

John S. Mbiti

# Afrykańskie religie i filozofia

John S. Mbiti Afrykańskie religie

BIBLIOTEKA WSD W RZESZOWIE

157

Biblioteka WSD w Rzeszowie



John Mbiti, były profesor teologii i dyrektor wydziału studiów religijnych w Uniwersytecie Makerere (Uganda), obecnie jest dyrektorem Instytutu Ekumenicznego w Szwajcarii.

*Afrykańskie religie i filozofia* to systematyczne studium umysłowości i wierzeń ludów Afryki, przeprowadzone przez człowieka, który urodził się w Afryce (w Kenii) i tam się wychował.

Mbiti wykazuje w swojej pracy, że religia jako atmosfera, jako klimat, jako podłoże przenika wszystkie aspekty życia i umysłowości ludów afrykańskich. To opisowe i analityczne, wyczerpujące i wszechstronne studium ujmuje problemy z afrykańskiego, niekiedy zaskakującego dla Europejczyka punktu widzenia.

# Afrykańskie religie i filozofia

Tytuł oryginału  
African Religions and Philosophy

© J. S. Mbiti 1969

© for the Polish Edition by Krystyna Wiercieńska, Warszawa 1980

Indeksy opracowała  
Ewa Szonert

Obwolucie, okładkę i kartę tytułową projektował  
Andrzej Pilich

Redaktor  
Tadeusz Mieszkowski

Redaktor techniczny  
Adam Małaszewski

Korektorzy  
Tomasz Abramowicz, Elżbieta Kwiecień



ISBN 83-211-0121-6

## OD WYDAWCY

John S. Mbiti jest postacią dość znaną w świecie naukowym. Napisał szereg książek, spośród których na uwagę zasługują *Akamba Stories* (1966), *African Religions and Philosophy* (1969), *Concepts of God in Africa* (1970), *New Testament Eschatology in an African Background* (1971), *Love and Marriage in Africa* (1973), *Introduction to African Religion* (1975), *Confessing Christ in Different Cultures* (1977). Ma ponadto na swoim koncie ponad trzysta artykułów, w których obok tematów ściśle religijnych i teologicznych porusza także kwestie filozoficzne i literackie. Należy dziś już do grona uznanych badaczy dziedzictwa kulturowego Afryki.

Mbiti urodził się w Kenii. Studia w zakresie literatury, filozofii i teologii rozpoczął w Ugandzie, a kontynuował w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii. Pracował kolejno w Uniwersytecie Makerere (Uganda), gdzie był dyrektorem studiów religijnych, w Union Theological Seminary w Nowym Jorku, a od 1974 w Instytucie Ekumenicznym w Bossey koło Genewy, piastując przez cztery lata stanowisko dyrektora. Dał się wtedy szczególnie poznać jako oddany i aktywny pracownik, żywo i bardzo osobiście zaangażowany w realizowanie programu Ekumenicznej Rady Kościołów, przewidującego obok działalności dydaktyczno-naukowej także liczne inicjatywy na rzecz ogólnochrześcijańskiego i ogólnoludzkiego zbliżenia różnych wspólnot. W czasie licznych podróży zagranicznych (Europa zachodnia, Związek Radziecki, Stany Zjednoczone, kraje Azji i Afryki) odbył wiele spotkań i konferencji o charakterze naukowym i religijnym. Jest duchownym Kościoła anglikańskiego. Ożeniony z córką szwajcarskiego pastora, ma syna i trzy córki.

*African Religions and Philosophy*, które na przestrzeni dziesięciu lat doczekały się siedmiu wydań angielskich oraz przekładu niemieckiego (*Afrikanische Religion und Welt-*

*anschauung*), ukazują się w przekładzie polskim pod tytułem *Afrykańskie religie i filozofia*. Tytuł ten o tyle wymaga wyjaśnienia, o ile słowo „filozofia” kojarzy się nam zwykle z tym sensem, jakie posiada w takich na przykład wyrażeniach jak „filozofia Kanta” czy „filozofia św. Tomasza z Akwinu”. Nie taki sens bowiem ma na myśli John S. Mbiti, skoro — jak pisze — nie zdołano dotychczas sformułować systemów filozoficznych poszczególnych ludów afrykańskich, co oczywiście nie znaczy, że obce jest tym ludom jakiegokolwiek myślenie filozoficzne. Otóż to, co Mbiti nazywa filozofią, jest właśnie owym charakterystycznym dla Afrykańczyków sposobem myślenia, określoną postawą umysłową, swoistą logiką. Filozofia w tym znaczeniu bliska jest takim określeniom jak „filozofia życia” czy „światopogląd” (stąd właśnie słowo *Weltanschauung* w niemieckim przekładzie książki). Dzięki temu też łączą tę filozofię o wiele bliższe i silniejsze związki z religią niż to ma miejsce w tradycji europejskiej. Trudno byłoby wskazać wyraźną granicę między religią a filozofią, ponieważ i jedna, i druga istnieją i wyrażają się przede wszystkim w działaniu, w postępowaniu, w konkretnych czynach konkretnych ludzi. Afrykańczyk nie może się odwołać czy też powołać na święte księgi, na założyciela religii, na twórcę określonego systemu filozoficznego. Jedynym układem odniesienia jest dlań życie wspólnoty, a więc myślenie i działanie tego ludu, w obrębie którego kształtowała się jego osobowość. Refleksja nad filozofią i religią Afrykańczyków wychodzi zatem od opisu szeroko pojętych zachowań ludzi, od analizy tego, co mówią, od rozszyfrowania znaczenia gestów i czynów, rytuałów, symboli. Religia i filozofia Afryki tkwią głęboko w życiu ludów tego kontynentu, pozostają w ścisłym związku z warunkami i sprawami życia „tu i teraz”, mają być bardzo doraźną, wręcz użyteczną odpowiedzią na pytania stawiane człowiekowi przez życie.

