasu. Kościoły afrochrześcijańskie można zatem podzielić na dwa główne typy: Kościoły etiopiańskie i Kościoły prorocze.

Rozwój afrochrześcijaństwa zapoczątkowały *Kościoły etiopiańskie*. Powstają one przez odłączenie się od Kościołów misyjnych (głównie protestanckich, ale w wielu przypadkach także katolickich) niezadowolonych Afrykanów, którzy — uznani przez Kościół macierzysty za schizmatyków — stają się z czasem przywódcami nowych organizacji kościelnych. W sprawach teologicznych i liturgicznych niewiele różnią się one od Kościołów misyjnych, od których się oderwały. Nazwa tego typu Kościołów podkreśla oraz służy ideę niepodległości i wywodzi się od nazwy kraju, który po bohaterskich zmaganiach z Włochami stał się symbolem niepodległości całego kontynentu afrykańskiego. Etiopia była jedynym krajem kontynentu, który nie ugiął się przed siłami kolonialnymi, a jej Kościół, którego korzenie wyrastają z własnej ziemi, także zdołał zachować niezależność. Zarówno duchowieństwo, jak i wierni są w Ortodoksyjnym Kościele Etiopskim czarnoskórymi ludźmi, co jest dla Kościołów etiopiańskich dowodem na to, że

⁸ Por. H.W. Turner, dz. cyt., s. 27.

⁹ Por. na ten temat G. Shepperson, *Ethiopianism: Past and Present*, (w:) C.G. Baëta (wyd.), *Christianity in Tropical Africa*, Oxford 1968, s. 261 i n.

¹⁰ Ich wyliczenie znaleźć można u G.J. Kaczyńskiego, dz. cyt., s. 143.

¹¹ Są one omówione przez G.J. Kaczyńskiego, dz. cyt., s. 143-170.

¹² Por. jego *Bantu Prophets in South Africa*, Oxford 1964³.

mogą one dobrze funkcjonować i rozwijać się bez udziału białych¹³. Kościoły etiopiańskie są silnie zhierarchizowane i stabilne. W przeszłości często wrogo odnosiły się do białych, a słowo boże łączono w nich z hasłami panafricanizmu i oskarżeniami przeciwko władzom kolonialnym czy systemowi apartheidu. Najwięcej Kościołów tego typu powstało w Afryce Południowej, gdzie mnożą się one od 1892 roku, kiedy to Mangena Mokone Mata, pastor metodystów, założył w Witwatersrandzie własny Kościół Etiopiański (Ethiopian Church), po uprzednim zerwaniu z gminą tolerującą nierówność rasową. Do tego typu Kościołów zalicza się na przykład Zjednoczony Miejscowy Kościół Afrykański w Nigerii, Pierwszy Kościół Etiopiański w Zambii i Zimbabwe oraz Wolny Kościół Bagatla w Botswanie. Na bazie protestantyzmu ukształtował się między innymi Wschodnioafrykański Ruch Rewiwalistyczny (Balokole — „Ruch Zbawionych” w Ugandzie, Kenii, Tanzanii, Ruandzie i Burundi). Na podłożu katolickim powstały między innymi Dżamaa w DRK, Legion Marii w Kenii oraz Katolicki Kościół Świętego Serca w Zambii.

Kościoły prorocze powstają w wyniku działalności jasnovidzów, ludzi o dużej sile przyciągania i przekonywania oraz wyraźnych zdolnościach organizacyjnych. Uzewnętrznią się w tych Kościołach wiara w objawienie pochodzące od Ducha Świętego, często za pośrednictwem proroków, i w zbawienie oraz ocalenie człowieka, w czym ważną rolę odgrywają praktyki uzdrowicielskie. Kościoły prorocze nie mają stabilnej struktury: powstają, dzielą się, a czasami znikają w środowisku pozostającym w ciągłym wrzeniu. W różnych zakątkach Czarnej Afryki Kościoły te noszą specyficzne nazwy: syjońskie (nawiązując do nowej Jerozolimy — Syjonu) w Afryce Południowej czy modlitewne (Aladura) w Nigerii i w innych krajach Afryki Zachodniej. Obejmują one rozmaite kongregacje określające się jako Społeczność Syjonu, Jerozolima, Stowarzyszenie Apostolskie, Prawdziwa Ewangelia czy Cherubini i Serafini. Założyciel takiego Kościoła przez swe wizje wchodzi w bezpośredni kontakt z Bogiem. Jego zwolennicy, wśród nich liczni chorzy, zamieszkują wokół niego, zakładając nową wioskę. Stała łączność ze światem nadprzyrodzonym wyraża się w transie i nawiedzaniu, dokonujących się w klimacie mistycyzmu. W Kościołach tego typu każdy wierny może otrzymać natchnienie boże, a ważną rolę w kulcie odgrywają także kobiety.

Wśród Kościołów proroczych wyróżnia się trzy podtypy:

1) Kościoły prorocze właściwe, których członkowie skupiają się wokół postaci proroka, na przykład Kościół Kimbangistów w DRK, Kościoły Cherubinów i Serafinów w Nigerii, Kościół Lumpa w Zambii i Kościół Harristów na Wybrzeżu Kości Słoniowej;

¹³ Por. Y. Tardan-Masquelier, *Messianismes et prophetismes africains*, (w:) J.-P. Ros (wyd.), *Encyclopédie des religions*, t. I, Paris 1997, s. 1203.

2) Kościoły mesjańskie, zakładane przez osoby uznające się za nowych mesjaszy, w rodzaju Kościoła Mai Chaza i Kościoła Johana Masowe w Zimbabwe czy Kościoła ama-Nazaretha założonego przez Izaaka Shembe w RPA;

3) Kościoły millenaryjne (chilistyczne), głoszące powtórne przyjście Chrystusa i jego tysiącletnie panowanie na ziemi przed końcem świata, na przykład Kościół Wieży Strażniczej w Zambii¹⁴.

Z punktu widzenia zasięgu oddziaływania wyróżnia się wśród Kościołów afrochrześcijańskich instytucje plemienne (na przykład Kościół Braterstwa Afrykańskiego u Akambów i Kościół Legio Maria u Luo w Kenii), narodowe (między innymi Kościół Kimbangistów) i międzynarodowe (na przykład Kościoły Aladura w Afryce Zachodniej, a nawet w Europie i Ameryce, Kościół Vapostari w Zimbabwe, DRK, Kongo, Malawi i w Mozambiku).

3. Charakterystyka Kościołów afrochrześcijańskich

Kościoły afrochrześcijańskie mają cechy, które przybliżają je do wierzeń rodzimych, ale zdradzają też inne, wyraźnie odróżniające je od miejscowych tradycji religijnych. Duża liczba nowych ruchów religijnych i już ukształtowanych Kościołów o podłożu chrześcijańskim prowadzi działalność misyjną. Na przykład ghański Kościół Bóg Jest Naszym Światłem zdobył wyznawców w Sierra Leone, a Kościół Armii Krzyża Chrystusa ma prężne kongregacje nawet w Londynie, mimo iż idea świadomego rozszerzania kręgu wyznawców była całkowicie obca kultom tradycyjnym.

Założycielami czy przywódcami Kościołów afrochrześcijańskich są często prorocy, powoływani do tych zadań w wizji lub we śnie. Miejscem objawienia bywają na ogół obszary leśne czy zagajniki, odgrywające także ważną rolę w kultach rodzimych. Osoba powołana posiada zazwyczaj moc uzdrawiania. Często organizacja Kościoła odzwierciedla tradycyjne zgrupowanie społeczności wokół wodza lub króla. W Kościołach Aladura i w ghańskim Kościele Armii Krzyża Chrystusa prorocy przyjmują wręcz tytuł króla i zapoczątkowują dynastie przywódców Kościoła. Prorocy Kościołów niezależnych cieszą się wielkim poważaniem. Przypisuje się im zdolność mówienia tajemnymi językami, moc przyzywania Ducha Świętego i wyganiania złych duchów, przewidywania nieszczęść i zapobiegania im. Prorok pełni więc funkcje tradycyjnych wróżbitów, jasnowidzów i zielarzy.

¹⁴ Por. B. Jules-Rosette, *Modern Movements*, (w:) M. Eliade (wyd.), *The Encyclopaedia of Religion*, t. 1, New York — London 1986, s. 82-85.

Kościoły niezależne mają wiele osób funkcyjnych w rodzaju apostołów, starszyny kościelnej, pastorów, ewangelistów, katechetów, diakonów i uzdrowicieli, z których każdy ma możliwości awansu. Na przykład w Kościele Cherubinów i Serafinów wierny obdarzony zdolnościami organizacyjnymi czy wrażliwy na przeżycia religijne szybko osiąga coraz wyższe stopnie w swej kategorii. W niektórych Kościołach wierni noszą jednolite, barwne stroje. W obecnych czasach szybkiego rozpadu wielkiej rodziny afrykańskiej i innych tradycyjnych struktur społecznych ich miejsce zajmuje gmina kościelna, która funkcjonuje jako grupa krewniacza. Członkowie Kościoła nazywają siebie braćmi i siostrami. Wierni są zachęceni do zawierania małżeństw w ramach kongregacji. W Kościele niezależnym mają oparcie w poszukiwaniu pracy, zdobywaniu wykształcenia czy prowadzeniu działalności gospodarczej¹⁵. Podobnie jak w religiach rodzimych, społeczność kościelna obejmuje także żywych-zmarłych, których czci się jako strażników prawa i moralności.

Organizacja niektórych Kościołów odzwierciedla dawną strukturę rodziny, klanu czy państwa. Na przykład Kościół Armii Krzyża Chrystusa zorganizowany jest na wzór tradycyjnej struktury państwa Akan, zwanego *oman*, opierającego się na dyscyplinie wojskowej. Główny prorok nosi tytuł *Nana*, jakim określało się tradycyjnych wodzów i królów. Podlegają mu między innymi wodzowie prawego i lewego skrzydła, straż przednia, straż tylna, skauci¹⁶.

Pierwsze Kościoły afrochrześcijańskie miały często zamknięty charakter i ograniczały członkostwo do jednego klanu czy grupy etnicznej. Grupowały ludzi słabo wykształconych i nie prowadziły działalności edukacyjnej. Mimo to podkreślały duchową wyższość nad innymi religiami. W czasach współczesnych nie ma już prostej zależności między wykształceniem a przynależnością. Kościoły te obejmują swym zasięgiem wszystkie warstwy społeczne, a niektóre zakładają własne szkoły czy instytuty przygotowujące ich kapłanów.

W wielu Kościołach niezależnych wierzenia nie mają postaci usystematyzowanej doktryny, co stanowi jedną z głównych przeszkód do przyjmowania ich na członków organizacji ekumenicznych: narodowych rad Kościołów, Wszechafrykańskiej Konferencji Kościołów i Światowej Rady Kościołów. Uzewnętrzniają się one raczej w zespołowym działaniu, w modlitwach i obrzędach niż

¹⁵ Wiele Kościołów afrochrześcijańskich głosi ewangelię sukcesu, na przykład Akcja Chrześcijańska Międzynarodowej Służby Wierze i Międzynarodowy Centralny Kościół Ewangelii w Ghanie. Por. P. Gifford, *Ghana's Charismatic Churches*, „Journal of Religion in Africa”, 1994, XXIV, 3, s. 242-249.

¹⁶ Por. Kofi Asare Opoku, *Changes within Christianity: The Case of Musama Disco Christo Church*, (w:) E. Fashole-Luke i inni (wyd.), *Christianity in Independent Africa*, London 1978, s. 113 i n.

w ogłoszonych wypowiedziach na tematy doktrynalne czy w terminologii teologicznej¹⁷.

Centralną postacią w wierzeniach jest Bóg Ojciec, stwórca wszechświata, nazywany często Królem czy Panem natury i dziejów. Niektóre Kościoły niezależne potępiają zażywanie leków, gdyż uważają to za przejaw braku wiary w skuteczność boskiej potęgi. Bardzo powszechną jest także wiara w diabła, złe duchy i wiedźmy. Prawie wszystkie ruchy separatystyczne i Kościoły niezależne przyjmują historyczność Jezusa jako zbawiciela ludzkości. Jego narodziny, chrzest i śmierć krzyżowa stanowią podstawę kultu i nauczania religijnego. Jest on nazywany wielkim przodkiem, zbawicielem i uzdrowicielem. Kościoły niezależne pokładają w nim nadzieję na wybawienie jednostki i całej gminy od diabelskich mocy, a także knozań czarowników oraz wiedźm. Tu i ówdzie pojawia się jednak nowy Mesjasz, który zajmuje miejsce ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa.

Kościoły niezależne przyjmują powszechnie nową, chrześcijańską eschatologię, obietnicę pośmiertnej egzystencji w innym świecie, podczas gdy religie rodzime w większości oferują kontynuację życia ziemskiego po śmierci pod postacią duchową. Często jednak zbawienie interpretuje się w kategoriach praktycznych i doczesnych. Tak jak w religiach rodzimych, nagroda za posłuszeństwo Bogu i za dobre uczynki, jako też kara za występki czekają ludzi już w życiu ziemskim i wyrażają się w powodzeniu oraz w dobrym zdrowiu czy też w niebezpieczeństwie i chorobie.

W Kościołach niezależnych obserwuje się odrodzenie tradycyjnych praktyk religijnych i zwyczajów plemiennych. Zwraca się w nich szczególną uwagę na dowartościowanie Afrykanów i przywrócenie im pełnej godności, niegdyś zagrożonej w sytuacji kolonialnej. Większość z nich, głównie Kościoły typu etiopskiego, stara się uniezależnić od Kościołów misyjnych w sferze organizacji, finansów i zarządzania. W innych sprawach naśladują one Kościoły macierzyste, a nawet utrzymują z nimi kontakty.

Czołowe miejsce zajmuje w Kościołach afrochrześcijańskich dogmat Ducha Świętego, pod postacią którego uzewnętrznia się moc i potęga Boga. Kościoły te zalecają „drugi chrzest za pośrednictwem Ducha”, który umożliwia prorokom, przywódcom kościelnym i jasnowidzom przewidywać przyszłe zdarzenia, przestrzegać przed niebezpieczeństwami i leczyć ludzi z różnych chorób. Stosuje się różne techniki pozwalające wiernym doświadczać obecności i mocy Ducha Świętego, między innymi modły, post i nocne czuwanie. Taniec, śpiew i dawanie świadectw zbawczej mocy Boga prowadzą do nawiedzania wiernych przez

¹⁷ Por. M. Kowalik, SVD, dz. cyt., s. 39.

Ducha, czyli do jego czasowej obecności w świadomości nawiedzonego. Moc Ducha Świętego częstokroć jest identyfikowana z przenikającą wszechświat siłą życiową, znaną w wierzeniach rodzimych. Wśród Zulusów i ludów innych grup etnicznych nawiedzeni mówią tajemnymi językami i mają prorocze wizje.

W objawieniach i marzeniach sennych prorok lub założyciel Kościoła bywa zabierany do nieba, gdzie spotyka biblijnych patriarchów, proroków *Starego Testamentu*, Jana Chrzciciela czy Jezusa, po czym wraca na ziemię z *Biblią* jako słowem bożym dla ludzi. W wielu Kościołach niezależnych *Biblię* uważa się za swego rodzaju przewodnik w sprawach administracyjnych. Używa się jej w kulcie publicznym, także jako świętego przedmiotu, z którego emanuje wielka moc. Chociaż w nauczaniu i głoszeniu kazań dominuje tematyka *Nowego Testamentu*, interpretacja *Biblii* jako całości jest ukierunkowana na *Stary Testament*, który dopuszcza powszechną w Czarnej Afryce poligamię, posiada podobne jak w wierzeniach rodzimych zasady czystości rytualnej i tabu. Pod wpływem wątków biblijnych niektóre Kościoły mają własną Arkę Przymierza. Zdarzają się grupy wyznaniowe, w których wierni opierają się wyłącznie na *Starym Testamentie*.

Obecność Kościołów afrochrześcijańskich łatwo dostrzec można zarówno w miastach, jak i we wsiach. Nabożeństwa odbywają się w budynkach kościelnych oraz na otwartej przestrzeni: pod cienistymi drzewami, na ulicach, przed centrami handlowymi czy na brzegach rzek. Uwagę przyciągają gra na bębnach i innych miejscowych instrumentach, klaskanie w dłonie, głośny śpiew i okrzyki. Rytuały wstąpienia do Kościoła obejmują na ogół chrzest w rzece symbolizującej biblijny Jordan, publiczną spowiedź oraz akty oczyszczenia i skruchy. Większość Kościołów preferuje chrzest dorosłych przez zanurzenie. Obrzędowi temu, dokonywanemu w rzece czy w morzu, towarzyszą śpiew, klaskanie w dłonie oraz rytualny taniec. Kandydat winien złożyć wyznanie wiary w Jezusa, publicznie wyliczyć swoje grzechy i przyrzec, że będzie zachowywał dziesięć przykazań bożych jak też przykazania kościelne. Inną formą chrztu jest obmywanie kandydata w święconej wodzie czy też skrapianie nią głowy. Niektóre Kościoły uznają chrzest dzieci, który zastępuje tradycyjną uroczystość nadawania imienia, na przykład w postaci tak zwanej *outdooring ceremony*. W takich przypadkach używa się wody, soli, miodu i oleju. Powszechną praktyką w Kościołach niezależnych jest drugi czy kolejny chrzest. Ma on miejsce przy przejściu z jednego Kościoła do drugiego, w czasie choroby czy celem rozwiązania problemów osobistych człowieka.

W Kościołach niezależnych uznaje się tradycyjne formy małżeństwa. Niektóre z Kościołów wypracowały własne formy zawierania związku małżeńskiego, o bogatej symbolice. W Kościołach Aladura używa się ośmiu przedmiotów, na

przykład *Biblii* jako symbolu wierności, banana — płodności, orzechów kola — długiego życia i mądrości bożej.

Ważną rolę pełnią rytuały pokuty i przebaczenia. Na uwagę zasługuje spowiedź „wiedźm” oraz wspólnotowe opłakiwanie grzechów. Pojedyncze osoby wyznają swe grzechy w obecności przywódców Kościoła oraz gminy, proszą o przebaczenie i o błogosławieństwo. W niektórych Kościołach komunii świętej udziela się rzadko, kilka razy do roku, a w innych wierni są jej pozbawieni całkowicie. Zdarza się, że zmieniane są symbole ciała i krwi Chrystusa. Na przykład w Kościele Kimbangistów jako symbolu krwi Jezusa używa się rozcieńczonego miodu, a ciało Chrystusa symbolizują placuszki z kartofli, jajek, mąki kukurydzianej czy bananów¹⁸.

Okolo 1980 roku, wśród 194 Kościołów Soweto, eucharystia była praktykowana tylko w 154. W mieście Kwamashu (RPA) komunii udziela się podczas pogrzebów i odprowadzania rytuału *ukubuyisa*, czyli końcowego odsyłania ducha zmarłego na spoczynek, aby nie nawiedzał żywych i ich nie trwożył. Eucharystia składa się tam z dwóch części: z umywania stóp oraz posiłku eucharystycznego. W czasie, gdy pastor myje nogi wiernych, lektor czyta odpowiedni fragment *Ewangelii*, nawiązujący do Ostatniej Wieczerzy.

Zdarza się, że w dostępie do sakramentu komunii obowiązują pewne ograniczenia. Prawo przyjmowania komunii mogą mieć na przykład ludzie prowadzący wzorowe życie lub należący do duchowej elity, natomiast pozbawia się go ludzi chorych, gdyż choroba — w myśl wierzeń rodzimych — stawia pod znakiem zapytania także duchową sprawność człowieka¹⁹.

Choć nabożeństwa w Kościołach afrochrześcijańskich mogą różnić się między sobą, to ich ogólny zarys jest we wszystkich ten sam. Składają się na nie modlitwy, śpiewy i kazania, a często także akty nawiedzania. Kazania stanowią zawsze ważną część składową zgromadzenia wiernych i koncentrują się wokół zagadnień zbawienia, odpowiedzialności za czyny, braterskiej miłości i pomocy, a także wezwań do zarzucenia niektórych tradycyjnych praktyk religijnych. Zdarza się, że w nabożeństwie udział bierze kilku kaznodziei i każdy z nich wygłasza kazanie. Kongregacja żywo na nie reaguje, wyrażając aprobatę bądź niechęć, płacząc, śmiejąc się czy wzdychając.

Ważną funkcją Kościołów niezależnych są akty uzdrawiania, nawiązujące niekiedy bezpośrednio do odpowiednich obrzędów i technik stosowanych w wierzeniach rodzimych, z tą różnicą, że zamiast kapłanów bóstw, zielarzy, znacho-

¹⁸ Por. J. Dubois, *Les Kimbanguistes vus par eux-mêmes*, (w:) A. Ngindu Mushete (wyd.), *Combats pour un christianisme africain*, Kinshasa 1981, s. 130.

¹⁹ Por. J. Kiernan, *Zionist Communion*, „Journal of Religion in Africa”, 1980, XI, 2, s. 124-136.

ów czy jasnowidzów uzdrowicielem jest najczęściej sam prorok. Czynności uzdrowicielskie dokonuje się zazwyczaj w piątek, w dniu śmierci Jezusa. Rytuały uzdrawiania obejmują modlitwy o wstawiennictwo Chrystusa czy Ducha Świętego, wyznanie grzechów, śpiewanie hymnów, kazanie oraz rytualny taniec. W Kościołach afrochrześcijańskich leczy się różne choroby i rozwiązuje rozmaite problemy życiowe: choroby fizyczne, zagrożenie przez czarowników, wieźmy i złe duchy, bezpłodność, niezgodę w rodzinach czy koszmary senne. Prorocy i uzdrowiciele stosują liczne techniki. Jedną z nich jest leczenie poprzez identyfikację choroby. Dokonuje tego na prośbę uzdrowiciela sam pacjent i jeżeli jego diagnoza nie jest sprzeczna z kosmologią danej grupy etnicznej, zostaje potwierdzona przez lekarza duchowego. Innym razem diagnozę stawia uzdrowiciel, doszukując się przyczyn choroby w naruszeniu przez pacjenta jakiegoś tabu czy też w niewłaściwym potraktowaniu duchów przodków.

Kolejna technika ma charakter sugestywny. Uzdrowiciel przekonuje pacjenta, że w jego Kościele leczy się wszystkie choroby, dlatego i on opuści to miejsce, wzmocniony przyływem sił życiowych. Uzdrowiciel sam może popaść w trans pod wpływem śpiewów, rytmów bębnowych, modlitw i lamentów. Wówczas przekazuje zgromadzonym diagnozę postawioną przez wcielającego się weń Ducha Świętego czy inne siły nadprzyrodzone. O rodzaju choroby i sposobach jej leczenia informuje zebranych w tajemnym języku, który jest interpretowany przez tłumacza.

W czasie rytuałów uzdrawiania prorok kładzie swe dłonie na zboląle miejsca, skrapia chorego święconą wodą bądź podaje ją do wypicia, naciera go olejem świętym, uderza rękoma lub kijem i wypowiada imiona świętych czy też recytuje fragmenty psalmów w formie zaklęć. Nieraz mimiką odgrywa scenę wychodzenia z ciała chorego jakiegoś złego ducha. Bezpłodnej kobiecie może zalecić noszenie na plecach drewnianej lalki. Bywa też, że prowadzi chorych do rzeki, aby dokonać rytualnego oczyszczenia. Zaleca swym pacjentom topienie w rzekach czy jeziorach symboli ich choroby. W wielu Kościołach ważną część nabożeństwa stanowi tak zwane dawanie świadectw, kiedy wierni wchodzą na ambonę lub występują na środek świątyni i opowiadają o ich cudownym uzdrowieniu za przyczyną modlitwy, egzorcyzmów albo rytuałów oczyszczenia. Często spotykaną techniką jest terapia przez spowiedź, czy to w obecności proroka, czy całej gminy. Chory odprowadza następnie pokutę w postaci odmawiania nakazanych modlitw, publicznej kąpieli, rytualnego wylewania napojów, abstynencji seksualnej czy też innych czasowych wyrzeczeń²⁰.

²⁰ Szerzej na ten temat w pracy Masamba ma Mpolo, *L'impact de la religion africaine sur la psychologie des églises chrétiennes d'Afrique*, (w:) *Religions africaines et christianisme*, Kinshasa 1978, s. 197-213.

Kościół niezależny sprzeciwiał się przyjmowaniu przez chorych środków farmakologicznych, zasięgnięciu porad u lekarzy nowoczesnych bądź też u afrykańskich zielarzy. Karą za naruszenie tego zakazu mogło być nawet wykluczenie z Kościoła. Dopuszczano wizyty u lekarzy tylko wtedy, kiedy świadectwo lekarskie było potrzebne w miejscu pracy czy dla uzyskania jakiegoś dokumentu. Dzisiaj niektóre Kościoły uznają, że medycyna zarówno tradycyjna, jak i nowoczesna jest dopuszczalna w leczeniu chorych.

W Kościołach afrochrześcijańskich dominują miejscowe instrumenty muzyczne: bębny, rogi, grzechotki, cymbały i gongi. Spotyka się także organy, gitary i inne instrumenty strunowe. Ważną rolę w kulcie odgrywa rytualny taniec ofiarowania. W czasie nabożeństw ofiary nie są na ogół zbierane na tacę przez wyznaczone osoby, ale wierni podchodzą gęśmiego krokiem tanecznym do pojemnika ustawionego przed ołtarzem czy na środku kościoła.

Nowe ruchy i Kościoły w Czarnej Afryce stanowią produkt uboczny spotkania chrześcijaństwa z miejscową religią i kulturą. W ostatnich latach coraz częściej są one uznawane przez Kościoły misyjne, a krytyka przekształca się w poczucie odpowiedzialności za ich losy. Obojętność bądź nawet wrogość zastępuje się sympatycznym zainteresowaniem. Kościoły afrochrześcijańskie są przyjmowane do narodowych i międzynarodowych rad Kościołów. Na przykład Kościół Braterstwa Afrykańskiego w Kenii jest członkiem Wszechafrykańskiej Konferencji Kościołów, a Kościół Kimbangistów należy do Światowej Rady Kościołów. Kościoły misyjne i niezależne łączą nieformalne związki w postaci wzajemnie świadczonych sobie usług. Członkowie Kościołów misyjnych korzystają niekiedy z pomocy proroka czy uzdrowiciela, a wierni Kościołów niezależnych posyłają do szkół misyjnych swe dzieci na naukę.

Kościół afrochrześcijański otrzymują pomoc od Kościołów zamorskich. Kościół Kimbangistów był na przykład wspierany przez amerykańskich menonitów, którzy pomogli też uruchomić seminarium duchowne Kościołom Aladura w Nigerii. Kościół Cherubinów i Serafinów otrzymywał wsparcie materialne od Greckiego Kościoła Ortodoksyjnego. Przywódcy tych Kościołów uczestniczą w konferencjach i zgromadzeniach międzynarodowych. Jeśli chodzi o stosunki między Kościołami niezależnymi, to obserwuje się ciągły ich podział czy też łączenie się. Podejmowane są próby tworzenia grupujących je organizacji w rodzaju Konferencji 28 Kościołów Niezależnych Zairu (obecnie DRK). W Republice Południowej Afryki powstało Stowarzyszenie Afrykańskich Kościołów Niezależnych.

W niektórych Kościołach afrochrześcijańskich zauważa się pewne wpływy islamu. Na przykład budynek Apostolskiego Kościoła Chrystusa w Ibadanie (Nigeria) ma kształt sześcioboku i pod względem architektonicznym przypomina centralny meczet miasta. W Kościele Pana Boga z Nigerii prorok i jego pomoc-

nicy padają w czasie modlitwy na twarz, co przypomina wybijanie pokłonów przez muzułmanów. Msze odprawia się pięć razy dziennie, a przed wejściem do budynku kościelnego zdejmuje się buty. Po słowie „Jezus” używa się zwrotu „czcij jego imię”, na wzór odpowiedniej formuły po imieniu „Muhammad” u muzułmanów.

4. Problemy adaptacji religijnej

Przedmiotem kontrowersji między Kościołami misyjnymi a niezależnymi, poza sprawą terapii przez wiarę, bywa najczęściej kwestia kultu przodków. Zdecydowanie odrzucany bądź gruntownie modyfikowany w chrześcijaństwie misyjnym, znajduje swe miejsce w wielu Kościołach afrochrześcijańskich, nawet jeśli ich przywódca oficjalnie odzęgnął się od tego rodzaju praktyk.

Za przykład służyć może Afrykański Kościół Kongregacyjny, zwany Chibarirwe — „Miejsce naszych ojców”, u Szonów z Zimbabwe. Jego członkowie wywodzą się głównie z Reformowanego Kościoła Holenderskiego. Hierarchia kościelna Chibarirwe przyznaje oficjalnie, że w jej gminach respektuje się zwyczaj ojców: kontynuuje się poligamię i dokonuje rytualnego wylewania miejscowego piwa dla przodków. Uważa ona, że praktyki te nie stanowią przeszkody w przystępowaniu do komunii. Odzęgnuje się jednak od samego *pira mudzimu*, czyli pełnego kultu przodków. Tymczasem szeregowi wierni naśladują zwyczaj ojców nie tylko w ich świeckim wymiarze, ale także w perspektywie religijnej. Do obrzędu *pira mudzimu* odwołują się zwłaszcza wtedy, gdy *nganga* (czarownik i znachor) stwierdza, że konsultowany przypadek choroby został spowodowany gniewem przodka. Ludzie, którzy nadal odwołują się do tych praktyk, znajdują dla nich usprawiedliwienie w czwartym przykazaniu bożym, które nakazuje czcić ojca i matkę.

Kościół Chibarirwe, tolerujący w znacznym stopniu kult przodków, w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych zdołał przyciągnąć większość wodzów ludu Szona, uprzednio związanych z Reformowanym Kościołem Holenderskim. Hierarchia kościelna Chibarirwe nadal zezwala bowiem tym dostojnikom na przyjmowanie *cisi*, czyli piwa miejscowej produkcji, w zamian za udzielanie ludziom zgody na pracę w dniu poświęconym przodkom. Głowy kraalu nadal zwracają się do duchów opiekuńczych dla oddalenia długotrwałej suszy. Prośbę o deszcz zanoszą także do przedchrześcijańskiego boga Mwari w rytuale zwanym Mukwere²¹.

²¹ Por. M.L. Daneel, *Shona Independent Churches and Ancestor Worship*, (w:) D.B. Barrett (wyd.), *African Initiatives in Religion*, Nairobi 1971, s. 165.

W innym działającym na tym obszarze Kościele niezależnym, zwanym Kościołem Syjonu, koncepcja duchów *mudzimu* ma negatywną konotację. Hierarchia kościelna utożsamia je z Szatanem, a dzień przodków nazywa świętem Szatana. Ludzie wierzą, że zmarli mogą przekształcać się w *mudzimu* wtedy, gdy po rytuale przystosowania ich do pobytu w niebie nie dostają tam miejsca. Bardzo często odpowiedzialność za chorobę czy śmierć członkowie tego Kościoła przypisują rozgniewanym *mudzimu*, którzy — obrażeni lekceważeniem ich przez żyjących potomków i krewnych — mają otwierać drzwi domów dla czarowników i wiedźm. Prześlągalne ofiary dla *mudzimu* są w tym Kościele zakazane. Krewni przez nich niepokojeni używają przeto środków zastępczych: palą skrawki papieru z zapisanymi na nich modlitwami lub skrapiają święconą wodą nawiedzone przez duchy domostwo. W przypadku opętania człowieka przez *mudzimu* wygania się je poprzez kładzenie na chorym rąk, wiązanie opętanego sznurami czy też rzucanie klątw pod adresem złośliwych duchów zmarłych. Tak więc i tutaj koncepcję przodka w pewnym stopniu włączono do rytuałów kościelnych²².

W okresie natężonej działalności misyjnej poligamia była powszechnym modelem tradycyjnej rodziny afrykańskiej. Sancjonował ją także islam, rozpowszechniony na znacznych obszarach Czarnej Afryki. Wielożeństwo stanowiło jednak przeszkodę w prowadzonym przez Kościoły misyjne dziele ewangelizacji, jak to pokazemy na przykładzie Jorubów w Nigerii.

W dominującym tam Kościele anglikańskim niektórzy biskupi zezwalali w połowie XIX wieku na warunkowy chrzest poligamistów. Podobną postawę obserwowano także na innych obszarach kontynentu, z wyjątkiem Afryki Południowej, gdzie biskup J.W. Colenso stanowczo się temu sprzeciwiał. Dopiero na III Konferencji Biskupów Kościoła Anglikańskiego w Lambeth (1888) sprzeciwiono się wielożeństwu wśród chrześcijan afrykańskich. Postanowiono, że należy ekskomunikować tych wszystkich, którzy po chrzcie poślubiliby drugą żonę, a także nie przyjmować poligamistów do Kościoła. Podobne stanowisko zajęli także działający wśród Jorubów metodyści. Baptysci amerykańscy na początku XX wieku ograniczali się do doradzania Kościołom miejscowym, aby nie przyjmowały wielożeńców. Jednakże już w 1910 roku zagrozili, że wstrzymają wszelką pomoc finansową tym gminom, które miałyby wśród swych wiernych poligamistów. Tak więc trzy główne wyznania protestanckie, prowadzące działalność misyjną wśród Jorubów, ustosunkowały się negatywnie do poligamii. Kościół katolicki od samego początku nie dopuszczał możliwości chrztu wielożeńców.

W większości Kościołów afrochrześcijańskich poligamiści znajdują miejsce bez żadnych przeszkód. Niektórzy badacze uważają, że to kontrowersje wokół

²² Tamże, s. 163.

sprawy wielożeństwa były jedną z przyczyn powstania Kościołów niezależnych. Tolerują one poligamię, a model rodziny monogamicznej uważają za wzorzec, do którego należy dążyć. Tylko nieliczne zakazują poligamii. Należy do nich Modlitewna Grupa Etodome w Ghanie. W Kościele Mai Chaza w Zimbabwie jego członkowie winni być monogamistami. Wstępujący do tego Kościoła poligamista może zachować wszystkie małżonki, ale tylko główna żona ma prawo noszenia uniformu kościelnego²³.

Hierarchie działających wśród Jorubów Kościołów niezależnych wychodziły z założenia, że nieunikniona afrykanizacja chrześcijaństwa winna rozpocząć się od tolerowania takich instytucji rodzimych, jaką jest poligamia. W tym względzie Kościoły te różniły się między sobą tylko w drobnych szczegółach. Założony w 1891 roku Zjednoczony Kościół Afrykański gromadził przedstawicieli tradycyjnej elity, dysydemtów z Kościołów misyjnych oraz wielu nawróconych z religii rodzimych. Był pierwszym niezależnym Kościołem Jorubów, który bez przeszkód udzielał chrztu poligamistom. Powstały w 1901 roku Kościół Afrykański grupował tych wiernych, których rodzice powrócili do Nigerii z Sierra Leone jako wyzwoleni niewolnicy. Stanowili oni elitę społeczną Jorubów i wywodzili się głównie spośród kupców oraz intelektualistów. Poligamia była w tym Kościele tolerowana wśród „słabszych braci”. Przedstawiciele duchowieństwa obowiązywał jednak zakaz poślubiania więcej niż jednej żony. Kościół Zachodnioafrykański, założony w 1903 roku, obejmował swym zasięgiem drobnych handlarzy, służących i urzędników, ludzi w 90% nawróconych z religii rodzimych. Poligamia nie stanowiła tam żadnej przeszkody w pełnym uczestnictwie w życiu kościelnym.

Tak więc przed 1914 rokiem wymienione tu Kościoły niezależne Jorubów tolerowały — co prawda w różnym stopniu — wielożeństwo wśród ludzi świeckich. W Biskupim Kościele Zachodnioafrykańskim i Zjednoczonym Miejscowym Kościele Afrykańskim było ono dozwolone zarówno dla laikatu, jak i dla duchownych.

W latach 1914-1922 w Afrykańskim Ruchu Kościołów, organizacji grupującej Kościoły niezależne Nigerii, pojawiły się dwa podejścia do zjawiska poligamii. Szkoła lagosańska uważała, że Jorubowie znajdowali się w okresie przejściowym między społeczeństwem tradycyjnym a nowoczesnym. W przyszłości monogamia winna stać się modelem wzorcowym, natomiast w okresie przejściowym ludzie żyjący zgodnie z tradycją nie powinni być pozbawiani możliwości zbawienia tylko dlatego, że ze względów społecznych czy gospodarczych nadal są poligamistami. Wykluczanie wielożeńców z Kościoła miało bowiem tylko ich

²³ Tamże, s. 163.

zachęcać do przyjmowania islamu. Szkoła wiejska zalecała Kościołom niezależnym bezwarunkowe przyjmowanie poligamistów do swych kongregacji. Zakaz poligamii powodował bowiem — według niej — rozszerzanie się konkubinatu²⁴.

Kościoły misyjne w znacznej mierze ograniczyły rolę rytualną kobiet. W religiach rodzimych Afrykanki pełniły ważne funkcje, występując jako media dla wcielających się w nie bóstw i pomocnicze kapłanów, a nawet sprawując funkcje kapłańskie. Kościoły niezależne przywróciły kobietom w pewnym stopniu dawne znaczenie kultowe. Pełnią w nich nie tylko pomocnicze funkcje kapłańskie, ale nieraz stają się założycielkami własnych Kościołów. Jedną z nich była Mai Chaza.

Mai Chaza z byłej Rodezji Południowej należała do Kościoła metodystów. Po ciężkiej chorobie i przeżyciach rodzinnych poczuła się powołana przez boga Szonów — Mwari, identyfikowanego z Bogiem chrześcijan, do wypełnienia dziejowej misji. Gdy wyzwoliła się ze stanu letargu, co interpretowano jako jej „zmartwychwstanie”, Duch Święty miał poprowadzić ją w góry, gdzie uzyskała niebiańskie moce. Górę Cziwako przemianowano na Synaj, a na górze Hunde objawione jej zostały święte księgi. U podnóża gór wybudowano chaty mieszkalne dla prorokini (identyfikowanej z Mojżeszem bądź nazywanej Drugim Mojżeszem) i jej zwolenników. Utworzyły one Guta ra Jehowa, czyli Miasto Boga.

Mai Chaza potępiała niektóre praktyki religii rodzimych, w tym kult przodków, i niszczyła amulety oraz środki magiczne. Wyklęta przez Kościół metodystów, założyła w 1955 roku własny, zwany Kościołem Mai Chaza. Prorokinię nazywano imionami Muponesi — „Zbawiciel”, Gwajana — „Baranek” i Mutumwa — „Posłaniec”. Najważniejszą rolę w rytuałach odgrywały praktyki uzdrowicielskie. Podczas tych obrzędów wierni przy akompaniamencie bębnow śpiewają hymny, a chorzy dokonują publicznej spowiedzi, często popadając w trans. Członkowie jej Kościoła nie mogą leczyć się ani u lekarzy, ani też u ziołarzy i znachorów.

Po śmierci Mai Chazy powstało pięć miast Jehowy, ośrodków leczenia przez wiarę. W księdze swego życia i zbiorze nauk Mai Chaza stwierdza, że odkryła istnienie niebiańskich miast, w których po śmierci umieści wszystkich swoich zwolenników. Członkowie jej Kościoła noszą uniformy: tuniki w kolorze khaki, szorty i czerwone pasy, do których przymocowują miecze i noże. Wywodzą się przeważnie z niższych warstw społecznych, zarówno z Kościołów misyjnych (w tym katolickiego), jak i z innych Kościołów niezależnych; rekrutują się też spośród wyznawców religii rodzimych.

²⁴ Szerzej na ten temat J.B. Webster, *Attitudes and Policies of the Yoruba African Churches towards Polygamy*, (w:) C.G. Baëta (wyd.), *Christianity in Tropical Africa*, Oxford 1968, s. 224-245.

Msze niedzielne przebiegają według ustalonego porządku. Najpierw „żołnierz” Kościoła zwołuje wiernych. Uroczystość rozpoczyna się biciem w bębny i graniem na instrumentach muzycznych. Następnie „żołnierze” prowadzą procesję, po czym udają się na swoje miejsca. Po krótkiej modlitwie następuje czytanie fragmentów „biblii” *Guta ra Jehova*, przerywane od czasu do czasu bębnieniem. Teraz przychodzi właściwy moment na wyznanie grzechów i dziękczynne modły. Poszczególne osoby dają świadectwo mocy bożej, dzięki której zostali wyleczeni z choroby czy z kalectwa. Nabożeństwo kończy się egzorcyzmami odprawianymi przez *yamatenga*, czyli przełożonych gminy²⁵.