Nie jest oczywiście rzeczą Wydawcy orzekać, czy Autor zdołał przedstawić prawdziwy obraz religii i filozofii Afryki, czy szczegółowe dane i przytoczone fakty w dostateczny sposób uzasadniają ogólne sądy formułowane przez Autora na kartach tej książki, a wreszcie czy niektóre jego przekonania i poglądy wytrzymałyby nie tylko krytykę naukową, ale także zwykły zdroworozsądkowy osąd przeciętnego Europejczyka. Pozostawiając te i inne sprawy do rozstrzygnięcia Czytelnikom, Wydawca pragnie przede wszystkim

zwrócić uwagę na te momenty, które uwzględnił przy podejmowaniu decyzji wydawniczej.

Pierwszy z nich to kwestia zwykłego obowiązku, który w tym wypadku wyraża się chęcią zaspokojenia głodu książki o szeroko rozumianej problematyce religijnej. Przy czym trzeba pamiętać, co samo w sobie jest zjawiskiem dość znamionym, że zainteresowanie sprawami religii wykazują zarówno ludzie pozytywnie odnoszący się do religii oraz przeżywający sprawy wiary bardzo osobiście, jak i ci, którzy krytycznie oceniają tę formę realizowania ludzkich wartości. Każdy chce na swój sposób wiedzieć, na czym polega i w jakich formach się przejawia owo spotkanie człowieka z dziedzina *sacrum*, jak człowiek w różnych kręgach kulturowych i w różnych czasach odpowiadał na to spotkanie — a co za tym idzie — jak ta odpowiedź rzutowała na styl ludzkiego życia. Samo zaś teoretyczne zainteresowanie problemami z zakresu filozofii i psychologii religii łączy się w przypadku religii afrykańskich ze świadomością, że stajemy oto przed faktem, iż ponad 160 milionów Afrykańczyków to nie tylko wyznawcy religii rodzimych, a więc religii wyrosłych na gruncie miejscowych struktur społeczno-gospodarczych, lecz także ludzie, którzy stanowią żywą część wielkiej rodziny ludzkiej, poszukującej dróg do jedności. Dziś zaś dostrzegamy o wiele jaśniej, że idea jedności może się praktycznie realizować tylko na gruncie uznania wielości i różnorodności, w tym także wielości i różnorodności kultur i religii. Wydaje się więc rzeczą bezdyskusyjną, że każdy krok służący przybliżaniu i poznawaniu dziedzictwa kulturowego Afryki oznacza w istocie urzeczywistnianie jednej z najpilniejszych potrzeb naszych czasów — potrzeby jedności rodziny ludzkiej.

Można też szukać innego jeszcze, znacznie głębszego uzasadnienia dla powszechnego zainteresowania zjawiskiem religii w ogóle, a religiami pierwotnymi w szczególności. Wiąże się to uzasadnienie ze sformułowaną przed laty przez Christophera Dawsona, wybitnego angielskiego historyka i badacza kultury europejskiej, tezą, która mówi, iż religia jest kluczem historii. „Nie można zrozumieć wewnętrznej formy społeczeństwa — pisał Dawson na kartach *Religii i kultury* (s. 57—58) — dopóki nie zrozumie się jego religii. Nie można zrozumieć jego osiągnięć kulturowych, dopóki nie zrozumie się wierzeń religijnych, które tkwią u ich podłoża. We wszystkich stuleciach pierwsze twórcze dzieła danej kultury to rezultat natchnienia religijnego i dążenie ku celowi

religijnemu. Świątynie bogów to najtrwalsze z dzieł rąk ludzkich. Religia jest punktem wyjścia wszystkich wielkich literatur świata. A filozofia jest odgałęzieniem religii i jej dzieckiem, które stale powraca do swej rodzicielki."

Pogląd ten miał i w dalszym ciągu ma wielu zwolenników, choć nie do wyjątków należą ci uczeni, według których dziejotwórcza funkcja religii należy do przeszłości, ponieważ współcześnie jesteśmy świadkami wszechstronnego i głębokiego procesu autonomizacji porządku doczesnego. Nie wdając się w kwestię oceny słuszności tezy Dawsona, można — jak sądzimy — wzbogacić własne widzenie i religii, i historii ludzkiej, jeżeli podejmie się próbę obiektywnego przesłedzenia wzajemnych związków między nimi. Sądzimy też, że książka Johna S. Mbitiego dostarcza sporo materiału do tego rodzaju porównań i przemyśleń, że wymienimy przykładowo istotne w całości dzieła rozważania na temat kluczowego dla zrozumienia i interpretacji afrykańskich religii i filozofii pojęcia czasu.

Trzeci powód naszego zainteresowania książką Johna S. Mbitiego wiąże się ze współczesnym nauczaniem Kościoła katolickiego, a biorąc rzecz szczegółowo — ze stosunkiem Kościoła do religii niechrześcijańskich. W tej dziedzinie dokumenty Soboru Watykańskiego II oznaczają dość zasadniczą zmianę w stosunku do wcześniej obowiązującej wykładni. Trudno byłoby dziś stać na stanowisku, iż chrześcijaństwo — z racji swego boskiego pochodzenia, a co za tym idzie posiadania pełni prawdy i łaski — rodzi w sposób naturalny postawę wyższości wobec innych religii i poczucie samowystarczalności w zakresie życia religijnego. Do przeszłości należy już przekonanie o negatywnej wartości religii niechrześcijańskich, co więcej — coraz powszechniej się uznaje, iż religie niechrześcijańskie legitymują się treściami niezmiernie cennymi z punktu widzenia autentycznego życia religijnego. Teologowie stawiają sobie pytanie, czy przypadkiem religie niechrześcijańskie nie stanowią jakiejś cząstki historii zbawienia. Nic przeto dziwnego, że Ojcowie Soboru w *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* po zwróceniu uwagi, iż zadaniem Kościoła jest popieranie jedności i miłości wśród ludzi, a nawet wśród narodów, wypowiadają się na temat znaczenia wszelkiej religii: „Ludzie oczekują od różnych religii odpowiedzi na tajemnicę ludzkiej egzystencji, które jak niegdyś, tak i teraz do głębi poruszają ludzkie serca: czym jest człowiek, jaki jest sens i cel naszego życia, co jest dobrem, a co grzechem, jakie jest

źródło i jaki cel cierpienia, na jakiej drodze można osiągnąć prawdziwą szczęśliwość, czym jest śmierć, sąd i wymiar sprawiedliwości po śmierci, czym wreszcie jest owa ostateczna i niewysłowiona tajemnica, ogarniająca nasz byt, z której bierzemy początek i ku której dążymy". A następnie dokonują przeglądu i pozytywnej oceny religii niechrześcijańskich, zwracając uwagę na fakt, iż „od najdawniejszych czasów aż do naszej epoki znajdujemy u różnych narodów jakieś rozpoznanie owej tajemniczej mocy, która obecna jest w biegu spraw świata i wydarzeniach ludzkiego życia; nie-raz nawet uznanie Najwyższego Bóstwa lub też Ojca". Z kolei uroczą stwierdzają, że „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi". Stąd logiczna zachęta, by synowie Kościoła z roztropnością i miłością chronili i wspierali te dobra duchowe i moralne, jak również wartości społeczno-kulturalne, które się znajdują w innych religiach.

Jak bardzo współbrzmia z tym stanowiskiem słowa Jana Pawła II, zawarte w encyklice *Redemptor hominis* (12): „...zblizamy się do całego wspaniałego dziedzictwa ducha ludzkiego, które wypowiedziało się we wszystkich religiach, jak o tym mówi Deklaracja Soboru Watykańskiego II. Zblizamy się równocześnie do wszystkich kultur, światopoglądów, do wszystkich ludzi dobrej woli. Zblizamy się z tą czcią i poszanowaniem, jakie od czasów apostoelskich stanowiły o postawie misyjnej i misjonarskiej. Postawa misyjna i misjonarska zaczyna się zawsze w poczuciu głębokiego szacunku dla tego, co »w człowieku się kryje«, dla tego, co już on sam w głębi swojego ducha wypracował w zakresie spraw najgłębszych i najważniejszych — szacunku dla tego, co już w nim zdziałał ten Duch, który »tchnie tam, gdzie chce«. Misja nie jest nigdy burzeniem, ale nawiązywaniem i nowym budowaniem, choć praktyka nie zawsze odpowiadała temu wniosłemu ideałowi".

Wydaje się przeto, że tylko na gruncie głębokiego szacunku dla wartości innych religii, a więc na gruncie dialogu i współpracy z wyznawcami tych religii, Kościół może w sposób właściwy prowadzić dzieło ewangelizacji świata. I jeżeli dzisiaj pośród najważniejszych problemów Kościoła w Afry-

ce wymienia się takie sprawy, jak konieczność pogłębienia młodego chrześcijaństwa, potrzeba koordynacji pastoralnej, współpracy ekumenicznej, dialogu z islamem, głębsza symbioza chrześcijaństwa z kulturą afrykańską, konieczność stworzenia specyficznie afrykańskiej liturgii, katechezy i zwyczajów kościelnych, potrzeb większego zaangażowania Kościoła afrykańskiego w dążeniu do wszechstronnego rozwoju Afryki, to dla nikogo nie ulega wątpliwości, że zadania te można realizować tylko w atmosferze pozytywnej współpracy i dialogu z wyznawcami religii rodzimych, w poczuciu szczerego i głębokiego szacunku dla owego promienia Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi.

Sądźmy zatem, że książka Johna S. Mbitiego, którą oddajemy do rąk Czytelników, mimo zastrzeżeń i wątpliwości, jakie może rodzić, przybliży nam świat religijnych pojęć Afrykańczyków, wprowadzi nas w krąg tych wartości religijno-światopoglądowych, bez znajomości których trudno byłoby mówić o jakimkolwiek poznaniu Afryki, jej problemów dawnych i nowych, a nade wszystko iluzoryczne by się okazało przekonanie o możliwości prawdziwego poznania ludzi tego kontynentu.