Niektórzy przywódcy Kościoła nawiązują do zwyczajów, jakich przestrzegali sakralni władcy Szonów. Zasłaniają na przykład twarz, aby nikt nie mógł ich zobaczyć. Nowych członków przyjmuje się głównie w czasie świąt wielkanocnych. Chrztu dokonuje się poprzez zroszenie czoła święconą wodą i wypowiedzenie odpowiedniej formuły. „Biblia” *Guta ra Jehova* zawiera powiedzenia Mai Chazy, jej nauki oraz opis jej uczynków. Jest bogato ilustrowana zdjęciami założycielki Kościoła i jej bliskich współpracowników.

Działalność uzdrowicielska kobiet zdarza się także w Kościołach misyjnych. W wiosce Cancele (Transkei — RPA) leczeniem duchowym zajmuje się Nomapuleti Flora Ludlolo, zwana Matką Samarytanką lub Czarną Madonną. Praktyki swe rozpoczęła za przyczyną wizji Thikso (uThixo), boga Khosów, który miał ją uzdrowić z ciężkiej choroby i nakazał nieść pomoc innym przy użyciu święconej wody. Uzdrowicielka nadal pozostaje członkinią Kościoła anglikańskiego. Leczy zarówno dolegliwości fizyczne, jak też duchowe, w tym te spowodowane działaniem czarnej magii²⁶. Wśród Ibibio (Nigeria) należących do Kościoła metodystów rozwinął się na początku lat pięćdziesiątych ruch modlitewny Ufok Akam — „Nowiny Zbawienia”. Jego centralną postacią była bezpłodna kobieta Ma Okon, która miała być powtórnie ochrzczona przez Ducha Świętego. Leczyła przez wymawianie słów modlitwy i kładzenie rąk na głowach cierpiących. Hierarchia Kościoła metodystów odnosiła się do niej z pobłażliwym zrozumieniem i dużą ostrożnością, uznając jej powołanie, zdolności uzdrowicielskie oraz duży wpływ na wiernych. Nawracani przez nią ludzie byli kierowani do Kościołów różnych wyznań, w zależności od ich wyboru. Tolerancyjna postawa miejscowego biskupa zapobiegła typowemu w takich sytuacjach rozłamowi²⁷.

²⁵ Por. M.L. Martin, *The Mai Chaza Church in Rhodesia*, (w:) D.B. Barrett (wyd.), *African Initiatives in Religion*, Nairobi 1971, s. 116.

²⁶ Por. H.J. Becken, *Give me Water, Woman of Samaria. The Pilgrimage of Southern African Blacks in the 1980s*, „Journal of Religion in Africa”, 1983, XIV, 2, s. 117.

²⁷ Por. Monday U. Ekpo, *News of Salvation — a New Religious Movement in Nigeria*, „Journal of Religion in Africa”, 1985, XV, 1, s. 50-66.

Kościół niezależne różnią się między sobą stopniem ich związków z religiami rodzimymi. Bliski wierzeniom tradycyjnym pozostaje Kościół Apostolski (Vapostari), założony przez Muchabaya Ngomberume wśród posługujących się językiem szona ludzi Budzga na obszarze obecnego Zimbabwe. Ponad połowa tej grupy etnicznej nadal wyznaje religię tradycyjną, w której ważne miejsce zajmują kult przodków, rytuały nawiedzania, a także wiara w magię. Ślady tych wierzeń wciąż utrzymują się w Kościele Vapostari, który wyłonił się z Kościoła metodystów, obejmując swymi wpływami także obszary Botswany, Mozambiku, Zambii i DRK. Dniem świętym dla wyznawców Vapostari jest sobota. Kościół ten uznaje związki poligamiczne i kładzie nacisk na obrzędy uzdrawiania przez modlitwę. Wierni udający się na mszę wkładają białe stroje. Niektórzy z nich bywają nawiedzani przez Ducha Świętego. W czasie mszy odbywa się spowiedź. Kazania nawiązują do treści *Nowego* oraz *Starego Testamentu*. Hierarchia kościelna składa się z chrzcicieli, ewangelistów, proroków i uzdrowicieli. Dwie ostatnie funkcje mogą pełnić także kobiety²⁸.

Uważa się dość powszechnie, że nowe ruchy religijne w Czarnej Afryce są odpryskami misji i Kościołów protestanckich, że nie ma ich wcale bądź występują rzadko na obszarach pozostających pod wpływami katolicyzmu. Prawdą jest, że kiedy w latach 1880-1920 zaczęły pojawiać się ruchy religijne w Afryce Południowej czy na innych obszarach kontynentu, Kościół katolicki stawiał tam dopiero pierwsze kroki. Pewnie dlatego Kościoły afrochrześcijańskie kojarzy się zazwyczaj z protestantyzmem.

Rozłamy dokonały się głównie w wyznaniach protestanckich. Jednakże obecność katolików w tych ruchach miała istotne znaczenie. Kościół Lumpa Alice Lenshiny w Zambii powstał na skutek oderwania się grupy wiernych z misji protestanckiej, ale połowę swych członków zwerbował później ze społeczności katolickiej. W tym samym kraju z Towarzystwa Czcieli Świętego Serca Jezusowego ukształtował się Kościół Katolicki Świętego Serca. Jego założyciel, Emilio Mulolami, był klerykiem i katechetą w Kościele katolickim w Lusace. W założonym przez siebie Towarzystwie Czcieli odwoływał się do tradycyjnych form kultu, za co został wyklęty przez władze kościelne. Obwołał się wówczas prorokiem, który miał być zesłany przez Boga celem uwolnienia wiernych od panowania białych. Zachęcony wizją Dziewicy Marii i św. Teresy zbudował dla swych zwolenników nową wioskę, w której powrócił do tradycyjnych form życia zbiorowego.

W podobny sposób powstały Kościoły założone przez członków misji katolickich wśród Luo, na obszarze Kenii i Tanzanii. Jeden z nich, wywodzący się

²⁸ Por. M.N. Murphee, *Religious Interdependence among the Budzga Vapostari*, (w:) D.B. Barrett (wyd.), *African Initiatives in Religion*, Nairobi 1971, s. 171-180.

z ruchu Legio Maria, dał w 1963 roku początek Afrykańskiemu Legionowi Katolickiemu. Jego założycielem był Marcelianus Orongo, który należał do żarliwych katolików i pracował dla Białych Ojców na stacji misyjnej Kowak w Kenii. Kiedy wyszło na jaw, że jest bigamistą, został zwolniony ze stanowiska katechety i wykluczony z Kościoła. Zaczął wówczas na własną rękę chrzczyć i nauczać, zyskując wkrótce wielu zwolenników. Z czasem ukształtowała się struktura nowego Kościoła, który rozwinął na szeroką skalę akcję misyjną. Grupki wiernych, zwłaszcza kobiet, odwiedzają domostwa i modlą się za chorych, wypędzają demony oraz wyjaśniają zasady, jakimi kierują się ich gminy.

W Tanzanii doktryna Legio Maria została wzbogacona o nocną wizję Simeo Ondeto, byłego przyjaciela Orongo. Anioł Gabriel miał poprowadzić jego duszę poprzez siedem równin i pokazać jej różne obszary niebiańskie. Kiedy zabierał się do powrotu na ziemię, Bóg nakazał mu wypędzać demony. Zabronił jego zwolennikom picia alkoholu, palenia tytoniu i... tańczenia. Uwolnionych od demonów ludzi Ondeto odsyłał do Kościoła katolickiego, aby się w nim ochrzcili. Zrażony dezaprobatą misjonarzy, sam zaczął wyświęcać kapłanów. W Legio Maria wytworzyła się hierarchia kościelna, wzorowana na urzędach Kościoła macierzystego, z kardynałami, biskupami i kapłanami. Powstała struktura terytorialna z podziałem na diecezje i parafie. Biskupów konsekrował sam Ondeto i nadawał im prawo do wyświęcania kapłanów.

W Afrykańskim Legionie Katolickim msze odprawia się w językach luo i suahili. Wierni wdziewają na tę uroczystość białe szaty. W czasie eucharystii kapłan kładzie swe ręce na ramionach przystępującego do komunii, którym powinny wstrząsnąć dreszcze na znak obecności w nim Ducha Świętego. Chrztu dokonuje się święconą wodą. Również podczas tego rytuału należy zaznaczyć w jakiś sposób obecność Ducha Świętego. Chrzczone pada w konwulsjach na ziemię, wydaje okrzyki, mówi tajemnym językiem. Wraz z imieniem otrzymuje jakiś szczególny dar: zdolność wykrywania grzechów, odnajdywania ukrytych środków magicznych, wypędzania demonów czy głoszenia kazań. Komunia w Legio Maria jest sakramentem dla wybranych, którzy winni być zaakceptowani przez wykrywacza grzechów. Wierni noszą na szyi lub na nadgarstkach różańce, a w rękę trzymają krzyż lub swego rodzaju pastorał. Mają obowiązek zdejmowania butów przed wejściem do kościoła²⁹.

W niektórych przypadkach Kościoły afrochrześcijańskie powstawały nie tyle w wyniku otwartej secesji z Kościołów katolickich, co z inicjatywy założycieli będących katolikami. Christian Abiodun Akinsowon, uczennica szkoły katoli-

²⁹ Por. M.F. Perrin-Jassy, *La communauté de base dans les églises africaines*, Bandundu 1970, s. 79 i *passim*.

ckiej, była współzałożycielką jorubskich grup Cherubinów i Serafinów. Gideon Urhobo, członek Kościoła katolickiego, założył własny Kościół, zwany Społecznością Królestwa Bożego. John Owalo, były kleryk, założył Misję Luo Nomiya w Kenii³⁰.

Byli katolicy stanowią nieraz znaczny odsetek wiernych w Kościołach niezależnych. W Kościele Aladura katolicy liczyli ponad 10% jego pierwotnych członków. W czasie działalności proroka Harrisa na Wybrzeżu Kości Słoniowej misjonarze byli zatrwożeni jego wpływami wśród tamtejszych katolików. Zarówno kimbangizm w byłym Kongu Belgijskim, jak i ruch *kitawala* w Afryce Środkowej rekrutowały swych zwolenników zarówno spośród protestantów, jak i katolików.

Omówione przykłady przeczą tezie, że separatyzm był właściwy tylko Kościołom protestanckim. Niezbyt ściśle jest również często powtarzane twierdzenie, że ruch Kościołów niezależnych był produktem kolonializmu czy apartheidu. Sekty Religii Jehowy i Michaelitów powstały na przykład wśród ludów Tanzanii już po uzyskaniu przez ten kraj niepodległości. W Nigerii, po zakończeniu wojny domowej w 1970 roku, niemal codziennie powstaje nowy Kościół afrochrześcijański³¹. W niepodległej Ghanie Kościoły niezależne przeżywają prawdziwy renesans³².

* * *

Wiele Kościołów niezależnych uważa się za odkrywców jedyne prawdziwego chrześcijaństwa. Spotyka się tam nawet gminy wysoce idealistyczne czy wręcz utopijne. Na przykład 130 członków Kościoła Apostolskiego z obszaru Aszantów w Ghanie założyło w 1970 roku gminę kościelną pod nazwą Królestwo. Jest to społeczność miłości i braterstwa, unikająca nowoczesności i oczekująca na powtórne przyjście Chrystusa. W środowisku Cherubinów i Serafinów w stanie Ondo w Nigerii powstały gminy utopijne Aijetoro o organizacji społecznej szczególnego rodzaju. Odejście od spraw świata doczesnego i współczesności na rzecz świata wyimaginowanego, eschatologicznego, usytuowanego poza czasem i przestrzenią, obserwuje się w kilku Kościołach niezależnych DRK. Dla nich to nowoczesne państwo nie istnieje, gdyż ciągle żyją w realiach Konga Belgijskiego. Ich członkowie odrzucają pieniądź, uprawiają handel wymienny,

³⁰ Por. H.W. Turner, *African Religious Movements and Roman Catholicism*, (w:) H.J. Greschat, H. Jungraithmayr (wyd.), *Wort und Religion*, Stuttgart 1969, s. 262.

³¹ Por. C.E. Ilogu, *Changing Religious Beliefs in Nigeria*, „Nigeria Magazine”, 1975, 117-118, s. 6.

³² Szerzej na ten temat P. Gifford, dz. cyt., s. 241-265.

ubierają się w szaty uszyte z worków. Postawę taką reprezentuje, na przykład społeczność Belukela w mieście Kisangani³³.

Na przeciwległym biegunie skrajności spotyka się „Kościoły” wynaturzone, z defraudującymi uzdrowicielami, iluzyjnymi prorokami czy wręcz despotami pretendującymi do rangi nadludzi. Wśród nich badacze wymieniają Kościół Wiary w DRK, stanowiący grupę kultową burżuazji broniącej przed uciskanymi swoich pozycji. W Ghanie autor tej książki był świadkiem dawania świadectw w jednym z Kościołów spirytualistycznych, kiedy to podstawieni ludzie opowiadali o doznanych tam cudownych uzdrowieniach. W dowód wdzięczności rzucali z ambony okazałe sumy pieniędzy na potrzeby Kościoła, a tym samym zachęcali do większej ofiarności biednych ludzi, którzy tanecznym krokiem, gęsiego, przesuwali się w kierunku ustawionej przy świętej studni okazałej tacy i wrzucali tam swoje monety. W kraju tym powstały specjalne obozy lecznicze, nadzorowane przez samozwańczych proroków i uzdrowicieli, nazywanych „aniołami”. Przypisują one sobie dar przewidywania wydarzeń dotyczących zainteresowanych osób. Mają setki klientów, pragnących odzyskać zdrowie czy też rozwiązać swe nabrzmiałe problemy. Inni prorocy domagają się zapłaty przed udzieleniem błogosławieństwa czy też doradzają wiernym, aby nie utrzymywali kontaktów z pewną kategorią ludzi, co zapewni im sukces i powodzenie w życiu.

³³ Por. Kabongo Ilunga, *Comment étudier les églises dites „syncretiques”: un point de vue d'un politologue*, (w:) A. Ngindu Mushete (wyd.), *Combats pour un christianisme africain*, Kinshasa 1981, s. 87.

Wybrane problemy zmian religijnych w Czarnej Afryce

W bieżącym stuleciu Czarna Afryka przeżywała okres burzliwych i dynamicznych zmian społeczno-kulturowych i gospodarczych, spowodowanych kolonizacją i zrodzonymi czy przyspieszonymi przez nią urbanizacją, industrializacją oraz modernizacją. Zaznaczyły się one wyraźnie w daleko idących przeobrażeniach życia religijnego Afrykanów. Po wcześniejszych, przynoszących niezbyt spektakularne efekty próbach chrystianizacji, w ostatnim półwieczu gwałtownie wzrosła liczba chrześcijan. Podobnie dynamicznie rozwijał się islam. Przejściu od afrykańskich wierzeń do chrześcijaństwa i islamu towarzyszył dynamiczny wzrost liczby Kościołów i ruchów niezależnych, bazujących głównie na chrześcijaństwie, ale zaznaczających swą obecność także wśród muzułmanów¹. Te różne przemiany religijne w Czarnej Afryce stały się nie tylko przedmiotem badań i opisów naukowych, ale także podstawą do bardziej teoretycznych uogólnień.

1. Próby interpretacji burzliwych zmian religijnych

Gwałtowne przeobrażenia w afrykańskim życiu społecznym skłaniały badaczy do zadawania pytań o przyczyny i mechanizmy zmian religijnych oraz do poszukiwania na nie właściwej odpowiedzi. Zastanawiali się oni nad powodami odchodzenia od religii rodzimych do islamu, chrześcijaństwa czy Kościołów niezależnych. Zapytywali o związek przyczynowo-skutkowy między nawracaniem a szybkimi zmianami społeczno-kulturowymi w okresie kolonialnym. Starali się wyjaśnić dynamiczny wzrost ruchów niezależnych i Kościołów afrochrześcijańskich. Chcieli wreszcie udzielić odpowiedzi na pytanie, do jakiego stopnia zachodzące w Czarnej Afryce zmiany religijne można nazwać nawróceniem.

¹ Por. G.C. Oosthuizen, *Afro-Christian Religions. Iconography of Religion*, Leiden 1979, s. 3.

Próby udzielenia odpowiedzi na te pytania dostarczyły czterech teorii starających się wyjaśnić zmiany religijne na kontynencie afrykańskim. Były to:

- 1) teoria zachwianego mikrokosmosu J. Spencera-Triminghama;
- 2) teoria ewolucji w kierunku monolatrii, zwana teorią intelektualną

R.C. Hortona;

- 3) wyjaśnienie historyczne H.J. Fishera;
- 4) wyjaśnienie społeczno-kulturowe G. Ifeka-Moller.

J. Spencer-Trimingham² wiązał szybkie odchodzenie od wierzeń rodzimych do islamu czy chrześcijaństwa z rozpadem struktur i upadkiem tradycyjnego światopoglądu społeczności afrykańskich. Gwałtowne zderzenie z cywilizacją zachodnią, w postaci podporządkowania kolonialnego, oddziaływania wysoko rozwiniętej techniki i technologii, gospodarki pieniężnej i nowoczesnego systemu szkolnictwa, naruszyło struktury społeczne Afrykanów, oparte na organizacji plemiennych i gospodarce naturalnej. Ich rozkład bądź upadek spowodował także zachwianie systemu religijnego, który tradycyjnie oddziaływał na wszystkie aspekty miejscowego życia. Zachwiał się więc tradycyjny świat wyznaczony granicami plemiennymi. Istotnie straciły na znaczeniu wierzenia etniczne, a religijna przyszłość Czarnej Afryki zaczęła oscylować między chrześcijaństwem, islamem a sekularyzacją.

Powstawanie Kościołów niezależnych J. Spencer-Trimingham wyjaśniał małą tolerancją chrześcijaństwa misyjnego oraz tendencją nowo nawróconych do wzbogacania go żywotnymi aspektami ich religii tradycyjnych. Oficjalne odrzucenie przez Kościoły misyjne możliwości łączenia aspektów obu religii przez neofitów prowadziło do powstawania niezależnych od nich sekt i grup religijnych. Duchowni muzułmańscy byli bardziej wyrozumiali w stosunku do tendencji synkretycznych, a więc „[...] animista w swym muzułmańskim ubraniu mógł wybierać to, co w obu światach jest najlepsze”³ i nie miał powodów do separatyzmu religijnego. Owa tolerancyjność islamu miała też swoje granice. Z pewnością nie świadczą o niej prowadzone u schyłku XVIII oraz w XIX wieku wojny religijne Fulanów i Tukulerów, w rodzaju *dżihadu* Usmana dan Fodio w kraju Hausa. Ograniczony zasięg ruchów separatystycznych w łonie afrykańskiego islamu nie został w gruncie rzeczy dostatecznie wyjaśniony w teorii J. Spencera-Triminghama.

W latach siedemdziesiątych podjęto nową próbę wyjaśnienia przyspieszonych zmian religijnych w Czarnej Afryce, nazywaną teorią intelektualną

² W pracy *The Christian Church and Islam in West Africa*, London 1955, s. 12 i n.

³ Por. J. Spencer-Trimingham, *Islam in West Africa*, Oxford 1959, s. 21.

R.C. Hortona⁴. Punktem wyjścia jego teorii były przemyślenia zawarte w pracy J.D.Y. Peela⁵, traktującej powstanie niezależnych Kościołów Aladura jako próbę reinterpretacji i adaptacji tradycyjnej kosmologii Jorubów celem wyjaśnienia, przewidywania i kontrolowania zdarzeń w nowej sytuacji społecznej. Według R.C. Hortona⁶, nawrócenie z religii rodzimych na chrześcijaństwo czy islam jest w takim samym stopniu wynikiem rozwoju — pod wpływem nowej sytuacji — tradycyjnej kosmologii afrykańskiej, jak też skutkiem aktywności misjonarzy. Tradycyjna kosmologia afrykańska — kontynuuje autor — charakteryzuje się dwupoziomowym układem bytów nadnaturalnych. Na pierwszym, bliższym człowiekowi poziomie znajdują się mniejsze bóstwa i duchy nadzorujące sprawy lokalnej społeczności i jej środowiska, czyli mikrokosmos. Drugi poziom to domena Bytu Najwyższego, odpowiedzialnego za wszechświat, czyli makrokosmos. W okresie przedmuzułmańskim i przedchrześcijańskim większość wierzeń i praktyk religijnych dotyczyła bóstw lokalnych, podczas gdy wyobrażenia o Bogu Najwyższym pozostawały w uśpieniu. Działo się tak dlatego, że tradycyjne życie afrykańskie toczyło się w mikrokosmosie społeczności wiejskich.

Autor teorii ewolucji odwołuje się do eksperymentu myślowego, w którym proponuje wyobrażenie sytuacji zetknięcia się religii tradycyjnych z nowoczesną cywilizacją, rozwojem oświaty, gospodarki pieniężnej i państw „narodowych” bez udziału misjonarzy. Uważa, że odpowiedzią afrykańskiego światopoglądu na taki stan rzeczy byłoby rozwijanie koncepcji jedynego Boga celem sprostania wymogom otwierającego się makrokosmosu. W miarę osłabiania się bądź znikania granic mikrokosmosu, ludzie mieliby stopniowo zapominać o mniejszych bóstwach, a ich funkcje przejmowałby Bóg Najwyższy. Rozwijałoby przeto jego kult i modyfikowałoby obowiązujący kodeks moralny. R.C. Horton podsumowuje swe wywody stwierdzeniem, że wierzenia i praktyki religii uniwersalnych są przyjmowane tylko wtedy, gdy łączą się ze zmianami w tradycyjnej kosmologii, spowodowanymi nie tyle oddziaływaniem misjonarzy, co innymi czynnikami pojawiającymi się w nowej sytuacji. Islam i chrześcijaństwo stały się w Czarnej Afryce katalizatorami, stymulatorami i czynnikami przyspieszającymi zmiany w religiach rodzimych⁷.

⁴ Została ona omówiona przez E. Ikenga-Metuha, *The Shattered Microcosm. A Critical Survey of Explanations of Conversion in Africa*, (w:) K.H. Petersen (wyd.), *Religion, Development and African Identity*, Uppsala 1987, s. 13 i n.

⁵ Pod tytułem *Aladura: A Religious Movement among the Yoruba*, London 1968.

⁶ Teorię swą wyłożył w artykułach *African Conversion*, „Africa”, 1971, XLI, 2, s. 85-108 i *On the Rationality of Conversion*, część I, „Africa”, 1975, XLV, 3, s. 219-235; część II, „Africa”, 1975, XLV, 4, s. 373-399.

⁷ Por. R.C. Horton, *African Conversion...*, s. 102-104.

Pojawienie się Kościołów afrochrześcijańskich R.C. Horton wyjaśnia podobnie jak J. Spencer-Trimingham. Islam bardziej niż chrześcijaństwo przyjął rolę katalizatora, a jego duchowni częściej pozwalali czy przymykali oczy na inicjatywy religijne Afrykanów. Chrześcijaństwo misyjne nie było przygotowane na tego rodzaju ustępstwa. To dlatego zrodziły się w jego łonie Kościoły niezależne.

Argumenty R.C. Hortona są kontynuacją wyjaśnienia J. Spencera-Triminghama, ujętą w intelektualną oprawę. Różnica polega na tym, że zakłada on, iż nawet bez udziału misjonarzy, pod wpływem zachodzących zmian cywilizacyjnych, religie afrykańskie ewoluowałyby w kierunku monolatrii.

Intelektualna teoria zmian religijnych w Czarnej Afryce spotkała się z krytyką uczonych. H.J. Fisher⁸ zarzucił jej autorowi, że nie dostarczył on żadnych dowodów na zachowanie się religii tradycyjnych według zaprezentowanego przezeń schematu. Przytoczył przykłady kilku społeczności afrykańskich poddanych oddziaływaniu cywilizacji zachodniej, a mimo to zachowujących wierzenia rodzime i bez udziału misjonarzy nie rozwijających kultu jedynego Boga. Późniejsze próby poparcia przez Hortona teorii przykładami nie zadowolili badaczy.

H.J. Fisher nie ograniczył się do skrytykowania intelektualnej teorii R.C. Hortona: zaproponował własny schemat rozwoju islamu w Czarnej Afryce, wyróżniając trzy etapy:

1) kwarantanny, gdy wiarę muzulmańską reprezentowali wyłącznie przybysze i miała ona ortodoksyjny charakter, gdyż nie zdobyła jeszcze wypaczających ją konwertytów;

2) islamu mieszanego, gdy nową wiarę przyjmowała wzrastająca liczba ludności danej grupy etnicznej;

3) reformatorski, gdy po wielu latach (czasami nawet wiekach) poczynania odnowiciele kładły kres islamowi mieszanemu i przywracały charakterystyczną dla etapu kwarantanny ortodoksję.

W dalszych rozważaniach H.J. Fisher wskazuje na różnice między nawróceniem (*conversion*) a przystąpieniem do nowej religii (*adhesion*). Nawrócenie definiuje jako świadome i przemyślane przyjęcie nowej wiary. Natomiast przystąpienie pozwala człowiekowi na przyjęcie nowych form kultu jako pożytecznego uzupełnienia dotychczasowych wierzeń. Nawrócenie jest procesem długotrwałym, rozciągającym się niekiedy na kilka pokoleń. Można w nim wyróżnić nawrócenie pierwotne, polegające na zmianie afiliacji religijnej, bez względu na treść tej zmiany, i wtórne, będące przejściem od religii mieszanej do ortodoksji

⁸ Por. jego artykuł *The Juggernaut's Apologia: Conversions to Islam in Black Africa*, „Africa”, 1985, XLV, 2, s. 152.

czy nawet żarliwości religijnej. W swej teorii historycznej H.J. Fisher nie wyjaśnia, w jaki sposób dochodzi do nowej afiliacji religijnej.

Czwarta teoria zmian religijnych w Czarnej Afryce, autorstwa pani G. Ifeka-Moller⁹, nosi nazwę teorii deprivacji i bazuje na podejściu socjostrukturalnym. Na przykładzie nigeryjskich miast Owerri i Kalabaru autorka stwierdza, że czynnikami masowych nawróceń były tam zarówno szybkie przekształcenia społeczne, jak też rosnąca frustracja z powodu niemożności zbierania owoców, jakie były wynikiem tych przemian. Ludność zwróciła się przeto ku chrześcijaństwu, licząc na zdobycie potęgi i bogactwa, utożsamianych z mocą religii białego człowieka. Zawiedzione w tym względzie nadzieje spowodowały później odwrotną tendencję: nagły odływ chrześcijan afrykańskich do Kościołów afrochrześcijańskich.

2. Teoria zmian religijnych jako transakcji

Termin „nawracanie” odmiennie rozumieli różni autorzy, a jego zakres semantyczny rozciągał się na zjawiska od zmiany afiliacji religijnej do zmiany przekonania, a nawet obejmował przypadki fanatyzmu religijnego. Zmiana afiliacji religijnej w realiach Czarnej Afryki może najczęściej oznaczać:

1) przejście od religii rodzimej do islamu i Kościoła misyjnego bądź niezależnego;

2) przejście od Kościoła misyjnego do Kościoła niezależnego;

3) powrót do religii miejscowej.

Zmiana afiliacji religijnej niekoniecznie musi pociągać za sobą zmianę przekonania. Może być tylko przystąpieniem (*adhesion*), kiedy człowiek stoi jedną nogą po jednej, a drugą — po drugiej stronie barykady. Nowe kultury przyjmuje jako pożyteczne czy przydatne uzupełnienie wiary ojców. Biorąc pod uwagę te rozróżnienia, można założyć, że terminu „nawrócenie” używano przynajmniej w trzech różnych znaczeniach, a mianowicie gdy dochodziło do zmiany:

1) afiliacji bez zmiany przekonań religijnych (przystąpienie), co prowadziło do mieszanego islamu lub powierzchownego chrześcijaństwa;

2) afiliacji połączonej ze zmianą przekonań, a więc przejścia od wierzeń rodzimych do ortodoksyjnego islamu czy chrześcijaństwa;

3) przekonania bez zmiany afiliacji religijnej, czyli nawrócenia wtórnego w postaci przejścia od mieszanego islamu czy chrześcijaństwa do ortodoksyjnych form tych religii.

⁹ Omawiam za E. Ikenga-Metuhem, dz. cyt., s. 18 i n.

W procesie nawracania uzewnętrzniają się zarówno czynniki materialne, jak też potrzeby duchowe. Teologowie podkreślali czasami autonomiczną siłę chrześcijaństwa, jego urok, które bardziej odpowiadają intelektualnym i religijnym potrzebom Afrykanina niż jego własna religia. Istnieją jednak podstawy do przypuszczeń, że przynajmniej w początkowym etapie nawracania ważną rolę odgrywają czynniki materialne i społeczne, natomiast potrzeby religijne zdają się dominować na etapie zmiany przekonań.

Sam fakt przyjscia Afrykanów na stację misyjną i przyłączenia się do społeczności chrześcijańskiej jest zmianą ich przynależności religijnej. Czym bywa to spowodowane? Jedną z odpowiedzi na to pytanie proponuje J. Siemensen, który zmiany religijne w Czarnej Afryce próbuje wyjaśnić teorią transakcji między misjonarzami a nawracaną ludnością¹⁰. W swych badaniach J. Siemensen oparł się wyłącznie na archiwach misyjnych, które mają ograniczone znaczenie dla analizy motywów i postaw religijnych Afrykanów. Oddzielnie potraktował problemy nawracania elity i prostego ludu Zulu w Afryce Południowej.

W połowie XIX wieku, kiedy rozpoczynała się w tej części Czarnej Afryki działalność misyjna, kraj Zulu był niezależnym królestwem. Na południu zagrożona mu ekspansja kolonii Natalu, na północy zaś państwa Burów. Pierwsza próba nawrócenia króla Mpande, podjęta w 1845 roku przez norweskiego misjonarza H.P.S. Schreudera, zakończyła się niepowodzeniem. Władca zuluski obawiał się bowiem, że na stacji misyjnej mogliby znajdować schronienie dezertery i inni jego zbuntowani poddani, jak to było wcześniej w przypadku misji amerykańskiej. Kiedy jednak w 1850 roku został wyleczony przez Schreudera z reumatyzmu, wyraził zgodę na założenie norweskiej stacji misyjnej. Stała się ona jego oknem na świat i posłużyła do nawiązania przez kraj Zulu kontaktów z Natalem. Misjonarz norweski został zaufanym mediatorem władcy ze światem zewnętrznym i wielokrotnie wypowiadał się w obronie zagrożonej niepodległości Zulusów.

Na misji norweskiej nie brakowało ludzi, którzy świadczyli władcy Mpande wiele pożytecznych usług: budowali domy, naprawiali wozy, dostarczali środków transportu. Dla zjednania członków rodziny królewskiej misjonarze nie szczędzili też darów: ubiorów, wozów, zapalek czy przedmiotów z metalu. Te dobra cywilizacji zachodniej były prezentowane, a także odbierane przez Zulusów jako

¹⁰ Por. jego *Religious Change as Transaction: The Norwegian Mission to Zululand*, (w:) K.H. Petersen (wyd.), *Religion, Development and African Identity*, Uppsala 1987, s. 85-102. W socjoantropologicznej teorii transakcji przyjmuje się, że rynek oddziałuje także na zmiany społeczne, prowadzące do wymiany wartości, zarówno materialnych, jak i duchowych. Za jej twórcę uważa się F. Bartha, a została ona wyłożona w jego pracy *Socialantropologiske problem*, Stockholm 1971.

owoce chrześcijaństwa. W zamian za usługi i dary w 1867 roku Mpande przekazał misjonarzom tereny pod budowę kilku stacji misyjnych, udzielił zgody na swobodne głoszenie *Ewangelii* oraz przystał na propozycję organizowania niedzielnych spotkań religijnych w jego własnym kraału. Upowszechniła się także praktyka udzielania ludziom pozwolenia na świętowanie niedzieli czy przynajmniej zwalniania ich z części prac w tym dniu.

Ta owocna współpraca misjonarzy z elitą Zulusów nie zapewniła jednak postępów w chrystianizacji. Władca i członkowie jego dworu „flirtowali” z chrześcijaństwem, ale sami się nie nawracali. Mpande uważał bowiem, że nowa religia była nie do pogodzenia z tradycyjnymi obowiązkami Zulusa, mimo pewnych ustępstw misjonarzy. W latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku H.P.S. Schreuder zgodził się na to, by nawróceni na chrześcijaństwo pełnili zwyczajową służbę wojskową, a tym samym zachowali status pełnoprawnych obywateli. Obwarował to jednak warunkami gwarantującymi zachowanie „czystości religijnej”. Chrześcijanie musieli przeto chodzić w szortach, mieć wolne niedziele oraz unikać uczestnictwa w przeprowadzanych egzekucjach wojskowych. Sprzeciw władcy Mpande wobec tak daleko idących — w jego przekonaniu — wymogów skłonił misjonarzy norweskich do drastycznej zmiany ich stanowiska. Uznali oni niepodległy byt Zulusów za główną przeszkodę w chrystianizacji. Zaczęli wręcz domagać się ustanowienia kontroli brytyjskiej nad ich krajem celem zapewnienia wolności wyznania¹¹.

Kolejny władca, Cetshwayo, prowadził bardziej wojowniczą politykę, w rezultacie czego w latach siedemdziesiątych doszło do eskalacji napięć: zaczął on kwestionować lojalność polityczną misjonarzy. Kiedy zmalała także ich rola medialna, w 1873 roku zostali uznani za „[...] najbardziej bezużyteczną rzecz na świecie”¹². Wówczas kilku misjonarzy wzięło udział w dyplomatycznym przygotowaniu podboju kraju Zulusów przez Brytyjczyków. Chociaż kolonizacja brytyjska otworzyła nowe perspektywy ewangelizacyjne dla misji norweskich, do 1906 roku nikt z elity Zulu nie zdecydował się na przyjęcie nowej religii.

W kontaktach z prostym ludem misjonarze norwescy stosowali początkowo dość powszechną w Czarnej Afryce strategię wędrownego nauczania. W latach pięćdziesiątych H.P.S. Schreuder poświęcał na podróże misyjne wiele czasu. W celu nawiązania kontaktów z miejscową ludnością nie szczędził darów i śpieszył z pomocą medyczną. Jego wędrowne nauczanie nie przynosiło jednak widocznych sukcesów. Z czasem misjonarze przyjęli więc strategię stacji misyjnej. Prowadzili tam działalność humanitarną, polegającą na leczeniu chorób i łago-

¹¹ Por. J. Siemensen, dz. cyt., s. 89.

¹² Tamże.

dzeniu głodu spowodowanego epidemią bydła. Grupy pacjentów wysłuchiwały najpierw słów *Ewangelii*, a potem poddawane były kuracji.

Głównym jednak czynnikiem przyciągającym ludzi na stację misyjną była stała i płatna praca. Misje zatrudniały sporą liczbę robotników. Stworzyły także popyt na lokalne produkty rolne. Dowodem wdzięczności za te dobrodziejstwa miało być uczestnictwo we mszy, zwane *sonda* (z angielskiego *Sunday*) — „wykonywanie pracy niedzielnej”. Zdarzało się, że kiedy misjonarz odmawiał kupna przyniesionych płodów, zapewniano go, iż sprzedawcy uczestniczą regularnie we mszy i nie ma powodów do ich karania. W okresie zbioru płodów rolnych znacząco wzrastała liczba wiernych przychodzących do kościoła, gdyż ludzie obawiali się, że misjonarze mogą odmówić kupowania ich ryżu czy kukurydzy za niewywiązywanie się z obowiązków religijnych.

Z czasem głównym instrumentem ewangelizacji stały się szkoły misyjne. Często za posyłanie dzieci na naukę misjonarze wynagradzali w jakiś sposób ich rodziców. Po 1880 roku głosiciele słowa bożego otrzymali od władz brytyjskich prawo własności na znaczne obszary przylegającej do stacji misyjnych ziemi. Osiedlali się tam wydziedziczeni Zulusi, poszukujący swego miejsca w życiu.

Siła przyciągania stacji misyjnej tkwiła także w jej eksterytorialności. Znajdowali na niej schronienie ludzie żyjący na marginesie życia społecznego: dezertery z oddziałów wojskowych, uciekinierzy od przymusowych małżeństw, ludzie zrujnowani przez wojny domowe. Względny komfort życia, możliwość zwolnienia od prac polowych i dobre traktowanie silnie przemawiały do kobiet w różnym wieku, głównie starszych czy bezdzietnych, a więc oskarżanych często o uprawianie czarów. Właśnie tacy uciekinierzy byli szczególnie podatni na nauczanie misyjne. Przyłączając się do gminy chrześcijańskiej, znajdujący się na marginesie życia Zulusi znajdowali materialne i duchowe bezpieczeństwo. Zmiana religii dawała im namacalne korzyści. Chrześcijanie mieli pierwszeństwo w otrzymaniu płatnej pracy i łatwiej uzyskiwali prawo do użytkowania ziemi misyjnej.

O tym, że motywy materialne są ważne w ustanawianiu pierwszych kontaktów, przekonują doświadczenia polskich misjonarzy pracujących w Rodezji Północnej (obecnie Zambia). Przy różnych okazjach nie szczędzili swym wiernym drobnych prezentów. Zwyczaj ten przejęli po misjonarzach z obszaru dolnego biegu Zambezi. Wizytatorzy mieli nawet Polakom za złe, że przyciągają Afrykanów darami i „płacą” im za przychodzenie do kościoła. Jeden z nich wręcz twierdził, że każdy ojciec i brat miał u siebie belę płótna, które w miarę potrzeby ciął i rozdawał okolicznej ludności¹³.

¹³ Por. L. Grzebień, SJ, A. Kozłowiecki, SJ, *Wśród ludu Zambii*, t. I, Kraków 1977, s. 135.

Polscy misjonarze także uciekali się do różnych metod ewangelizacji. Ojciec Bulsiewicz, związany z misją w Lifidzi (Angonia portugalska), odwiedzał wioski i — chodząc od chaty do chaty — harmonijką ustną czy dzwonkiem zachęcał ludzi do wysłuchania fragmentu ewangelii. Znajdował różne sposoby na katechumenów, aby skłonić ich do pilnej nauki: „Tym, których sześć razy zastałem w szkole i którzy coś umieją z katechizmu, daję sześć miareczek soli”¹⁴. Również ojciec Lazarewicz odwoływał się do zachęty materialnej. Najpierw starał się zjednać wodzów i naczelników wiosek, gdyż to od nich zależało w dużej mierze powodzenie akcji misyjnej. Swój cel starał się osiągnąć „[...] dobrym słowem, cierpliwym przekonywaniem, a czasem nawet podarkiem”¹⁵.

3. Obraz kontaktu religijnego w literaturze europejskojęzycznej

Problemy wynikające z kontaktów między różnymi systemami wierzeń i z przyspieszonych zmian religijnych w Czarnej Afryce żywo interesują miejscową inteligencję, z której wywodzi się dość liczna grupa sławnych już na całym świecie pisarzy tworzących w językach europejskich. Poza nielicznymi wyjątkami, koncentrują się oni na różnych aspektach usadawiania się na Czarnym Lądzie wyznań chrześcijańskich. Do wyjątków tych należy powieść senegalskiego pisarza Cheikha Hamidou Kane zatytułowana *Dwojaki sens przygody Samby Diallo*¹⁶, w której opisuje się kryzys światopoglądowy młodego człowieka wychowanego w środowisku muzułmańskim.

Utwór ten jest do pewnego stopnia powieścią autobiograficzną. Jego bohater, podobnie jak Cheikh Hamidou Kane, pochodzi z senegalskiego Futa Toro, jest wychowany w duchu islamu i w kulturze przywiązującej dużą wagę do powściągliwości, skromności i duchowego samozadowolenia. Samba Diallo wywodzi się ze szlachetnego rodu ludu Diallobe. Pozostaje pod silnym wpływem swego nauczyciela, Wielkiego Mistrza, który jest surowym ascetą, uważanym niemal za świętego, wychowującym swych podopiecznych „nie dla tego świata”. Jako uczeń szkoły koranicznej ma — podobnie jak i jego koledzy — obowiązek zdobywania zebranią niezbędnych do życia środków. Losami chłopca interesuje się Księżniczka, siostra wodza Diallobe. Przekonuje ona swych rodaków, że aby pozbyć się szoku spowodowanego podbojem kolonialnym, należy poznać białych i nauczyć się od nich sztuki zwyciężania. Przyznaje, że szkoła francuska jest

¹⁴ Tamże, s. 54.