*Dla uczczenia pamięci mego drogiego wuja  
Joela Mutia wa Ngaangi,  
zmarłego 1 stycznia 1967 r.*

## PRZEDMOWA

Książka ta jest zbiorem poszerzonych wykładów wygłoszonych w Makerere University College w Ugandzie i w Uniwersytecie Hamburskim w RFN. Studenci obydwu tych uniwersytetów nie tylko okazywali stałe zainteresowanie wykładami, ale także wielu z nich prosiło o ich udostępnienie w formie książki, odczuwali bowiem potrzebę podręcznika do nauki o tradycyjnych religiach i filozofii Afryki. Mam nadzieję, że książka ta będzie przyczynkiem do badań nad przedmiotem, który w coraz większym stopniu wchodzi do programów uniwersytetów, seminariów, kolegiów i szkół licealnych nie tylko w Afryce, ale także w krajach zamorskich. Książka jest więc pomyślana na użytek takich instytucji wyższego nauczania oraz na użytek czytelników, którzy mogli osiągnąć ten poziom wykształcenia. Po pierwsze jest ona wprowadzeniem do przedmiotu i z tej racji ograniczyłem się do minimum interpretacji analitycznej. Z tego samego powodu zaopatruję tekst w dość liczne odnośniki i w bibliografię, tak by czytelnicy pragnący kontynuować studia specjalistyczne orientowali się w podstawowej literaturze.

Praca *Afrykańskie religie i filozofia* niemal wyłącznie traktuje o tradycyjnych pojęciach i praktykach w tych społeczeństwach, które nie zostały ani głęboko schryścianizowane, ani zislamizowane w przedkolonialnym okresie historii Afryki. W moim opisie zwykle używam czasu teraźniejszego, jak gdyby omawiane idee były jeszcze wyznawane, a praktyki wykonywane. Każdy jest świadom tego, że w Afryce zachodzą gwałtowne zmiany, tak że tradycyjne idee są porzucane, modyfikowane lub „zabarwiane” przez zmieniającą się sytuację. Ale zarazem błędne byłoby wyobrażenie, że wszystko, co tradycyjne, zostało zmienione lub zapomniane tak bardzo, że nie pozostawiło żadnych rozpoznawalnych śladów. Jeżeli już nastąpiły pewne zmiany, to są to zmiany zwykle powierzchowne, dotyczące materialnej strony życia, które dopiero zaczynają sięgać głębszych warstw sposobu

myślenia, treści językowych, wyobrażeń, uczuć, wierzeń i odpowiedzi na sytuację stwarzaną przez aktualne potrzeby.

Pojęcia tradycyjne ciągle jeszcze kształtują zasadnicze podłoże psychiczne i kulturalne wielu ludów afrykańskich, choć oczywiście różni się ono w zależności od poszczególnych jednostek i miejsc. Uważam więc, że jeśli nawet wykształceni Afrykanie nie podpiszą się pod wszystkimi religijnymi lub filozoficznymi praktykami i ideami tu opisanymi, to jednak większość naszego ludu, mało wykształcona lub w ogóle pozbawiona formalnego wykształcenia, nadal trwa przy swoim tradycyjnym zasobie wierzeń i praktyk. Ten, komu nie jest obce życie na wsi, nie może kwestionować tego faktu, a ci, którzy mają oczy otwarte, dostrzegą tego dowody w miasteczkach i w miastach.

W tym studium podkreśliłem jedność afrykańskich religii i filozofii, aby dać ogólny obraz sytuacji. W takim ujęciu nie ma miejsca na głębsze i szczegółowe omówienie systemów religijnych i filozoficznych poszczególnych ludów afrykańskich. Wzrastająca liczba monografii zajmująca się tym aspektem badawczym zwalnia mnie od konieczności dublowania pracy, gdy tak wiele innych dziedzin pozostaje ledwie spenetrowanych. Postanowiłem więc ukazać podobieństwa i różnice w obrazie Afryki jako całości. Dlatego zaczerpnąłem przykłady z całej Afryki czyniąc ogólne obserwacje i podając szczegółowe ilustracje.

Ponieważ nie można pominąć zmian zachodzących współcześnie, poświęciłem im jeden z końcowych rozdziałów książki podkreślając w szczególności ich aspekty humanistyczne oraz ich wpływ na jednostki i rodziny. W innym rozdziale omawiam obecną sytuację chrześcijaństwa, islamu i innych religii w Afryce, wszystkie bowiem mają istotne znaczenie we wszelkich badaniach dotyczących religii tradycyjnych. Zarówno chrześcijaństwo jak i islam są „tradycyjne” i „afrykańskie” w sensie historycznym i szkoda, że istnieje skłonność do uważania ich za „obce” lub za „europejskie” albo „arabskie”. Dlatego te inne religie omówiłem właśnie w ich styczności z religiami tradycyjnymi lub w stosunku do nich. Ostatni rozdział jest próbą oceny miejsca i roli religii w Afryce współczesnej, która odziedziczyła różne systemy religijne i podlega radykalnemu światowemu procesowi przemian.