¹⁵ Tamże, s. 86.

¹⁶ Przekład polski Warszawa 1988.

nieprzyjacielem, „nową formą wojny, którą prowadzą przeciwko nam przybysze”, ale jest to jednocześnie wiedza i technika, „ową sztuką zwyciężania, gdy nie ma się racji”.

Zabrany ze szkoły koranicznej młody chłopiec zdobywa wykształcenie typu zachodniego, podczas gdy na wsi stary Mistrz codziennie przeżywa nowe rozterki w poczuciu bezsilności wobec zmieniającego się świata. Po zakończeniu edukacji w rodzinnym kraju, Samba Diallo wyjeżdża do Francji, gdzie studiuje filozofię i styka się z różnymi prądami ideologiczno-kulturowymi. Obracając się w tyglu różnych postaw i poglądów, stopniowo traci wiarę muzułmańską, której nie potrafi jednak niczym zastąpić. Po powrocie do kraju czuje się wyrzuconym na margines społeczny. Stojąc nad grobem Wielkiego Mistrza, nie potrafi już zdobyć się na słowa modlitwy. Nie jest w stanie zachować wiary ojców, ale odrzuca także stechnicyzowany i zmateralizowany świat zachodni.

Szczególnym zainteresowaniem pisarzy afrykańskich cieszy się okres pierwszych kontaktów chrześcijaństwa z afrykańską religią i całą kulturą. Potwierdzają oni do pewnego stopnia, że omówiona teoria transakcji była ważnym czynnikiem zmian religijnych.

W powieści nigeryjskiego pisarza Chinua Acheby, zatytułowanej *Świat się rozpada*¹⁷, poznajemy wydarzenia z końca ubiegłego stulecia we wsi Umuofia, położonej we wschodniej Nigerii. Autor przytacza najpierw żywy i realistyczny obraz życia plemiennego, a potem opisuje zmiany pod wpływem kontaktów z białym człowiekiem, niosącym z sobą bakcyła dezintegracji. Bohaterem powieści czyni Achebe dumnego chłopca Okonkwo, który pracowitością i samozaparciem zdobywa w klanie wysoką pozycję i wkrótce staje się znaczącą postacią w lokalnej społeczności. Przez nieszczęśliwy przypadek, w czasie uroczystości pogrzebowych, zabija współplemieńca i zostaje skazany na siedmioletnią banicję. W czasie jego nieobecności docierają do Umuofii pierwsi misjonarze, którzy krok po kroku czynią spustoszenie w tradycyjnym sposobie życia. Przyjęci początkowo z lekceważeniem, zdobywają wkrótce pierwszych wyznawców. Wokół misji gromadzą się ludzie pozbawieni praw obywatelskich, niewolnicy i kalecy, którzy poszukują tam pomocy. Miejscową arystokrację wiąże z przybyszami chęć zdobycia przyniesionych przez nich dóbr cywilizacji zachodniej. Niepostrzeżenie tworzy się w Umuofia nowa grupa ludzi, którzy zrywają więzi społeczne w klanie. Za plecami łagodnego i dobrotliwego misjonarza pojawiają się bezwzględni przedstawiciele administracji kolonialnej.

Stopniowo również bardziej zachowawczy mieszkańcy wioski tracą ducha i starają się unikać konfrontacji zarówno z konwertytami, jak i z przedstawicie-

¹⁷ Przekład polski Warszawa 1989.

lami białego człowieka. Ci pierwsi z gorliwością neofitów niszczą przedmioty kultu religii rodzimej. Jeden z nich dopuszcza się wręcz świętokradztwa, odstawiając maskę Egwugwu, reprezentującą przodków. Dla Okonkwo jest to pretekstem do rzużenia misjonarzom wyzwania i przepędzenia ich ze wsi. Staje na czele grupy wieśniaków, którzy nie tylko niszczą domostwo obrazobórcy, ale podpalają także kościół i zabudowania misyjne. W odwecie administracja kolonialna osadza całą starszyznę wioski w areszcie. Po wielu latach więzienia Okonkwo wychodzi na wolność i w depresji psychicznej zabija przedstawiciela białego człowieka. Osamotniony i załamany popełnia samobójstwo, uprzedzając surową rękę sprawiedliwości kolonialnej.

Ofiara Okonkwo nie uchroni jego bliskich przed dezintegracją. Dalsze dzieje członków jego klanu przedstawia Achebe w powieści *No Longer at Ease* (Koniec słodkiego życia)¹⁸. Od dziesięcioleci są oni na pozór wzorowymi chrześcijanami. Obi, bohater powieści, poznaje w czasie studiów w Londynie swą rodaczkę Klarę. Okazuje się jednak, że jest ona *osu*, czyli wywodzi się z rodziny ludzi uważanych za niewolników bóstw i stanowiących ich własność. Żaden wolny człowiek nie może się z nimi wiązać. Dla Obiego jest to zwykły przesąd. Tymczasem jego chrześcijańscy rodzice odmawiają mu swego błogosławieństwa, aby nie narazić się na gniew niby odrzuconych, ale ciągle obecnych w ich religijnej świadomości starych bóstw.

Do problemu pierwszych kontaktów Ibów z chrześcijaństwem powraca Achebe w swej trzeciej powieści noszącej tytuł *Boża strzała*¹⁹. Ezeulu ze wsi Umaoro, stary kapłan boga Ulu, ulega prośbom białego człowieka Wintabota (= Winterbottom) i oddaje mu na naukę jednego z synów imieniem Oduche. Zgadza się na to pod warunkiem, że Oduche nie będzie zaniedbywać swych obowiązków wobec ojca. Jednak nie tylko przyjaźń do białego człowieka wpływa na decyzję kapłana. Kierują nim także względy praktyczne:

„Miejsce, gdzie chrześcijanie zbudowali sobie przybytek swego kultu, znajdowało się w pobliżu zagrody Ezeulu. Siedząc w swoim *obi* [chata] i myśląc o święcie Liści Dyni, Ezeulu słyszał ich dzwon: bum, bum, bum. Zamiast więc o własnym święcie, zaczął myśleć o nowej religii. Nie miał o niej wyrobionego sądu. Z początku zdawało mu się, że skoro biały człowiek przyszedł z wielką potęgą i zwyciężał wszystkich, warto, by niektórzy tutejsi ludzie poznali jego bóstwa. Dlatego Ezeulu zgodził się posłać swojego syna na naukę nowego kultu. Chciał, aby Oduche nauczył się także mądrości białych, bo z tego, co wiedział o kapitanie Wintabota, i z tego, co słyszał o jego rodakach, wyciągnął wniosek, że biali ludzie są bardzo mądrzy.

¹⁸ London 1960.

¹⁹ Przekład polski Warszawa 1966.

Teraz jednak Ezeulu obawiał się, czy nowa religia nie jest podobna do trądu. Podaj rękę trędowatemu, a on zaraz cię chwyci w objęcia. Ezeulu musiał już surowo skarcić syna, który z każdym dniem stawał się gorszym dziwakiem. Pora chyba zatrzymać go w domu. Ale co się stanie, jeśli sprawdzą się przepowiednie, które głoszają, że biały człowiek zajmie cały kraj, i będzie nim rządził. W takim przypadku dobrze byłoby mieć kogoś z najbliższej rodziny w gnieździe białych”²⁰.

Początkowo Oduche za nic w świecie nie chce iść do kościoła, ale Ezeulu zrywa go do swej chaty i przemawia do niego jak do mężczyzny i przyjaciela:

„Chcę, żeby jeden z moich synów wszedł pomiędzy białych ludzi i był tam moimi oczyma. Jeśli ta ich religia nie jest nic warta, wrócisz do domu z niczym. Ale jeżeli jest w niej coś cennego, ty mi przyniesiesz cząstkę tego do domu. Świat jest podobny do tańczącej maski. Jeżeli chcesz jej się dobrze przyjrzeć, nie możesz stać na jednym miejscu. Duch mój szeptem mi, że ci, którzy dzisiaj nie chcą zaprzyjaźnić się z białym człowiekiem, jutro będą mówili: «Gdybyśmy to byli przeculi»”²¹.

Chociaż po rozmowie z ojcem Oduche zachował jeszcze sporo niechęci, pozbył się jej zaraz po pierwszych kontaktach z nowym środowiskiem. Zapałał chęcią poznania języka białego człowieka i zdobycia ucieleśnianej przez niego potęgi. O tym, że było to możliwe, świadczył przykład ojca Blacketta, pracującego na stacji misyjnej czarnego kapłana. Inny misjonarz, przybyły z delty Nigru ojciec Goodcountry (który władał językiem białych jak ojczystym), opowiadał konwertytom o tym, jak jego byli parafianie zwalczali złe obyczaje własnego plemienia, burzyli pogańskie ołtarze i zabijali święte legwany. Jego nauki nie poszły w las i już wkrótce Oduche zastosował je w praktyce, umieszczając w klatce królewskiego pytona, sługę boga Idemili! Przyszedł wreszcie czas, gdy święta Liści Dyni i Nowych Ignamów zastąpiono chrześcijańskimi dożynkami, które zgromadziły więcej ludzi, niż mógł przewidzieć w swoich marzeniach miejscowy katecheta.

Pisarze afrykańscy często poddają krytyce założenia i metody pracy misyjnej. Należy do nich Nigeryjczyk John Munonye, autor powieści *The Only Son*²² (Jedynak). Wdowa Chiaku wszelkimi sposobami stara się uchronić jedynaka Nnanę przed wpływami przybyłych do jej wioski misjonarzy. Na nic zdają się upomnienia, kary cielesne, amulety i zabiegi magiczne. Szczególnie nęci owoc

²⁰ Por. Chinua Achebe, *Boża strzała*, s. 53.

²¹ Tamże, s. 56 i n.

²² London 1966.

zakazany. Dotychczas do szkoły misyjnej garnęli się głównie niewolnicy, a nie „najlepsi synowie społeczności wiejskiej”. To właśnie z nich rekrutowali się pierwsi katecheci i nauczyciele. Kiedy zostali ochrzczeni, dla podkreślenia siły nowej wiary zburzyli sanktuarium boga Igwe — „Tego-który-włada-niebem-i-ziemią”. Autor „zagląda” do seminarium duchownego w dalekiej Irlandii, gdzie poucza się przyszyłych misjonarzy:

„W tej naszej wczesnej fazie działania, przy tylu wyznaniach chrześcijańskich do słownie wlewających się do pogańskiego świata, musimy położyć przede wszystkim nacisk na osiągnięcia liczbowe. Musimy zanieść słowo boże do tak wielu ludzi, jak to będzie tylko możliwe. Chcemy pozyskać dla naszej wiary jak największą liczbę ludzi, którzy w Afryce jutra będą wspierać Kościół siłą swej liczebności. Możecie nazywać to głosem mas, jeśli chcecie. Obawiam się, że zmierzając do tego celu, nie możemy rozwinąć się nad kulturą ludu. To nie czas na to, aby przyglądać się ich zwyczajom i klasyfikować je jako możliwe do przyjęcia lub nie. Aby nasza metoda okazała się skuteczna i byśmy mogli osiągnąć nasz cel, musimy przekonać się, że dostarczamy ludziom dobrego, namacalnego przykładu wpływających z chrześcijaństwa korzyści”²³.

Dodajmy przy tej okazji, że wspomniana w tym cytacie rywalizacja wyznaniowa nie była zjawiskiem odosobnionym. Uwidacznia się ona także w wypowiedziach misjonarzy polskich. Ojciec Hankiewicz w liście z Czingombe do Krakowa w 1922 roku pisał:

„My się tu powoli starzejemy, niedołączymy i powoli pomrzemy, bośmy nie z lepszej niż inni gliny. A nowych misjonarzy jak nie ma, tak nie ma! Nieprzyjacieli tymczasem nie śpi, ale sieje kłopot. Krainę Mburuma położoną między Kasisi a Kapocze zajęli już protestanci i kraina Luano jest mocno przez nich zaszachowana”²⁴.

Brat Pączka odwiedzał natomiast rejony Kaondwe, uparcie głosząc, że „[...] jedna jest tylko prawdziwa droga do zbawienia, ta katolicka; protestancka jest błędna, wiedzie na manowce”²⁵.

Motywniszczenia przez neofitów przedmiotów kultu religijnego powtarza się w twórczości pisarzy nader często. Patrick Ikenga z powieści *Onuory Nzekwu*

²³ Por. H. Dinwiddy, *Missions and Missionaries as Portrayed by English-Speaking Writers of Contemporary African Literature*, (w:) E. Fashole-Luke i inni (wyd.), *Christianity in Africa*, London 1978, s. 429.

²⁴ Por. L. Grzebień, A. Kozłowiecki, dz. cyt., s. 148.

²⁵ Tamże, s. 149.

zatytułowanej *Blade among the Boys*²⁶ (Dziarski chłopak) jest wychowany w tradycyjnej rodzinie. Z czasem jednak, dla zdobycia wykształcenia, przyjmuje chrześcijaństwo, a nawet wstępuje na krótko do seminarium duchownego. Jest on świadkiem zdarzenia, kiedy jego nawróceni koledzy, ci w butach i ci z gołymi stopami, rozdeptują ofiary złożone przez wieśniaków ich bóstwom. Następnie z mieszaniny muszelek kauri, oleju palmowego i skrawków kolorowych tkanin wygrzebują monety i kupują za nie słodycze.

Zgodnie z tradycją, Patrick Ikenga winien zostać kapłanem rodu *okpala*. Ponieważ jednak chce być katolickim księdzem, w czynnościach rytualnych zastępuje go wujek. To właśnie jego ustami autor powieści wyraża opinię, że chrześcijaństwo ledwie zapuściło włókniste korzenie w afrykańskiej ziemi. Było ono bowiem środkiem do osiągnięcia celu, zdobycia wykształcenia czy też zapewnienia sobie dobrobytu. Nawracający się chcieli połączyć nową religię z rodzimą, pierwszą wyznając jawnie jako hipokryci, drugą — z powagą i w skrytości, aby nie nazywano ich dzikusami.

Powieściowych misjonarzy cechuje na ogół brak zrozumienia dla miejscowej kultury, bądź też jawią się oni jako fałszywi obrońcy tradycji afrykańskich. W utworze *Blade among the Boys* opisuje się obrzęd religijny odbywający się na placu wiejskich zabaw. Kiedy tańczą tam święte maski, jedną ze ścieżek zbliża się do wsi biała misjonarka z grupą dziewcząt. Widząc, co się dzieje, neofitki zamierają w bezruchu, bo siła tradycyjnych wierzeń jest dla nich zbyt wielkim wyzwaniem. Misjonarka nakazuje im iść dalej i zdenerwowana grozi karą za nieposłuszeństwo. Dziewczęta nalegają, aby wybrać inną drogę, lecz ich przełożona — wskutek uporu oraz niewiedzy — sama zbliża się do zgromadzonych „pogan” i za naruszenie tabu dostaje od masek okrutne lanie. Cała wioska, chrześcijanie i „poganie”, jest poruszona nietaktownym zachowaniem się białej *lady*. Tylko świeżo wyświęcony, miejscowy kapłan katolicki potępia święte maski za użycie przemocy i niewdzięczność w stosunku do tych, którzy wybudowali dla nich szkoły i dbają o ich zdrowie.

W licznych utworach literackich pojawiają się narzekania na zbyt paternalistyczne postawy misjonarzy, którzy unikają dialogu ze swymi podopiecznymi, a ponadto nie lubią odpowiadać na pytania. Gdy Patrick Ikenga z powieści *Blade among the Boys* ośmiela się zagadnąć jednego z duchownych, czy można zmuszać człowieka do wykonywania obowiązków religijnych, za karę musi przepisać kilkadziesiąt razy modlitwę „Ojcze nasz”. Z kolei nauczyciel łaciny wygania go ze szkoły za to, że czyni to w języku angielskim. Kenijski poeta Okot p'Bitek uzala się w poemacie *Song of Lawino* (Pieśń Lawino):

²⁶ London 1962.

„Katolicycy duchowni i protestancy
Są tacy sami —
Nie lubią pytań.

Gdy wchodzi na ambonę,
Aby nauczać,
Tylko krzyczą i krzyczą.
Nie pojmuję większości z tego,
O czym mówią.

Lecz gdy tylko przestają krzyczeć,
To szybko odchodzą.
Nigdy nie czekają ani chwili,
By odpowiedzieć choć na jedno pytanie”²⁷.

Centralnym tematem wielu utworów traktujących o edukacji misyjnej jest tak zwana wąska ścieżka, czyli stawianie zbyt dużych wymagań chrześcijanom afrykańskim, bez uwzględnienia miejscowych warunków. Termin ten wywodzi się z tytułu powieści *Narrow Path* pióra ghańskiego pisarza F. Selormeya²⁸. Opowiada ona o trudnościach ludu Ewe w przystosowaniu się do etyki chrześcijańskiej. Problem „wąskiej ścieżki” najwyraźniej uwidacznia się w powieści *One Man, One Wife* pióra T.M. Aluko²⁹. Miejscowy katecheta, imieniem Royansin, musi opuścić misję za utrzymywanie intymnych kontaktów z kobietą przyrzeczoną uprzednio młodemu wieśniakowi. Nie mogąc pogodzić się z tak drastyczną karą i surowym kodeksem moralnym chrześcijan, śle listy z protestem do biskupa, gubernatora, a w końcu do angielskiego króla Jerzego V.

Przedmiotem krytyki pisarzy staje się zbyt surowe wychowanie w szkołach misyjnych, które przynosi nieraz skutki odwrotne do zamierzonych. Kwaku, bohater powieści *Gab Boys* (Zadziorni chłopcy) pióra Camerona Duodu³⁰, jest wychowywany przez misjonarzy niemieckich w surowej dyscyplinie. Kiedy w okresie wakacji wraca z Akry do rodzinnej wioski, z nadgorliwością narusza wszelkie zakazy, jakie obowiązywały go w szkole misyjnej. W autobiograficznym szkicu *East African Childhood* (Dzieciństwo we Wschodniej Afryce) Loren Fox daje taki oto opis dyscypliny w szkole misyjnej, włożony w usta Nzioki:

²⁷ Cytuję za H. Dinwiddy, dz. cyt., s. 432.

²⁸ London 1964.

²⁹ London 1959.

³⁰ London 1967.

„W poniedziałek rano, przed rozpoczęciem lekcji, ojciec Layton obchodził z kijem szkołę, aby ukarać małych *shenzi* [dzikusów], którzy nie byli na mszy świętej. Wchodził do klasy, a wówczas, zgodnie ze zwyczajem szkolnym, uczniowie podrywali się na równe nogi:

«Dzień dobry, Ojczy» — wykrzykiwali słowa powitania.

«Dzień dobry» — odpowiadał ojciec Layton.

Zapadała głęboka cisza aż do chwili, gdy Europejczyk powiedział:

«Siadajcie».

Nauczyciel nie miał wówczas nic do powiedzenia. Nie każdy mógł jednak usiąść. Ci, którzy nie byli na mszy, musieli stać dalej. Tak nas wyuczył nasz nauczyciel, Mwali-mu Paulana. Miał zwyczaj przypominania nam:

«Bóg jest wszędzie i widzi was, kiedy kłamiecie».

«To są ci *shenzi*, nauczycielu?»

«Tak, Ojczy» — odpowiadał drżącym głosem nauczyciel Paulana. Teraz winowajcy na oczach nas wszystkich otrzymywali swoją porcję kijów, po czym ojciec Layton udawał się do innej klasy, aby wykonać swój poniedziałkowy obowiązek”³¹.

Kariera szkolna Nzioki kończy się jego napadem na werandę ojca Laytona i wyrzuceniem z niej kilku foteli do znajdującego się w pobliżu urwiska.

W powieści *The Strange Man* (Dziwny człowiek) Amu Djoletto z Ghany³² podnosi sprawę uległości i pokory chrześcijańskiej, lansowanych w szkołach misyjnych. Nauczają się w nich, że wychowanek misji winien zachowywać powściągliwość i prosić o przebaczenie starszych, ilekroć się na niego gniewają: bez względu na to, czy mają racje, czy też nie. Dziecko nie może patrzeć dorosłemu prosto w oczy, nie może też niczego mu odmawiać. Tymczasem bohater utworu, niejaki Mensa, zachowuje się wręcz odwrotnie. Nie chce uczyć się kłamstw białych ludzi dla osiągnięcia w życiu sukcesu, nie chce zostać chrześcijańskim dżentelmenem.

Wysiłki i nieraz pełna wyrzeczeń oraz poświęceń praca misjonarzy nie zawsze przynoszą trwałe efekty. W okresach kryzysu odżywają stare kultury i obrzędy religijne. W powieści *One Man, One Wife* pastor Dawid skutecznie odwodzi ludność wioski Isolo od kultu drzew i rzek oraz pozbawia klienteli kapłankę boga ospy Szankpanny. Kiedy jednak spada na wieśniaków epidemia tej strasznej choroby, zgodnie orzekają, że jest to zemsta zlekceważonego bóstwa za to, że pozwolili nowej religii na oderwanie młodych ludzi od jego kultu.

³¹ Cytuję za H. Dinwiddy, dz. cyt., s. 435.

³² Londyn 1964.

Podobny wątek odejścia od nowej wiary występuje w powieści Mongo Bietiego z Kamerunu, zatytułowanej *Biedny Chrystus z Bomba*³³. Pocziwy misjonarz Drumont jest przekonany, że jego wieloletnia praca w Afryce przyniosła spodziewane efekty. Postanawia odwiedzić jedną z prowincji, którą opuścił przed kilkoma laty, kiedy chciał ukarać w ten sposób jej mieszkańców za opieszałość w wykonywaniu obowiązków religijnych. Spodziewa się serdecznego przyjęcia, a tymczasem zastaje opuszczone kościoły, gdyż miejscowa ludność, wzbogacona dzięki założeniu plantacji kakao, zapomniała o chrześcijańskim Bogu. Urzędnik kolonialny pociesza strapionego misjonarza, że wkrótce rozpoczną się przymusowe prace przy odbudowie drogi i umęczeni robotnicy powrócą wtedy do kościoła. Misjonarz oburza się na taką eksploatację miejscowej ludności i wraca na swą misję w Bomba, lecz i tam czekają go rozczarowania. Tamtejszy katecheta współżyje z powierzonymi jego opiece dziewczętami, przygotowującymi się do sakramentu małżeństwa. Załamany i zniechęcony postanawia wrócić do Francji.

Praca ojca Drumonta nie idzie jednak na marne. Kontynuuje ją jego były podwładny, młody wikariusz Le Guen, jeden z bohaterów powieści *Król cudem ocalony*³⁴. Bezskutecznie stara się on nawrócić na chrześcijaństwo miejscowego władcę. Kiedy król zapada na ciężką chorobę, pozwala się swej ciotce ochrzcić. Niespodziewanie wraca do zdrowia i teraz już łatwo zostaje przekonany, że stało się to za przyczyną Jezusa. Odsyła przeto „nadliczbowe” żony i prowadzi od tej chwili przykładowe życie chrześcijanina.

Pisarze afrykańscy nie pomijają kwestii stosunku misjonarzy do administracji kolonialnej. Na ogół pokazują ich jako pionierów ułatwiających podbój kolonialny i sojuszników władzy. Niejaki Asolo z powieści *One Man, One Wife* mówi, co następuje:

„Kiedyśmy w naszym obozie odmówili słuchania poleceń białego człowieka, to właśnie wielki duchowny upraszał nas o posłuszeństwo. To właśnie on przekonywał nas, że biały człowiek jest naszym przyjacielem. [...] Taki był początek naszej niewoli w kraju Adassa, niewoli u chytrego, białego człowieka. [...] Zostaliśmy sprzedani białemu człowiekowi przez duchownego”³⁵.

Pisarze mówią niekiedy wręcz o zdradzie misjonarzy, którzy — wykorzystując przyjaźń oferowaną im przez miejscowych władców — wydają ich w ręce

³³ Przekład polski Warszawa 1967.

³⁴ Przekład polski Warszawa 1975.

³⁵ Por. T.M. Aluko, dz. cyt., s. 180.

administracji kolonialnej. S. Samkange z Zimbabwe w swej powieści *On Trial for my Country* (Przed sądem za zdradę mego kraju)³⁶ odtwarza historyczny konflikt między Cecillem Rhodesem a Lobenguelą, władcą ludu Ndebele, stawiającym desperacki opór wobec brytyjskiej ekspansji kolonialnej, w której niepoślednią rolę odgrywa misjonarz John Moffat. Głównym wątkiem utworu jest alegoryczny sąd nad Lobenguelą na Tamtym Świecie. Lobenguela traktuje uJoni (czyli Johna Moffata) jak brata, nie podejrzewając, że ten rozmawia z nim jako poddany królowej brytyjskiej i podstępnie doprowadza do podpisania haniebnego traktatu.

Za współpracę bądź uległość władzom kolonialnym krytykowanymi są także miejscowi duchowni i misjonarze. W powieści Kenijczyka Ngugi wa Thiong'o zatytułowanej *Ziarno pszeniczne*³⁷ przybycie misji protestanckiej do Kameno w kraju Kikuju pogłębia tradycyjną nieprzyjaźń między tą miejscowością a mieszkańcami masywu górskiego Makuju. Wzgórza Kameno przyciągają wkrótce także białych osadników, co zapowiada rychłe usadowienie się tam administracji kolonialnej. Miejscowy duszpasterz Kikuju, imieniem Joshua, wyizolowuje się z miejscowej społeczności, gdyż uważa za swój chrześcijański obowiązek podporządkowanie się władzy świeckiej. Ów szacunek dla władzy jest w nim głęboko zakorzeniony, gdyż nauczył się go od samego D. Livingstone'a.

Przykład ojca Drumonta pokazuje, że pisarze afrykańscy pamiętają także o tych misjonarzach, którzy sprzeciwiali się niehumanitarnym decyzjom władz kolonialnych. Przykładem dobrego misjonarza jest ojciec Marius z powieści R. Philombé zatytułowanej *Un sorcier blanc à Zangali*³⁸. Działalność misyjną podejmuje w małej wiosce, zamieszkałej przez „pogańską” ludność Beti, gdzie stracił życie jego poprzednik. Zadanie tego niemieckiego misjonarza jest bardzo trudne, ale dzięki zrozumieniu dla miejscowych zwyczajów, taktowności i tolerancji zyskuje duży autorytet i miano wielkiego, białego czarownika. Jednakże, gdy zdobywa zaufanie swych podopiecznych, zjawia się tam oficer niemiecki, aby ukarać krnąbrnych za jakieś przewinienia. Na próżno ojciec Marius stara się go przekonać, że środki pokojowe są skuteczniejsze od surowych kar. Kapłan z goryczą przekonuje się na własnej skórze, że racją jego bytu w zapadłej wiosce afrykańskiej jest... posłuszne udzielanie pomocy siłom kolonialnym.

Podobnych przykładów misjonarzy, bez reszty poświęconych sprawie ewangelizacji i niesienia pomocy ludom afrykańskim, znaleźć można w europejskojęzycznej literaturze Czarnej Afryki znacznie więcej. Brat Long z powieści

³⁶ London 1966.

³⁷ Przekład polski Warszawa 1973.

³⁸ Yaoundé 1969.

J. Munonye pod tytułem *Wreath for Maidens*³⁹ (Wieniec dla panien), dyrektor szkoły, zna dobrze sytuację rodzinną i warunki bytowe swych uczniów. Wychowuje ich dość rygorystycznie, ale traktuje każdego z dużą sympatią. Nie uznaje kar cielesnych, a swym kolegom przypomina, że pióro jest potężniejsze od miecza, zaś dobry przykład — od kija. Akcja powieści rozgrywa się w nie nazwanym kraju afrykańskim, nękanym krwawą wojną domową. Bez trudu można wydedukować, że autor ma na myśli Biafrę. Brat Long ginie na polu bitwy, śpiesząc do konających żołnierzy z ostatnią posługą. Ten młody człowiek, urodzony w dalekim Londynie, odnajduje swe miejsce wśród cierpiących i zagubionych. W tragicznym dla niego dniu rozdziela ostatnie zapasy soli i lekarstw wśród swych parafian, których bratobójcza wojna pozbawiła środków do życia.

W twórczości pisarzy afrykańskich znalazły odbicie dzisiejsze przeobrażenia w postawach misjonarzy i w metodach ich pracy, a także sprawy zrozumienia dla ich kultury. Nowy typ misjonarza nie zawsze jednak spotyka się z ich aprobatą, a Peter Palangyo w powieści *Dying in the Sun*⁴⁰ wręcz wyśmiewa nową taktykę ewangelizacyjną, oskarżając misjonarzy o obłudne zainteresowanie dla afrykańskiej spuścizny kulturowej. Akcję swej powieści umieszcza w tanzańskiej wiosce, w okresie uzyskania przez ten kraj niepodległości. O misjonarzu mówi jak o przyjacielskim katolickim ojcu, co to ze swą złocistą brodą przez całe życie udaje Chrystusa (*plays Christ*). Oglądając zawieszoną nad grobem przodka świętą maskę, misjonarz ów nie posiada się z zachwytu i naiwnie odkrywa, że w Czarnej Afryce jest jeszcze tak wiele do poznania:

„Drzewo to widziało tyle afrykańskich cywilizacji. Jest symbolem i dowodem na to, w co zawsze wierzyłem: to wy dawno temu mieliście nad nami przewagę. Pyszniście się jednak waszą wyższością i Bóg pokarał was, jak ukarał mieszkańców Gometry. Tak, ten przedmiot archeologiczny jest cudem, prawdziwym cudem — chwała Dziewicy! To właśnie dlatego budujemy tutaj ten kościół”⁴¹.

Wysoko ceniona przez ludność Zambii i jej władze działalność polskich misjonarzy została zauważona w utworze D. Mulaisho zatytułowanym *The Tongue of the Dumb*⁴² (Język niemego). Niestety, pisarz ten jest mniej entuzjastyczny w ocenach. W powieści swej ukazuje kontrastowo dwóch misjonarzy, po drugiej wojnie światowej pracujących na misji wiejskiej w Rodezji Północnej.

³⁹ London 1973.

⁴⁰ London 1969.

⁴¹ Cyt. za H. Dinwiddy, dz. cyt., s. 439.

⁴² London 1971.

Stary Ojciec Przełożony jest człowiekiem wielkiej dobroci. Tymczasem skóry do gniewu brat Chipwanya, misjonarz polskiego (*sic!*) pochodzenia, ciągle krytykuje go za zbytnią ugodowość. Źle traktuje swego afrykańskiego kolegę, brata Aruppe, a kiedy ten zostaje zabity przez lwa, nie raczy wysłuchać unizonej prośby wieśniaków. Chcą oni oddzielnie pogrzebać głowę i oddzielnie tułów lwa-ludobójcy, aby już nigdy nie mógł dręczyć ich z zaświatów. Tymczasem Ojciec Przełożony wyjaśnia im cierpliwie, że tylko Jezus Chrystus może wskrzesić umarłego. Spełnia jednak życzenie, a nawet pożyczka narzędzia potrzebne do wykopania dołów.

* * *

Teksty literackie potwierdzają w znacznym stopniu znane z innych źródeł wady i zalety działalności misyjnej w Czarnej Afryce, wskazują na skomplikowany charakter procesu nawracania, w którym nierzadko motywy pozareligijne odegrały pierwszoplanową rolę. Ilustrują nowe wytyczne w sprawie ewangelizacji ludów i ich zastosowanie w praktyce. Udowadniają także, że wielu misjonarzy od początku swej pracy wyróżniało się dużym zrozumieniem i sympatią dla ewangelizowanych ludów, a niektórzy z nich surowo oceniali działalność kolonialną i stosowane przez administrację metody zarządzania.

Innowacja i adaptacja w rodzimych wierzeniach Czarnej Afryki

Procesy zachodzące w wierzeniach ludów Czarnej Afryki pokazemy na przykładzie dwóch wybranych ludów: Jorubów zamieszkujących południowo-zachodnią Nigerię i Ibów z południowo-wschodniej części tego kraju. Ich ziemie na południu graniczą z wodami Zatoki Gwinejskiej. Drogą morską docierali do nich od XV wieku odkrywcy i kupcy, a w późniejszym okresie także inni przedstawiciele cywilizacji zachodniej, w tym misjonarze, oddziały kolonialne i przedstawiciele administracji kolonialnej. W południowej części Nigerii stosunkowo wcześniej zaznaczyły się wpływy chrześcijaństwa. Na północne obszary ziem Jorubów od wieków przenikał także islam, by — poczynając od XIX wieku — zaznaczyć swą obecność w całym kraju.

Sytuacja religijna Jorubów i Ibów jest na tyle interesująca, że usprawiedliwia nasz wybór do szerszego i kompleksowego potraktowania przemian zachodzących w ich systemach wierzeń na skutek intensywnych kontaktów z religiami uniwersalnymi. W rozdziale tym wspomnimy także o śladach wierzeń afrykańskich w Nowym Świecie i o innych niż dotychczas omówione tradycjach religijnych Czarnej Afryki.

1. System wierzeń Jorubów w procesie przemian

Najważniejszą tendencją w rozwoju wierzeń Jorubów jest ciągłe kurczenie się zakresu oddziaływania kultów rodzimych na skutek postępów islamu i chrześcijaństwa.

Kraj Jorubów graniczy od północy z ludami, które miały związki z islamem od wielu stuleci. Przy końcu XVIII wieku zaczął on silniej przenikać na ich ziemie, głównie za sprawą reformatorów religijnych wywodzących się z klerykalnych klanów fulańskich. Na początku XIX wieku podbili oni miasta-państwa

hauszańskie i zjednoczyli je w kalifacie Sokoto. Po zajęciu kraju Hausa, a potem także ziem Nupe, cała uwaga Fulanów skierowała się na rozszerzenie ich panowania w kierunku południowo-zachodnim Nigerii. Malam Alimi, wysłany do jorubskiego królestwa Ojo przez samego Szajcha Usmana dan Fodio, pierwszego sułtana Sokoto, zrezygnował ze spory dynastyczne i sprowadził na te obszary zislamizowanych rodaków oraz muzułmanów hauszańskich. Wkrótce utworzył tam emirat Ilorin, skąd następowała dalsza ekspansja islamu. W 1837 roku armie muzułmańskie zdobyły Stare Ojo, stolicę najpotężniejszego królestwa Jorubów. Mieszkańcy Starego Ojo, powszechnie znanego także pod nazwą Katunga, zmuszeni zostali do opuszczenia miasta. Znaleźli oni schronienie w położonym o sto mil na południe Ago-Odza, gdzie założyli Nowe Ojo.

Wydarzenia te zaktywizowały Jorubów przeciwko muzułmanom. Miały nawet miejsce pogromy dokonywane na wyznawcach islamu. Wewnętrzne spory Jorubów i wojny domowe sprawiły jednak, że fala nietolerancji religijnej opadła i znowu nastąpiło ożywienie religii muzułmańskiej oraz jej dalsza ekspansja. Wkrótce rozprzestrzeniła się ona na znacznych obszarach Jorubów i dotarła aż do miast wybrzeża¹.

Wraz z ekspansją islamu, głównie na północnych obszarach Jorubów, powracali z Sierra Leone wyzwoleni niewolnicy wywodzący się z Wybrzeża Niewolniczego (dzisiejsza Nigeria), zwani Saro. Pierwsze ich grupy osiedliły się w 1838 roku w Badagry i w Abeokucie. Byli wśród nich zarówno chrześcijanie, jak i muzułmanie. Religię chrześcijańską przyjęli oni w Sierra Leone w wyniku działalności anglikańskiego Towarzystwa Misyjnego Kościoła i misjonarzy Kościoła metodystów. W latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku przybyli na obszary Jorubów pierwsi misjonarze chrześcijańscy i skierowali swe wysiłki na ewangelizację Lagosu oraz Abeokuty. Odnieśli też znaczące sukcesy w nawracaniu ludności Ilesza i Idzebu, podczas gdy w Ojo, ze względu na wpływy islamu, ich działalność zakończyła się niepowodzeniem².

W 1842 roku Towarzystwo Misyjne Kościoła wysłało do Nigerii katechetę H. Townsenda, który prowadził działalność misyjną w mieście Badagry. W tym samym roku dotarł tam również metodysta B. Freeman. W 1844 roku metodyści podjęli też pracę misyjną w Abeokucie. Do misjonarzy Towarzystwa Misyjnego Kościoła należał późniejszy biskup Samuel Ajayi Crowther, z pochodzenia Joruba, były niewolnik urodzony w Abeokucie. Wśród pierwszych ochrzczonych katechumenów znalazła się matka Crowthera. W 1851 roku w Ibadanie osiedlił

¹ Por. G.L. Comstock, *The Yoruba and Religious Change*, „Journal of Religion in Africa”, 1980, X, 1, s. 1.

² Tamże, s. 2.

się wraz z żoną znany misjonarz anglikański D. Hinderer. W 1850 roku do Badagry przybył T.J. Bowen z Południowej Konwencji Baptystów. Baptysty prowadzili działalność misyjną głównie w mieście Ogbomoszo.

Katolicyzm zaczął zdobywać pierwszych wyznawców w pobliskim królestwie Dahomeju już w XVII wieku. Omówione wcześniej niepowodzenia w drugim okresie ewangelizacji Czarnej Afryki sprawiły, że dopiero w 1860 roku katolicy na nowo podjęli tam dzieło misyjne. Dzięki staraniom L. Borgero powstały pierwsze kościoły katolickie w Lagosie i w Abeokucie. W 1885 roku przybył do Onitszy ojciec Lutz, dając początek Kościołowi rzymskokatolickiemu w kraju Ibów. Za największego apostoła tego ludu uważa się ojca Shanahana³.

Spośród innych wyznań chrześcijańskich istniejących w Nigerii na uwagę zasługuje Armia Zbawienia, która pod nadzorem pułkownika Soutera rozpoczęła w 1920 roku działalność misyjną w Ibadanie. W dziesięć lat później swą obecność w Nigerii zaznaczył Kościół Apostolski Wielkiej Brytanii, z którego wyrosły potem Apostolski Kościół Chrystusa i inne Kościoły apostołskie, rozrzuconych po całym kraju⁴.

Islamizacja i chrystianizacja Jorubów uległy znacznemu przyspieszeniu w okresie kolonialnym. Według spisu powszechnego z 1952 roku, około 4/5 Jorubów deklarowało się jako chrześcijanie bądź muzułmanie⁵. Biorąc nawet poprawkę na instrumentalne podejście wielu ludzi do pytań zawartych w kwestionariuszach, wyniki spisu świadczą niezbicie o erozji miejscowego systemu religijnego, który należy do najbardziej rozbudowanych w całej Czarnej Afryce.

Na czele liczego panteonu Jorubów stoi bóg Olorun, zwany także Olodumare. Podlegają mu liczne *orisza*, czyli bóstwa, oraz duchy przodków i inne byty nadprzyrodzone. W myśl wierzeń Jorubów człowiek składa się z ciała i kilku pierwiastków duchowych, które pełnią różne funkcje i wiążą się z takimi zjawiskami, jak wiara w predestynację i reinkarnację. Człowiek rodzi się z losem wyznaczonym w jego stanie prenatalnym. Można go w pełni zrealizować wówczas, gdy się będzie unikać gniewu bóstw oraz ataku czarowników i wiedz. Niezbędna jest także przychylność *orisza* i przodków, jak też pobożność, terminowe składanie ofiar i czuwanie nad własnym losem przez odwoływanie się do praktyk wróżbiarskich.

Przed rozwojem religii uniwersalistycznych na obszarze Jorubów istniały silne związki między przynależnością kultową człowieka a tradycjami religijnymi ro-

³ W 1846 roku osiedlił się w Kalabarze misjonarz M. Waddel, założyciel Prezbiteriańskiego Kościoła Biafry, pierwszego wyznania chrześcijańskiego na obszarze Ibów.

⁴ Por. C.E. Ilogu, *Changing Religious Beliefs in Nigeria*, „Nigeria Magazine”, Lagos 1975, 117-118, s. 3-6.

⁵ Por. J.S. Eades, *The Yoruba Today*, Cambridge 1980, s. 118.

dziny. Syn uczestniczył w obrzędach adresowanych do tych samych *orisza*, które wyznawał i którym składał ofiary jego ojciec. Inicjacja do innych grup kultowych następowała wówczas, gdy dana osoba została przez jakieś bóstwo powołana: przez wizję senną, zesłaną chorobę czy też ustalenia wróżbity. Kiedy bezpłodna kobieta zwracała się o pomoc do jakiegoś bóstwa, a jej prośba została wysłuchana, wówczas jej dziecko oddawało mu cześć przez całe życie. Na niektórych obszarach po narodzeniu się dziecka jego ojciec zapytywał wróżbity, jakiemu bóstwu winno ono składać w przyszłości ofiary. Inicjacja do kultu bóstw wymaga nieraz długiego przygotowania i bywa okresem dużego napięcia emocjonalnego. Kult niektórych „mocnych” *orisza*, którym patronuje bóg wojny Ogun, obejmuje zjawiska nawiedzania. Bóstwa wcielają się głównie w kobiety. Wyjątek w tym względzie stanowi kult boga piorunów Szango, gdyż na czele rytuału nawiedzenia stoi kapłan, zwany *elegun*. Wdziewa on jednak kobiece szaty, a także czesze włosy w stylu kobiecym, splatając je w warkoczki. Podczas świąt dedykowanych Szango *elegun* popada w czasie szaleńczego tańca w trans i popisuje się różnymi sztuczkami, na przykład przekłuwa igłą wargi⁶.

W okresie przedkolonialnym, w czasie ważniejszych uroczystości religijnych i pogrzebu ważnych osobistości zdarzało się, że bóstwom składano ofiary ludzkie. Ludzi ofiarowywano także w istotnych dla społeczności chwilach, na przykład przed rozpoczęciem wyprawy wojennej, w czasie epidemii czy też w trakcie zakładania fundamentów nowego miasta.

Współcześnie obserwuje się w miarę równomierne oddziaływanie na życie duchowe Jorubów obu religii światowych. Islam dominuje w Ibadanie, Ilorinie i w Ojo, ale spotyka się tam także znaczące społeczności chrześcijańskie. W Egba, Idzebu i Igbomina proporcje są wyrównane, podczas gdy w Ondo, Ekiti, Idzesza i Kabba ukształtowały się prężne gminy chrześcijańskie.

Początkowo islam zaczął oddziaływać na mieszkańców obszarów północnych, ale z czasem począł rozwijać się także na terenach południowych. W Abeokucie ważną rolę islamizacyjną spełniali Saro przybyli tu z Sierra Leone. W samym Lagosie islam zakorzenił się na początku XIX wieku. Szybko wzrastała liczba jego wyznawców: w 1871 roku stanowili oni 17% ludności, a dwadzieścia lat później już 40%. Największa ekspansja wiary muzułmańskiej nastąpiła tam na przełomie XIX i XX wieku. Takie miasta, jak Iwo, Epe, Ibadan i Abeokuta stały się znanymi ośrodkami nauk muzułmańskich.

Islam łatwiej niż chrześcijaństwo adaptował się do zwyczajów i struktury społecznej Jorubów, gdyż sankcjonował powszechną u nich poligamię. Chrześcijaństwo przez długi czas miało monopol na szkolnictwo typu zachodniego stąd

⁶ Por. J.S. Eades, dz. cyt., s. 120.

muzułmanie traktowali je z podejrzliwością i rezerwą. Wysyłki rządu zmierzające do zakładania tego typu szkół w muzułmańskich dzielnicach Lagosu, Epe czy Badagry przynosiły w tej sytuacji mierne efekty. Do dzisiaj utrzymują się wielkie dysproporcje w wykształceniu wyznawców obu religii.

Życie muzułmańskie w miastach Jorubów koncentruje się wokół odmawiania obowiązkowych modlitw — pięciokrotnej modlitwy codziennej i tygodniowej modlitwy piątkowej w meczecie katedralnym — oraz wokół kilku świąt muzułmańskich. Miejscowe meczety mają na ogół kształt małych „kaplic”, wznoszonych obok domostw mieszkalnych. Mogą to być li tylko pokryte trawą szałas bądź też oddzielnie stojące, otoczone dziedzińcem budowlę, z doprowadzoną wodą do rytualnego umywania się. W centrach miast znajdują się główne meczety katedralne, będące często najokazalszymi budowlami w całej okolicy.

W większości miast ukształtowała się swego rodzaju hierarchia dostojników muzułmańskich. Na jej czele stoi imam meczetu katedralnego oraz nadzorowani przez *na'ibiego* zastępcy imama. Inni przywódcy religijni noszą „militarne” tytuły tradycyjne, w rodzaju *balogun imale* — „dowódca muzułmanów”. Są one nadawane bardziej za zasługi dla gminy niż za głęboką znajomość zasad religii.

Ważną rolę w społeczności muzułmańskiej Jorubów odgrywają miejscowi uczeni, zwani *alufa* lub *malamai*. Nie tylko uczą dzieci w szkołkach koranicznych, ale modlą się także w czasie rytuałów przejściowych, zajmują się wróżbiarstwem i sporządzaniem amuletów. Muzułmańskie wróżbiarstwo u Jorubów przypomina praktyki stosowane przez kapłanów wyroczni Ifa w tradycyjnym systemie wierzeń. Amulety składają się z zapisanych na kartce papieru fragmentów *Koranu*, zaszytych następnie w skórzanym woreczku. W celu ochrony przed złymi mocami wykorzystuje się także wodę, której użyto do zmycia zapisów sur koranicznych z drewnianych tabliczek używanych przez dzieci w szkole. Niekiedy amulet nosi znamiona przedmuzułmańskiego środka magicznego. Może to być jajko pokryte tym razem napisami arabskimi, wciśnięte w mydło domowej roboty i umieszczone w naczyniu z tykwą⁷.

Kobiety Jorubów mają dość dużą swobodę poruszania się i tylko wyjątkowo trzyma się je w zamknięciu domowym. Islam nie wywiera zbyt wielkiego wpływu na życie społeczne. W sprawach dziedziczenia nadal stosuje się prawo zwyczajowe. Szybki rozwój obu religii światowych sprawia, że często członkowie tej samej rodziny należą do różnych religii i wyznań, ale nadal zachowują obowiązujące normy zwyczajowe w sprawach wyznaczonych więzami pokrewieństwa. W sprawach publicznych podejmuje się wysiłki zmierzające do zachowania proporcji między religiami uniwersalistycznymi. Jeśli na przykład jakieś zgromadze-

⁷ Por. J.S. Eades, dz. cyt., s. 120.

nie rozpoczyna się modłami muzułmańskimi, to zamykają je modlitwy chrześcijańskie. Muzułmanie biorący udział w pogrzebie czy chrzcie organizowanym przez chrześcijan, dokonują rytualnego uboju zwierząt. Do znanych *alufa* ściągają nieraz liczne grupy klientów należących do wyznań chrześcijańskich.

Chrześcijanie Jorubów dzielą się na dwie grupy: członków Kościołów misyjnych i tych przynależących do Kościołów afrochrześcijańskich. Wśród chrześcijan Kościołów misyjnych najliczniejsi są anglikanie, metodyści, baptyści i katolicy. Wyróżniają się oni dużą aktywnością. W niedziele i inne dni świąteczne kościoły wypełniają się wiernymi, a bardziej gorliwi spośród nich gromadzą się na różnego rodzaju modlitwy, próby chóru czy zebrania komitetów kościelnych. Grupują się także w zespoły studiujące *Biblię*, organizują szkółki niedzielne dla dzieci i osób przygotowujących się do stanu małżeńskiego. Mszę odprawia się w języku joruba, rzadziej w angielskim, a w czasie jej trwania śpiewa się liczne hymny. Coraz większą rolę odgrywa muzyka miejscowa, wykonywana na tradycyjnych instrumentach.

Kościoły afrochrześcijańskie Jorubów dzielą się na etiopiańskie i modlitewne (= prorocze). Kościoły etiopiańskie, o nacjonalistycznym zabarwieniu, straciły na znaczeniu po uzyskaniu przez Nigerię niepodległości. Nie muszą one już walczyć o niezależność polityczną ani też o zachowanie własnej tożsamości kulturowej.

Wśród Kościołów niezależnych ważną rolę odgrywają te zaliczane do kategorii proroczo-uzdrowicielskich. Noszą one w Nigerii i w krajach sąsiednich nazwę Aladura, na którą składają się dwa słowa języka joruba: *ala* — „właściciel” i *adura* — „modlitwa”. Założyciele Kościołów Aladura tworzyli bowiem najpierw kółka modlitewne wewnątrz Kościołów misyjnych. Odłączali się dopiero wówczas, gdy ich działalność była uznawana za sprzeczną z doktryną Kościoła misyjnego.

Kościoły Aladura wypełniają treściami duchowymi nie tylko dni świąteczne, ale również dni powszednie chrześcijanina. Dobitniej przemawiają do wyobraźni Afrykanina niż Kościoły misyjne, które są bardziej zaabsorbowane sprawą zbawienia w przyszłym świecie aniżeli rozwiązywaniem problemów w życiu doczesnym. Kościoły misyjne pozostają w wyraźnej opozycji do oferty kultów rodzimych, które dostarczają wiernym różnych sposobów leczenia, ochrony przed skutkami oddziaływań magicznych czy możliwości odsłonięcia przyszłych zdarzeń. Prorok Aladura stara się złagodzić te „niedostatki” Kościoła misyjnego: interpretując wizje i sny, spełnia po części funkcje *babalawo*, kapłana wyroczni Ifa.

Kościoły modlitewne uważają *Biblię* za główne źródło autorytetu duchowego. Ich teologia i liturgia niewiele różnią się od form przyjętych przez Kościoły

misyjne. W kulcie religijnym obserwuje się jednak większą żarliwość. Wyznawcy bardzo głęboko przeżywają tajemnice wiary, a zwłaszcza rytuały uzdrawiania. W kulcie rozplywa się granica między ludźmi świeckimi a duchownymi. Kościoły Cherubinów i Serafinów mają na przykład rozwiniętą hierarchię duchownych i stwarzają duże możliwości awansu dla prostych członków swej wspólnoty. Ludzie ambitni, niezadowoleni z dotychczasowej kariery, mogą zawsze odejść i założyć własny Kościół. Dlatego Kościoły Aladura doświadczają od chwili ich powstania wielu schizm, dających początek licznym, na ogół małym kongregacjom. Ważną rolę odgrywają modlitwy w stylu afrykańskim przy śpiewie, rytmie bębnow, tańcach gęsiego, czasem w transie. Do powszechnie stosowanych praktyk należą recytacje imion świętych i fragmentów psalmów jako formuł magicznych. Posty i modlitwy mają umożliwiać osiąganie stanów wizjonerskich. Podkreśla się znaczenie potęgi (joruba: *agbara*) Ducha Świętego. *Glosolalia*, publiczne wyznawanie grzechów, uniesienie religijne powodowane śpiewem i długotrwałym powtarzaniem zwrotu „Alleluja”, leczenie duchowe z chorób fizycznych i psychicznych za pomocą święconej wody, oleju, kadzidła i zaklęć — wszystko to należy do zjawisk powszechnie stosowanych. W funkcjonowaniu Kościołów Aladura ważną rolę odgrywa także profetyzm, wyrażający się wizjami oraz proroczymi snami i przepowiadaniem na tej podstawie przyszłości. Praktyki i techniki wróżbiarskie łączą te Kościoły z tradycjami religii rodzimej Jorubów.

Do najważniejszych Kościołów modlitewnych należą: Apostolski Kościół Chrystusa, Kościoły Cherubinów i Serafinów oraz Kościół Pana Boga. Około 1960 roku Apostolski Kościół Chrystusa stał się trzecim co do wielkości w południowo-zachodniej Nigerii. Wyłonił się z grupy modlitewnej powstałej około 1918 roku. Jego członkowie ulegli wpływom małej sekty amerykańskiej Tabernakulum Wiary i w 1922 roku odłączyli się od anglikańskiego Towarzystwa Misyjnego Kościoła. Zakwestionowali metody leczenia za pomocą zarówno medycyny nowoczesnej, jak też tradycyjnej. Ostateczne zerwanie z Kościołem anglikańskim nastąpiło w 1939 roku w wyniku sporów o zalecane przez misjonarzy leki antymalaryczne.

Największą grupę Kościołów spirytualistycznych Aladura stanowią odłamy ruchu Cherubinów i Serafinów. On również rozwinął się z grupy modlitewnej: w 1925 roku młoda dziewczyna Abiodun Akinsowon miała pobożne widzenie. Wraz z Mojżeszem Orimolade, wędrownym niepiśmiennym prorokiem, założyła wspólnotę, która już w 1926 roku zerwała z Kościołem anglikańskim. Dwa lata później rozstali się, od tego czasu powstawały coraz to nowe grupy. Obecnie istnieje ponad sto bliskich sobie Kościołów Cherubinów i Serafinów w Nigerii, Beninie, Togo i Ghanie.

Trzecim głównym Kościołem typu Aladura jest Kościół Pana Boga, założony przez wizjonera J.O. Oshitelu, który był wcześniej katechetą anglikańskim i nauczycielem. Zdobył wyznawców również w północnej i wschodniej Nigerii, w Ghanie, Liberii, Sierra Leone, a także wśród czarnoskórych mieszkańców Nowego Jorku i Londynu.

Kościoły Aladura dominują dzisiaj w afrochrystianizmie nigeryjskim i zachodnioafrykańskim. Mają międzyetniczny charakter. Świadomość wspólnoty kościelnej wyraża się w powstawaniu różnego rodzaju stowarzyszeń religijnych. Do największych należy Narodowe Stowarzyszenie Kościołów Aladura, skupiające ponad 100 wyznań afrochrześcijańskich. Powstawanie Kościołów niezależnych nasiliło się po zakończeniu wojny domowej w Nigerii. W tym najnowszym okresie jej historii niemal codziennie tworzą się nowe grupy kultowe o podłożu chrześcijańskim. O skali tego zjawiska świadczy fakt, że od kampusu uniwersyteckiego w Ibadanie do ronda Mokoła, a więc na przestrzeni trzech mil, w 1975 roku istniały 53 Kościoły afrochrześcijańskie i sekty⁸. Po zakończeniu secesji białafrańskiej liczba Kościołów Aladura wzrosła o 300%.

W życie religijne nowo powstających Kościołów angażują się niekiedy ludzie z inspiracji pozareligijnych, traktując zakładanie „kościół” czy domów uzdrowicielskich jako przedsięwzięcie komercyjne. Odznaczają się one dużą niestabilnością i nietrwałością. Nie mają jednak większego wpływu na życie duchowe Nigeryjczyków.

Jedną z istotnych cech życia Jorubów jest tolerancja pluralizmu religijnego, wywodząca się z okresu rozkwitu wierzeń rodzimych. Człowiek miał dość dużą swobodę w wyborze odpowiadającej mu grupy kultowej. Nie wywołując zgorszenia, bez narażania się na potępienie, ludzie mogli przechodzić od kultu jednego bóstwa do innego, od uczestnictwa w jednym rytuale do zaznaczenia swej obecności w innym. Trwałość przywiązania do określonego bóstwa była wypadkową jego skuteczności w rozwiązywaniu problemów jednostki. Człowiek niezadowolony z opieki jednego bóstwa szukał schronienia i pomocy u innego. Zmiana przynależności religijnej w naszych czasach stanowi przeto kontynuację tradycji i nie zakłóca stosunków rodzinnych. Dla wielu ludzi nie jest także niczym nadzwyczajnym łączenie rytuałów tradycyjnych w domu z uczęszczaniem do kościoła czy meczetu. Oczywiście, duchowni chrześcijańscy i muzułmańscy potępiają takie praktyki. Kapłan wyroczni Ifa jest nadal ważnym źródłem pomocy i rady w różnych sytuacjach życiowych, choć obecnie konkurują z nim muzułmańscy *alufa* i chrześcijańscy prorocy Kościołów modlitewnych.

Przynależność do różnych religii czy wyznań przyjmuje się w tym samym duchu tolerancji. Szybki rozwój religii uniwersalistycznych sprawił, że młodzi

⁸ Por. C.E. Ilogu, dz. cyt., s. 9.

ludzie mogą wyznawać dzisiaj islam czy chrześcijaństwo, podczas gdy ich rodzice i dziadkowie kontynuują praktyki religii rodzimych. Wszyscy oni podporządkowują się nierzadko wymogom prawa zwyczajowego w zakresie zawierania małżeństw, sukcesji i dziedziczenia. Na przykład podczas nadawania dziecku imienia, według obrządku muzułmańskiego lub chrześcijańskiego, nadal zachowuje się rytuał *ikoomodžade*, czyli wynoszenia noworodka z domu i okazywania go przodkom w siedem dni po jego przyjściu na świat. Zachowało się też wiele miejscowych zwyczajów towarzyszących uroczystościom zaślubin. Należą do nich procesje do domu pana młodego, okolicznościowe wizyty u krewnych oraz tańce rytualne na ulicach.

W ostatnich dziesięcioleciach obserwuje się dwie tendencje w zakresie współistnienia wierzeń rodzimych Jorubów z religiami światowymi. Pierwsza z nich polega na podkreślaniu tych aspektów religii uniwersalistycznych, które można pogodzić z dogmatami wierzeń rodzimych. Wzrasta znaczenie boga najwyższego Oloruna, którego utożsamia się — w zależności od potrzeby — z Bogiem chrześcijańskim czy muzułmańskim. Przewrotne bóstwo Eszu jest identyfikowane z Szatanem: chrześcijanie obarczają je odpowiedzialnością za skutki czarnej magii. W Kościołach Aladura archaniołowie przejmują funkcje bóstw *orisza* jako pośrednicy między ludźmi a Olorunem. Zamiast tradycyjnych zaklęć Jorubów używa się odpowiednich fragmentów *Koranu* czy *Biblii*.

Druga tendencja cechuje się głębokim synkretyzmem religijnym i powstawaniem ruchów neotradycyjnych⁹ poprzez włączanie aspektów religii miejscowych w nowy kontekst społeczny i kulturowy. Te ruchy synkretyczne zmierzają na przykład do pogodzenia praktyk wróżbiarskich Ifa z *Biblią* lub do włączenia postaci Chrystusa do panteonu Jorubów.

W wierzeniach rodzimych Jorubów ważną rolę odgrywa wspomniane wcześniej bractwo Ogboni. Misjonarze surowo zakazywali nawróconym na chrześcijaństwo uczestniczenia w jego obrzędach. W takiej sytuacji T.A. Ogunbiyi, miejscowy pastor anglikański, założył w 1914 roku Chrześcijańskie Stowarzyszenie Ogboni. Jego emblematem stała się *Biblia*, a imię Chrystusa zastąpiło nazwę jednego z bóstw miejscowych. Kiedy biskupi anglikańscy Tugwell i Oluwale uznali przechowywanie *Biblii* w naczyniu z tykwy za profanację i zakazali posługiwania się nazwą „chrześcijańskie”, bractwo przyjęło nazwę Reformowanego Ogboni i wkrótce utraciło większość cech chrześcijańskich. Około 1943 roku grupowało ono w swych szeregach zarówno chrześcijan, jak i muzułmanów.

⁹ Jest to jeden z typów nowych ruchów religijnych w Czarnej Afryce, wyróżnianych przez niektórych badaczy. Por. na przykład B. Jules-Rosette, *Modern Movements*, (w:) M. Eliade (wyd.), *The Encyclopaedia of Religion*, t. 1, New York — London 1986, s. 85 i n.; G.J. Kaczyński, *Czarny chrześcijaństwo*, Warszawa 1994, s. 162.

Obecnie Reformowane Ogboni jest ruchem religijnym tych Jorubów, którzy otwierają się na makrokosmos, ale nadal pozostają wierni własnemu dziedzictwu religijnemu¹⁰.

Radykalnej przemianie uległ kult bóstwa Orunmila (= Ifa), co doprowadziło do powstania w 1940 roku tak zwanego Kościoła Orunmila. Wytworzyły się nowe formy organizacyjne kultu i nastąpiła jego centralizacja. Kapłani troszczą się teraz o budowę domów kultowych, gdzie zbierają się także na okresowo zwoływane konferencje. Zgodnie z nową teologią, Orunmilę uważa się za proroka wysłanego przez Boga do Afrykanów oraz za antenata Chrystusa. Formy organizacyjne Kościoła zapożyczono częściowo z chrześcijaństwa. Nastąpiła synteza mitów tradycyjnych z treścią ksiąg chrześcijańskich¹¹.

Podczas uroczystości Oke'badan w Ibadanie oddawano cześć bóstwu znajdującego się tam wzgórze¹² i jednocześnie upamiętniano akt założenia miasta. W ostatnich latach podjęto próby instytucjonalizacji tej uroczystości, a jej rytuały uległy wpływom religii światowych. Dla Oke wybudowano świątynię, w której wierni modlą się i gromadzą się na spotkaniach. Świątynia jest zelektryfikowana i — jak inne kościoły — zaopatrzona w głośniki. Napis na budynku głosi, że jest to „Miejscowe Wyznanie Afrykańskie”.

Innym przykładem ożywienia tradycyjnych kultów było założenie w 1977 roku sanktuarium na kampusie uniwersyteckim w Ife z inicjatywy późniejszego laureata literackiej nagrody Nobla — Wole Soyinki. Miało ono być próbą potwierdzenia tożsamości wyznawców religii rodzimej tej uczelni i dostarczało im miejsca kultu. Dużą rolę w ożywieniu kultu *orisza* odegrała Austriaczka — Susanne Wenger. Przez trzydzieści lat mieszkała ona i pracowała w miejscowości Oszogbo. Została kapłanką zamierającego kultu bogini Oszun, a dzień jej poświęcony przekształciła niemal w święto narodowe. Przyczyniła się także do podtrzymania zamierającego kultu innych bóstw.

2. Historia i stan obecny wierzeń Ibów

Ibowie mieszkają w południowo-wschodniej Nigerii i należą do społeczności segmentarnych, tzn. takich, które nie wytworzyły organizmów typu państwo-

¹⁰ Por. G.L. Comstock, dz. cyt., s. 5-11.

¹¹ Por. R.I.J. Hackett, *Innovation and Adaptation among Traditional Religions in Post-Independence Nigeria: Some Observations and Examples*, „African Marburgensia”, 1982, 15, 2, s. 36.

¹² Oke w języku joruba znaczy „góra”.

wego. Podstawową jednostką organizacyjną był tam ród patrylinearny, zwany *umunna*, na czele którego stał *okpara* (głowa rodu), posiadacz symbolu władzy przodków, czyli laski *ofo*. Ibowie wyróżniają się dużą mobilnością, a droga do zaszczytów, bogactwa czy prestiżu jest u nich otwarta dla wszystkich. Mają system tytułów honorowych, które można nawet kupić i dzięki temu podnieść swój status społeczny. Pozycję człowieka rozpoznaje się po przypisanych tytułom insygniach: są to szczególnego rodzaju stołki, szaty czy noszone na nogach ozdobne sznury. Najwyższym tytułem honorowym mężczyzn jest *ozo*, kobiet zaś — *ekwe*¹³.

Wierzenia Ibów nie są skodyfikowane w postaci powszechnie obowiązujących dogmatów. Poprzez wychowanie w rodzinie i drogą tradycji ustnych są przekazywane z pokolenia na pokolenie. Najważniejszymi aspektami religii Ibów są: wiara w liczne bóstwa, wiara w reinkarnację, kult przodków, praktyki wróżbiarskie oraz kult „bóstw” osobistego powodzenia człowieka¹⁴.

Na szczególną uwagę zasługują „bóstwa” wpływające na sukces osobisty człowieka: *czy*, *eke* oraz *ikenga*. Nazywa się je niekiedy bóstwami domowymi, gdyż ich symbole znajdowały się niegdyś w każdej zagrodzie Ibów.

Czi to dusza-cząstka boga Czukwu w człowieku, która po jego śmierci wraca do Stwórcy, a za życia opiekuje się nim i oddziałuje na jego los. Sanktuarium *czy* mężczyzny składa się z czterech ćwierćmetrowych kawałków drewna ze świętego drzewa *egbo*, ustawianych przed ołtarzem przodków. Symbolem *czy* kobiety jest dzban po szyjkę zakopany w kopcu ziemi, umieszczany w znajdującym się w rogu zagrody szałasie.

Eke jest częścią (cieniem) przodka wcielającego się w krewnego, najczęściej wnuka, syna czy bratanka. W ten sposób zmarły członek wspólnoty powraca do życia ziemskiego i korzysta ze zgromadzonych w pierwszym wcieleniu dóbr. Wiara ta sprawia, że każdy ma motywacje religijne do dobrej pracy, uczestniczenia w sprawach publicznych i gromadzenia bogactw oraz zaszczytów. Możliwe jest także odrodzenie się w potomku wroga, aby pomścić doznane krzywdy i upokorzenia. Reinkarnowany przodek, którego tożsamość poznaje się w wizjach sennych lub przy pomocy wróżbity *dibia*, cieszy się dużym szacunkiem. Ludzie proszą jego „nosiciela” o radę i z jego udziałem podejmują ważne decyzje życiowe. *Eke* opiekuje się swym „dzieckiem”, a za złe zachowanie może je ukarać chorobą lub napomnieć w jakiś inny sposób.

¹³ Por. Emezie Ikenga-Metuh, *Igbo Religious Symbols of Personal Achievement*, „Africana Marburgensia”, 1986, 19, 1, s. 38.

¹⁴ Por. Kunirun Osia, *Form and Function of Igbo Religion*, „Africana Marburgensia”, 1985, 18, 2, s. 3.

Ikenga uosabia siłę ramienia człowieka i zapewnia mu powodzenie w życiu. Symbolizuje ją niewielka rzeźba mężczyzny, w jednej ręce trzymającego miecz, a w drugiej — czaszkę ludzką. Bóstwo to ma zapewniać sukces osobisty tylko mężczyznom.

Oprócz bóstw znanych z imienia, Ibowie wierzą w niezliczone zastępy złych i dobrych duchów zamieszkujących strumienie, lasy i wzgórza. Jedne ubiegają się o reinkarnację, inne, te potępione, dokuczają ludziom, zsyłając na nich bezpłodność, choroby i inne nieszczęścia, czy też przedwczesną śmierć.

W tradycyjnej kosmologii Ibów wszechświat dzieli się na trzy światy: świat widzialny Uwa, świat duchów Ala Mmuo oraz świat pośredni między materialnym a duchowym, zwany Amanri Mmuo na Mmamadu. Zamieszkują go duchy tych zmarłych, za których nie odprawiono jeszcze wszystkich obrzędów pogrzebowych oraz duchy zmarłych dzieci. Jest on miejscem polowania dla wiedźm i czarowników. W niebie przebywają bóg Czukwu oraz większe bóstwa w rodzaju Anjanwu, Igwe czy Amadioha. Ziemię uważa się za siedzibę bogini ziemi, bóstw natury oraz bóstw opiekuńczych człowieka, a także za krainę ludzi. Przodkowie mają przebywać pod ziemią¹⁵.

Jedną z form egzystencji pośmiertnej jest u Ibów kontynuowanie istnienia pod postacią przodka. Aby nim zostać, krewni winni urządzić zmarłemu podwójne uroczystości pogrzebowe. Pierwszy pogrzeb umożliwia mu dostanie się do Ala Mmuo. Drugi ma wynieść go do rangi przodka. Nie każdy człowiek może dostąpić tego zaszczytu. Jest on nieosiągalny dla ludzi zmarłych gwałtowną śmiercią oraz tych, którzy na starość byli lekceważeni przez otoczenie. Stają się oni złymi, zabłąkanymi duchami, które mszczą się na żyjących. Przodkowie ingerują w działalność ludzi i karzą tych, którzy naruszają kodeks moralny. Ludzi dobrych chronią przed złymi duchami i nieprzyjaciółmi oraz wstawiają się za nimi do Czukwu. Im więcej człowiek dokona na ziemi, tym wyższy będzie jego status w krainie przodków i bardziej realna nadzieja na wcielenie się w osobę wspaniałego mężczyzny czy powszechnie szanowanej kobiety. Jeśli jest wałkoniem, może odrodzić się pod postacią bezużytecznej rośliny czy zwierzęcia¹⁶.

Z kultem przodków wiąże się koncepcja *ofo*, która sprawia, że rodzime wierzenia Ibów nazywa się niekiedy ofoizmem. Niewielki kijek z niewyraźną rzeźbą mumii jest zarówno emblematem władzy, jak i symbolem związku człowieka z Czukwu i przodkami. Wyraża sprawiedliwość, prawdę i prawość. Są dwa ro-

¹⁵ Por. N. Onwu, *Igbo Religion: Its Present Situation*, „Africana Marburgensia”, 1985, 18, 2, s. 18.

¹⁶ Por. Mazi Elechukwu Nnadibuagha Njaka, *Igbo Political Culture*, Evanston 1974, s. 35.

dzaje *ofo*: odziedziczone po przodkach i zdobywane w okresie dorosłości. *Ofo* przodków przekazuje się z pokolenia na pokolenie. Człowiek umiera na zawsze wówczas, gdy jego *ofo* nie może być przekazane potomkowi. *Ofo* człowieka bezpłodnego jest grzebanie z jego ciałem. Stąd niemożność wydania na świat potomstwa stanowi prawdziwą tragedię w życiu Ibów. Drugi rodzaj *ofo* zdobywa się wówczas, kiedy człowiek osiąga wiek dojrzały i przechodzi obrzędy inicjacji. Uważany jest wtedy za osobę dorosłą i podczas specjalnej ceremonii otrzymuje *ofo* osobiste. Staje się wtedy samodzielny i sam może kontaktować się zarówno z Czukwu, jak i z innymi bytami nadprzyrodzonymi.

Istotną rolę w tradycyjnym życiu Ibów odgrywają praktyki wróżbiarskie. Służą one do rozwiązywania różnych problemów i poznawania tajemnic życia. Choroby oraz nieszczęścia przypisują Ibowie nie tyle siłom naturalnym, ile szkodliwym działaniom różnych bóstw czy duchów. Przodkowie mszczą się na żywych za ich lekceważenie bądź za jakieś występki. Duchy i bóstwa bywają niezadowolone z odrzucenia ich woli nawiązania bliższych kontaktów z ludźmi. Wrogowie posługują się złośliwą magią. Ibowie zasięgają porad u wróżbity, aby poznać tych, którzy im szkodzą. W swych praktykach *dibia* posługują się muszelmami kauri, którym przypisuje się symboliczne znaczenie. Wybierając jedną z nich, pacjent sam wskazuje przyczynę swego nieszczęścia, a wróżbita dostarcza mu środków zaradczych. Sprowadza się to do zalecenia odpowiedniego postępowania czy też złożenia określonej ofiary. Porad *dibia* zasięga się także przy identyfikacji wcielonego w dziecko przodka.

Ibowie, podobnie jak inne ludy Czarnej Afryki, przeżywali okres gwałtownych zmian, spowodowanych podporządkowaniem kolonialnym i oddziaływaniem chrześcijaństwa. Tradycyjna religia Ibów przenikała wszystkie aspekty ich życia i działalności. Pod wpływem czynników zewnętrznych zaznaczył się dychoomiczny podział na *profanum* i *sacrum*. Przewodziło to do poważnego zamętu i dezorientacji w sprawach światopoglądowych. Ibowie bardziej niż inne ludy afrykańskie opuszczali swe świątynie i bóstwa z wielu, bynajmniej nie duchowych powodów: celem zdobycia wykształcenia, wyższego statusu społecznego, bogactwa i potęgi białych czy atrakcyjnej pracy. Dzisiaj ich kraj, mający ponad 80% ludności chrześcijańskiej¹⁷, uważany jest za obszar, na którym zawaliły się zręby religii rodzimej. Ci, którzy głoszą upadek religii Ibów, powołują się na dane statystyczne i na zanik sanktuariów czy świętych gajów, istniejących jesz-

¹⁷ W Nigerii chrześcijanie stanowią 45% ludności. Kościół katolicki liczy blisko 13 milionów wyznawców. Katolicy są najliczniejsi wśród Ibów; na przykład w archidiecezji Onitsza stanowią blisko 70% mieszkańców. Por. *Kronika podróży*, „L'Osservatore Romano”, 1998, 5-6, s. 8.

cze na początku bieżącego stulecia. Tymczasem niektóre wierzenia i praktyki nadal utrzymują się obok dogmatów chrześcijańskich. Rodzima religia zachowała się w dość dobrej kondycji na obszarach wiejskich bądź uwidacznia się w synkretycznej formie u ludzi nominalnie nawróconych.

Początki chrystianizacji Ibów przypadają na połowę XIX wieku. Chrześcijańska troska o zbawienie każdego człowieka była obca tradycyjnemu myśleniu tego ludu, gdyż ich religia koncentrowała się wokół życia zbiorowego całej wspólnoty. Misjonarze szybko dostrzegli jej wszechobecność. Dlatego bardzo wcześniej używali religijnych terminów Ibów w wygłaszanych kazaniach i w przekładach *Biblii*. Przyczynili się do przerwania handlu niewolnikami i do zniesienia niewolnictwa, położyli kres składaniu ofiar ludzkich w kulcie bóstw, zapobiegali zabijaniu bliźniąt, dali początek szkolnictwu, zbudowali pierwsze szpitale, sierocińce oraz domy opieki społecznej. W swej działalności nie ustrzegli się jednak pewnych błędów. Nakłaniali oni neofitów do niszczenia świętych gajów, a także do lekceważenia zasad kodeksu moralnego *omenala*. Przyczyniali się tym samym do desakralizacji życia, a nowo nawróconych stawiali w sytuacji zawieszonych między dwoma światami.

Religia rodzima Ibów do dzisiaj zachowała swą żywotność na wiejskich obszarach — w Abakaliki, Nsukka, Afikpo, Awka, Arocukwu, Odzi, Udi, Abiriba i Ihechiowa¹⁸. W całkiem niezłym stanie przetrwały tam tradycyjne wierzenia i praktyki kultowe. Stare bóstwa nadal mają w tych okolicach swe sanktuaria, symbole i kultury, na których czele stoją miejscowi kapłani i ich pomocnicy. Regularnie składa się im ofiary i obchodzi dedykowane im święta. W domostwach i chatkach ciągle jeszcze umieszcza się symbole bóstw osobistego powodzenia. W tradycyjnych uroczystościach bierze też udział spora liczba chrześcijan. Uczestniczą w najważniejszych rytuałach bądź tylko im się przyglądają. Na niektórych obszarach pojawiają się nowe bóstwa. W Ihechiowa wprowadzony został na przykład kult boga Asonka, służący do zwalczania tych ludzi, którzy dla pieniędzy dopuszczają się różnych przestępstw.

Przyjęcie imienia Czukwu na określenie Boga chrześcijan spowodowało, że wzrosło jego znaczenie w kultach rodzimych. Niektórzy wyznawcy religii tradycyjnych kończą swe modlitwy inwokacją do Chrystusa. W praktykach kultowych znajdują zastosowanie liczne przedmioty, które przynieśli z sobą Europejczycy. Przy wznoszeniu obiektów sakralnych używa się nowych materiałów budowlanych. Do pokrycia świątyń służy na przykład blacha ocynkowa, zamiast stosowanych wcześniej liści palmowych i trawy¹⁹.

¹⁸ Por. I. Onwu, dz. cyt., s. 26.

¹⁹ Por. R.I.J. Hackett, dz. cyt., s. 34.

Podobnie jak u Jorubów, również u Ibów pojawiły się ruchy zmierzające do pogodzenia różnych systemów religijnych. Jako przykład służyć może, założony przez Nwanyi Ufuma, Kościół Modlitewny i Uzdrowicielski, który czerpie swe inspiracje ze światopoglądu chrześcijańskiego, nawiązując jednocześnie do tradycyjnej kosmologii Ibów. Jego członkowie wierzą w działanie złych duchów, w czary i czarną magię, a także w reinkarnację.

W 1948 roku zapoczątkował swą działalność Narodowy Kościół Nigerii, ustanawiając kult Boga Afryki. Jego założycielem i głównym kapłanem był wódz. K.O.K. Onyioha. Kościół wyrósł z ruchu zwanego „godianizm”. Oprócz wiary w Boga-Stwórcę, w Kościele tym czci się także innych bogów i bóstwa lokalne, uznaje się kult przodków i przyjmuje wiarę w reinkarnację. Przywódca Kościoła zapowiada powtórne nawrócenie się Afrykanów i Afroamerykanów na nową wiarę, prawdziwą religię. Godianizm służy jako jednocząca ludy afrykańskie filozofia i stanowi pomost między religiami rodzimymi Czarnej Afryki. Ma być religią całej czarnej ludności, opartą na miłości, powszechnym braterstwie i bezpośrednim, duchowym kontakcie z Bogiem. Kościół prowadzi aktywną działalność misyjną²⁰.

W 1981 roku Jimmy A. Oparaji ze stanu Imo założył Wodny Kościół Aniołów (Aquarian Church of Engels). Nawiązuje on do wierzeń tradycyjnych i propaguje dawne praktyki kultowe oraz wartości moralne, dostosowując je do współczesnych warunków. Stanowi przetworzoną wersję religii rodzimej, w której na czoło wysuwa się kult Boga-Stwórcy, zamieszkującego w „duszy każdego człowieka”.

Zwarte niegdyś systemy religijne Jorubów i Ibów ulegają niewątpliwie szybkiej erozji. Tradycyjne wierzenia, wartości i praktyki nie giną jednak bez śladu i wykazują zdolności przetrwania pod nową postacią. W okresie niepodległego bytu pojawiły się procesy sekularyzacji, które spowodowały dalszy rozpad religii rodzimych. Jednocześnie rządy i niektóre organizacje polityczne dostrzegały w dawnych systemach wierzeń cenne źródło wzmocnienia i legitymizacji ich władzy. Zaczęła tworzyć się swego rodzaju religia świecka. Przywódcy państwowi sięgają do praktyk religijnych w całkowicie świeckich kontekstach. Podczas uroczystości otwarcia szkół czy szpitali dokonują na przykład rytualnego wylewania na ziemię napojów. Innym obszarem utrzymywania się dawnych wierzeń są tajne związki. Przetrwały one w Nigerii ataki władz administracyjnych i kościelnych. Uległy jedynie pewnym modyfikacjom i dokonały reorientacji swej tożsamości: z religijnej na polityczno-kulturową. Zachowały się tradycyjne sposoby leczenia, a rola zielarzy i znachorów nawet wzrosła po niepowodzeniach medycyny nowoczesnej w leczeniu niektórych chorób afrykańskich.

²⁰ Por. tamże, s. 44.

3. Wierzenia afrykańskie w Nowym Świecie

W okresie handlu niewolnikami (XVI-XIX wiek) miliony Afrykanów znalazły się na obszarze tak zwanych Indii Zachodnich. Wraz z innymi elementami afrykańskiej kultury zanosili tam również swoje wierzenia. Ich religie wykazały niezwykłą żywotność oraz ogromną siłę przyciągania. Na obcym podłożu religijnym i kulturowym praktykowane są do dzisiaj, z mniejszą czy większą czystością liczne rytuały. Ich oddziaływanie nie ogranicza się do potomków Afrykanów, ale od ubiegłego stulecia uwidacznia się także w innych grupach społeczeństwa, jak to się dzieje w Brazylii. Dokonuje się to w sposób naturalny i dyskretny, nie zauważalny dla samych zainteresowanych. Duży udział w propagowaniu wierzeń afrykańskich miały czarne mianie, wychowujące dzieci swych białych panów. Do snu śpiewały im pieśni afrykańskie, zabawiały czy uciszały bajkami, legendami i opowiadaniem mitycznymi z Czarnego Łądu. W ten sposób dzieci zapoznawały się z wierzeniami swoich opiekunek.

Kontakty różnych kultur i religii prowadziły do tworzenia się pewnych form synkretycznych, które w Brazylii noszą wspólną nazwę Macumba, a w stanie Bahia — Candomblé. W znacznym stopniu przeplatają się w nich elementy tradycyjnych religii Czarnej Afryki, kultury europejskiej, brazylijskiego spirytualizmu i rzymskiego katolicyzmu. Afrykańskie naleciałości w rytuałach Macumba obejmują składanie ofiar ze zwierząt (najczęściej z kogutów), przynoszenie darów istotom duchowym w postaci świec, cygar czy kwiatów oraz wykonywanie rytualnych tańców. Obrzędy religijne odbywają się zazwyczaj na otwartej przestrzeni. Przewodniczą im media, które popadają w trans i nawiązują kontakty z bóstwami.