Chciałbym wyrazić głęboką wdzięczność moim studentom w Makerere (od 1964) i w Hamburgu (1966—1967) za tak

zachęcającą i inspirującą odpowiedź na moją pierwszą serię wykładów. Wielu słuchaczy moich wykładów wzbogaciło je w pewnych punktach ilustracjami i komentarzami z własnych przemyśleń i doświadczeń. Ocenilem te komentarze bardzo wysoko i niektóre z nich mogłem włączyć do tej książki, za co również jestem wdzięczny. Moja droga żona udzielała mi stałej i wszechstronnej pomocy, kiedy opracowywałem wykłady i książkę — szczególnie w Hamburgu — i za to jestem jej wdzięczny.

Wydawcy, odkąd skontaktowałem się z nimi w sprawie rękopisu, udzielali mi ciągłej zachęty i współpracy. Za to oraz za szybkie wydanie książki jestem im bardzo wdzięczny.

W przypisach podałem źródła moich informacji i cytatów na tyle, na ile to było możliwe. Kiedy jakieś dzieło jest wymienione więcej niż sześć razy, w przypisach podają tylko autora i stronicę, zaś dalsze szczegóły dotyczące dzieła znajdują się w wybranej bibliografii. Przepraszam za wszelkie pominięcia źródeł, za złe interpretacje lub złe przedstawienie myśli autorów i za błędy w cytowaniu pism innych autorów, jeśli nawet mogło się to zdarzyć bez mej wiedzy.

Makerere University College  
Kampala, Uganda

John Mbiti

#### PODZIĘKOWANIE

Chciałbym wyrazić swą wdzięczność za pozwolenie udzielone mi przez autorów lub wydawców na zamieszczenie cytatów z następujących dzieł:

J. B. Danquah *The Akan Doctrin of God*, Lutterworth, 1944; E. E. Evans-Pritchard *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon Press, 1937, i *Nuer Religion*, Clarendon Press, 1956; M. J. Field *Religion and Medicine of the Ga People*, Oxford University Press, 1937; D. Forde (wyd.) *African Worlds*, Oxford University Press, 1954; G. W. B. Huntingford *The Nandi of Kenya*, Routledge and Kegan Paul, 1953; E. B. Idowu *Olodumare: God in Yoruba Belief*, Longmans, Green and Co., 1962; J. Jahn Muntu, Faber and Faber, 1961; I. M. Lewis (wyd.) *Islam in Tropical Africa*, Oxford University Press, 1966; G. Lienhardt *Divinity and Experience, the Religion of the Dinka*, Clarendon Press, 1961; R. A. Lystad

*The Ashanti: a Proud People*, Rutgers University Press, 1958; J. H. Nketia *Funeral Dirges of the Akan People*, Accra 1955; A. Oded *Congregation of African Jews in the teart of Uganda* w: „Dini na Mila: Revealed Religion and Traditional Customs”, t. 3, nr 1, 1968; J. Okot p'Bitek *The Concept of Jok among the Acholi and Lango* w: „The Uganda Journal”, t. 27, nr 1, 1963; E. G. Parrinder *West African Religion*, Society for Promoting Christian Knowledge, 1961; P. Schebesta *My Pygmy and Negro Hosts*, Hutchinson and Co., 1936, i *Revisiting my Pygmy Hosts*, Hutchinson and Co., 1936; E. W. Smith i A. M. Dale *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*, Macmillan, t. 1, 1920; E. W. Smith (wyd., później E. G. Parrinder) *African Ideas of God*, Lutterworth, 1950; T. C. Young *Contemporary Ancestors*, Lutterworth.

## I. WPROWADZENIE

Religijność Afrykanów jest powszechnie znana, a każdy lud afrykański ma swój własny system religijny, układ wierzeń i praktyk. Religia tak bardzo przenika wszystkie dziedziny życia, że nie zawsze jest łatwe lub możliwe jej wyodrębnienie. Tak więc badanie afrykańskich systemów religijnych staje się ostatecznie badaniem samych ludów w całej złożoności ich życia tradycyjnego i współczesnego. Nasza zapisana wiedza o religiach tradycyjnych jest raczej uboga, choć stale wzrastająca, i pochodzi głównie od antropologów i socjologów. Praktycznie biorąc, teologowie opisujący lub interpretujący te religie w kategoriach teologii nie wnieśli tu żadnego wkładu.

Mówimy o tradycyjnych religiach afrykańskich w liczbie mnogiej, ponieważ Afryka liczy około tysiąca ludów (plemion) i każdy ma swój własny system religijny. Religie te są rzeczywistością, która domaga się naukowych, szczegółowych i starannych badań i która musi być brana pod uwagę w studiach nad dziedzinami życia współczesnego, jak w ekonomii, politologii, pedagogice oraz w chrześcijańskich i muzułmańskich akcjach społecznych. Ignorowanie tych tradycyjnych wierzeń, postaw i praktyk może tylko prowadzić do niezrozumienia zachowań Afrykanów i ich problemów. Religia jest najsilniejszym pierwiastkiem podłoża tradycyjnego i wywiera prawdopodobnie największy wpływ na myślenie i życie ludów Afryki.