Wpływy religii afrykańskich na wierzenia Nowego Świata były uwarunkowane dwoma czynnikami: różnicami między wyznaniem katolickim a protestanckimi oraz rozmiarem osadnictwa niewolników na poszczególnych obszarach. W koloniach katolickich, na Kubie, Haiti oraz w Brazylii, kult świętych umożliwiał włączenie do religii chrześcijańskiej kultu bóstw afrykańskich. Na obszarach brytyjskich Ameryki Północnej takiej szansy nie było, gdyż protestanci odrzucali wszelkie formy czci świętych jako bałwochwalstwo. Ponadto stosunkowo niewiele niewolników trafiło do Ameryki Północnej, gdzie wkrótce zostali zdominowani przez tych urodzonych już w Nowym Świecie i nie znających Afryki z własnego doświadczenia. Tymczasem na Karaibach i w Brazylii systematyczny dopływ dużej liczby Afrykanów przyczyniał się do odnawiania wpływu afrykańskich zwyczajów i wierzeń. Podczas gdy niewolnicy w Ameryce Północnej rozproszyli się wśród dużej populacji białych, ci w Ameryce Łacińskiej byli skoncentrowani w ośrodkach, gdzie nieraz znacznie przewyższali liczebnością

Białych. Taki kształt osadnictwa niewolników spowodował, że procesy akulturacyjne były o wiele bardziej intensywne w Stanach Zjednoczonych niż na innych obszarach półkuli zachodniej. Innymi słowy, wierzenia afrykańskie powoli wymierały, choć tam również pozostawiały po sobie ślady.

Niewolnicy w Ameryce Południowej dokonywali reinterpretacji rytuałów chrześcijańskich, na przykład sakramentu komunii, w kategoriach afrykańskich obrzędów inicjacyjnych. Okrażali domy kultowe tanecznym krokiem, przypominającym rytualny taniec w kulcie swoich bóstw. Zwracali szczególną uwagę na nawiedzenia przez Ducha Świętego, przypominające im wcielanie się duchów i bóstw. Z Afryki wywodziły się też praktyki magiczno-uzdrowicielskie i wiele zwyczajów, które były kultywowane obok chrześcijaństwa.

Spośród znamion religii rzymskokatolickiej najczęściej spotyka się krzyże oraz kult świętych, których utożsamia się z bóstwami afrykańskimi. Jemandza, bogini Jorubów, uważana jest w Bahii za opiekunkę słonych wód: identyfikuje się ją z Dziewicą Niepokalanie Poczętą. Trochę jak na ironię, gdyż — według mitologii Jorubów — miała ona wydać na świat piętnaście bóstw, narodzonych w wyniku jej kazirodczego związku z synem Orunganem! Tysiące ludzi składają Jemandzy ofiary w Santos. Podobnie w Rio de Janeiro, w ostatnim dniu roku setki tysięcy osób, ze wszystkich warstw społecznych, śpieszą na plażę, aby złożyć jej dary. Boga Fonów, zwanego Nana Buluku, identyfikuje się w Brazylii ze św. Anną, a Oguna, boga zelaza, wojowników i myśliwych Jorubów — ze św. Jerzym. Bóstwo ospy Szankpannę łączy się ze św. Łazarzem, a boga piorunów Szango — ze św. Hieronimem²¹.

Wśród licznych odłamów kultu Macumba do najbardziej znanych należą Candomblé i Umbanda. Candomblé, uważany za najbardziej afrykański, występuje w stanie Bahii. Umbanda szerzy się na obszarach miejskich takich jak Rio de Janeiro i São Paulo. Jest to kult bardziej od innych złożony i widać w nim wpływy hinduistyczne oraz buddyjskie. Zdobywa wyznawców wśród klasy średniej białych. Kultu Macumba, mimo wysiłków Kościołów chrześcijańskich, zmierzających do ich wyeliminowania zaznaczają swą obecność w całej Brazylii.

Religie afrykańskie żyją nadal nie tylko w Brazylii, ale także na Kubie i — w mniej czystej postaci — na Trynidadzie, Haiti i innych obszarach Karaibów oraz krajach Ameryki Południowej. Spotyka się tam kultu Jorubów, dahomejskie, kongijskie, angolskie i inne. Niektórzy Brazylijczycy i Kubańczycy zachowali nawet znajomość języka joruba.

²¹ Szerzej na ten temat P. Verger, *Les religions traditionnelles africaines sont-elles compatibles avec les formes actuelles de l'existence*, (w:) *Les religions africaines traditionnelles*, Paris 1965, s. 97-118.

Szczególną żywotność wykazują religie afrykańskie na Antylach, dokąd trafiali od XVI wieku niewolnicy pochodzący z wybrzeży Kości Słoniowej, Złotego i Niewolniczego, a także z Konga, Angoli, a nawet Mozambiku. W nowych, stresujących warunkach i sytuacjach właśnie w religii przodków znajdowali ucieczkę od ponurej rzeczywistości. Religie przyniesione na Antyle, wśród których najbardziej żywotnymi okazały się wierzenia Jorubów, łatwo przejmowały aspekty chrześcijaństwa, dając w efekcie nową religię synkretyczną.

Chryścianizacja niewolników afrykańskich przez długi czas sprowadzała się do udzielania im chrztu i dbania o to, aby brali oni udział w mszach niedzielnych. W tajemnicy przed białymi panami uczestniczyli również w nocnych zgromadzeniach, zwanych *calendas*, które dawały im pełnię religijnego przeżycia. Zbiegli niewolnicy zakładali w górach obozy warowne *palenque*, gdzie mogli bez przeszkód odprawiać dawne obrzędy. Afrykanie Nowego Świata przejmowali na ogół tylko zewnętrzne cechy obcej im religii, które nadawały wierzeniom rodzimym zaledwie chrześcijańskiego posmaku. Za ołtarzem z krucyfiksem, figurkami i litografiami świętych umieszczali oni tradycyjne przedmioty kultu. Wizerunki świętych utożsamiali z wyobrażeniami bóstw afrykańskich na zasadzie podobieństwa ich funkcji.

Religie afrokatolickie Antyli sprowadzają się do trzech głównych kultów: *wodu* w Republice Haiti, *santeria* na Kubie oraz *szango* na Trynidadzie. W haitańskim kulcie *wodu*²² wymieszały się elementy katolicyzmu głównie ze składnikami religii Fonów, chociaż spotyka się tam także ślady wierzeń Jorubów. Osiedlona na Trynidadzie ludność afrykańska nie pochodziła bezpośrednio z Czarnej Afryki, lecz wywodziła się od niewolników innych wysp antylskich, zwłaszcza z Haiti i Kubie. Wierzenia różnych grup etnicznych połączyły się tam w jedną formę wierzeń synkretycznych, określaną kultem Szango. To bóstwo z panteonu Jorubów, władcę piorunów i świętych bębnow *bata*, utożsamia się na Trynidadzie ze św. Janem Chrzcicielem. Dwie spośród trzech jego mitycznych małżonek mają swe odpowiedniki wśród świętych katolickich: bogini Oja jest kojarzona ze św. Katarzyną czy Filomeną, a bogini Oszun — ze św. Anną²³.

Podobieństwo obowiązków i dokonań bóstw afrykańskich do wyczynów świętych katolickich stało się głównym powodem utożsamiania ich ze sobą. Bóstwa kubańskie *santos* i haitańskie *loa* występują przeto jednocześnie pod swą afrykańską i katolicką nazwą. Na Kubie bóg Szango jest utożsamiany ze św. Barbarą, a na Haiti i Trynidadzie — ze św. Janem Chrzcicielem. W hagiografii katolickiej św. Barbara jawi się jako bojownik za wiarę chrześcijańską; Szango

²² Termin *wodu* pochodzi od słowa *wodun* w języku fon, które jest ogólną nazwą bóstw.

²³ Por. B. Walendowska, *Afrochrześcijańskie religie Antyli*, Poznań 1978, s. 49.

w mitologii Jorubów występuje także jako wojownik i najdzielniejszy spośród ich bóstw. Św. Barbara chroni od piorunów i pożarów, Szango zaś zawiaduje burzami i jest władcą piorunów. Ponadto różowy płaszcz świętej katolickiej przypomina ulubiony kolor tego boga Jorubów. Na Trynidadzie bóg Szango został najpierw przyjęty do dahomejskiego panteonu *wodu*, a później skojarzony ze św. Janem Chrzcicielem. Mitologiczny epizod śmierci Szango jako króla i jego zmartwychwstania pod postacią bóstwa przyczynił się do utożsamiania jego osoby także z Jezusem Chrystusem.

Na podobnych zasadach dokonywało się też utożsamianie innych bóstw afrykańskich ze świętymi chrześcijańskimi. Bóg-wyrocznia Ifa kojarzy się na Kubie ze św. Franciszkiem z Asyżu. Noszony przez świętego łańcuch przypomina bowiem łańcuch wróżbiarski używany przez *babalawo*. Ogun, bóg żelaza, wojny i myśliwych, identyfikowany jest ze św. Jakubem (Haiti) i ze św. Michałem (Trynidad): obu tych świętych hagiografia katolicka przedstawia również jako dzielnych wojowników. Oszości to u Jorubów bóg myśliwych: ma on naganiać zwierzynę w pułapki i potrzaski oraz strzec łupu przed drapieżnymi ptakami. Nic przeto dziwnego, że kojarzy się go ze św. Hubertem bądź św. Norbertem, chrześcijańskimi patronami myśliwych. Eszu, boga Jorubów, i Legba, jego odpowiednika u Fonów, utożsamia się ze św. Piotrem. Jako opiekunowie ścieżek, dróg i skrzyżowań łatwo przyjmują dodatkową funkcję strażników bramy prowadzącej do królestwa niebieskiego. Bóg ospy Szankpanna kojarzy się ze św. Łazarzem. Obwinia się go nie tylko o zsyłanie tej strasznej choroby na ludzi, ale również o powodowanie wszelkich innych skażeń skóry. Jemandza, bogini-matka ludzi, podobnie jak w Brazylii jest kojarzona z Dziewicą Marią, lecz bywa też utożsamiana ze św. Anną. Nie stanowi to zresztą jedyne przypadki, kiedy bóstwo afrykańskie znajduje więcej odpowiedników wśród świętych katolickich²⁴.

Wśród badaczy pojawia się niekiedy opinia, że religia Jorubów ma obecnie silniejszą pozycję na Kubie lub w Brazylii niż w samej Nigerii. Tłumaczy się to tym, że nawrócenia w Nigerii miały charakter dobrowolny, a tym samym były bardziej trwałe i „skuteczne”, podczas gdy w Nowym Świecie narzucono chrześcijaństwo siłą, co zwiększało opór wyznawców religii afrykańskich i pozwoliło na zachowanie wielu aspektów religii Jorubów do dzisiaj.

Wśród czarnoskórej ludności Jamajki i innych państw Ameryki Środkowej rozwinął się ruch polityczno-religijny, zwany *rastafarianizmem*. Rastafarianie czcili Hajle Syllasje I (1892-1975), cesarza Etiopii (1930-1974), pod jego koronacyj-

²⁴ Por. W.R. Bascom, *La religion africaine au Nouveau Monde*, (w:) *Les religions africaines traditionnelles*, Paris 1965, s. 119-137; B. Walendowska, dz. cyt., s. 56-60.

nym imieniem Rás Tafari. Uważali go za człowieka obdarzonego nadnaturalnymi mocami, za mesjasza i bojownika o prawa czarnej rasy. Według rastafarianów, czarni ludzie mają być wcieleniem Izraelitów. Zostali oni podporządkowani przez białych, co było karą boską za ich grzechy i przewinienia. W przyszłości będą jednak odkupieni i repatriowani do Afryki, ich prawdziwego domu oraz rajy na ziemi. Przymuszą wówczas białych ciemniejszych do służenia im.

Wierzenia te, po raz pierwszy ogłoszone w 1953 roku, wzięły swój początek z działalności kilku proroków, a zwłaszcza z ruchu powrotu czarnych Amerykanów do Afryki, na czele którego stanął Marcus Mosiah Garvey (1887-1940). Różne grupy określane mianem rastafarianów odrzucały zorientowaną na Europę kulturę jamajską oraz religię chrześcijańską. Dążyły one do rozwinięcia i umocnienia własnej tożsamości kulturowej przed oczekiwanym powrotem do Afryki. W latach pięćdziesiątych ruch rastafarianów dość szybko wzrastał liczebnie, ale z czasem, zwłaszcza po wyzwoleniu się krajów afrykańskich z jarzma kolonialnego, koncepcja repatriacji wiele straciła na znaczeniu. Rastafarianie zaczęli skłaniać się ku bojowości politycznej bądź też mistycyzmu religijnego, inspirowanego *Starym Testamentem* i przyjmującego afrykański koloryt.

4. Mniejszości religijne w Czarnej Afryce

Judaizm przeniknął na obszary Afryki w VII wieku p.n.e. Powstała wówczas kolonia żydowska na wyspie nilockiej Elefantynie w Górnym Egipcie, gdzie religia ta była przemieszana z wierzeniami lokalnymi, a obok kultu Jahwe czczono też inne bóstwa. Od II wieku p.n.e. istniała taka kolonia w Leontopolis w Dolnym Egipcie. Ważny ośrodek judaizmu znajdował się w hellenistycznej Aleksandrii, gdzie w II wieku p.n.e. dokonano przekładu *Starego Testamentu* na język grecki, zwanego *Septuagintą*. Liczne gminy żydowskie powstały także w innych miastach nad Morzem Śródziemnym i w górach Atlasu, tworząc prężne diaspory, które prowadziły ożywioną działalność misyjną, zwłaszcza wśród Berberów. W XI-XII wieku żydowscy kupcy z Adenu i Egiptu prowadzili handel w całej Afryce Północno-Wschodniej. Z czasem Żydzi zaczęli przenikać w głąb Afryki, zakładając kolonie w oazach Sahary, a nawet w pasie Sudanu. W okresie kolonialnym Żydzi europejscy i amerykańscy zaczęli się osiedlać w miastach Afryki Południowej. Dzisiaj największe ich skupiska znajdują się w RPA, Maroku i Tunezji. Jedną z najstarszych społeczności judaistycznych do niedawna tworzyli w Etiopii Falaszowie, wyznawcy religii mojżeszowej z elementami chrześcijaństwa.

Falaszowie nazywają siebie Beta Izrael („Dom Izraela”) i utrzymują, że pochodzą od Menelika I, syna legendarnej królowej Saby i króla Salomona. Ich przodkowie wywodzili się prawdopodobnie z kuszyckiego ludu Agau. Przez kilka stuleci, do XVII wieku, mieszkali w prowincji etiopskiej Semien, skąd przepędził ich cesarz Susenjos (1607-1632). Przed rewolucją etiopską z 1974 roku około 20 tysięcy Falaszów osiedliło się na północ od jeziora Tana. W końcu lat siedemdziesiątych mogli oni otrzymać ziemię z reformy rolnej, ale spotkało się to z wrogością chrześcijańskich sąsiadów. Wielu Falaszów podjęło próbę emigracji do Izraela, zakończoną masowym ich wywozem z Etiopii przez Izraelczyków w związku z zaostrzeniem się sytuacji politycznej w tym kraju²⁵.

Religia Falaszów jest mieszanką starożytnego judaizmu i chrześcijaństwa. Nie znają oni języka hebrajskiego. Uznają tylko pięcioksiąg przetłumaczony na gyyz (klasyczny etiopski) i mają modlitewniki w tym języku. Nie znają *Talmudu*, ale święcą szabat i Paschę, a na modlitwy zbierają się w synagogach. Kierowane przez duchownych (*kohanim*) gminy przestrzegają ograniczeń pokarmowych judaizmu, zasad rytualnej czystości, zwłaszcza w odniesieniu do kobiet i zmarłych. Dokonują obrzezania chłopców i wyrzeczania dziewcząt. Składają ofiary w dniu 14 Nissan według kalendarza żydowskiego i obchodzą ważniejsze święta judaizmu: nie uznają jednak świąt oraz tradycji powstałych po epoce wygnania. Nieobcy jest im monastycyzm, rozwijający się pod wpływem chrześcijaństwa²⁶.

Procesy integracyjne Falaszów w Izraelu przebiegają z dużymi oporami. Narzuca się im powtórne nawrócenie, podczas gdy oni sami są przekonani, że zachowali wiernie poczucie świętości i rytuały Świętej Księgi. Niektórzy przywódcy religijni Izraela są do nich uprzedzeni, ponieważ uważają emigrację do Izraela jako „niepożądaną obecność” sekty chrześcijańskiej, wobec której należy zachować czujność.

²⁵ W sumie wywieziono z Etiopii 23 tysiące Falaszów, organizując dwie tajne operacje: „Mojżesz” w 1984 roku i „Salomon” w 1991 roku. Por. B. Nantet, E. Ochs, *À la découverte des Falasha*, Paris 1998.

²⁶ Szerzej na ich temat: S. Kaplan, *Fils d'Abraham*, Brepols 1990; S. Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia: From the Earliest Times to the Twentieth Century*, New York 1992; S. Kaplan, T. Partiff, S.E. Trevisan (wyd.), *Between Africa and Zion. Proceedings of the First International Congress of the Society for the Study of Ethiopian Jewry*, Jerusalem 1995; J. Quirin, *The Evolution of the Ethiopian Jews: A History of the Beta Israel (Falasha) to 1920*, Philadelphia 1992; D. Kessler, *The Falashas: A Short History of the Ethiopian Jews*, London 1996; T. Parfitt, *Journey to the Vanished City: The Search for a Lost Tribe of Israel*, New York 1993; K. Gawlik, *Tożsamość etiopskiego ludu Beta Izrael*, praca magisterska w Zakładzie Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1999.

Niewielkie grupy judaistyczne zachowały się w oazie Tuat (centralna Sahara) i w oazach marokańskiej Sahary. Nową społeczność żydowską założył na początku XX wieku Semei Kakungulu we wschodniej Ugandzie. Nosi ona nazwę *abajudaja*, a jej główna synagoga znajduje się w mieście Mbale. W okolicznych wioskach powstało kilka mniejszych bożnic. *Aabajudaja* utrzymuje kontakty ze Światową Unią Propagowania Judaizmu. Ugandyjscy żydzi modlą się zwróceniu na północ, ku Jerozolimie. Poszczą w Jom Kippur i obchodzą wszystkie święta wymienione w *Starym Testamencie*.

Grupy wyznawców judaizmu spotyka się także w Dżibuti, Kenii, Tanzanii, Burundi, Lesotho, Zambii, Suazi, Demokratycznej Republice Konga, Zimbabwie i w Ghanie. Są wśród nich sefardyjczycy (pochodzenia hiszpańskiego), aszkenazyjczycy (żydzi środkowej i wschodniej Europy) oraz karaimi, żyjący głównie w Egipcie. Mieszankę rytuałów żydowskich i chrześcijańskich reprezentuje Kościół Izraelitów, założony w 1926 roku przez Enocha Mgijimę w Queenstown.

Poza Kościołami koptyjskim i etiopskim oraz Kościołem greckoprawosławnym (melchickim) w Afryce powstała *diaspora greckoprawosławna* na skutek emigracji Greków z Grecji i Turcji po pierwszej wojnie światowej oraz z Egiptu po 1956 roku. W wyniku tych ruchów ludnościowych w 1935 roku ukształtował się w Kenii prężny ośrodek prawosławia, liczący kilka tysięcy Greków, do których z czasem — w wyniku akcji misyjnej — dołączyły się tysiące ludności miejscowej. W 1946 roku patriarchat melchicki w Aleksandrii uznał autonomię tej społeczności, a w trzy lata później utworzył w Nairobi metropolię prawosławną dla Afryki Wschodniej. Drugi ośrodek prawosławia powstał w Ugandzie. W 1929 roku Ruben Spartas Mukasa założył tam Afrykański Kościół Prawosławno-grecki, który w 1946 roku został uznany przez patriarchat w Aleksandrii, a w 1959 podporządkowany metropolii prawosławnej w Nairobi. Do innych większych skupisk prawosławia należą Etiopia z metropolią w Addis Abebie, Republika Południowej Afryki i Demokratyczna Republika Konga²⁷.

Hinduizm, sikhizm i dżinizm wyznają w Czarnej Afryce emigranci z Półwyspu Indyjskiego, których ponad milion zamieszkuje Afrykę Wschodnią, Południową i Zachodnią. Przybyli oni z Indii w drugiej połowie XIX wieku, znajdując zatrudnienie na plantacjach trzciny cukrowej w Natalu i przy budowie linii kolejowej w Kenii. Znakomitą większość stanowią hinduiści. Około 45% wyznawców tej religii mieszka na wyspach Oceanu Indyjskiego, a 37% — w Afryce Południowej. Społeczności hinduskie Czarnej Afryki zachowały system kasty, rytuały związane z narodzinami oraz obrzędy małżeńskie i pogrzebowe (na

²⁷ Por. B. Kumor, *Kościół wschodnie*, (w:) F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (wyd.), *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1973, s. 154.

przykład kremację zwłok). Mają własne świątynie, choć głównym miejscem kultu pozostają ołtarze domowe. Najważniejszym świętem hinduistów w Czarnej Afryce jest *Diwali* — święto zwycięstwa dobra nad złem. Lokalnym substytutem świętego Gangesu jawi się dla niektórych spośród nich rzeka Nil. Tylko nieliczni Afrykanie dołączyli do grona wyznawców hinduizmu, głównie za przyczyną małżeństw mieszanych. Sikhowie i dżiniści są wyznawcami odgałęzień hinduizmu. W Afryce Wschodniej sikhowie chętnie osiedlają się na stałe.

Buddyzm wyznają nieliczne społeczności Chińczyków i Cejlończyków oraz grupa białych, głównie w RPA. Chińczycy wyznają również **konfucjanizm**. W Kenii i w Tanzanii żyje niewielka społeczność przybyłych z Indii **parsów**.

Bahaizm jest ukształtowanym w islamie szyickim ruchem religijnym, który rozwinął się z babizmu. Twórcą babizmu był Ali Muhammad z Szirazu. Przyjął on imię Bab (w jęz. arabskim „brama”), co przenośnie miało oznaczać bramę prowadzącą do poznania prawdy, czyli Boga. Bahaizm wyłonił się z babizmu w 1863 roku za przyczyną reformatora Mirzy Huseina Alego, znanego pod przydomkiem Bahauallah („Chwała Allaha”). Ogłosił się on w Bagdadzie zapowiadającym przez Babę wysłannikiem Boga. Ten ruch religijny zmierza do unifikacji wyznań monoteistycznych (głównie chrześcijaństwa, judaizmu i islamu), aby zbliżyć do siebie ludzi różnych ras, języków i przynależności narodowych. Nie ma on duchowieństwa ani też rozbudowanej obrzędowości. Kieruje nim dziesięcioosobowe kolegium, zwane Rękami Sprawy, z siedzibą w Akka (Izrael). Wyznawcy bahaizmu prowadzą ożywioną działalność misyjną na całym świecie. W Czarnej Afryce są aktywni od kilku dziesięcioleci. Główna świątynia tej religii znajduje się w Kampali. Nauki swe głoszą w językach afrykańskich. W Ugandzie prowadzą dwie własne szkoły.

Postowie

Rodzime religie Czarnej Afryki przenikają wszystkie dziedziny życia, i to tak dalece, że niekiedy próby wyodrębnienia ich w oddzielny system wydają się niecelowe bądź wręcz niemożliwe. Przed badaczem staje zatem konieczność zapoznania się z całą złożonością jej instytucji społecznych, gospodarczych i politycznych, pozwalających na właściwą interpretację różnych aspektów życia religijnego.

Historia religii dostarcza wiele przykładów na to, że zmiany religijne mogą uzewnętrznić się w dwojaki sposób. Z jednej strony w systemach wierzeń następują przeobrażenia i adaptacje pod wpływem oddziaływania nowych czy też bardziej powszechnych religii. Z drugiej zaś strony znane są przykłady daleko posuniętej dezintegracji wierzeń, aż po ich całkowite wymieranie. Taki los spotkał dobrze znane religie starożytnej Grecji, Rzymu czy Egiptu.

W książce tej starano się ukazać między innymi stan afrykańskich wierzeń rodzimych wobec wyznań religii światowych, czyli chrześcijaństwa i islamu. Wyrażano je także w danych statystycznych, do których odnoszono się jednak z dużą rezerwą i ostrożnością. Nie należy bowiem brać powierzchownych znaków za rzeczywistość, a tego rodzaju błędy badawcze zdarzają się nader często. To, że Afrykanin deklaruje się w ankiecie jako chrześcijanin czy muzułmanin, niewiele jeszcze znaczy. W licznych przypadkach takie samookreślenie ma czysto utylitarny charakter. Jest rzeczą znaną, że kiedy przychodzą głębokie kryzysy życiowe, wielu Afrykanów nadal uważa religie miejscowe za ostatnią deskę ratunku. Nawet gorliwi chrześcijanie czy muzułmanie nie zapominają o swoich bóstwach opiekuńczych i potajemnie odwołują się do tradycyjnych metod leczenia lub środków medycznych, przemycanych do sal szpitalnych przez usługowych i troskliwych krewnych. W sprawach opieki, pomocy, zdrowia fizycznego i psychicznego oraz ogólnie pojmowanej pomyślności większość Afrykanów nadal odwołuje się do religii ojców.

Pouczeniem dla „wiarygodności” danych statystycznych może być lektura dwóch artykułów opublikowanych przez N.S. Bootha w pracy *African Religions* (1977). Autor jednego z nich, przedstawiając zmiany religijne wśród Jorubów, stwierdza, że stare wzorce wiary i rytuału nie mają już dzisiaj znaczącego poparcia wśród ludzi. Rzekomo tylko najstarsze pokolenia wykazują jakiś entuzjazm dla bóstw *orisza*. Bóg chrześcijański czy muzułmański zapanował niepodzielnie. W Ife, mitycznej kolebce Jorubów, prawdopodobnie tylko 5% ludności miałoby oddawać cześć starym bóstwom. Pozornie informacje te potwierdza autor drugiego artykułu. W 1972 roku natknął się on na dane statystyczne, według których aż 95% Jorubów miałoby wyznawać chrześcijaństwo bądź islam. Dostrzegając sprzeczność tych danych z codzienną obserwacją, przeprowadził ustną ankietę wśród ludzi. Zapytywał, kto z nich praktykuje wierzenia tradycyjne. Okazało się, że aż 95% jego respondentów odwołuje się w różnych sytuacjach życiowych do bóstw i duchów miejscowego panteonu. Oznacza to, że chociaż tylko niewielki procent Jorubów identyfikuje się formalnie wyłącznie z wierzeniami rodzimymi, znakomita większość członków tego ludu sięga często do własnych tradycji kultowych.

Sytuacja religijna we współczesnej Czarnej Afryce jest nader złożona. Religie tradycyjne zostały znacznie naruszone przez chrześcijaństwo i islam, zmienione przez nie, ale bynajmniej nie zastąpione. W wielu wypadkach niezbyt głęboko przeniknęły one do religijności Afrykanów. Pełne nawrócenie jest bowiem procesem długotrwałym, rozkładającym się na dziesięciolecia i pokolenia. Nie może ono abstrahować od zastanych tradycji i obrzędów religijnych.

Na obecną sytuację religijną w Czarnej Afryce rzutują nie tylko proces nawracania się, ale również zjawiska rekonwersji, apostazji, religijnego konkubinatu, akulturacji czy, wreszcie, sekularyzacji. Proces nawracania może przebiegać w różnych płaszczyznach i oznaczać przejście: od religii tradycyjnych do chrześcijaństwa, islamu czy na przykład do coraz bardziej popularnego w Afryce Wschodniej bahaizmu; od islamu do chrześcijaństwa; od chrześcijaństwa do islamu. Zdarza się nieraz, że Afrykanin zmienia dwukrotnie, a nawet wielokrotnie swą afiliację religijną. Ma to miejsce zwłaszcza w Kościołach afrochrześcijańskich, których członkowie szukają pełnej realizacji życia duchowego w coraz to nowych ich odłamach.

Zauważalnym przejawem zmian religijnych w Czarnej Afryce jest także apostazja. Pod pojęciem tym zwykło się rozumieć zarówno sekularyzację życia, jak i powrót do religii przodków. Niektórzy badacze twierdzą, że kryzysy i powroty do tradycyjnego życia religijnego zdarzają się na ogół w drugim pokoleniu nawróconych, kiedy jednostka staje wobec poważnych wyzwań egzystencjalnych. Wydaje się jednak, że kluczową rolę odgrywają w tym względzie szeroko rozu-

miane sytuacje kryzysowe, bez względu na to, w jakim pokoleniu one się ujawniają.

Dość szeroki zakres w Czarnej Afryce ma konkubinacjonizm religijny. Dochodzi do niego w sytuacji, kiedy małżonkowie wywodzą się z różnych tradycji religijnych. Konkubinacjonizm religijny nie narusza znacząco harmonii życia duchowego, w czym pomagają odwieczne tradycje tolerancji i poszanowania światopoglądu innego człowieka.

Dużego znaczenia nabierają zjawiska akulturacji religijnej, czyli przystosowania się do nowych warunków w Czarnej Afryce różnych systemów religijnych. Wyrażają się one w dawaniu i przyjmowaniu, akceptacji czy odrzucaniu. Chrześcijaństwo i islam adaptują się do systemów wierzeń oraz tradycji kulturowych ludów afrykańskich. Mówiąc zatem o żywotności ich religii nie możemy ograniczać się jedynie do zachowanych kultów, ale także dostrzegać ją w oddziaływaniu na religie uniwersalistyczne czy w powstawaniu Kościołów afrochrześcijańskich i ruchów niezależnych.

Afrykańskie religie rodzime są ciągle wszechobecne, jeśli nawet przeczą temu dane statystyczne. Jeszcze długo będą one w znacznej mierze kształtować światopogląd Afrykanów, chociaż prognozy futurologiczne zapowiadają ich dalszy upadek. Szacuje się, że w 2000 roku Czarną Afrykę zamieszkiwać będzie 814 milionów ludzi, w tym 394 miliony (48,4%) chrześcijan, 339 milionów (41,4%) muzułmanów, 72,4 miliona (8,9%) wyznawców religii rodzimych i 8,5 miliona (1%) wyznawców innych religii¹.

¹ Por. Dong Sull Choi, *Christian Revivals in Africa*, „Comparative Civilizations Review”, 1999, 40, s. 68.

Bibliografia

Opracowania ogólne

- Awolalu J.O., Dopamu P., *West African Traditional Religion*, Ibadan 1979.
- Balandier G., Maquet J. (wyd.), *Dictionnaires des civilisations africaines*, Paris 1968.
- Bernardi B., *Le religioni in Africa*, Roma 1964.
- Clarke P.B., *West Africa and Islam*, London 1982.
- Cuoq J.M., *Les musulmans en Afrique*, Paris 1975.
- Dammann E., *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963 (przekład francuski *Les religions de l'Afrique*, Paris 1964).
- Deschamps L., *Les religions de l'Afrique noire*, Paris 1970.
- Froelich J.C., *Les musulmans d'Afrique noire*, Paris 1962.
- Froelich J.C., *Animismes. Les religions de l'Afrique de l'Ouest*, Paris 1964.
- Gromyko A.A. (wyd.), *Tradicionnyje i sinkreticzeskije religii Afriki*, Moskwa 1986.
- Hiskett M., *The Development of Islam in West Africa*, London — New York 1984.
- Hiskett M., *The Course of Islam in Africa*, Edinburgh 1994.
- Holas B., *Les dieux d'Afrique noire*, Paris 1968 (przekład rosyjski B. Olja, *Bogi tropiczeskiej Afriki*, Moskwa 1976).
- Idowu E.B., *African Traditional Religion: A Definition*, London 1973.
- Kapuścik F., *Religie Afryki Zachodniej wobec współczesnych przemian*, Warszawa 1979.
- Les religions africaines traditionnelles*, Paris 1965.
- Loth H., *Vom Schlangenkult zur Christuskirche. Religion und Messianismus in Afrika*, Berlin 1985.
- Mbiti J.S., *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980.
- Meinhof C., *Afrikanische Religionen*, Berlin 1912.
- Monteil V., *L'islam noir*, Paris 1971.
- Opoku Kofi Asare, *West African Traditional Religion*, Jurong 1978.
- Parrinder G., *West African Religion*, London 1961².
- Piłaszewicz S., *W cieniu krzyża i półksiężyca. Religie i „filozofia” ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa 1986.
- Spencer-Trimingham J., *Islam in West Africa*, Oxford 1961².
- Spencer-Trimingham J., *Islam in East Africa*, Edinburgh 1962.
- Szarewska B., *Stare i nowe religie w tropikalnej i południowej Afryce*, Warszawa 1971.

- Thomas L.V., Luneau R., *Les religions d'Afrique noire*, Paris 1969.
- Thomas L.V., Luneau R., *La terre africaine et ses religions*, Paris 1975.
- Zajaczkowski A., *Pierwotne religie Czarnej Afryki*, Warszawa 1965.

Studia szczegółowe, problemowe i prace źródłowe

- Abega P., *Liturgical Adaptation*, (w:) E. Fashole-Luke i inni (wyd.), *Christianity in Independent Africa*, London 1978.
- Abrahamsson H., *The Origin of Death. Studies in African Mythology*, Uppsala 1951.
- Achebe Chinua, *No Longer at Ease*, London 1960.
- Achebe Chinua, *Boża strzała*, Warszawa 1966.
- Achebe Chinua, *Świat się rozpada*, Warszawa 1989.
- African Medicine in the Modern World*, Edinburgh 1986.
- Aguilar Mario I., *Dios en Africa. Elementos para una antropología de la religión*, Estella 1997.
- Ahanotu A. Metumara (wyd.), *Religion, State and Society in Contemporary Africa: Nigeria, Sudan, South Africa, Zaire and Mozambique*, New York 1992.
- Akim Omayajowo, *The Aladura Churches in Nigeria since Independence*, (w:) E. Fashole-Luke, R. Gray, A. Hastings, G. Tasie (wyd.), *Christianity in Independent Africa*, London 1978.
- Aluko T.M., *One Man, One Wife*, London 1959.
- Ames D., *Belief in 'Witches' among the Rural Wolof of the Gambia*, „Africa”, 1959, XXIX, 3.
- Ametewee V., Christensen J.B., *Homtozoe: Expiation by Cremation among some Tongu-Ewe in Ghana*, „Africa”, 1977, XLVII, 4.
- Amon d'Aby F.J., *Croyances religieuses et coutumes juridiques des Agni de la Côte d'Ivoire*, Paris 1960.
- Anderson D.M., Johnson D.H. (wyd.), *Revealing Prophets: Prophecy in Eastern African History*, London 1995.
- Anderson Gerald H., Coote R.T., Horner N., Phillips J.M. (wyd.), *Mission Legacies: Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*, Maryknoll 1994.
- Andrawiss W., *Les églises orientales pre-chalcedoniennes*, (w:) J.-P. Ros (wyd.), *Encyclopédie des religions*, t. I, Paris 1997.
- Arinze F.A., *Sacrifice in Ibo Religion*, Ibadan 1970.
- Asamoah A., *Die gesellschaftlichen Verhältnisse der Ewe-Bevölkerung in Südost-Ghana*, Berlin 1971.
- Assimeng M., *Religion and Social Change in West Africa*, Accra 1989.
- Audouin J., Deniel R., *L'islam en Haute-Volta à l'époque coloniale*, Abidjan 1975.
- Awolalu J.O., *The Yoruba Philosophy of Life*, „Présence Africaine” 1970, 73.
- Bâ Hampaté Amadou, *Animisme en savane africaine*, (w:) *Les religions africaines traditionnelles*, Paris 1965.

Bâ Hampaté A., Dieterlen G., *Koumen. Texte initiatique des pasteurs Peul*, Paris 1959.

Babatunde Lawal, *The Living-Dead: Art and Immortality among the Yoruba of Nigeria*, „Africa”, 1977, XLVII, 1.

Baëta G. (wyd.), *Christianity in Tropical Africa*, London 1968.

Baëta G., *Prophetism in Ghana*, London 1972.

Balandier G., *Sociologie actuelle de l'Afrique*, Paris 1963.

Balandier G., Maquet J. (wyd.), *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris 1968.

Balogun Ismail A.B., *The Life and Works of Uthman dan Fodio*, Lagos 1975.

Barley N., *Foreheads of the Dead: An Anthropological View of Kalabari Ancestral Screens*, Washington 1988.

Barnes S.T. (wyd.), *Africa's Ogun: Old World and New*, Bloomington — Indianapolis, b.r.w.

Barrett D.B., *Schism and Renewal in Africa: An Analysis of 6000 Contemporary Religious Movements*, Nairobi 1968.

Barrett D.B. (wyd.), *African Initiatives in Religion*, Nairobi 1971.

Barrett D.B., *Interdisciplinary Theories of Religion and African Independancy*, (w:) D.B. Barrett (wyd.), *African Initiatives in Religion*, Nairobi 1971.

Barrett D.B. (wyd.), *World Christian Encyclopaedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World, A.D. 1900-2000*, Nairobi 1982.

Barth F., *Socialantropologiske problem*, Stockholm 1971.

Bascom W.R., *La religion africaine au Nouveau Monde*, (w:) *Les religions africaines traditionnelles*, Paris 1965.

Bascom W.R., *The Yoruba of Southwestern Nigeria*, Berkeley 1969.

Bascom W.R., *Ifa Divination. Communication between Gods and Man in West Africa*, Bloomington 1969.

Bastide R., *Les religions africaines du Brésil*, Paris 1960.

Bate S.C., OMI, *Inculturation and Healing*, Pietermaritzburg 1995.

Baumann H., *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin 1936 (1964²).

Baumann H., *Die Sonne im Mythos der Afrikaner*, (w:) Lukas J. (wyd.) *Afrikanische Studien*, Berlin 1955.

Baumann H., Westermann D., *Völker und Kulturen Afrikas*, Berlin — Essen 1940.

Baur J., *2000 Years of Christianity in Africa: An African History 62-1992*, Nairobi 1994.

Becken H.J., 'Give me Water, Woman of Samaria'. *The Pilgrimage of Southern African Blacks in the 1980s*, „Journal of Religion in Africa”, 1983, XIV, 2.

Beier U., *The Origin of Life and Death*, London — Ibadan — Nairobi 1966.

Beier U., *The Return of the Gods: The Sacred Art of Susanne Wenger*, Cambridge 1975.

Beillis W.A., *Islam i tradiconnyje religii w Tropiczieskiej Afrikie*, Moskwa 1983.

Benzing B., *Die Geschichte und das Herrschaftssystem der Dagomba*, Meisenheim am Glan 1971.

Beti Mongo, *Biedny Chrystus z Bomba*, Warszawa 1967.

Beti Mongo, *Król cudem ocalony*, Warszawa 1975.

Blakely T.D., Van Beek W., Thomson D. (wyd.), *Religion in Africa: Experience and Expression*, London 1994.

Bohannan L. i P., *The Tiv of Central Nigeria*, London 1953.

Boluade E.B., *The Gods and Man in Yoruba Mythology*, „Africana Marburgensia”, 1987, XX, 1.

Booth N.S. (wyd.), *African Religions*, New York — London — Lagos 1977.

Booth N.S. Jr., *An Approach to African Religion*, (w:) N.S. Booth (wyd.), *African Religions*, New York — London — Lagos 1977.

Bosman W., *A New and Accurate Description of the Coasts of Guinea*, London 1705.

Botchi G.J.-M., *Les vodou du Bénin*, (w:) J.-P. Ros (wyd.), *Encyclopédie des religions*, t. I-II, Paris 1997.

Boyd J., *The Caliph's Sister*, London 1989.

Bradbury E.R., *The Benin Kingdom and the Edo Speaking Peoples of South-Western Nigeria*, London 1957.

Bradbury E.R., *Father and Senior Son in Edo Mortuary Ritual*, (w:) M. Fortes, G. Dieterlen (wyd.), *African Systems of Thought*, London 1965.

Bravmann R.A., *Islam and Tribal Art in West Africa*, Cambridge 1974.

Bravmann R.A., *African Islam*, London 1983.

Brenner L., *Reflexions sur le savoir islamique en Afrique de l'ouest*, Bordeaux 1985.

Brown G.N., Hiskett M. (wyd.), *Conflict and Harmony in Education in Tropical Africa*, London 1974.

Bureau R., *Ethno-sociologie religieuse des Douala et apparentés*, Yaounde 1962.

Bureau R., *Influence de la christianisation sur les institutions traditionnelles des ethnies cotières du Cameroun*, (w:) C.G. Baëta (wyd.), *Christianity in Tropical Africa*, Oxford 1968.