Jeśli religia może być określona w kategoriach wierzeń, ceremonii, rytuałów i spełniających je kapłanów, to z filozofią sprawa nie przedstawia się tak łatwo. Będziemy rozważać różne religie w kategoriach podobieństw i różnic, by dać ogólny obraz sytuacji w Afryce. Skoro jednak brak jest równoległych systemów filozoficznych, które można by opisać w równie konkretnych terminach, określenia „filozofia” będziemy używać w liczbie pojedynczej w odniesieniu do filozoficznego rozumienia różnych problemów życia przez ludy Afryki. Taka czy inna filozofia kryje się poza myśleniem i działaniem każdego ludu, a badanie religii tradycyjnych wprowadza nas w te dziedziny życia afrykańskiego,



w których przez słowo i działanie możemy poznać kryjącą się za nimi filozofię. Pociąga to za sobą interpretację informacji, którymi dysponujemy, a interpretacja nie może być w pełni wolna od sądów subiektywnych. Tak więc to, co jest „afrykańską filozofią”, nie może wykraczać poza moje własne filozoficzne ujmowanie rozważanych problemów; ale na to nic nie można poradzić, a do tego ja sam urodziłem się Afrykaninem. Filozoficzne systemy różnych ludów Afryki nie zostały jeszcze sformułowane, ale pewne tereny, gdzie można je znaleźć, mieszczą się w dziedzinie religii, w zasobie przysłów, w tradycji ustnej, w etyce i moralności badanych ludów. Niektóre z tych terenów uwzględniłem w tym studium, ale zwłaszcza przysłowia zasługują na oddzielne potraktowanie, ponieważ ich treść filozoficzna jest głównie sytuacyjna. Nie mamy jednak wyczerpującego zbioru przysłów afrykańskich, który umożliwiłby podjęcie całościowej analizy tego typu filozofii. W tej książce „filozofia afrykańska” odnosi się do sposobów rozumienia, mentalności, logiki i percepcji kryjących się za sposobem afrykańskiego myślenia, działania lub mówienia w różnych sytuacjach życiowych.

Ponieważ religie tradycyjne przenikają wszystkie dziedziny życia, nie ma formalnego przedziału między świętą a świecką, religijną a niereligijną, między duchową a materialną sferą życia. Gdzie jest Afrykanin, tam jest jego religia; niesie on ją ze sobą w pole, gdzie sieje ziarno lub zbiera plony; zabiera ją ze sobą, gdy idzie do przyjaciół pić piwo lub wziąć udział w pogrzebie; jeśli jest wykształcony, zabiera religię ze sobą do sali egzaminacyjnej w szkole lub uniwersytecie; jeśli jest politykiem — zabiera ją ze sobą do parlamentu. Chociaż w wielu językach afrykańskich nie ma słowa na oznaczenie religii, towarzyszy ona człowiekowi na długo przed jego urodzeniem i długo po jego fizycznej śmierci. Te tradycyjne religie nie mogą uniknąć współczesnych wpływów, ale bynajmniej nie znajdują się w stanie upadku. W okresach kryzysów często wychodzą na powierzchnię lub też ludzie w tajemnicy do nich powracają.

Religie tradycyjne nie są w pierwszym rzędzie dla jednostki, ale dla wspólnoty, której jest ona częścią. Kanony religii afrykańskich są wpisane wszędzie w życie wspólnoty, a w tradycyjnym społeczeństwie nie ma ludzi areligijnych. Być człowiekiem to znaczy należeć do całej wspólnoty, a przynależność ta wymaga uczestniczenia w wierzeniach, ceremoniach, rytuałach i uroczystościach tejże wspólnoty.

Jednostka nie może oderwać się od religii swojej grupy, bo w ten sposób odciąłaby się od własnych korzeni, własnego podłoża, własnego układu bezpieczeństwa, od więzi krwi i od całej grupy tych, którzy uswiadniają mu jego własną egzystencję. Pozbawienie się jednego z tych integralnych elementów życia równoznaczne jest z postawieniem się poza całym kontekstem społecznym i kulturowym. Tak więc wyzbycie się religii to wyłączenie się z całego życia społecznego; ludy afrykańskie więc nie wiedzą, jak egzystować bez religii.

Jednym ze źródeł ostrych napięć, którym ulegają Afrykanie poddani procesowi przemian, jest wzrastający na sile proces (rozwoju oświaty, urbanizacji i uprzemysłowienia) oddzielający ich od tradycyjnego środowiska. W rezultacie pozostają w pustce pozbawionej trwałych podstaw religijnych. Znajdują się w stanie rozdarcia: z jednej strony życie przodków, które — cokolwiek by o nim można powiedzieć — ma swe historyczne korzenie i trwałe tradycje, a z drugiej strony życie w naszym technologicznym wieku, które — jak dotąd — dla wielu Afrykanów nie ma konkretnego kształtu ani głębi. W tych okolicznościach nie wydaje się, by chrześcijaństwo i islam usuwały poczucie frustracji i wykorzenienia. Nie wystarczy słuchać pouczeń i akceptować wiarę praktykowaną raz na tydzień w niedzielę lub w piątek, podczas gdy reszta tygodnia pozostaje w istocie rzeczy pusta. Nie wystarczy akceptować wiarę ograniczoną do budynku kościelnego lub meczetu, zamkniętego przez sześć dni i otwartego tylko raz lub dwa razy na tydzień. Dopóki chrześcijaństwo i islam w pełni nie ogarnie całej osoby, tak jak obejmują ją religie tradycyjne — lub nawet w jeszcze większym stopniu — większość konwertytów będzie w dalszym ciągu powracać do dawnych wierzeń i praktyk zapewne przez sześć dni w tygodniu, a na pewno w czasie nagłego zagrożenia i kryzysu. 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. Skoro religie tradycyjne ogarniają całego człowieka i całość jego życia, nawrócenie na nowe religie, jak chrześcijaństwo i islam, musi obejmować język, wzory myślenia, niepokoje, stosunki społeczne, postawy i predyspozycje filozoficzne, jeśli to nawrócenie ma być trwałą siłą działającą na jednostkę i jej wspólnotę.