Bureau R., *Prophétisme africain: le Harrisme en Côte d'Ivoire*, „Archives des Sciences Sociales des Religions”, 1976, 41.

Butt-Thompson F.W., *West African Secret Societies*, London 1929.

Ca' da Mosto A., *Podróże do Afryki* (polski przekład J. Szymanowska, wstęp M. Tymowski), Gdańsk 1994.

Callaway B., Creevy L., *The Heritage of Islam: Women, Religion and Politics in West Africa*, Boulder — London 1994.

Campbell J.T., *Songs of Zion. The African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa*, Oxford 1995.

Cardinal A.W., *In Ashanti and Beyond*, London 1927.

Cardinal A.W., *Tales Told in Togoland*, Oxford 1970².

Chałasiński J. i K., *Bliziej Afryki*, Warszawa 1965.

Chodak S., *Kapłani, czarownicy, wiedźmy... (Z socjologii świątyn animistycznych)*, Warszawa 1967.

Chodźdło T., *Religie pozachrześcijańskie*, (w:) F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Surowski (wyd.), *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1973.

Christensen J.B., *The Adaptive Functions of Fanti Priesthood*, (w:) W.R. Bascom, M.J. Herskovits (wyd.), *Continuity and Change in African Cultures*, Chicago — London 1965⁶.

Chukwumeke Nze, *Sacrifice as a Restitution of Vital Force among the Ibo*, „Africana Marburgensia”, 1986, 19, 1.

Clarke P.B., *West Africa and Islam*, London 1982.

Comaroff Jean i John (wyd.), *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Post-Colonial Africa*, Chicago 1993.

Comstock G.L., *The Yoruba and Religious Change*, „Journal of Religion in Africa”, 1980, X, 1.

Cuthbert K. Omari, *The High God among the Vasu of Tanzania*, (w:) D.B. Barrett (wyd.), *African Initiatives in Religion*, Nairobi 1971.

Daneel M.L., *Shona Independent Churches and Ancestor Worship*, (w:) D.B. Barrett (wyd.), *African Initiatives in Religion*, Nairobi 1971.

Daneel M.L., *Old and New in Southern Shona Independent Churches*, vol. III: *Leadership and Fission Dynamics*, Gweru (Zimbabwe) 1988.

Danquah J.B., *The Akan Doctrine of God*, London 1944.

Debrunner H., *Witchcraft in Ghana*, Accra 1961².

Delafosse L., *Les civilisations negro-africaines*, Paris 1925.

Desplagnes L., *Le Plateau Central Nigérien*, Paris 1907.

Dieterlen G., *Les âmes des Dogon*, Paris 1941.

Dieterlen G., *Essai sur la religion Bambara*, Paris 1951.

Dieterlen G., *Textes sacrés d'Afrique noire*, Paris 1965.

Dinwiddy H., *Missions and Missionaries as Portrayed by English-Speaking Writers of Contemporary African Literature*, (w:) E. Fashole-Luke i inni (wyd.), *Christianity in Africa*, London 1978.

Djoleto A., *The Strange Man*, London 1964.

Dong Sull Choi, *Christian Revivals in Africa*, „Comparative Civilizations Review”, 1999, 40.

Downes R.M., *Tiv Religion*, Ibadan 1971.

Dubois J., *Les Kimbanguistes vue par eux-mêmes*, (w:) A. Ngindu Mushete (wyd.), *Combats pour un christianisme africain*, Kinshasa 1981.

Dumas-Champion F., *Le destin de la tête. Le cult des crânes chez les Koma du Cameroun*, (w:) C. Barroin, D. Barreteau, Ch. Von Graffenried (wyd.), *Mort et rites funéraires dans le bassin du lac Tchad*, Paris 1995.

Duodu Cameron, *Gab Boys*, London 1967.

Durkheim E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912.

Eades J.S., *The Yoruba Today*, Cambridge 1980.

Eberhardt J., *The Mythical Python among the Venda and Fulani*, „Archiv für Völkerkunde”, 13, 1958.

Echard N., *Bori. Aspects d'un culte de possession hausa dans l'Ader et le Kurfey (Niger)*, Paris 1989.

Ekpo Monday U., 'News of Salvation' — a New Religious Movement in Nigeria, „Journal of Religion in Africa”, 1985, XV, 1.

Eliade M., *Das Mysterium der Wiedergeburt. Initiationsriten, ihre kulturelle und Religiöse Bedeutung*, Zürich 1961.

Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa 1993³.

Ellis A.B., *The Twi-Speaking Peoples of the Gold Coast*, London 1887.

Ellis A.B., *The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*, London 1974².

Evans J.T., *The Akan Doctrine of God*, (w:) E. Smith (wyd.), *African Ideas of God*, London 1961².

Evans-Pritchard E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937.

Evans-Pritchard E., *Nuer Religion*, Oxford 1962².

Faminghetti R., *The 1996 World Almanac and Book of Facts*, Mahwah (Nowy Jork) 1995.

Fargher B., *The Origins of the New Churches Movement in Southern Ethiopia, 1927-1944*, Leiden 1996.

Farrow Dr., *Faith, Fancies and Fetish*, London 1926.

Fashole-Luke E., Gray R., Hastings A., Tasie G. (wyd.), *Christianity in Africa*, London 1978.

Fernandez J.W., *Microcosmogony and Modernization in African Religious Movements*, Montreal 1969.

Field J.M., *Religion and Medicine of the Ga People*, Oxford 1937.

Field J.M., *Spirit Possession in Ghana*, (w:) J. Beattie, J. Middleton (wyd.), *Spirit Mediumship and Society in Africa*, London 1969.

Fisher H.J., *Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa*, „Africa”, 1973, XLIII, 1.

Fisher H.J., *The Juggernaut's Apologia: Conversions to Islam in Black Africa*, „Africa”, 1985, LV, 2.

Forde D. (wyd.), *African Worlds*, London — New Jork — Toronto 1963².

Forde D., *Yakö Studies*, London — New York — Ibadan 1964.

Fortes M., *Oedipus and Job in West African Religion*, Oxford 1959.

Fortes M., Dieterlen G., *African Systems of Thought*, Oxford — London 1965.

Frazer J.G., *The Worship of Nature*, London — New York 1926.

Froelich J.C., *La tribus Konkomba du Nord Togo*, Dakar 1954.

Froelich J.C., *Nouveaux dieux d'Afrique*, Paris 1969.

Froelich J.C., Alexandre P., Cornevin R., *Les populations du Nord-Togo*, Paris 1963.

Fuchs P., *Kult und Autorität. Die Religion der Hadjerai*, Berlin 1970.

Garnier Ch., Fralon J., *Le fétichisme en Afrique noire*, Paris 1951.

Gaudel J.M., *Das katholische Christentum in stark islamisch geprägter Umgebung*, „Zeitschrift für Kulturaustausch”, 1979, 19, 4.

Gautier J.-G., *Tombes et rites funéraires en pays Fali (Nord Cameroun)*, (w:) C. Barroin, D. Barreteau, Ch. von Graffenried (wyd.), *Mort et rites funéraires dans le bassin du lac Tchad*, Paris 1995.

Gbadamosi Gbadebo, 'Odu Imale': Islam in Ifa Divination and the Case of Predestined Muslims, „Journal of the Historical Society of Nigeria”, 1977, VIII.

Gennep A. van, *Les rites de passage*, Paris 1909.

Gifford P., *Ghana's Charismatic Churches*, „Journal of Religion in Africa”, 1994, XXIV, 3.

Goody J., *The Myth of Bagre*, Oxford 1952.
 Goody J., *Death, Property and the Ancestors*, London — Stanford 1962.
 Goody J., *Restricted Literacy in Northern Ghana*, (w:) J. Goody (wyd.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge 1968.
 Górski J., *Problem inkulturacji w przygotowaniach Synodu Afrykańskiego*, (w:) H. Zimoń, SVD (wyd.), *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, Lublin 1995.
 Gray R.F., *The Sonjo of Tanganyika*, London — New York — Toronto 1963.
 Greenberg J.H., *The Influence of Islam on a Sudanese Religion*, New York 1947.
 Greschat H.J., *Westafrikanische Propheten*, Marburg 1971.
 Griaule M., *Dieu d'eau*, Paris 1947 (przekład angielski *Conversations with Ogotemmel*, London 1965).
 Griaule M., Dieterlen G., *Le renard pâle*, Paris 1965.
 Grzebień L., SI, Kozłowiecki A., SI, *Wśród ludu Zambii*, t. 1. — *Pionierski trud misjonarzy słowiańskich 1881-1969*; t. II — *Listy z misyjnego frontu*, Kraków 1977.
 Gwasa G.C.K., *Kinjikitile and the Ideology of Maji-Maji*, (w:) T.O. Ranger, I.N. Kimambo (wyd.), *Historical Study of African Religion*, London — Nairobi — Ibadan 1972.
 Haaf E., *Die Kusase*, Stuttgart 1967.
 Hackett R.I.J., *Innovation and Adaptation among Traditional Religions in Post-Independence Nigeria: Some Observations and Examples*, „Africana Marburgensia”, 1982, XII, 2.
 Hambley W.D., *Serpent Worship in Africa*, Chicago 1931.
 Hammond P.B., *Technoeconomic Innovation and Mossi Religious Change*, (w:) S. Ottenberg (wyd.), *African Religious Groups and Beliefs*, Delhi 1982.
 Harris W.T., *The Idea of God among the Mende*, (w:) E. Smith (wyd.), *African Ideas of God*, London 1961².
 Harris W.T., Sawyer H., *The Springs of Mende Belief and Conduct*, Freetown 1968.
 Hastings A., *Kościół i misje w Afryce*, Warszawa 1971.
 Hastings A., *Świat się dowiedział*, Warszawa 1975.
 Hastings A., *The Church in Africa 1450-1950*, Oxford 1994.
 Hastings A., *The Christianity of Pedro IV of the Congo, 'The Pacific' (1695-1718)*, „Journal of Religion in Africa”, 1998, XXVIII, 2.
 Hayes S., *Black Charismatic Anglicans*, Pretoria 1990.
 Hayward V., *African Independent Church Movements*, London 1963.
 Hazoume P., *Le pacte du sang au Dahomey*, Paris 1937.
 Herissé A. le, *L'ancien royaume du Dahomey: mœurs, religion, histoire*, Paris 1911.
 Herskovits F.S., *Dahomey. An Ancient West African Kingdom*, t. I-II, Evanston 1967.
 Heusch L. de, *Aspects de la sacralité du pouvoir en Afrique*, (w:) L. de Heusch i inni (wyd.), *Le pouvoir et le sacré*, Bruxelles 1962.
 Hillman E., *Towards an African Christianity: Inculturation Applied*, New York — Mahwah 1993.
 Hoehler-Fatton C., *Women of Fire and Spirit: History, Faith and Gender in Roho Religion in Western Kenya*, Oxford 1996.

Holas B., *Les Sénoufo (y compris les Minianka)*, Paris 1957.
 Holas B., *Les Toura. Esquisse d'une civilisation montagnarde de la Côte d'Ivoire*, Paris 1962.
 Holas B., *Le séparatisme religieux en Afrique noire. L'exemple de la Côte d'Ivoire*, Paris 1965.
 Holl A., *Apprivoiser la mort, s'approprier l'espace: les cimetières comme enjeu*, (w:) C. Baroin, D. Barreteau, Ch. von Graffenried (wyd.), *Mort et rites funéraires dans le bassin du lac Tchad*, Paris 1995.
 Horton I.R., *The Kalabari World-View: A Borderland of Religion and Art*, „Africa”, 1962, XXXII, 3.
 Horton R.C., *African Conversion*, „Africa”, 1971, XLI, 2.
 Horton R.C., *On the Rationality of Conversion*, część I, „Africa”, 1975, XLV, 3; część II, „Africa” 1975, XLV, 4.
 Horton W.R.G., *God, Man and the Land in a Northern Ibo Village-Group*, „Africa”, 1956, XXVI, 1.
 Houtondji P.R., *Sur la 'philosophie africaine'*, Paris 1976.
 Hughes A.J.B., Velsen J. van, Kuper H., *The Shona and Ndebele of Southern Rhodesia*, London 1954.
 Hunwick J. i inni (wyd.), *The Writings of Central Sudanic Africa*, (w:) *Arabic Literature of Africa*, t. II, Leiden 1995.
 Idowu E.B., *Olodumare, God in Yoruba Beliefs*, London — New York 1962.
 Idowu E.B., *Biblical Revelation and African Beliefs*, New York 1969.
 Ifeka-Moller C., *White power: Socio-Structural Factors in Conversion to Christianity. Eastern Nigeria 1921-1966*, „Canadian Journal of African Studies”, 1974, 8, 1.
 Ikenga Metuh Emefie, *Igbo Religious Symbols of Personal Achievement*, „Africana Marburgensia”, 1986, 19, 1.
 Ikenga-Metuh Emefie, *The Shattered Microcosm. A Critical Survey of Explanations of Conversion in Africa*, (w:) K.H. Petersen (wyd.), *Religion, Development and African Identity*, Uppsala 1987.
 Ilogu C.E., *Changing Religious Beliefs in Nigeria*, „Nigeria Magazine”, Lagos 1985, nr 117-118.
 Ittmann J., *Die Religion in vorderen Kamerun*, „Anthropos”, 1953, 48.
 Ittmann, *Von Totengebräuchen und Ahnenkult der Kosi in Kamerun*, „Africa”, 1956, XXVI, 4.
 Jahn J., *Muntu*, Düsseldorf 1958.
 Jan Paweł II w Afryce: 2-12 V 1980; 12-19 II 1982, przekład J. Jarco, A. Polkowski, opracowanie A. Polkowski, Warszawa 1985.
 Jedrej M.C., Shaw R. (wyd.), *Dreaming, Religion and Society in Africa*, Leiden 1992.
 Johnson D.H., *Nuer Prophets: A History of Prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Oxford 1994.
 Jomier J., *Christianisme et islam dans l'Afrique d'aujourd'hui*, (w:) A. Ngindu Mushete (wyd.), *Combats pour un christianisme africain*, Kinshasa 1981.
 Joset P.E., *Les sociétés secrètes des hommes-léopards en Afrique noire*, Paris 1956.

Jules-Rosette B. (wyd.), *The New Religions of Africa*, Norwood 1979.

Jules-Rosette B., *Modern Movements*, (w:) M. Eliade (wyd.), *The Encyclopaedia of Religion*, t. I, New York — London 1986.

Kabongo Ilunga, *Comment étudier les églises dites 'syncretiques': un point de vue d'un politologue*, (w:) A. Ngindu Mushete (wyd.), *Combats pour un christianisme africain*, Kinshasa 1981.

Kaczyński G., *Bunt i religia w Afryce Czarnej*, Warszawa 1979.

Kaczyński G., *Czarny chrystianizm. Ze studiów nad ruchami afrochrześcijańskimi*, Warszawa 1994.

Kagame A., *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles 1956.

Kane Cheikh Hamidou, *Dwojaki sens przygody Samby Diallo*, Warszawa 1988.

Kaplan S., *Fils d'Abraham: Les Falashas*, Brepols 1990.

Kaplan S., *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia: From the Earliest Times to the Twentieth Century*, New York 1992.

Kaplan S. (wyd.), *Indigenous Responses to Western Christianity*, New York 1995.

Kaplan S., Parfitt T., Trevisan S.E. (wyd.), *Between Africa and Zion*, Jerusalem 1995.

Kayitakigba M., *Le saint-siège et les religions africaines*, (w:) *Religions africaines et christianisme*, Colloque Internationale de Kinshasa, 9-14 Janvier 1978, Kinshasa 1978.

Kenyatta J., *Facing Mt. Kenya*, London 1962².

Kessler D., *The Falashas: A Short History of the Ethiopian Jews*, London 1996³.

Kesteloot L., *La religion traditionnelle des Dogon*, (w:) J.-P. Ros (wyd.), *Encyclopédie des religions*, t. I, Paris 1997.

Kesteloot L., *Religions traditionnelles des Serer, Lebou et Wolof*, (w:) J.-P. Ros (wyd.), *Encyclopédie des religions*, t. I, Paris 1997.

Kibicho S.G., *The Continuity of the African Conception of God into and through Christianity: A Kikuyu Case-Study*, (w:) E. Fashole-Luke i inni (wyd.), *Christianity in Independent Africa*, London 1978.

Kiernan J., *Zionist Communion*, „Journal of Religion in Africa”, 1980, X, 2.

Kirwen M.C., *The Missionary and the Diviner. Contesting Theologies of Christian and African Religions*, New York 1987.

Koch-Weser M.R.M., *Die Yoruba Religion in Brasilien*, Bonn 1976.

Komorowski Z., *Wprowadzenie do socjologii Afryki*, Warszawa 1978.

Komorowski Z., *Kultury Czarnej Afryki*, Wrocław 1994.

Kotljar E.S., *Mif i skazka Afriki*, Moskwa 1975.

Kowalik M., SVD, *The Phenomenon of 'African Independent Churches' in Ghana: Teaching and Practice*, maszynopis pracy licencjackiej, Rome 1991.

Kraft Ch.H., *A Hausa Reader*, Berkeley — Los Angeles — London 1973.

Kramer F., *The Red Fez: Art and Spirit Possession in Africa*, London 1993.

Kronika podróży, „L'Osservatore Romano”, 1998, 5-6.

Kumor B., *Kościół katolicki [w Afryce]; Kościoły wschodnie*, (w:) F. Gryglewicz, R. Łukaszuk, Z. Sułowski (wyd.), *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1973.

Kunirun Osia, *Form and Function of Igbo Religion*, „Africana Marburgensia”, 1985, 18, 2.

Kurek A., OMI, *Wierzenia i obrzędy Gidarów*, maszynopis pracy doktorskiej w KUL, Warszawa 1988.

Kurek A., OMI, *Wybrane problemy inkulturacji misji czarnoafrykańskiej*, (w:) H. Zimoń, SVD (wyd.), *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, Lublin 1995.

Labouret H., *La sorcellerie au Soudan Occidental*, „Africa”, 1935, VIII.

Labouret H., *Sacrifices humains en Afrique Occidentale*, „Journal de la Société des Africanistes”, 11, 1941.

Lamin Sanneh, *West African Christianity. The Religious Impact*, London 1983.

Lanternari V., *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1960.

Lanternari V., *The Bible and its Reinterpretation in African Religious Movement*, (w:) M.G. Caravaglios (wyd.), *L'Africa ai tempi di Daniele Comboni*, Roma 1981.

Laroche R., *Some Traditional African Religions and Christianity*, (w:) C.G. Baëta (wyd.), *Christianity in Tropical Africa*, Oxford 1968.

Leew G. van de, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris 1948.

Les religions africaines traditionnelles, Paris 1965.

Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage*, Paris 1962.

Levtzion N., *Muslims and Chiefs in West Africa. A Study of Islam in the Middle Volta Basin in Pre-Colonial Period*, Oxford 1968.

Lewis I.M. (wyd.), *Islam in Tropical Africa*, Oxford 1966.

Lewis I.M., *Les religions de l'extase*, Paris 1971.

Lewis I.M., Al-Safi Hurreiz S. (wyd.), *Women's Medicine. The Zar-Bori Cult in Africa and Beyond*, Edinburgh 1991.

Linden I., *Chewa Initiation Rites and Nyau Societies: The Use of Religious Institutions in Local Politics at Mua*, (w:) T.O. Ranger, J. Weller (wyd.), *Themes in Christian History of Central Africa*, London 1975.

Ling-Roth H., *Great Benin. Its Customs, Art and Horror*, Halifax 1903.

Little K., *The Political Function of the Poro*, „Africa”, 1965, XXXV, 4; 1966, XXXVI, 1.

Lukas O., *The Religion of the Yoruba*, Lagos 1948.

Łuczyszek A., *Instytucja rytualnego zamknięcia kobiet u Hausańczyków*, praca magisterska w Zakładzie Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.

MacKay H.G., *The Prophet Harris: A Study of an African Prophet and his Mass-Movement in the Ivory Coast and the Gold Coast, 1913-1915*, London 1971.

Madziyire S.K., *Heathen Practices in the Urban and Rural Parts of Marandellas Area and their Effects upon Christianity*, (w:) T.O. Ranger, J. Weller (wyd.), *Themes in the Christian History of Central Africa*, London 1975.

Mangin E., *Essai sur les us et coutumes des Mossi*, Paris 1921.

Maquet J.J., *The Kingdom of Rwanda*, (w:) D. Forde (wyd.), *African Worlds*, London — New York — Toronto 1963.

Margul T., *Geografia i statystyka religii*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, 1986, 3-4 (141-142).

Marti M.P., *Les Dogon*, Paris 1957.

Martin M.L., *The Mai Chaza Church in Rhodesia*, (w:) D.B. Barrett (wyd.), *African Initiatives in Religion*, Nairobi 1971.

Martin M.L., *Kirche ohne Weisse. Simon Kimbangu und seine Millionenkirche im Kongo*, Basel 1971.

Martin M.L., *Kimbangu. An African Prophet and his Church*, Oxford 1975.

Martino E. de, *Ziemia zgrzyoty*, Warszawa 1971.

Mary A., *Le culte bwiti d'Afrique Centrale*, (w:) J.-P. Ros (wyd.), *Encyclopédie des religions*, t. I, Paris 1997.

Masamba ma Mpolo, *L'impact de la religion africaine sur la psychologie des églises chrétiennes d'Afrique*, (w:) *Religions africaines et christianisme*, Kinshasa 1978.

Mazi Elechukwu, *Igbo Political Culture*, Evanston 1974.

Mbiti J.S., *Concepts of God in Africa*, London — New York 1970.

Mbiti J.S., *The Prayers of African Religion*, London 1975.

Mbonu Ojike, *My Africa*, New York 1946.

McNaughton P.R., *The Mande Blacksmiths: Knowledge, Power and Art in West Africa*, Bloomington — Indianapolis 1998.

Meek C., *The Religions of Nigeria*, „Africa”, 1943, XIV.

Meinhof C., *Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben*, Oslo 1926.

Mensah-Bonsu M., *Die religiös-politische Institution des 'Asantehene' unter dem Einfluss des Kulturkontaktes im 19. und 20. Jahrhundert*, Köln 1987.

Messenger J.C., *Religious Acculturation among the Anang Ibibio*, (w:) W.R. Bascom, M.J. Herskovits (wyd.), *Continuity and Change in African Cultures*, Chicago — London 1965⁵.

Meyer B., *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburgh 1999.

Meyerowitz E.L.R., *The Akan of Ghana*, London 1958.

Middleton J., *The Kikuyu and Kamba of Kenia*, London 1953.

Middleton J., *Lugbara Religion*, London 1960.

Mitchel R.C., Turner H.W., *A Bibliography of Modern African Religious Movements*, Evanston 1966.

Monteil Ch., *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*, Paris 1924.

Morton-Williams R., *An Outline of the Cosmology and Cult Organization of the Oyo Yoruba*, „Africa”, 1964, XXXIV, 3.

Mrozek-Dumanowska A. (wyd.), *Religie w procesie przemian w Afryce*, Wrocław 1977.

Mrozek-Dumanowska A., *Człowiek w labiryncie magii*, Warszawa 1990.

Mudimbe-Boyi M., *La pratique missionnaire des capucins italiens dans l'ancien royaume du Congo (XVII-XVIII^e s.)*, (w:) A. Ngindu Mushete (wyd.), *Combats pour un christianisme africain*, Kinshasa 1981.

Mulago V., *Éléments fondamentaux de la religion africaine*, (w:) *Religions africaines et christianisme*, Kinshasa 1978.

Mulaisho D., *The Tongue of the Dumb*, London 1971.

Mullings L., *Religious Change and Social Stratification in Labadi, Ghana. The Church of Messiah*, (w:) G. Bond, W. Johnson, S. Walker (wyd.), *African Christianity*, New York — London — Toronto — Sydney 1979.

Munonye J., *The Only Son*, London 1966.

Munonye J., *Wreath for Maidens*, London 1973.

Murphee M.N., *Religious Interdependence among the Budjga Vapostari*, (w:) D.B. Barrett (wyd.), *African Initiatives in Religion*, Nairobi 1971.

Nadel S.F., *Nupe Religion. Traditional Beliefs and the Influence of Islam in a West African Chieftdom*, London 1954.

Nantet B., Ochs É., *À la découverte des Falasha*, Paris 1998.

Ndaw Alassane, *Afrique noire*, (w:) J.-P. Ros (wyd.), *Encyclopédie des religions*, Paris 1997.

Neal J.H., *Ju-ju in my Life*, London 1966.

Ngindu Mushete I. (wyd.), *Combats pour un christianisme africain. Mélanges en l'honneur du Professeur V. Mulago*, Kinshasa 1981.

Ngugi wa Thiong'o, *Ziarno pszeniczne*, Warszawa 1973.

Niesiołowski P., *Znaczenie i funkcje kultów opętania na wybrzeżu suahilijskim*, maszynopis pracy magisterskiej w Zakładzie Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.

Niklewicz P., *Religie synkretyczne Czarnej Afryki i ich rola w tworzeniu się nowej świadomości ponadplemiennej*, „Przegląd Socjologiczny”, 1969, 23.

Nketia J.H., *Funeral Dirges of the Akan People*, Accra 1954.

Nzekwu Onuora, *Blade among the Boys*, London 1962.

Ofori P.E. (wyd.), *Black African Traditional Religion and Philosophy. A Select Bibliographic Survey of the Sources from the Earliest Times to 1974*, Nendels 1975.

Ogbu U. Kalu, *The Dilemma of Grassroot Inculturation of the Gospel: A Case Study of a Modern Controversy in Igboland, 1983-1989*, „Journal of Religion in Africa”, 1995, XXV, 1.

Ohly R., *Problem religii we współczesnej literaturze afrykańskiej*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, 1966, 1.

Ohly R., *Religie Afryki*, (w:) J. Keller i inni (wyd.), *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1968.

Okot p.'Bitek, *Afrikanskiye tradiconnyje religii. Religii Afriki w oswieszczeniu zapadnych i afrikanskich uczionych*, Moskwa 1979.

Olupona J., Nyang Sulayman S. (wyd.), *Religious Plurality in Africa: Essays in Honour of John S. Mbiti*, Berlin 1993.

Omojayowo Akinyele, *Cherubim and Seraphim. The History of an African Independent Church*, New York — London — Lagos — Enugu 1982.

Onwu N., *Igbo Religion: Its Present Situation*, „Africana Marburgensia”, 1985, 18, 2.

Oosthuizen G.C., *Afro-Christian Religions. Iconography of Religion*, Leiden 1979.

Oosthuizen G.C., *Baptism in the Context of the African Indigenous/Independent Churches*, KwaDlangezwa 1985.

Oosthuizen G.C. (wyd.), *Religion Alive. Studies in the New Movements and Indigenous Churches in Southern Africa*, Johannesburg 1986.

Oosthuizen G.C., *The Birth of Christian Zionism in South Africa*, KwaDlangezwa 1987.

Oosthuizen G.C. i inni (wyd.), *Afro-Christian Religion and Healing in Southern Africa*, Lewiston 1989.

Oosthuizen G.C., Kitshoff M.C., Dube S.W.D. (wyd.), *Afro-Christianity at the Grass-roots. Its Dynamics and Strategies*, Leiden 1994.

Opoku Kofi Asare, *Changes within Christianity: The Case of Musama Disco Christo Church*, (w:) E. Fashole-Luke i inni (wyd.), *Christianity in Independent Africa*, London 1978.

Opoku Kofi Asare, *Religion in Africa during Colonial Era*, (w:) A. Adu Boahen (wyd.), *General History in Africa. VII. Africa under Colonial Domination, 1880-1935*, Paris 1985.

Ottenberg S. (wyd.), *African Religious Groups and Beliefs. Papers in Honour of William R. Bascom (1912-1981)*, Delhi 1982.

Palangyo P., *Dying in the Sun*, London 1969.

Palau-Marti M., *Le rois-dieu au Benin*, Paris 1964.

Palmié Stephan, *Das Exil der Götter*, Frankfurt 1991.

Paques V., *L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du nord-ouest africain*, Paris 1964.

Parfitt T., *Journey to the Vanished City: The Search for a Lost Tribe of Israel*, New York 1993.

Parratt J., *Reinventing Christianity: African Theology Today*, Cambridge 1995.

Parrinder G., *Witchcraft: European and African*, London 1963³.

Parrinder G., *African Mythology*, London 1967.

Paulme D., *Une religion syncrétique en Côte d'Ivoire*, „Cahiers d'Études Africaines”, 1962, 3.

Paulme D., *Les gens du riz*, Paris 1970².

Pawlik J.J., *Expérience sociale de la mort. Étude des rites funéraires des Bassar du Nord Togo*, Freiburg 1990.

Peel J.D.Y., *Religious Change in Yorubaland*, „Africa”, 1967, XXXVII, 3.

Peel J.D.Y., *Aladura: A Religious Movement among the Yoruba*, London 1968.

Perrin-Jassy M.F., *La communauté de base dans les églises africaines*, Bandundu 1970.

Petersen K.H. (wyd.), *Religion, Development and African Identity*, Uppsala 1987.

Philombé R., *Un sorcier blanc à Zangali*, Yaoundé 1969.

Piłaszewicz S., *Afrykańska Księga Rodzaju. Mity i legendy ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa 1968.

Piłaszewicz S., *Alhadzi Umaru (1858-1934) — poeta ludu Hausa. Studium historyczno-literackie*, Warszawa 1981.

Piłaszewicz S., *Egzotyczny świat sawanny. Kultura i cywilizacja ludu Hausa*, Warszawa 1995.

Piłaszewicz S., *Republika Ghana*, (w:) *Polacy w Ghanie*, maszynopis, Warszawa 1999.

Platvoet J., Cox J., Olupona J. (wyd.), *The Study of Religions in Africa. Past, Present and Prospects*, Cambridge 1996.

Pobee J.S. (wyd.), *Religion in a Pluralistic Society*, Leiden 1976.

Pobee J.S., Menols E., *Social Change and African Traditional Religion*. „Sociological Analysis”, De Kalb 1977, 38, 1.

Quirin J., *The Evolution of the Ethiopian Jews: A History of Beta Israel (Falasha) to 1920*, Philadelphia 1992.

Ranger T.O., *Missionary Adaptation of African Religious Institutions. The Masasi Case*, (w:) T.O. Ranger, I.N. Kimambo (wyd.), *The Historical Study of African Religion*, London — Nairobi — Ibadan 1972.

Ranger T.O., *Religion, Development and African Christian Identity*, (w:) K.H. Petersen (wyd.), *Religion, Development and African Identity*, Uppsala 1987.

Ranger T.O., Weller J. (wyd.), *Themes in the Christian History of Central Africa*, London 1975.

Rattray R.S., *Ashanti*, Oxford 1923.

Rattray R.S., *Religion and Art in Ashanti*, London 1959³.

Ray B.C., *African Religions, Symbol, Ritual and Community*, Englewood Cliffs 1976.

Read M., *The Ngoni of Nyasaland*, London 1956.

Réincarnation et vie mystique en Afrique noire, Paris 1965.

Religia nie może być wykorzystana do złych celów, „L'Osservatore Romano”, 1998, 5-6.

Religions africaines et christianisme, „Cahiers des Religions Africaines” (numer specjalny), Kinshasa 1979, 11.

Ringgren H., Ström Å., *Religie w przeszłości i w dobie współczesnej*, Warszawa 1975.

Roscoe J., *The Baganda. An Account of Their Native Customs and Beliefs*, London 1911.

Rouch J., *Essais sur la religion Songhay*, Paris 1960.

Rouch J., *La religion et la magie Songhai*, Paris 1960.

Róžański J., OMI, *Misje w Kamerunie Północnym*, Poznań 1994.

Rzewuski E., *Azania zamani. Mity, legendy i tradycje ludów Afryki Wschodniej*, Warszawa 1978.

Sakowicz E., *Dialog chrześcijaństwa z religiami Afryki*, (w:) H. Zimoń, SVD (wyd.), *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, Lublin 1995.

Salamone F.A., *Competitive Conversion and its Implications for Modernization (Nigeria)*, „Anthropos”, 1980, 3-4.

Samkange S., *On Trial for my Country*, London 1966.

Sanneh Lamin, *West African Christianity. The Religious Impact*, London 1983.

Sarpong P., *The Sacred Stools of the Akan*, Tema 1991.

Sastre R., *Les vodun dans la vie culturelle, sociale et politique du Sud-Dahomey*, (w:) *Les religions africaines comme source de valeurs et de civilisation*, Paris 1972.

Sawyer H., *Christian Theology in Independent Africa*, Freetown 1961.

Sawyer H., *Ancestor or Creator? Aspects of Traditional Beliefs in Ghana, Nigeria and Sierra Leone*, London 1970.

Sawyer H., *Traditions in Transit. An Account of a Preparation for Confirmation with an African Adolescent Initiation Rite as a Guide*, (w:) F.S. Pobee (wyd.), *Religion in a Pluralistic Society*, Leiden 1976.

Schapera I., *The Bantu-Speaking Tribes of South Africa*, London 1959⁶.
 Schapera I., *The Khoisan Peoples of South Africa*, London 1960³.
 Schmidt W., *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 tomów (IV — *Die Religionen der Urvölker Afrikas*), Münster 1926-1955.
 Schoffeleers M., *The Interaction of the M'bona Cult and Christianity, 1859-1963*, (w:) T.O. Ranger, J. Weller (wyd.), *Themes in the Christian History of Central Africa*, London 1975.
 Schweeger-Hefel A., Staude W., *Die Kurumba von Lurum*, Wien 1972.
 Seligman C.G., Seligman B.Z., *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, London 1965².
 Selormey F., *Narrow Path*, London 1964.
 Shank D.A., *The Prophet Harris, the 'Black Elijah' of West Africa*, Leiden 1994.
 Shepperson G., *Ethiopianism: Past and Present*, (w:) C.G. Bařta (wyd.), *Christianity in Tropical Africa*, Oxford 1968.
 Siemensen J., *Religious Change as Transaction: The Norwegian Mission to Zululand*, (w:) K.H. Petersen (wyd.), *Religion, Development and African Identity*, Uppsala 1987.
 Sinda M., *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*, Paris 1972.
 Siwierska E., *Wpływ islamu na zachodnioafrykańskie wierzenia rodzime (na przykładzie Hausańczyków i Songhajów)*, „Przegląd Religioznawczy”, 1992, 1 (163).
 Siwierska E., *Hausańska poezja homiletyczna*, Warszawa 2000.
 Skinner E.P., *The Mossi of the Upper Volta*, Stanford 1964.
 Smith E.W. (wyd.), *African Ideas of God*, London 1961².
 Sooklal A., *A Socio-Religious Study of the Hare Kriszna Movement in South Africa*, Westville — Durban 1986.
 Spencer-Trimingham J., *Islam in Ethiopia*, London — New York — Toronto 1952.
 Spencer-Trimingham, *The Christian Church and Islam in West Africa*, London 1955.
 Spieth J., *Die Religion der Eweer in Süd Togo*, Leipzig 1911.
 Staeven C., Schönberg F., *Kulturwandel und Angstentwicklung bei den Yoruba Westafrikas*, München 1970.
 Stayt H.A., *The Bavenda*, London 1968².
 Steemers J.C., *Culture Embarrassment and Religious Fear*, (w:) J.S. Pobee (wyd.), *Religion in a Pluralistic Society*, Leiden 1976.
 Stenning D.J., *Savannah Nomads. A Study of the Wodaabe Pastoral Fulani of Western Bornu Province*, London — Ibadan — Accra 1964².
 Sundkler B., *Bantu Prophets in South Africa*, Oxford 1964³.
 Surgy A. de, *Contribution à l'étude des cultes en pays Keta*, Paris b.r.w.
 Szczegółow Ju.K., *Sowriemiennaja literatura na jazykach tropiczeskoj Afriki*, Moskwa 1976.
 Tait D., *The Konkomba of Northern Ghana*, London — Ibadan — Accra 1961.
 Talbot P.A., *Life in Southern Nigeria*, t. I-II, London 1923.
 Tardan-Masquelier Y., *Messianismes et prophetismes africaines*, (w:) J.-P. Ros (wyd.), *Encyclopédie des religions*, t. I, Paris 1997.
 Tauxier L., *La religion Bambara*, Paris 1927.

Taylor E.B., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, t. I-II, London 1871.
 Tempels P., *La philosophie bantoue*, Paris 1949.
 Tescaroli C., *Azande alla sbarra*, Verona 1962.
 Thomas L.V., *Cinq essais sur la mort africaine*, Dakar 1968.
 Tillemann E., *A Short and Simple Account of the Country Guinea and Its Nature* (przekład z duńskiego i wydanie S. Axelrod Winsens), Madison 1994.
 Tokariew S.A. (wyd.), *Mify narodow mira*, t. I-II, Moskwa 1987.
 Tshishiiku-Tshibangu, *Acceptance and Change of Christianity or the Impact of the Christianity in Africa*, (w:) K.H.W. Bechtold, E.J. Tetsch (wyd.), *Christian and Islamic Contributions towards Establishing Independent Churches in Africa South of the Sahara*, Stuttgart 1979.
 Turbański S., *Misje w Afrce*, (w:) F. Gryglewicz, R. Łukaszyc, Z. Sułowski (wyd.), *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1973.
 Turner H.W., *African Independent Church*, Oxford 1967.
 Turner H.W., *African Religious Movements and Roman Catholicism*, (w:) H.J. Greschat, H. Jungraithmayr (wyd.), *Wort und Religion*, Stuttgart 1969.
 Turner H.W., *Bibliography of New Religious Movements*, t. I — *Black Africa*, Boston 1977.
 Turner H.W., *Religious Innovation in Africa*, Boston 1979.
 Tymowski M., *Basen Konga i sawanny do schyłku XVI w.*, (w:) M. Tymowski (wyd.), *Historia Afryki do początku XIX w.*, Wrocław 1996.
 Tymowski M., *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Wrocław 1999.
 Umeh A.O., *Elements of Igbo Traditional Religions as Portrayed in Chinua Achebe's 'Things Fall Apart'*, „Studies of the Department of African Languages and Cultures”, 1999, 26.
 Van Beek W.E.A., *Iron, Brass and Burial: The Kapsiki Blacksmith and his many Crafts*, (w:) Y. Moñino (wyd.), *Forge et Forgeron*, t. I, Paris 1991.
 Verger P., *Les religions traditionnelles africaines sont-elles compatibles avec les formes actuelles de l'existence*, (w:) *Les religions africaines traditionnelles*, Paris 1965.
 Verger P., *Transe and Convention in Nago-Yoruba Spirit Mediumship*, (w:) J. Beattie, J. Middleton (wyd.), *Spirit Mediumship and Society in Africa*, London 1969.
 Walendowska B., *Afrochrześcijańskie religie Antyli*, Poznań 1978.
 Waliggo J.M., *Ganda Traditional Religion and Catholicism in Buganda, 1948-1975*, (w:) E. Fashole-Luke i inni (wyd.), *Christianity in Independent Africa*, London 1978.
 Walker S., *Ceremonial Spirit Possession in Africa and Afro-America*, Leiden 1972.
 Ward B.E., *Some Observations on Religious Cults in Ashanti*, „Africa”, 1956, XXVI, 1.
 Webster J.B., *The African Churches among the Yoruba, 1888-1922*, London 1964.
 Webster J.B., *Attitudes and Policies of the Yoruba African Churches towards Poligamy*, (w:) C.G. Bařta (wyd.), *Christianity in Tropical Africa*, Oxford 1968.
 Welburn F.B., Ogot B.A., *A Place to Feel at Home*, London 1966.
 Werbner R.P., *The Argument of Images: From Zion to the Wilderness in African Churches*, (w:) M. Schoffeleers (wyd.), *Theoretical Explanations in African Religion*, London 1985.