W każdym społeczeństwie afrykańskim znajdujemy wielką

liczbę wierzeń i praktyk. Nie są one jednak usystematyzowane w układ dogmatów, który każdy powinien akceptować. Ludzie po prostu przyswajają sobie idee religijne i praktyki, które są wyznawane i wykonywane przez ich rodziny i wspólnoty. Tradycje tych idei i praktyk są spuścizną przekazaną przez przodków, a każde pokolenie przejmuje je przystosowując odpowiednio do własnej sytuacji historycznej i własnych potrzeb. Poszczególne jednostki mają różne opinie na różne problemy, a miły, rytuały i uroczystości mogą w szczegółach różnić się zależnie od terenu. Ale takie idee lub poglądy nie są uważane za sprzeczne z jakąś opinią ortodoksyjną lub jej odpowiadającą. Tak więc, kiedy w książce tej mówimy, że takie a takie społeczeństwo „wierzy”, „praktykuje” albo „przekazuje” to lub owo, to w żadnej mierze nie sugerujemy, że w społeczeństwie takim każdy uznaje to wierzenie lub praktykuje ten rytuał. Te wierzenia i działania mają charakter korporacyjny i w wierzeniach tych, ideach i praktykach wcale może nie być jedności. W tradycyjnych religiach nie wygłasza się żadnych „wyznań wiary”; są one zapisane w sercach każdego członka wspólnoty i każdy z nich sam w sobie jest żywym wyznaniem swej własnej religii. Tam, gdzie jest jeden z nich, tam jest jego religia, ponieważ każdy jest istotą religijną. To właśnie czyni Afrykanów tak religijnymi; religia tkwi w ich całym systemie istnienia.

Jedną z trudności w badaniu religii i filozofii Afryki jest brak świętych tekstów. W społeczeństwach afrykańskich religia jest zapisana nie na papierze, ale w ludzkich sercach, myślach, ustnej historii, rytuałach i w postaciach spełniających funkcje religijne jak kapłani, zaklinacze deszczu, starszyzna a nawet władcy. Każdy jest nosicielem religii. Tak więc naszym zadaniem jest nie tylko badanie wierzeń dotyczących Boga i istot duchowych, lecz także religijnych dziejów jednostki od okresu poprzedzającego moment urodzenia do okresu po jego fizycznej śmierci oraz badanie ludzi odpowiedzialnych za formalne rytuały i ceremonie. Działanie człowieka znajduje swoje motywacje w jego wierze, a jego wiara wyrasta z jego działania i doświadczenia. Dlatego w afrykańskim społeczeństwie tradycyjnym wiara i działanie nie mogą być traktowane rozłącznie — należą do jednej całości.

Religie tradycyjne nie są uniwersalne, są one plemienne lub ogarniające szersze zbiorowości etniczne. Każda religia jest związana z ludem, wśród którego wzrosła, i do niego

sie ogranicza. Religia tradycyjna jednej grupy nie może być głoszona w obcej grupie plemiennej. Nie wyklucza to faktu, że idee religijne mogą się rozprzestrzeniać od jednego ludu do drugiego. Ale takie idee rozprzestrzeniają się spontanicznie — w szczególności przez migracje, międzyplemienne małżeństwa, podbój lub za pośrednictwem wiedzy nabytej przez członków jednej grupy plemiennej od członków innej grupy. Religie tradycyjne nie mają misjonarzy, a poszczególne osoby nie głoszą swych religii innym.

Podobnie nie ma nawróceń z jednej tradycyjnej religii na inną. Każde społeczeństwo ma swój własny system religijny, a propagowanie tego całościowego systemu wymagałoby propagowania całego sposobu życia określonego ludu. Aby przyswoić sobie system religijny społeczeństwa, którego jest się członkiem, należy w społeczeństwie tym się urodzić. Przybysz z zewnątrz nie może przejść ani w pełni ocenić religii innego społeczeństwa. Tych niewielu Europejczyków, którzy twierdzą, że zostali „konwertytami” religii afrykańskich — a znam kilku, którzy takie fantastyczne roszczenia zgłaszają — nie wiedzą, co mówią. Strząsanie kropli napoju na ofiarę bogom lub przestrzeganie pewnych obrzędów na wzór Afrykanów nie jest jeszcze nawróceniem na religię tradycyjną.

Religie afrykańskie nie mają ani założycieli, ani reformatorów. Mogą jednak wcielać do swych wierzeń i mitów bohaterów, przywódców, władców i sławnych ludzi obojga płci. Niektóre z tych postaci zostały podniesione do bardzo wysokiego poziomu w skali ponadplemiennej zbiorowości etnicznej i mogą być nawet uważane za bóstwa odpowiedzialne za przedmioty lub zjawiska natury. Ci bohaterzy lub bohaterki tworzą integralną część religijnego środowiska swojego społeczeństwa, bez względu na to, czy w swoim czasie spełniali jakieś religijne funkcje, czy nie.