- Wescot J., *The Sculpture and Myths of Eshu-Elegba, the Yoruba Trickster*, „Africa”, 1962, XXXII, 4.
- Wesoły W., SVD, *Działalność misjonarzy polskich w Czarnej Afryce na podstawie listów pisanych w latach 1966-1976. Analiza dokumentów osobistych*, maszynopis pracy doktorskiej, Warszawa 1979.
- Westermann D., *So, der Gewittergot der Ewe*, „Zeitschrift für Ethnologie”, 1938, 70.
- Wild E., *'Is it Witchcraft? Is it Satan? It is a Miracle'. Mai-Mai Soldiers and Christian Concepts of Evil in North East Congo*, „Journal of Religion in Africa”, 1998, XXVIII, 4.
- Wiłowski E.A., *Kultura Afryki Wschodniej w procesie przemian*, Kolonia 1985.
- Wilks I., *The Position of Muslims in Metropolitan Ashanti in the Early Nineteenth Century*, (w:) I.M. Lewis (wyd.), *Islam in Tropical Africa*, Oxford 1966.
- Williamson S.G., *Akan Religion and Christian Faith. A Comparative Study of the Impact of Two Religions*, Accra 1965.
- Wińcza A., *Wspaniali Masajowie*, Katowice 1976.
- Wrzesińska A., *Elity kongijskie w poszukiwaniu tożsamości*, Warszawa 1999.
- Zahan D., *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris 1958.
- Zahan D., *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris 1970.
- Zajączkowski A., *Ruchy religijne w Afryce*, „Przegląd Socjologiczny”, 1969, 23.
- Zajączkowski A., *Muntu dzisiaj*, Warszawa 1970.
- Zapłata F., *Rodzimy charakter Kościoła w Afryce i na Madagaskarze*, Płock 1980.
- Zimoń H., *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, Lublin 1998.
- Zuesse E., *Ritual Cosmos: The Sanctification of Life in African Religions*, Ohio University Press 1979.

Indeks nazw geograficznych

- Aba 53
- Abakaliki 333
- Abeokuta 321-323
- Abidżan (Abidjan) 227, 275
- Abiriba 333
- Aboimej 68
- Abudża 277
- Adamawa 25
- Adassa 316
- Addis Abeba 341
- Aden 339
- Ader 125
- Ado 63, 66
- Adzadado 67
- Afikpo 333
- Afryka 3-5, 7-9, 11-13, 15-25, 27, 28, 30-32, 35-37, 40-42, 44, 45, 47, 48, 52, 54, 57, 59-62, 67, 71, 72, 77, 78, 80-83, 87-89, 91, 94, 95, 99, 101, 104, 105, 109, 113, 115, 117, 118, 125, 126, 128-130, 133, 134, 136-139, 143, 145, 147, 148, 153, 157-159, 161, 163, 165-170, 173, 175, 178, 180-184, 188, 190, 192, 193, 207, 209, 211, 212, 214-216, 218-229, 231, 233, 235-247, 249-260, 262-283, 285, 288-290, 292-295, 297-303, 309, 311-314, 316-321, 326, 329, 330, 331, 334-345
- Afryka Centralna 206, 209
- Afryka Południowa (South Africa) 20, 50, 53, 55-57, 60, 62, 281-283, 292, 295, 296, 305, 339, 341
- Afryka Południowo-Zachodnia 251 (patrz Namibia)
- Afryka Północna 132, 241-245
- Afryka Północno-Wschodnia (Róg Afryki) 218, 219, 339
- Afryka Północno-Zachodnia 244
- Afryka Prokonsularna 242, 244
- Afryka Środkowa 136, 247, 255, 262, 298
- Afryka Wschodnia 20, 26, 36, 50, 52, 53, 55, 60, 62, 73, 126, 179, 200, 218-220, 223, 234, 248, 253, 259, 314, 341, 342, 344
- Afryka Zachodnia 4, 8, 11, 12, 14, 19, 22, 34, 37, 42, 46-50, 62, 63, 83, 84, 88, 91, 96, 120, 125, 137, 141, 149, 150, 163, 176, 180, 185, 205, 221-225, 227, 229-231, 233, 235, 237, 248, 252, 253, 284, 301, 327, 341
- Ago Odża (Nowe Ojo) 321
- Ajdhab 219
- Akka 342
- Akra (Accra) 7, 34, 78, 79, 113, 119, 138, 157, 188, 216, 253, 314
- Aksum 243
- Alada 247
- Aleksandria 242-244, 339, 341
- Algieria 248

Alodia (Aloa) 219, 244
Ameryka 19, 36, 248, 280, 284, 290, 292,
305, 326, 339
Ameryka Łacińska 335
Ameryka Południowa 336
Ameryka Północna 280, 335
Ameryka Środkowa 338
Anglia 13, 248 (patrz Wielka Brytania)
Angola 95, 130, 246, 247, 250, 336, 337
Angonia portugalska 308
Anloga 84
Antyle 337
Arabia 219, 222, 223
Arabia Południowa 220
Arocukwu 333
Asyż 338
Atlas 339
Austria 329
Awka 333
Azja 220

Babel 60
Badagry 63, 67, 77, 321, 322, 324
Badi 219
Bagamojo 248
Bagdad 342
Bagirmi 131, 136
Bahia 336
Bahr el-Ghazal 45
Bandiagara 29
Bandundu 297
Bani 237
Bantama 170, 172
Bauczi 25
Bauku 75
Belgia 16
Benin (królestwo) 61, 95, 97, 173
Benin (miasto) 47
Benin (państwo) 22, 23, 30, 35, 46-48,
67, 77, 96, 101, 136, 163, 171, 180,
204, 212, 326
Berkeley 137
Berlin 24, 30, 42, 70, 80, 165, 188, 212,
250, 257

Biafra 318, 327
Bida 186
Bilad as-Sudan 221
Bobo Diulasso 237
Bomba 316
Bonduku 237
Bono 95, 114
Bosomtwe 71
Boston 280
Botswana 283, 296
Bouaké 13
Brespols 340
Brazylia 335, 336, 338
Bruksela (Bruxelles) 96
Buganda 257, 269, 270
Bugoja 74
Bukasa 73
Bulemezi 74
Burkina Faso 75, 94, 99, 111, 227, 237,
248 (patrz Górna Wolta)
Burundi 18, 280, 283, 341
Busogo 74

Cambridge 137, 226, 230, 237, 322
Cancele 295
Ceuta 244
Chalcedon 242
Chartum 55
Chicago 214, 269
Chiny 280
Christiansborg 12
Cieśnina Gibraltarska 244
Cyrenajka 241
Czad 79, 80, 86, 132, 145, 155, 165, 178,
188
Czad (jezioro) 221
Czarna Afryka 3, 5, 8, 9, 12-17, 19, 21,
24, 25, 27-31, 34, 36, 38, 41-43, 46,
55, 57-60, 62, 64, 66, 75-77, 79, 82,
86, 92, 96, 99, 101, 105, 107-109, 113-
115, 117, 126-134, 136, 138, 145-147,
152, 155, 156, 159, 164, 178, 180,
182, 183, 191, 193-195, 199, 204, 212,
218, 220-224, 226, 228, 229, 232, 236-

-239, 247-249, 251-257, 263, 266, 271,
272, 274, 277, 279, 281, 283, 287,
290, 292, 296, 300, 301, 303-306, 308,
317-320, 322, 328, 332, 334, 335, 337,
339-345
Czarny Łąd 11, 228, 308, 335
Czingombe 312
Cziota 268
Cziwako („Synaj”) 294

Dahomej (królestwo) 19, 48, 59, 61, 67-
69, 76, 84, 96, 106, 107, 149, 163,
180, 247, 322, 336, 338
Dar es Salaam 219
Darfur 129
Dejma 213
Delhi 228
Demokratyczna Republika Konga (DRK)
16, 18, 32, 35, 53, 55, 95, 98, 104,
145, 158, 179, 254, 279, 283, 284, 290
296, 298, 299, 341 (patrz Zair)

Dina 222
Djena 84
Dume 48
Düsseldorf 11
Dżenne 230
Dżibuti 341

Edinburgh 220, 239
Egba 323
Egipt 219, 230, 241-244, 246, 339, 341,
343
Ekiti 323
Eldored 275
Elefantyna 339
Elgon 31
Elmina (São Jorge del Mina) 214, 215
Entebbe 270
Epe 323, 324
Erapo 67
Eti 53
Etiopia 82, 94, 111, 126, 132, 134, 218,
219, 241-245, 280, 282, 338, 340,
341

Europa 12, 13, 29, 97, 116, 122, 128,
181, 206, 207, 214, 220, 224, 230,
245, 246, 248, 250, 252, 254, 256,
257, 264, 265, 271, 284, 335, 339,
341
Evanston 19, 48, 84, 149, 163, 331

Fann 120
Fez 224
Filadelfia 340
Filipiny 280
Fort Jezusa 248
Francja 13, 182, 227, 247, 248, 252, 308,
309, 316
Freetown 111, 162, 261
Futa Dżalon 222
Futa Toro 222, 308

Gabon 23, 55, 167, 179, 208, 209, 213
Gambia 133, 280
Ganges 342
Gao 222
Gbelewe 33
Gdańsk 12
Ghana (królestwo) 221
Ghana 7, 11, 12, 22, 30-34, 44, 48, 49,
70, 71, 75-79, 82, 91, 94, 95, 100, 106,
114, 115, 119, 127, 133, 136, 137,
145, 151, 157, 161, 167, 170, 183,
188, 190, 191, 212, 214, 227-230, 237,
265, 270, 276, 280, 281, 284, 285,
293, 298, 299, 314, 326, 327, 341
(patrz Złote Wybrzeże)

Goa 247
Gomora 318
Gondza 237
Goré 247
Góra Jasnego Nieba 51
Góra Snu 51
Góra Wielkiego Deszczu 51
Górna Wolta 75, 227, 248 (patrz Burkina
Faso)
Grecja 36, 341, 343
Guta ra Jehova 294

Gwinea 12, 29, 32, 35, 43, 178, 179, 222,
229, 230, 236, 280
Gwinea Bissau 280
Gwinea Równikowa 208

Hadramaut 119
Haiti 335-338
Halifax 97
Harare 268
Hewio 68
Hidżaz 230
Hiszpania 222, 242, 247, 341
Holandia 252
Hunde 294

Ibadan 34, 48, 78, 89, 102, 157, 185, 254,
290, 322, 323, 327
Idzebu 201, 321, 323
Idżesza 323
Ife 36, 61, 65, 66, 96, 329
Igbeti 67
Igbodo-Odo 169
Igbomina 323
Ihecziowa 333
Ilesza 321
Ilorin 321, 323
Imo 334
Indie 220, 223, 225, 280, 341, 342
Indie Zachodnie 12, 335
Indonezja 280
Iran 225 (patrz Persja)
Irlandia 312
Isolo 315
Italia 242 (patrz Włochy)
Iwo 323
Izrael 276, 340, 342

Jamajka 280, 338, 339
Japonia 280
Jaunde (Yaoundé) 79, 187, 264, 317
Jerozolima 283, 340, 341
Jezioro Wiktorii 73
Joal 247

Jordan 287
Jurong 11, 42, 137, 150, 180

Kaarta 142, 151, 174, 182, 227
Kabba 323
Kalabar 304, 322
Kalahari 24
Kameno 317
Kamerun 22, 29, 35, 44, 45, 79, 82, 99,
111, 135, 155, 156, 159, 162, 178,
182, 190, 208, 263-267, 316
Kampala 269, 342
Kanem-Borno 95, 221
Kano 124, 232
Kaondwe 312
Kapocze 312
Karaiby 36, 335, 336
Karisimbi 160, 179
Kartagina 242-244
Kasisi 312
Katowice 51
Katsina 124, 232
Katunga 321 (patrz Ojo)
Kawalli 33, 176
Kenia 31, 32, 51, 57, 76, 82, 104, 105,
111, 126, 129, 135, 153, 157, 180,
219, 220, 246, 247, 275, 276, 280,
283, 284, 290, 296-298, 313, 317, 341,
342
Kenia (Góra Jasności) 5, 52
Keta 69, 84, 85, 149
Kete Kraczi 254
Khulubwi 206-208
Kibesa 254
Kigeli 254
Kilimandżaro 211
Kilwa 219
Kimbangu 251
Kinszasa 19, 247, 256, 273, 275, 277,
288, 289, 299
Kisangani 299
Kolonja (Köln) 200, 216, 259
Komory 219

Kongo 96, 98, 157, 284, 336, 337
Kongo (królestwo) 246, 247, 249-251,
270
Kongo (rzeka) 36, 158, 250
Kongo belgijskie 255, 257, 298
Kordofan 129
Korea 280
Korhogo 142
Kowak 297
Kraj Przylądkowy 248
Kraków 263, 307, 312
Kuba 335-338
Kulungulu 75
Kumasi 71, 170, 172, 216, 230
Kurgey 125
Kwamashu 288

Lagos 67, 90, 200, 225, 293, 322-324
Lambeth 292
Lamu 219
Lejda (Leiden) 262, 265, 280, 300
Lengai 51
Leontopolis 339
Lesotho 29, 54, 341
Liberia 33, 133, 176, 178, 179, 280, 327
Libia 241
Lifidzi 308
Lipsk (Leipzig) 70, 91, 149, 157
Liru 53
Lizbona 246
Lokoro 66
Londyn (London) 12, 15, 29, 34, 37, 42,
43, 45, 46, 49, 52, 53, 55, 56, 63, 71,
74, 77, 78, 83, 84, 89, 91, 104, 107,
118, 135, 137, 141, 149, 154, 157-161,
170, 181, 185, 186, 188, 206, 214,
219, 225, 231, 236, 238, 241, 254,
262, 265, 269, 270, 284, 285, 301,
302, 310-315, 317, 318, 327, 328, 340
Los Angeles 137
Lovanium 275
Luanda 246, 247, 250, 270
Lublin 15, 34, 50, 205, 242, 246, 274,
341

Lusaka 263, 296
Luwimbi 55
Lyon 248

Madagaskar 246, 271
Madison 12
Mafia 126
Maghreb 245
Mahwah 279
Maiduguri 7, 265
Makuju 317
Malaje 225
Malawi 136, 157, 206, 255, 262, 284
(patrz Niasa)
Mali 23, 29, 30, 37, 38, 59, 77, 79, 85,
92, 99, 105, 136, 167, 221, 227, 228,
236, 237, 248, 280
Mali (królestwo) 222, 224
Man 173
Mandara 99
Maradi 124, 232
Marburg 72, 152, 165, 201, 329, 330, 331
Maroko 245, 339, 341
Masasi 259, 260
Masina 222, 227
Matopos 54
Matundwe 269
Mauretania 241, 242, 248
Mauretania Tingitana 242
Mbale 341
Mburuma 312
Mekka 122, 218, 222, 234
Międzyjezierze 26, 53
Mogadyszu 219
Mokola 327
Mombasa 219, 246-248
Monachium (München) 47, 176, 185
Monomotapa 247
Montreal 209
Morze Czerwone 122, 219
Morze Śródziemne 69, 339
Moskwa 200, 212, 221
Mozambik 136, 206, 219, 246, 247, 255,
284, 296, 337

Mua 262
Münster 42

Nairobi 158, 211, 241, 254, 258, 291,
295, 296, 341
Namibia 22, 55, 57, 130, 132, 157, 158,
160, 251 (patrz Afryka Południowo-
-Zachodnia)
Natal 305, 341
Nicea 242
Niasa 255, 262 (patrz Malawi)
Niemcy 42, 248, 266
Niger 26, 124-126, 226, 232, 235, 248
Niger (rzeka) 36, 66, 67, 77, 93, 106,
115, 221, 222, 227-229, 237, 311
Nigeria 7, 11, 17, 22, 25, 26, 29, 30, 33-
-36, 44, 46, 47, 67, 69, 72, 77, 80, 82,
96, 97, 99, 101, 106, 117, 120, 132,
149, 164, 168, 169, 176, 177, 180,
181, 185, 200, 202, 239, 253, 265,
268, 274, 277, 280, 283, 290, 292,
295, 298, 304, 309, 320-322, 325-327,
329, 332, 334, 338 (patrz Wybrzeże
Niewolnicze)
Nil 25, 45, 50, 145, 220, 221, 342
Njiragongo 160
Njok-Itupa 45
Norwegia 305, 306
Nowy Jork (New York) 13, 42, 46, 52,
124, 159, 160, 185, 219, 225, 279,
284, 327, 328, 340
Nowy Świat 5, 67, 248, 320, 335, 337,
338
Nri 89
Nsukka 333
Nsukka-Omabe 169
Nsundi 250
Nubia 219, 242-244
Numidia 242, 243

Ocean Atlantycki 33, 66, 220, 221, 241,
244
Ocean Indyjski 206, 219, 341
Odźi 333

Ogbomoszo 322
Ojo 62, 64, 96, 98, 201, 321, 323 (patrz
Katunga)
Olimp 60
Oman 220
Ondo 298, 323
Onitsza 322, 332
Orlam 251
Oslo 24
Oszogbo 329
Otele 264
Oti 49
Owerri 73, 304
Oxford 18, 45, 79, 91, 158, 177, 184,
186, 219, 221, 224, 230, 231, 267,
282, 294, 301

Palestyna 243
Panama 280
Paryż (Paris) 13, 15, 16, 28, 29, 34, 37,
38, 40, 41, 44, 59, 60, 67, 69, 76, 85,
92, 93, 97, 99, 101, 105, 108, 111,
114, 117, 121, 125, 142-144, 148, 149,
151, 155, 157, 162, 167, 171, 173-175,
178, 180, 182, 199, 209, 218, 221,
228, 234, 242, 253, 283, 336, 338, 340

Pemba 219
Pentapolis 241, 244
Persja 223 (patrz Iran)
Płock 271
Polska 14, 166, 225, 263, 307, 308, 312,
318, 319
Porto Novo 66, 77, 105
Poznań 337
Półwysep Arabski 219
Półwysep Indyjski 341
Przylądek Dobrej Nadziei 246

Republika Południowej Afryki (RPA) 17,
85, 95, 156, 157, 194, 210, 279, 284,
288, 290, 295, 339, 341, 342
Republika Środkowoafrykańska (RŚA) 26,
29, 31, 32, 82
Ren 251

Rio de Janeiro 336
Rodezja 255
Rodezja Południowa 154, 253, 268, 294,
295 (patrz Zimbabwe)
Rodezja Północna 263, 307, 318 (patrz
Zambia)
Róg Afryki 25
Ruanda (Rwanda) 18, 22, 29, 52, 95, 126,
152, 159, 254, 257, 280, 283
Rufidzi 254
Rzeka Krzyżowa (Cross River) 80, 185
Rzym (Roma) 109, 242, 246, 247, 250,
262, 275-278, 281, 298, 332, 335, 336,
343

Saboba 205
Sahara 14, 24, 221, 223, 244, 248, 339,
341
Sahel 25
Saint Louis 247
Samaria 295
Sandfontein 65
San Salvador da Bahia 246
Santos 336
São Paulo 336
São Salvador 250, 251
Segu (Segou) 142, 151, 174, 182, 227
Sekpiegu 33
Semien 340
Sena 206
Senegal 12, 23, 99, 120, 130, 167, 205,
221, 222, 225, 234, 236, 247, 280, 308
Sennar 220
Sierra Leone 31, 45, 111, 136, 162, 166,
178, 179, 235, 236, 239, 253, 284,
293, 321, 323, 327
Sofala 219
Sojo 250
Sokoto 222, 321
Sokotra 219
Somalia 76, 118, 219, 280
Songhaj (królestwo) 221, 222, 227
Soweto 288
Stanford 161

Stany Zjednoczone 336
Stuttgart 32, 49, 76, 151, 298
Suakin 219
Suazi 341
Sudan 17, 25, 30, 31, 45, 53, 57, 73, 81,
82, 95, 104, 126, 133, 145, 157, 158,
218, 219, 241, 244
Sudan (kraj geograficzny) 76, 124, 222,
280, 339
Sudan Wschodni (kraj geograficzny)
219
Sudan Zachodni (kraj geograficzny)
195, 222
Sunson 33
Susenjos 340
Syjon 283, 288, 340
Syria 243
Sziraz 342
Szire 206, 208
Szkocja 206
Sztokholm (Stockholm) 305
Szwajcaria 248

Tado 67
Tana 340
Tanganika 220, 248, 254, 255, 259 (por.
Tanzania)
Tano 71
Tanzania 18, 24, 29, 35, 52, 55, 82, 83,
92, 95, 126, 160, 163, 211, 219, 220,
253, 254, 283, 296, 297, 298, 318,
341, 342 (patrz Tanganika)
Teby 242, 243
Tete 206
Thjolo 206, 207
Timbuktu 224, 230
Togo 22, 23, 30, 34, 35, 44, 67, 70, 78,
79, 85, 91, 149, 152, 156, 157, 165,
171, 180, 187, 224, 230, 326
Tonga 247
Toronto 52, 160, 219
Transkei 295
Trynidad 336, 337, 338
Trypolis 230

Trypolitania 242, 244
Tuat 341
Tuba 236
Tunis 230
Tunezja 339
Turcja 225, 341

Ubangi 247
Udi 333
Uganda 31, 32, 36, 53, 73, 74, 95, 98,
153, 161, 181, 220, 248, 254, 273,
283, 341, 342
Umaoro 310
Umuofia 309
Uppsala 257, 302, 305
Urhonigbe 69
Utyka 246

Wadai 129
Warszawa 7, 8, 18, 31, 37, 44, 52, 76, 79,
82, 92, 121, 125, 126, 128, 129, 133,
135, 147, 153, 157, 180, 181, 223,
226, 243, 250, 263, 271, 279, 308,
309, 310, 316, 317, 328, 340
Watykan 278
Wenecja 11
Werona 248
Whydah 76, 77
Wielka Brytania 15, 65, 269, 317 (patrz
Anglia)
Wielkie Jeziora 25, 52
Wisconsin 12

Witwatersrand 283
Włochy 244, 246, 271, 282 (patrz Italia)
Wolta 75, 122, 133, 227, 230
Wrocław 94, 246
Wybrzeże Kości Słoniowej (WKS) 22-24,
29, 31, 33, 34, 36, 71, 75, 77-79, 114,
115, 132, 140, 167, 173, 176, 178,
179, 187, 190, 191, 204, 212, 213,
227, 228, 237, 247, 280, 283, 298, 337
Wybrzeże Niewolnicze 321, 337 (patrz
Nigeria)
Wyspa Świętego Tomasza 246
Wyspy Zielonego Przylądka 11, 12

Zair 275, 276, 290 (patrz Demokratyczna
Republika Konga)
Zambezi 36, 206, 247, 307
Zambia 35, 54, 57, 82, 85, 102, 111, 136,
159, 263, 283, 284, 296, 307, 318
(patrz Rodezja Północna)
Zangali 317
Zanzibar 219, 220, 234, 248
Zatoka Gwinejska 4, 17, 76, 77, 100, 115,
118, 140, 176, 180, 188, 208, 246, 320
Zielony Przylądek 246
Zimbabwe 31, 36, 54, 82, 83, 94, 95, 135,
153, 158, 253, 283, 284, 291, 293,
296, 317, 341 (patrz Rodezja Południo-
wa)
Zindź 219
Złote Wybrzeże 12, 212, 214, 254, 337
(patrz Ghana)

Indeks nazwisk, nazw etnicznych i nazw języków

A dżefas 137
Abd al-Kadar 222
Abdul Salami Bamidele 239
Abega P. 265
Abiodun Akinsowon Ch. 297, 326
Abraham 340
Achebe Chinua 48, 77, 309, 310, 311
Aczoli 32
Adams kapitan 97
Adża 67
Afar 224
Afroamerykanie 334
Afroszirazi 219, 221
Afrykanie 8-17, 19, 21, 22, 24, 28, 29,
39, 41-43, 59, 82, 86, 108, 115, 147,
148, 152, 155, 156, 164, 166, 173,
180, 189, 190, 199, 200, 208, 213,
218, 223, 225, 226, 233, 238, 239,
246, 249-253, 255-259, 267, 270, 271,
275-277, 281, 282, 286, 294, 300, 301,
303, 304, 307, 325, 329, 334, 335,
337, 342-345
Afrykańskie języki 256, 258, 281, 342
Afua 137
Agau 340
Agni 71
Ahmed Grań 245
Akamba (Kamba) 31, 57, 82, 104, 105,
126, 135, 138, 144, 153, 171, 194, 284
Akan 48, 49, 71, 78, 95, 100, 113-115,
129, 136, 137, 146, 172, 183, 194,
214, 216, 253, 285

Akim Kotoko 254
Akosua 137
Akwapim 212
Alexandre P. 34
Alfa Ba 222
Alfons 246, 247 (patrz Nzinga Mbamba)
Alhadži Umaru 223
Ali Muhammad (Bab) 342
Alimi Malam 321
Almorawidzi 221
Aluko T.M. 314, 316
Amadu, Bamba 234
Amerykanie 339
Ametewee V. 161, 190
Ammu 137
Anang 268, 269
Andrawiss W. 242, 245
Angielski 29, 37, 183, 184, 312, 325
Ankole 95
Anna św. 336-338
Antonio I 247
Antoni Pustelnik św. 206, 215, 243, 250,
251
Apollon z Aleksandrii 242
Arabowie 132, 219-221, 223, 225, 233,
239, 242, 244, 248
Arabski (język) 202, 224, 236, 324, 342
Arabskie (pismo) 230, 236
Arinze F.A. 48, 89, 102, 111
Ariusz 243
Arna 124, 232
Aruppe brat 319

Asabe 137
Asamoa A. 70
Askia 221, 226
Askia Muhammad 222, 227
Asolo 316
Aszanti 12, 15, 19-21, 24, 25, 30, 33, 48,
49, 55, 57, 60, 61, 71, 77, 78, 80, 82,
83, 87, 90, 91, 95, 96, 104, 105, 112,
113, 115, 133, 134, 137, 141, 150,
164, 167, 170, 172, 177, 188, 189,
191, 193-195, 212, 215, 224, 230, 231,
253, 298
Atakpame 85
Atanazy Wielki św. 243, 244
Audouin J. 227
Auen 56
Augustyn św. 242, 243
Azande 24, 26, 29, 31, 32, 82, 131, 184

Bâ Amadou Hampaté 59, 144, 157, 228
Babadziode 164
Babatunde 164
Babatunde Lawal 168
Baëta G. 18, 267, 282, 294
Baganda (Ganda) 19, 20, 26, 53, 73, 74,
83, 92, 95, 161, 171, 248, 269, 270
Bagisu 257
Bakiga 257
Bako 137
Bakongo 24, 55, 95, 99, 250, 251
Bakuba 98
Bakwiri 159
Balandier G. 60, 218
Balante 133
Baluba (Luba) 19, 31, 98, 158
Baluhja 31, 32, 82, 104, 111, 153, 154
Bambara 26, 30, 38-40, 57, 77, 85, 99,
101, 105, 136, 140, 141, 151, 165,
174, 175, 182, 195, 227, 230, 237
Bambutu 30, 32, 104, 111
Banda H.K. 262
Banjakare 257
Banjarwanda 18, 29, 30, 32, 52, 95, 179
Banjoro 74, 75, 95

Bantu (języki) 25, 53
Bantu (ludy) 16, 19, 23, 26, 35, 52, 53,
55, 56, 129, 168, 211, 220
Bantuidalne (ludy) 129
Baramendana 222
Barbara św. 337, 338
Barma 136
Baroin C. 155, 156
Barotse 55, 111
Barrett D.B. 158, 211, 241, 258, 291,
295, 296
Barth F. 305
Barundi 104
Basari 31
Bascom W.R. 214, 269, 338
Basoga 36, 153
Bassa 35
Batoro 257
Batwa 104, 111
Baule 31, 33, 35, 76, 78, 115, 204, 212
Baumann H. 30, 42
Bawenda (Wenda) 54, 55, 57, 157
Beattie J. 118, 119
Becken H.J. 295
Beek W. van 99
Beier U. 61
Bemba 57
Berberowie 132, 221-223, 235, 339
Bernardi B. 13, 109
Bete 213
Beti 264, 316, 317
Bimwenji Kweshi O. 275
Bini 19, 30, 44, 47, 61, 69, 96, 105, 164,
169, 170
Blackett o. 311
Blakely T.D. 241
Boahen A.A. 253
Bobo 75, 167
Boigbame 114
Bolóki 157, 158
Boluade E.B. 201, 202
Booth N.S. 225, 344
Booth N.S. jr 225
Borgero L. 322

Bororo (Bororodzi) 29, 133, 143
Bosman W. 43
Bosompo 150
Bothi G.J.-M. 67
Bowen T.J. 322
Bozo 39, 237
Bradbury E.R. 170
Bravmann R.A. 237, 238
Brazylijczycy 336
Bresillac ks. bp 271
Brong 191
Brown G.N. 219
Brytyjczycy 207, 254, 306, 307
Bubakar Wali 235
Budźga 296
Bulsiewicz o. 308
Bureau R. 79, 187, 267
Burowie 305
Buszmeni 12, 55, 56 (patrz San)
Buzu 129, 131

Ca' da Mosto 11
Cejlończycy 342
Cetshwayo 306
Cham 271
Chiaku 311
Chigunda 206
Chińczycy 342
Chipwanya brat 319
Chodzidło T. 15
Christensen J.B. 161, 190, 214
Chukwumeka Nze 72, 152
Clarke P.B. 239
Colenso J.W. bp 292
Comstock G.L. 321, 329
Cornevin R. 34
Croccichia 122
Crowther Ajayi S. 321
Cuthbert K. Omari 211
Cyprian św. 242
Cyryl 243
Czaga 24, 163
Czaka 210
Czewa 262

Czi wake 137
Czukwuka 112
Czukwuma 48
Czukwumailo 137
Czukwuneki 47
Czukwunjelu 48
Czukwunweike 137

Dagari 133, 177
Dagomba 49, 79, 127, 159
Dammann E. 13, 44
Dan 22, 159
Daneel M.L. 158, 291
Dawid pastor 315
Debrunner H. 188
Delafosse M. 15, 182
Deniel R. 227
Deschamps H. 14, 105
Desplagnes L. 93
Diallobe 308
Dida (język) 213
Dida (lud) 213
Dieterlen G. 13, 37, 38, 108, 112, 144,
170
Digo 22
Dingane 210
Dinka 30, 45, 50, 73, 81, 104, 145
Dinwiddy H. 312, 314, 315, 318
Dioklecjan 241, 242
Diola 99, 133, 136, 167
Dionizy Wielki 243
Diula 223, 224, 227, 230, 237
Djoleto A. 315
Dogoni 4, 19, 20, 23, 28-30, 37, 38, 79,
92-94, 99, 100, 111, 115, 140, 167,
Donat bp 243
Dong Sull Choi 218, 241
Drumont o. 316, 317
Duala 79, 187, 190, 266
Dubois J. 288
Dumas-Champion F. 156
Duński 12
Duodu C. 314
Durkheim E. 181

Duru 135
Dwaome 114
Dzigawa 124
Dzonkor 86, 165
Dzukunowie 96

Eades J.S. 137, 226, 322-324
Echard N. 125
Edezjusz 243
Edo 170
Egipcjanie 245
Ekoi 33
Ekpo Monday U. 295
Eliade M. 284, 328
Eliasz prorok 282
Eliasz św. 246
Ella Amida 243
Ellis A.B. 12, 46, 83
Europejczycy 53, 68, 180, 205, 223, 242,
246, 249, 253, 254, 271, 315, 333
Europejskie języki 308
Evans J.T. 49, 71, 104
Evans-Pritchard E. 45, 50, 158, 184
Ewe 21, 22, 24, 30, 33, 44, 57, 61, 70,
71, 84, 85, 112, 137, 148, 149, 157,
159, 160, 168, 170, 177, 186, 188-190,
314
Ezana 243
Ezeulu 310, 311

Falaszowie (Beta Izrael) 339, 340
Fali 155
Faminghetti R. 279
Fang 23, 24, 91, 167, 209-211, 213
Fanti 214
Fargher B. 280
Farrow dr 107
Fashole-Luke E. 265, 270, 285, 312
Fernandez J.W. 209, 211, 282
Field J.M. 91, 119, 186, 192
Filomena św. 337
Fisher H.J. 229, 303
Flamandowie 246

Fon (lud) 19-23, 26, 30, 35, 48, 68, 77,
78, 84, 87, 91, 92, 95, 104, 105, 108,
118, 119, 149, 163, 164, 171, 173,
177, 204, 336-338
Forde D. 52, 185
Fortes M. 170
Fox L. 314
Fralon J. 178, 179
Francisco Kassola 249
Franciszek z Asyżu św. 245, 251, 338
Francuski 183, 184
Frazer J.G. 42, 181
Freeman B. 321
Froelich J.C. 14, 34, 171, 221, 223, 229,
230, 236
Frumencjusz 243, 244
Fuchs P. 80, 165, 188
Fulanie 24, 26, 29, 76, 96, 115, 125, 131-
-133, 143, 144, 222, 223, 226, 230,
232, 235, 301, 320, 321

Ga 31, 79, 91, 120, 136, 140, 141, 161,
186, 188, 191, 240
Ga Adangme 119
Garnier Ch. 178, 179
Garvey M.M. 339
Gauthier J.-G. 156
Gawlik K. 340
Gbadamosi Gbadebo 67, 202, 203
Genzeryk 244
Gerze 179
Gidar 135
Gifford P. 285, 298
Gisu 31
Giziga 44, 135
Godie 213
Goodcountry o. 311
Goody J. 79, 161, 177, 230
Górski J. 274
Graffenried Ch. von 155
Gray R.F. 160, 270
Grebo 176
Grecki 242, 339

Greycy 46, 341
Greenberg J.H. 124
Grek 276
Greschat H.J. 298
Griaule M. 13, 29, 37, 38
Grussi 49, 133.
Gryglewicz F. 15, 242, 246, 341
Grzebień L. SI 263, 307, 312
Guang 191
Gur 49, 129
Gurage 126
Gurma 230
Gurmancze 123
Guro 212
Gwasa G.C.K. 254
Gyyz 243, 340

Haaf E. 32, 49, 76, 151
Hackett R.I.J 329, 333
Hadzapi 55, 56
Hadżeraj (Hadjerai) 80, 86, 165, 188
Hajle Syllasje I 338 (patrz Ras Tafari)
Hamidou Kane Cheikh 225, 308
Hammond P.B. 228
Hankiewicz o. 312
Harris prorok 298
Harris W.T. 45, 111, 112, 162
Hastings A. 243, 250, 251, 270
Hausa (język) 7, 122, 123, 125, 132, 137
Hausa (lud) 7, 117, 121-125, 131, 132,
137, 222-224, 226, 230, 232, 234, 238,
240, 301, 321
Hazoume P. 180
Hebrajski 340
Heiler F. 181
Hendrik wódz 251
Henryk książę 246
Herero 22, 31, 55, 132, 133, 157, 158,
160, 161
Herskovits F.S. 19, 48, 84, 149, 163, 214,
269
Heusch L. de 96
Hieronim św. 336
Hima 24

Hinderer D. 322
Hiskett M. 219
Hiszpanie 280
Holas B. 14, 38, 41, 114, 142, 173
Holendrzy 248
Holl A. 155
Horton R.C. 211, 301-303
Horton W.R.G. 89, 165
Hotentoci 12, 55, 57, 133, 248 (patrz
Khóikhoi)
Hubert św. 338
Hugenoci 248
Hughes A.J.B. 154
Hutu 127, 133
Hwela 237

Ibibio (język) 268
Ibibio (lud) 77, 269, 295
Ibn Battuta 222
Ibo (Igbo) 5, 19, 22, 24, 35, 47, 48, 61,
72, 73, 77, 82, 84, 87-89, 100-103,
105-107, 109, 112, 135, 137, 151, 152,
160, 165, 169, 176, 188, 194, 253,
320, 322, 329, 330-334
Idowu E.B. 11, 46, 89
Idzau 30, 33, 77
Ifeka-Moller G. 301, 304
Igala 22
Ijabo 164
Ikenga P. 312, 313
Ikenga-Metuh E. 302, 330
Ila 82, 85, 102
Ilmowie 33
Ilogu C.E. 200, 298, 322, 327
Indianie 36, 113, 280
Irokezi 280
Ittmann J. 159, 162
Iwene Tansi C.M. o. 274
Izraelczycy 340
Izraelici 282, 339

Jacobus Capitein 252
Jahn J. 11
Jako 80, 185

Jakub św. 338
Jan Chrzyciel św. 287, 337, 338
Jan Jalmużnik 243
Jan Paweł II 271, 273-278
Jan XXIII 272
Jao 220, 259, 260
Jarco J. 271
Jaure 212
Jerzy św. 261, 336
Jerzy V 314
Jetunde 164
Johannes XIX 244
Jonker Afrikaner 251
Joruba (język) 325, 326
Joruba (lud) 5, 17, 19, 20, 22-24, 26, 29, 30, 32, 36, 46, 47, 52, 57, 60-74, 76, 77, 82, 83, 87, 89, 90, 92, 95, 96, 99, 100, 103-107, 112, 113, 118, 119, 136, 137, 148, 158, 159, 164, 166-168, 176, 177, 179, 183-185, 188, 191, 194, 195, 200-203, 226, 239, 281, 292-294, 301, 320-324, 327-329, 334, 336-338, 344
Joshua 317
Jules-Rosette B. 284, 328
Jungraithmayr H. 298
Justynian Wielki 244

Kabila L. 254
Kabongo Ilunga 299
Kabre 22, 85, 165, 171
Kaczyński 250, 251, 279, 280, 282, 328
Kalabari (język) 120
Kalabari (lud) 120
Kanuri 95, 132, 232
Kaonde 35
Kaplan S. 340
Kapsiki 99
Kapuścik F.Z. 14
Kasena 44, 94
Katarzyna św. 337
Kayitakigba M. 256
Kel Air 129
Kenechukwu 48
Kenyatta J. 52

Kessler D. 340
Kesteloot L. 38, 76, 93, 120
Khoikhoi 56, 248 (patrz Hotentoci)
Khoisan 12, 55, 136
Khosha 54, 145, 295
Kiernan J. 288
Kiga 36
Kikongo 250
Kikuju (Gikuju) 24, 51, 52, 82, 85, 104, 129, 130, 135, 157, 317
Kilimandżaro 52
Kimambo I.N. 254, 259
Kimpa Vita (Beatrice) 250, 251
King J.H. 181
Kinjikitile 253
Kirdi 29
Kirri-Dakka 34
Kissi 22, 156, 162, 194
Klara 310
Klaudiusz cesarz 245
Klemens z Aleksandrii 243
Kofi 137
Koko 45
Koma 156
Komorowski Z. 129, 132, 139
Kongijczycy 246, 270
Konkomba 33, 34, 49, 50, 76, 78, 79, 102, 157, 187, 190, 205
Konstantyn Wielki 241
Koptowie 242, 243, 245
Kopytoff I. 282
Kosi 111, 159, 162, 190
Kotokoli 22, 23, 79, 156, 167, 171, 187, 224
Kowalik M. SVD 281, 286
Kozłowiecki A. SJ kard. 263, 307, 312
Kposo 35, 152
Kraczi 30, 35, 44
Kraft Ch.H. 137
Krobo 7, 254, 255
Kru 176
Krzysztof da Gama 245
Kubańczycy 336
Kumbi 35

Kumor B. 242, 341
Kung 56
Kunirun Osia 165, 330
Kuper H. 154
Kurajszyci 218
Kurek A. OMI 135, 244, 246, 272, 276
Kurumba 99
Kusase 32, 34, 49, 75, 76, 151, 161
Kuszyci 55, 340
Kwa 140
Kwaku 314
Kwame 137
Kwasi 137

Lalu Maria (Dyigba Dawono Maria) 213
Lamin Sanneh 236
Laroche R. 18, 23
Lavigerie Ch. M.A. kard. 248, 271
Lawino 313
Layton o. 315
Lazarewicz o. 308
Le Guen 316
Lebeuf J.P. 13
Lebu 120, 205, 225
Ledóchowska M. 271
Leeuw van der 181
Leon X 246
Lévi-Strauss C. 13
Levtzion N. 230
Lewis I.M. 117, 224, 231
Liebermann o. 271
Ligbi 237
Limba 239
Linden I. 262
Ling-Roth H. 97
Livingstone D. 206, 207, 248, 317
Lobenguela 317
Lobi 34, 145, 167, 177
Lodagaa 30, 79, 161, 171, 177, 229
Lolo 206
Łong brat 317, 318
Loth H. 14, 212, 213, 250
Lotuko 82
Lozi 31, 159

Luba (Baluba) 98, 145
Lugbara 53, 158
Lucas V. 259, 260
Lukas Ó. 90
Łunda 57, 82, 95
Lundu 206
Luneau R. 14, 148, 167, 199, 204, 210
Luo (język) 297
Luo (lud) 138, 284, 296
Lutz ó. 322
Luwedu 85, 95, 194

Łacina 16, 224, 242, 265, 313
Łazarz św. 336, 338
Łuczywek A. 226
Łukaszyk R. 15, 242, 246, 341

Ma Okon 295
Madziyire S.K. 268
Mafa 265
Maguzawa 124, 125, 232
Mai Chaza 294, 295
Makonde 259
Makua 206, 259
Malinke 123
Malinowski B. 181
Malula J. kard. 273, 275
Mamelucy 219, 244
Mandara 29
Mande 105, 132, 223, 224, 230, 237
Mandingo 222
Mandza 36
Mandzak 133
Mang'andza 206-208
Mangbetu 145
Mangena Mokone Mata 283
Mangin E. 111
Mansa Musa 222
Maquet J.J. 52, 218
Marandella 268
Marek Ewangelista 242
Margul T. 218
Marius o. 317
Marka 237

Marokańczycy 222
Marti M.P. 92
Martin M.L. 295
Martino E. de 121
Mary A. 209, 213
Masajowie 19, 24, 31, 50, 51, 115, 126,
133, 145
Masamba ma Mpolo 289
Matinetsa Mahere (Grace) 268
Mauss M. 181
Mawuenjega 137
Mawugbe 112
Mawunjo 137
Mawunu 112
Mazi Elechukwu 48, 331
Mbiti J.S. 14, 18, 20, 31, 82, 92, 101,
111, 128, 134, 135, 138, 147, 153,
155, 166, 180, 194, 243, 245
Mbonu Ojike 13
Meinhof C. 24
Mende 26, 31, 45, 111-113, 136, 162,
166, 179, 235
Menelik I 340
Mensa 315
Mensah-Bonsu M. 216
Mensching G. 181
Mercier P. 60
Messenger J.C. 269
Mgijima E. 341
Michał św. 338
Middleton J. 53, 118, 119, 135, 158
Milingo E. 263
Minianka 29, 142
Mirza Husein Ali (Bahauallah) 342
Mitsogo (język) 209
Mitsogo (lud) 208, 209
Mobutu Sese Seko 254
Moffat J. 317
Moffat R. 12
Mojżesz 282, 294, 339, 340
Monteil 142, 151, 174, 175, 182, 228
Montini kard. 272 (patrz Paweł VI)
Moñino Y. 99

Mossi (język) 123
Mossi (lud) 44, 49, 75, 94, 99, 111, 133,
227, 228
Mpande król 305, 306
Mpongwe 179
Mrozek-Dumanowska A. 181
Muchabaya Ngomberume 296
Mudimbe-Boyi 247, 270
Mukasa Ruben Spartas 341
Mulago V. 19, 275
Mulaisho D. 318
Mulolami E. 296
Munonye J. 311, 318
Murphee M.N. 296
Mutesa II 269
Mweneke 209

Nadel S.F. 34, 149, 186, 231
Nago-Joruba 118
Nandi 111
Nantet B. 340
Naron 56
Ndaw Alassane 15, 25, 28, 101
Ndebele 135, 153, 154, 317
Neal J.H. 188
Ngindu Mushete A. 247, 288, 299
Ngoni 157, 262
Ngozi 48
Ngugi wa Thiong'o 317
Niemcy 11, 254, 314, 317
Niesiołowski P. 126
Nigeryjczycy 311, 327
Niloci 55, 219
Njameczie 137
Njamwezi 24, 95, 220
Njandza 136
Nketia J.H. 113
Nkrumah Kwame 76
Nnanna 311
Nobel 329
Nomapuleti Flora Ludlolo 295
Norbert św. 338
Nsaku ma Vunda 251

Nuba 57, 82
Nuer 31, 45, 50, 81, 82, 104, 115, 145,
157, 158
Nunuma 77
Nupe 22, 26, 34, 149, 165, 176, 186, 191,
192, 194, 231, 235, 236, 321
Nwanyi Ufuma 334
Nzekwu O. 312
Nzinga Mbamba 246 (patrz Alfons)
Nzinga Nkuwu (Jan) 246
Nzioka 314, 315

Obi 310
Ochs É. 340
Oduche 310, 311
Odźbój 113
Ogbu U. Kalu 169
Ogotemmel 29, 37
Ogunbiyi T.A. 328
Okomfo Anoczie 150
Okonkwo 309, 310
Okot p'Bitek 313
Olja B. 212
Olorunfunmi 112
Olufemi 137
Olufunmilajo 137
Oluremilokun 137
Oluwale bp 328
Oluwasanmi 137
Ondeto S. 297
Onwu N. 331, 333
Onyioha K.O.K. 334
Oosthuizen G.C. 300
Oparaji J.A. 334
Opoku Kofi Asare 11, 15, 42, 43, 137,
150, 180, 194, 253, 254, 256, 285
Orimolade M. 326
Oromo 24, 82, 111, 126
Orongo M. 297
Orygenes 243
Osei Tutu 150
Oshitelu J.O. 327
Ottenberg S. 228

Owalo J. 298
Owambo 57, 130, 134, 158, 161

Palangyó P. 318
Palaui-Marti M. 97
Pangwa 29
Parfitt T. 340
Parrinder E.G. 14, 63, 77, 84, 87, 106,
141, 181
Patrik św. 265
Paulana Mwalimu 315
Paulme D. 13, 162
Paweł Apostoł św. 242, 264, 276
Paweł VI 256, 272, 273, 275 (patrz kard.
Montini)
Paweł z Teb 243
Pączka brat 312
Peda 76
Pedro IV 250, 251
Peel J.D.Y. 302
Perrin-Jassy M.F. 297
Persowie 219, 223
Petersen K.H. 302, 305
Philombé R. 317
Pigmeje 24, 30, 32, 35, 42, 82, 104, 111,
114, 208
Piłaszewicz S. 31, 37, 44, 76, 79, 92, 125,
133, 144, 223
Piotr św. 338
Pius XII 272
Plaque o. 271
Pobee I.S. 262, 265
Pokomo 126
Polkowski A. 271
Polski 225, 308-310, 316
Pongo 45
Portugalski 15
Portugalczyki 15, 206, 214, 219, 245-
-247, 249, 280
Price E. 207

Quirin J. 340

Ranger T.O. 206, 254, 257, 259, 261,
262, 268
Ras Tafari 339 (patrz Hajle Syllasje I)
Ratray R.S. 49, 71, 78, 91, 113, 141
Read M. 157
Rhodes C. 317
Ros J.-P. 15, 25, 28, 38, 67, 76, 93, 101,
120, 209, 242, 283
Roscoe J. 74
Ross A. 239
Rouch J. 13, 121, 234
Royansin 314
Rufidzi 220
Rytko M. o. 271
Rzymianie 46
Rzymianin 276

Saba 340
Sakowicz E. 274
Saladyn 244
Salomon 340
Samba Diallo 308, 309
Samkange S. 317
Samori Ture 222
San 24, 56, 82 (patrz Buszmeni)
Sandawe 24, 55, 56
Sanhadza 221
Sara 24, 26, 79, 145, 178
Saro 321, 323
Sastre R. 69
Sawyer H. 111, 112, 162, 262
Schapera I. 53, 56
Schmidt W. 42
Schoffeleers M. 206
Schönberg F. 47, 176, 185
Schreuder H.P.S. 305, 306
Sefuwa 221
Seku Amadu Sise 222, 227
Seligman B.Z. 45, 50, 51
Seligman C.G. 45, 50, 51
Selormey F. 314
Semei Kakungulu 341
Senagbe 137

Senufo 26, 29, 31, 57, 77, 129, 142, 143,
151, 167, 171, 177, 179
Serer 23, 120, 130, 145, 167
Shanahan o. 322
Shembe I. 284
Shepperson G. 282
Sidamo 76
Siemenssen J. 305, 306
Siwierska E. 125
Słowianie 263
Smith E. 45, 49, 71, 104
Somalijszczy 99, 118, 223
Sondzo (Sonjo) 18, 82, 83, 92, 159, 160
Songhaj (język) 123, 125
Songhaj (lud) 26, 121-123, 126, 226, 227,
229, 234
Soninke 221, 227
Sonni Ali 227
Soto 29, 31, 54, 133
Souter plk 322
Soyinka Wole 329
Spencer-Trimingham J. 219-221, 227,
229, 230, 233-235, 301, 303
Spieth J. 70, 71, 91, 149, 157
Staeven C. 47, 176, 185
Stanley H.M. 248
Stemers J.C. 265, 270
Stayt H.A. 55, 157
Suahili (lud) 126, 219
Suahili (język) 253, 254, 297
Suk 57
Sułowski Z. 15, 242, 246, 341
Sundkler B. 282
Surgy A. de 69, 85, 149
Syryjczycy 243
Szangana-Tonga 54
Szarewska B. 14, 52, 157
Szczegłow Ju.K. 221
Szona (język) 296
Szona (lud) 31, 36, 54, 82, 83, 85, 95,
154, 158, 268, 291, 294, 295
Szylluk 17, 19, 30, 50, 95, 97, 129, 173
Szymanowska J. 12

Tait D. 34, 78, 157
Talbot P.A. 77
Tallensi 167
Tardan-Masquelier Y. 283
Tasie G. 270
Taylor E.B. 15
Teda 132
Temne 179, 236
Tempels P. 16
Tengani 207, 208
Teresa św. 296
Tertulian 243
Thomas L.V. 14, 148, 167, 199, 204, 210
Thomson D. 241
Tikar 82
Tillemann E. 12
Tiw 44
Tokariew S.A. 200
Toma 179
Tongu-Ewe 161
Townsend H. 321
Trevisan S.E. 340
Tshibangu bp 275
Tswana 54
Tuaregowie 122, 129, 132, 232
Tugwell bp 328
Tukulerzy 96, 130, 132, 222, 223, 227,
236, 238, 240, 301
Tura 23, 24, 79, 114, 140, 167, 173, 187,
190
Turbański S. 246, 247, 249
Turbawa 124
Turkana 82
Turner H.W. 280, 282, 298
Tutsi 127, 133
Twa 127
Twi 12, 15
Tymowski M. 12, 94, 246

Udhuk 134
Umar Tall al-Hadždz 222
Umeh A.O. 48
Uobe 33, 36
Urhobo G. 298

Usman dan Fodio Szajchi 222, 226, 301,
321

Velsen J. van 154
Verger P. 118, 336

Waddel M. 322
Wala 145
Walendowska B. 337, 338
Waliggo J.M. 270
Wandale 244
Ward B.E. 193
Wasu 211
Webster J.B. 294
Weller J. 206, 262, 268
Wenda (Bawenda) 85
Wenger S. 329
Wesoły W. SVD 263
Weston F. bp 260
Wild E. 254
Wilemski A. 200, 259
Wilks I. 231
Williamson S.G. 216, 253
Willis R. 239
Wintabota (Winterbottom) 310
Wińcza A. 51
Wisnes S.A. 12
Witbooi 251
Włosi 247, 270
Wolof 120, 131, 135, 137, 236, 240
Wugusu 76

Za (Dia) Kossoi 222
Zachodnioeuropejskie języki 225
Zahan D. 13, 14, 40, 101, 143, 175
Zajączkowski A. 14
Zaplata F. 271
Zaramo 126, 220
Zimoń H. SVD 34, 50, 205, 242, 274
Zulusi 17, 53, 95, 130, 145, 156, 194,
210, 211, 217, 305-307

Zydzi 245, 339, 340

Indeks terminów religijnych

Abak 73
Abajifo 188
Abajudaja 341
 Abara 72
 Abassi 269
Abba Salama 243
 Aberewa 71, 72, 191, 212
Abiku 136, 166
Abobaku 106
Abonesi 79
 Abraham 233
 Abuk 45
Abuna 244
Adae 215, 216
 Adam 209
 Adela 85
 Adro 53
 Adumu 77
Adze 186
Adzetwo 186, 188
Adze 184
 Adze Szaluga 64
 Afefe 65, 66
 Afrekete 68
Africae terrarum 272
 Afrochryścianizm 15, 337
 Afromuzułmańskie ruchy 281
 Afrykański Kościół Kongregacyjny
 Chibarirwe 291
 Afrykański Kościół Prawosławny 341
 Afrykański Legion Katolicki 297
 Afrykański Ruch Kościołów 293
 Agandzu 60, 63, 64
 Agbala 73
 Agbe 61, 68, 84
Agbeliwoe 149
Agbeta 185
 Agu 160
 Agwu 73, 101, 194
 Ahiadzoku 73
 Aido-Hwedo 96 (patrz Dangbe)
 Aijetoro 298
 Aka Ussu 205
Akalogeli 103
 Akcja Chrześcijańska Międzynarodowej
 Służby Wierze 285
Akyenobua 114
 Ala Mmuq 331
 Ala Ndu 73, 151
 Aladura 283, 284, 287, 290, 298, 302,
 325-328
 Alagbara-Gbogbo (Olorun) 46
 Alaje (Olorun) 46
Alaketu 98
 Alamorere 63 (patrz Obatala)
 Alatanga 35
 Al-Buraqa 239
 Allah 19, 201, 204, 225, 228, 229, 230,
 232, 233, 238, 239
Alu 102
Alufa 203, 204, 324, 325, 327
 Alukali 202, 203

Amadioha 72, 73, 331 (patrz Kamalu)
 Amakhehleri 5, 208, 210
 Amanri Mmuo na Mmàmadu 331
Amaryar bori 124
Amawato 87
 Amedzofe 70
 Amma 19, 30, 37
Amma boj 111
Amoma 87
 Amosa 48 (patrz Njame)
 Amowia 48 (patrz Njame)
 Anangama 33, 35
 Anansi (u Aszantów) 20, 30
 Anansi (u Kraczi) 30
 Ancestrolatria 15, 16
Andumbulu 79
 Anglikanie 249, 321, 322, 325-328
 Ani (Ala, Ana, Ate) 62, 72, 102, 110,
 135, 160, 169
Anima 16
 Animatyzm 15, 16
 Animizm 15
 Anjambi 55
 Anjanwu 73, 331
 Antonianie 250, 251
 Antonianizm 251
 Aondo 44
 Apostolski Kościół Chrystusa 290, 322,
 326
Arathi 51
Arema 98
Arezini 79, 187
 Arianizm 243, 244
 Arka Przymierza 287
 Armia Zbawienia 322
Asamanukpa 79
Asantehene 96, 105, 172, 215, 216, 230,
 231
 Asase Efua 72, 214 (patrz Asase Jaa)
 Asase Jaa 61, 72, 104, 141 (patrz Asase
 Efua)
Ase 80
 Asonka 333
 Assie 33, 76
 Aszkenazyjczycy 341
 Ataa Na Njongmo 31
Atakurma 122
Atama 87, 88
 Awe 35
 Awleketi 84
 Azile 163
Babalawo 66, 87, 103, 119, 164, 200,
 201, 203, 204, 239, 325, 338
 Babizm 342
 Babule 120
Bagre 79
 Bahaizm 342, 344
Baji 188
Baji boro 183
Baji pa 183
Balogun imale 324
Balonededi 187
Balubare 19, 73
 Bamuczapi 255
 Baptyści 248, 249, 292, 322, 325
Baraka 124
 Barro („św. Jan”) 251
Bata 119, 337
 Bataka 269
Bazimu 52
 Bedu 237
Beiso 165
 Belukela 299
Benekpib 78
Bi kpakpalim 187
 Bia 61, 71
 Biali Ojcowie 248, 262, 297 (patrz
 Zgromadzenie Misjonarzy Afryki)
 Białe Siostry 248
Biblia 36, 147, 179, 207, 208, 210, 211,
 243, 256-258, 269, 271, 281, 282, 287,
 288, 325, 328, 333
 Biskupi Kościół Zachodnioafrykański 293
Bismillay 230
 Bjeri 209
 Bokero 253
 Bokiin 167

Bokonon, 87, 107, 119
Boli 174
Bolime 149
Bori 117, 123-126, 226, 232, 234
Bosompo 214
Brakuno 191, 211
Buddyzm 15, 336, 342
Buku 85
Bumbulwun 44
Bwiti 5, 208, 209, 210, 217

Calendas 337
Candomblé 67, 335, 336
Catechesi tradendae 274
Cham 271
Charydzyczna szkoła 220
Che Kalumbo 260
Cherubini i Serafini 283, 298
Chinamwali 262
Chisango 259
Chrześcijanie 15, 132, 179, 200, 205, 207, 214, 236, 241, 242, 244, 246, 249-258, 260, 264, 266-271, 273, 277, 279, 292, 294, 300, 306, 307, 310, 313, 314, 316, 325, 327, 333, 334, 336-338, 340, 341, 343, 344
Chrześcijańskie Stowarzyszenie Ogboni 328
Chrześcijaństwo 5, 7, 8, 15, 18, 19, 24, 42, 43, 58, 66, 121, 148, 199, 200, 204, 206-214, 216-219, 225, 227, 236, 241-243, 245, 247-253, 255-261, 263-275, 280, 281, 284-286, 288-291, 293, 298, 299, 301-307, 309-317, 320-323, 328, 329, 332, 333, 335-340, 342-345
Commaté 12
Czaga 52
Czarny Chrystus 208
Czarny islam 224, 225, 228, 229, 240
Czarny Mesjasz 276
Czi 48, 73, 151, 152, 165, 330
Czigbe 186, 194
Czineke 47, 110 (patrz *Czukwu*)

Czukwu 19, 35, 47, 48, 62, 72, 102, 110, 330-332
Czukwuokike 47 (patrz *Czukwu*)

Da 76
Dada 64
Dadagole-Hun 162
Damwamwit 126
Dan Galadima (Muhammad) 125
Dangbe 20, 76, 77, 85 (patrz *Aido-Hwedo*)
Da-ro-tigi 175
Dehoho 171
Dejma 212 (patrz *Kościół Marii Lalu*)
Denekondo 162
Denewondo 162
Dengdit 50
Dente 254
Diaspora greckoprawosławna 341
Dibia 87, 103, 330, 332
Diwali 342
Dja 151, 165
Djongo Seru 100
Djoto 149
Do 237
Donatyzm 243
Dongo 121, 122, 229, 234
Duch Święty 262, 283, 284, 286, 287, 289, 295-297, 326, 336
Dżakuta 64 (patrz *Szango*)
Dżamaa 283
Dżengu (l.m. *mengu*) 79, 266, 267
Dżihad 227, 301
Dżiniści 342
Dżinizm 15, 341
Dżinn 122, 230, 233, 238
Dżo 30
Dżuko 74
Dżuok 19, 50

Ebo 170
Eboga 208
Efae 70 (patrz *Ogun*)

Ega 186
Egungun 168, 169, 176, 177
Egwugwu 310
Eke 73, 151, 152, 330
Ekon 187
Ekwe 330
Ekwensu 103
Eleda 46 (patrz *Olorun*)
Elegba 67 (patrz *Eszu*)
Elegbara 67 (patrz *Eszu*)
Elegun 323
Elemi 46 (patrz *Olorun*)
Eleri Epin 66, 200 (patrz *Ifa*)
Elima 158
Emi 148
Ese ifa 201
Esso 85
Eszu (bóg *Jorubów*) 20, 63, 67, 69, 83, 100, 118, 185, 202, 328, 338
Eszu (bóg *ludu Bini*) 70
Etiopski Kościół Ortodoksyjny 244
Euhemer 218
Evangelii nuntiandi 273
Ewa 209, 210
Ewangelia 252, 255, 263, 272-275, 288, 306, 307
Ewangelia św. Łukasza 242
Ewelewa 187
Ewusu 187
Eze olosi 87
Ezeczitaoke 47 (patrz *Czukwu*)
Ezi Czukwu 47

Faro 38, 39, 77, 136
Felangaa 136
Fetysz (fetiço) 15, 87
Fetyszyzm 15
Fifingi 149, 186, 235
Foroforondu 143
Franciszkanie 245, 246
Fundi 259
Fuo 77
Gabriel Anioł 278
Gaczi 186

Gadżimare 124, 125
Gandji bi 122
Gandji hausa 122
Gandji koare 122
Garang 73
Gatsikui 161
Gaunab 57
Gbain 237
Gbenegbombe 79
Gboghomene 213
Geno 76, 143
Girka 124
Gla 38
Godianizm 334
Godiyar bori 125
Goli 205
Gomno 120
Goro 212
Goundza 56
Grecki Kościół Ortodoksyjny 290
Gris-gris 240
Gu 69, 84, 85, 104, 118
Gudu 163
Gulu 74
Guta ra Jehova (Biblia Mai Chaza) 295
Gwajana 294

Hagam 122
Hanaficka szkoła 220
Handsome Lake 280
Har hogon 92, 93
Har hogon koro 93
Harakoj Dikko 122
Hargej 122
Hauka 122
Heitsi Ebib 57
Helignamu 34
Hellenizm 339
Hewioso 68, 84, 85, 118 (patrz *So*)
Hidzra 219
Hinduisci 342
Hinduizm 15, 336, 341
Hisze 56
Hjondo 178

Hogon 92, 93
Hogon dota 93
Holej 121, 122, 234
Holej bari 123
Holej kine 123
Holej kongo 123
Homtodzoe 161, 190
Hongo 253
Hosi (Tilo) 54
Huwe 56
Hwe hu li-len 107

Ibadycka szkoła 220
Ibedzi 67
Idemila 84, 311
Ifa 17, 20, 26, 66, 67, 83, 103, 107, 176, 200-203, 239, 324, 327-329, 338, 344 (patrz Orunmila)

Igbođu 83
Igwe (bóg Ibów) 73, 110, 312, 331
Igwe (uroczystość w królestwie Benin) 173
Igwe-ka-Ala 73
Ija orisza 87, 118, 119
Ijale mole 98
Ikenga 73, 151, 152, 330, 321
Ikoomodzade 328
Ikpu ndi akalogeli 103
Ilase 183
Ile orisza 83
Imana 52, 152
Imandwa 126
Imina Na 100
Inkosi Pezulu 53
Inna 125
Ipo-Oku 158
Iskoki 124
Islam 5, 7, 8, 15, 24, 34, 43, 66, 67, 121, 124-126, 149, 199, 200, 202-204, 212, 218-241, 244, 255, 280, 281, 290, 292, 294, 300-304, 308, 320, 321-324, 328, 342-345
Istambula 122
Iszoko 56

Iya 124

Jahwe 339
Jan Dorina 124
Jan Džan Gari 124
Jan Gabas 124
Janus 68
Jatana 185
Jeban 79
Jehowa 294
Jemandza 60, 61, 63, 64, 336, 338
Jewhe 177
Jezuici 245
Jezus (Chrystus, Mesjasz) 14, 206-210, 212, 242, 243, 245, 251, 256, 258, 265, 275-277, 284, 286-289, 291, 298, 316, 318, 319, 328, 329, 333, 338

Jo 38
Jom Kipur 341
Judaizm 15, 339, 340-342
Jurugu 20, 37, 38, 112 (patrz Ogo)

Kabaka 73, 74, 98, 269
Kaggen 56
Kajemba 74
Kamalu 73 (patrz Amadioha)
Kan gida 124
Kankamea 191, 212
Kapucyni 247, 270, 271
Karaimi 341
Karamoko 236
Katawere 254
Katieleo 143
Katolicki Kościół Świętego Serca 283
Katolicy 97, 214, 215, 227, 242, 245, 246, 248, 249, 262, 266, 272, 274, 275, 297, 298, 314, 322, 325, 332, 337, 338, 341
Katolicyzm 247-249, 269, 270, 272, 274, 283, 296, 298, 312, 313, 322, 335-337
Katonda 19, 53
Kaumpuli 20, 74
Kediu 93
Keemse 75

Kekeni 166, 167
Kena 187
Khambegau 18, 159
Kibuka 74, 269
Kimbangizm 298
Kintu 53
Kirabira 74
Kiranga 104
Kiriamagi 211
Kitalangban 50
Kitawala 298
Kiting 50, 76
Kiumbi 211
Kla 186
Ko Kume 178
Kohanim 340
Komandan Mugu 120
Kombonianki 248
Komo 175, 236
Komo-djeli 175
Komo-tigi 175
Kondodena 33, 34
Konfucjanizm 15, 342
Kongregacja Ducha Świętego 248
Kongregacja Misji Afrykańskich 248
Kongregacja Rozkrzewiania Wiary 247, 270
Kono 29, 35, 162, 175
Kontome 30, 79
Koptyjski Kościół Ortodoksyjny 242, 244, 245 (patrz Kościół Koptyjski)
Koran 122, 194, 202, 205, 224, 225, 230, 238, 239, 324, 328
Kore 175, 176
Korti 195
Kosri 33
Kościoły afrochrześcijańskie 5, 7, 127, 213, 218, 236, 249, 269, 276, 279-282, 284-292, 296-298, 300, 303, 304, 325, 326, 344
Kościoły apostołskie 322
Kościoły etiopiańskie 282, 283, 286, 325
Kościoły millenaryjne (chiliastyczne) 284
Kościoły prorocze 282, 283, 325

Kościoły syjońskie 283
Kościół Afrykański (u Jorubów) 293
Kościół ama-Nazaretha 284
Kościół anglikański 216, 259, 292, 295, 326
Kościół Apostolski Wielkiej Brytanii 322
Kościół Apostolski Królestwo 298
Kościół Armii Krzyża Chrystusa 284, 285
Kościół Bóg Jest Naszym Świadkiem 284
Kościół Braterstwa Afrykańskiego 280, 284, 290
Kościół Cherubinów i Serafinów 7, 285, 290, 326
Kościół Chrystusa w Afryce 280
Kościół etiopiański (Ethiopian Church) 283
Kościół greckoprawosławny (melchicki) 341
Kościół Harristów 283
Kościół Indian Narragansett 280
Kościół indiański w Brazylii 280
Kościół Izraelitów 341
Kościół Jaqui 280
Kościół Johana Masowe 284
Kościół katolicki 242, 249, 270, 274, 279, 282, 292, 294, 296-298, 322, 332
Kościół Katolicki Świętego Serca 296
Kościół Kimbangistów 280, 283, 284, 287, 288, 290
Kościół koptyjski 242, 341 (patrz Koptyjski Kościół Ortodoksyjny)
Kościół Legio Maria 284
Kościół Lumpa Alice Lenshina 283, 296
Kościół Mai Chaza 284, 293-295
Kościół Marii Lalu 212 (patrz Dejma)
Kościół metodystów 268, 294-296, 321
Kościół Modlitewny i Uzdrawicielski 334
Kościół Orunmila 329
Kościół Pana Boga 290, 326, 327
Kościół protestancki 213, 279, 281, 282, 296, 298
Kościół Syjonu 292
Kościół Vapostari (Apostolski) 284, 296
Kościół Wiary 299

Kościół Wieży Strażniczej 284
Kościół Zachodnioafrykański 293
Kotoklo 254
Kpan 205
Kpetsuga 71
Kra 95
Krzyżowcy 244
Księga Rodzaju 205
Kuassi Lonzo 205
Kubele ka 151
Kuczi 149, 165, 186, 235
Kudito 163
Kulle 226
Kulotio 31, 57, 143
Kulparga 79
Kumbai Gbo Dauma 162
Kumen 143, 144
Kumode 171
Kupo 191, 212
Kwakrzy 249
Kwanga 215
Kwara 94
Kwi 176
Kwot 50

Laggam 94
Laibon 51
Layar zana 238
Lebe 94
Legba 69, 118, 177, 338
Legion Marii (Legio Maria) 283, 297
Lelu 186
Leme (l.m. *demebo*) 187
Leza 19
Lilima 79
Lisa 30, 48, 59, 61, 67-69, 78, 84, 118
Litingbain 76
Loa 337
Lolomb 35
Luteranie 249
Luwal 79

Macardit 73
Macumba 67, 335, 336

Magadzija 124
Mahdi 223
Mahomet 12 (patrz Muhammad)
Majaki 120
Mai-Mai 254
Majando 260
Maji-Maji 253, 254
Malam (l.m. *malamai*) 232, 324
Malam Alhadzi 232
Malam Duna 232
Malam Džan Gari 232
Malango 260
Mama Chi 280
Mammy Watta (Biała Dama) 213
Margai 80
Maria (Matka Boża, Madonna) 206, 210, 245, 250, 251, 296, 336, 338
Marinda 250
Mathunda 56
Maulidi 234
Mawu (bóg Ewe) 30, 44, 57, 61, 70, 85, 91, 157, 159, 165
Mawu (bogini Fonów) 30, 35, 48, 59, 61, 67-69, 77, 84, 148, 149
Mawu-Ga 61
Mawuse 149
Mawu-Sodza 61, 157
Mawu-Sogbla 61
Mawu-Sowlui 61
Mawuvi 61
Mbali 29, 31
M'bona 5, 206-208, 217
M'bonwe 210
Mbujia Czigutire 268
Mebeghe 210
Mennonici 290
Mesjanizm gwatemalski 280
Mesjasz 284, 286
Metodyści 248, 283, 292, 321, 325
Miamba 178
Miano 61, 70
Midao 84
Międzynarodowy Centralny Kościół Ewangelii 285

Misja Luo Nomiya 298
Misja Uniwersytecka w Afryce Środkowej 207, 259
Misjonarze Ducha Świętego 248
Mizimu 23, 171
Mlombwe 260
Mmanwu 72, 169, 176 (patrz Egwugwu)
Mmoatia (l.m. *aboetia*) 78, 195, 214
Mnuo 151, 160, 165
Moa 173
Modimo (Morimo, Molimo, Mlimo) 54
Modlitewna Grupa Etodome 293
Modzia 150, 164
Mogba 65
Mongoli 158
Msza zairska 275, 276
Mudzimu 158, 268, 292
Muhammad (Prorok) 12, 218, 222, 225, 231, 232, 234, 235, 239, 291 (patrz Mahomet)
Mukasa 73, 74, 92
Mukwere 291
Mulemba 187
Munkar 235
Muponesi 294
Muridzi 234, 236
Muru-kala-tigi 175
Musisi 73, 74
Musso Koroni 30, 39, 40
Mutumwa 294
Muzułmanie 7, 15, 19, 96, 118, 121, 122, 124-126, 131, 199-205, 218-240, 245, 248, 259, 260, 277, 280, 281, 291, 300, 302, 303, 308, 309, 321-325, 327, 328, 343-345
Mwari 54, 253, 291, 294
Mwelefu 158

Nabwin 49 (patrz Widnam)
Nadu 254
Naete 68
Nagawonji 74
Nakir 235
Naku 74

Nama 175, 176, 236
Nana 285
Nana Buluku 48, 61, 67, 336
Nana Onjankopon (Njame) 48
Narodowy Kościół Nigerii 334
Narodowe Stowarzyszenie Kościołów Aladura 327
Ndako Gboja 176, 191, 237
Ndebi 234
Ndeblaa 167
Ndekpak 120
Ndekpap 120
Ndende 213
Ndep 120
Ndiczie 169
Ndomadjiri 40
Ndomo 175
Ndzo-Kblo 178
Nende 74
Ner 151
Nesuhwe 173
Nfialich (Nfialicz) 45, 50
Ngai (bóg ludu Kikuju) 51
Ngai (bóg Masajów) 19, 51
Ngala 30
Ngalla 34
Ngan 187
Nganga 291
Ngewo 45, 111-113
Ngi 213
Ngina 187
Ngombime-Hun 162
Ngwe 178, 179
Nikari 177
Njadingi 254
Njakang (Njikang) 17, 51, 97, 173
Njama 151, 171
Njambe (bóg ludów Afryki Południowo-Zachodniej) 55
Njambe (bóg ludu Baule) 31, 33, 35
Njambe (bóg ludu Koko) 45
Njame (Onjame) 12, 19, 30, 33, 48, 49, 55, 57, 61, 71, 72, 96, 104, 113, 141, 216

Njana 174
Njana-tigi 174
Njankopon Kwame 104 (patrz Njame)
Njau 262, 263
Njingon 210
Njonswa 33
Nkebi 185
N'kwa 210
Nkwu 89
Nommo 37, 38
Nowy Testament 207, 287, 296
Ntamjinafo 71
Ntomo 141
Ntomo-tigi 141
Ntona 215
Ntoro 150
Nyame dua 49
Nzambi 19, 55
Nzambi Mpungu 55
Nzame 210

Obassi Osaw 33
Obatala 29, 30, 32, 47, 60, 62-67, 148
(patrz Oriszala)
Obosom (l.m. abosom) 15, 19, 60, 61, 71,
113, 214
Obosomfo 87, 91
Odiong 47
Odo 169
Odomankoma 48 (patrz Njame)
Odu (bóg Jorubów) 83
Odu (rozdział tekstów wróżbiarskich Ifa)
201
Odu Imale 201
Odu Otura 202
Oduduwa 60, 61, 63, 64, 67
Odwira 170, 172, 216
Odžu Agandžu 64
Ofo 109, 110, 169, 330-332
Ofufu 73 (patrz Amadioha)
Oga-Ogo 46 (patrz Olorun)
Ogbandze 137, 166
Ogboni 176, 328
Ogbora 47, 70

Ogiuwu 30, 61, 70
Ogo 20, 37 (patrz Jurugu)
Ogun (bóg Jorubów) 62, 64, 65, 69, 99,
104, 118, 323, 336, 338
Ogun (bóg ludu Bini) 61, 69
Ogwu 194
Oja 64, 66, 337
Okan 148
Oke 64, 329
Oke'badan 329
Oko 64
Okomfo 87, 91
Okpa Buku 85
Okpala 313
Okposi 169
Okra 150
Okyeame 71
Olkon 34
Olodumare 46, 62, 89, 159, 200, 202,
203, 322 (patrz Olorun)
Olokun (bóg Jorubów) 61, 64, 66
Olokun (bóg ludu Bini) 69, 70
Olorisza 87
Olorun 19, 29, 30, 32, 36, 46, 47, 57, 60,
62, 63, 66, 113, 148, 322, 328 (patrz
Olodumare)
Olosa 64
Olosi (alusi, arusi, agbara) 19, 62, 72,
73, 89, 103
Olowo 46 (patrz Olorun)
Omenala 72, 135, 333
Omo-odu 201
Oniszegun 87
Ori 148
Orisza 19, 60-62, 64, 67, 89, 118, 168,
322, 323, 328, 329, 344
Oriszala 62, 118 (patrz Obatala)
Oro 176, 191
Ortodoksyjny Kościół Etiopski (patrz
Kościół etiopski) 243-245, 282, 341
Oru 120
Orun Apadi 159
Orungan 60, 336
Orunmila 36, 66, 200, 329 (patrz Ifa)

Osa 47 (patrz Osanobua)
Osanjin 194
Osanobua 19, 30, 44, 47, 61, 69 (patrz
Osa)
Osebuluwa 47 (patrz Czukwu)
Osu 106, 310
Oszos 338
Oszumare 65, 76
Oszun 64, 329, 337
Otau 70
Otonsi 89
Otura Meji 202
Outddoring ceremony 253, 287
Owakuru 158
Owian 64
Owiruru 22, 160
Ozo 88, 103, 330

Pallotyni 266
Pamba 266, 267
Parsowie 342
Parsyzm 15
Pascha 340
Pemba 38, 39, 57
Pila 151
Pira mudzimu 291
Pismo Święte 242, 243, 258, 264 (patrz
Biblia, Nowy Testament, Stary Testa-
ment)
Pierwszy Kościół Etiopiański 283
Politeizm 15, 16, 19
Południowa Konwencja Baptystów 322
Południowoafrykańska Misja Powszechna
207
Poro 142, 179, 236, 253
Prawdziwa Ewangelia 283
Prezbiteriański Kościół Biafry 322
Prometeusz 99, 210
Protestanci 248, 266, 298, 312, 314, 317,
335
Protestantyzm 231, 248, 283, 292
Pugio 165
Rab 120, 205

Rab Tubab 205
Raji 149, 186, 235
Raluwhimba 54, 55, 57
Rastafarianie 280, 338, 339
Rastafarianizm 338
Reformowane Ogboni 328, 329
Reformowany Kościół Holenderski 262,
291
Reinkarnacja 22, 164-166, 235, 251, 322,
331, 334
Religia Jehowy 298
Religia Michaelitów 298
Rjangombe 18, 22, 52, 126, 159, 179
Ruch kolumbijski 280
Ruwa 52

Sa 35
Sabe 195
Sadaqa 230, 236
Sagbata 61, 68, 84, 92, 118, 204
Santeria 337
Santos 337
Sar 118
Sara 194
Sarakanan bori 124
Sasabonsom 80
Se 149
Sefardyjczycy 341
Selido 149
Sematimba 74
Semedo 149
Sena 79
Septuaginta 339 (patrz Stary Testament)
Seto 36
Seu 171
Seude 171
Sigi 100, 112, 171
Sija 114
Sika Dwa 96, 150, 216
Sikhizm 15, 341
Sikhowie 342
Sinzang 143
Sirat 235
Sixa 267

So 68, 69, 92 (patrz Sogbo, Hewioso)
Sobór Watykański I 271
Sobór Watykański II 256, 272, 273, 275,
281
Sogbo 61, 68 (patrz So, Hewioso)
Soko 34, 149
Sokome 210
Społeczność Królestwa Bożego 298
Społeczność Syjonu 283
Stary Testament 281, 287, 296, 339, 341
(patrz *Septuaginta*)
Stolica Apostolska 245, 275
Stowarzyszenie Afrykańskich Kościołów
Niezależnych (w RPA) 290
Stowarzyszenie Apostolskie 283
Suba 176
Sudan Interior Mission 280
Suman 15, 78, 194
Sumankwafo 87
Sunnici 220
Sunsum 96, 150, 189
Synod Biskupów Afryki 278
Szabat 340
Szafi'icka szkoła 220
Szango (bóg Jorubów) 17, 23, 62, 64-66,
118, 119, 323, 336, 337
Szango (bóg ludu Bini) 70, 83, 92
Szango (kult Trynidadu) 337
Szankpanna 20, 64, 65, 68, 92, 118, 315,
336, 338
Szariat 222
Szarif 222
Szatan 12, 66, 233, 254, 292, 328
Szigidi 185
Szyici 342

Światowa Rada Kościołów 280, 285, 290
Światowa Unia Propagowania Judaizmu
341

Ta Kese 71
Ta Mensa 71
Tabernakulum Wiary 326

Talmud 340
Tano 61, 71
Teho 165
Teliko 38
Tengbana 75, 76
Tengkuga 75
Tertulian 242
Tetekpan 212
Thikso (uThixo) 54, 295
Tiawara 175
Tigare 192, 212
Tilo 54
Tingnon 33
Tjanaba 76, 143
Togbui trowo 70
Toru 121, 122
Totem 24, 54, 94, 108, 113, 114, 115,
120, 128, 150
Totemizm 16, 24, 77
Towarzystwo Czcieli Świętego Serca
Jezusowego 296
Towarzystwo Misyjne Kościoła 321, 326
Towodu 171
Trickster 20
Trójca Święta 243
Trowo (l.p. *tro*) 61, 70, 71, 148
Tsafi 232
Tsatsa trowo 71
Tsiewe (Tsiahoedome) 160, 161
Tsui Goab 57
Twe 71, 72
Tweduampon 48 (patrz Njame)

Ubwa 79
Ufok Akam 295
Ukubuyisa 288
Ulu 310
Umbanda 336
Umbwar (Uwumbor) 49, 50, 86, 157, 159
(patrz Wumbor)
Umbwardo 50
Umien 205
Umma Aisza 232

Ungwin 50, 159
Unkulunkulu 17, 53
Unumbatta 31
Urunkuma 122
Usuo 187
Utindan 76
Uwa 331
Uwar saje 124

Waganga 260, 268
Wahihi 176
Walumbe 74
Wara-da 175
We 44
Wende 44
Widnam (Widnab) 34, 49, 75, 151, 228
Win 151, 161
Wodny Kościół Aniołów 334
Wodu 337, 338
Wodun (*wodzu*, *wodu*) 19, 61, 67, 69,
118, 337
Wodunon 87
Wodunsi 87, 118
Wojengi 30, 33
Wojo 91
Wolny Kościół Bagatla 283

Wschodnioafrykański Ruch Rewi-
walistyczny Balokole 283
Wszechafrykańska Konferencja Kościołów
285, 290
Wudu 67
Wulbari (Bóg ludu Kraczi) 30, 35, 44
Wumbor 33, 76
Wuni 49

Zamu 123
Zangbeto 177
Zansi 177
Zar 126
Zgromadzenie Misjonarzy Afryki 248,
262 (patrz Biali Ojcowie)
Zima 123, 229
Zjednoczony Kościół Afrykański 293
Zjednoczony Miejscowy Kościół Afry-
kański 283, 293
Zo 38
Zo sumale 38
Zomi 187
Zra 159

Żydzi 340, 341