Wiara w trakcie życia po śmierci znajdujemy we wszystkich społeczeństwach afrykańskich — we wszystkich, na ile mogą to naukowo stwierdzić. Wiara ta jednak nie jest nadzieją na przyszłe lepsze życie. Doczesne życie jest najważniejszym przedmiotem afrykańskich działań i wierzeń religijnych. Małe jest zainteresowanie duchowym dobrem człowieka w oderwaniu od życia fizycznego — jeśli w ogóle zainteresowanie to występuje. Nie ma granicy między tym, co duchowe, a tym, co fizyczne. Nawet życie po śmierci jest pojmowane w kategoriach materialistycznych i fizycznych. Nie ma tam ani budzącego nadzieję raj, ani budzące-

go lęk piekła. Dusza ludzka nie pragnie zbawienia duchowego ani zjednoczenia z Bogiem na tamtym świecie. Jest to ważny element religii tradycyjnych, element, który pomoże nam zrozumieć skupienie się afrykańskiej religijności na rzeczach ziemskich z człowiekiem jako centrum tej religijności. Z tego też względu tak ważne jest afrykańskie pojęcie czasu. Religie i filozofie Afryki zajmują się człowiekiem w czasie przeszłym i teraźniejszym. Bóg pojawia się w kontekście religijnym i filozoficznym jako czynnik wyjaśniający ludzki kontakt z czasem. Brak jest wszelkiej nadziei mesjanistycznej lub wizji apokaliptycznej Boga, który w pewnym momencie przyszłości wkroczy w ludzkie życie, aby je całkowicie zmienić. Nie ma obrazu Boga w etyczno-duchowym stosunku do człowieka. Zwracanie się człowieka do Boga i akty kultu są bardziej pragmatyczne i utylitarne niż duchowe lub mistyczne.

Przy naszej niepełnej wiedzy o religiach afrykańskich niemożliwe jest sporządzenie ich historycznego opisu. W całości jednak wydają się one dosyć stabilne, łatwo wzajemnie przyswajające sobie nowe idee i praktyki. Ogólne kryzysy, jak wojny, głody, epidemie, plagi szarańczy i większe zmiany w pogodzie powodują odrodzenie się działalności religijnej lub pojawienie się nowych form religijności. Skoro ludzie są tak ściśle związani ze swym życiem religijnym i religijnymi poglądami, ich historia tworzy historię ich religii. Jest to dziedzina badań, która domaga się interdyscyplinarnej współpracy między historykami, antropologami i teologami. W tej książce nie zajmuję się religiami afrykańskimi w aspekcie historycznym i nie jest mi znane żadne studium tego rodzaju. Moje ujęcie ma charakter głównie opisowy i wyjaśniający, zestawiam tu i porównuję ze sobą elementy reprezentatywne dla religii afrykańskich z obszaru całej Afryki. W tego rodzaju przeglądzie ogólnym nie ma miejsca na gruntowniejszy opis poszczególnych i złożonych zarazem systemów religijnych każdego ludu afrykańskiego. Ale mamy nadzieję, że przytoczone tu szczegółowe ilustracje zaczerpnięte z wielu części Afryki nie tylko wskażą na tę złożoność religii afrykańskich, lecz także częściowo wyrównają brak głębszego wglądu w rozważaną problematykę.

## II. BADANIA NAD RELIGIAMI I FILOZOFIĄ AFRYKI

Tradycyjne religie i filozofia Afryki teraz zaczynają być w świecie traktowane na serio. Dopiero około połowy wieku dwudziestego przedmioty te zaczęto badać w sposób właściwy i z należytą uwagą na prawach odrębnej dyscypliny akademickiej. W ciągu poprzednich stu lat religie afrykańskie były opisywane przez misjonarzy europejskich i amerykańskich, przez antropologów, socjologów i religioznawców uprawiających badania porównawcze. Właśnie od tych autorów mamy najwięcej wiadomości, chociaż niektórzy z nich nigdy nie byli w Afryce i tylko niewielu przeprowadziło na miejscu poważne badania nad tymi religiami. W początkach tego okresu w świecie nauki panowała niepodzielnie teoria ewolucji, którą stosowano w wielu dziedzinach badania. I właśnie ta teoria zabarwia wiele wczesnych opisów, interpretacji i wyjaśnień dotyczących religii afrykańskich. Zanim przystąpimy do omówienia obecnej sytuacji w tej dziedzinie, pokrótce rozpatrzmy niektóre z wczesnych ujęć problemu religii tradycyjnych.<sup>1</sup>

### a) Wczesne ujęcia i postawy

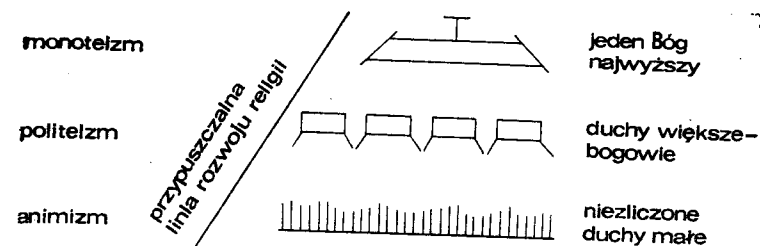
Jedną z dominujących postaw tego wczesnego okresu było założenie, że wierzenia afrykańskie, cechy kulturowe, a nawet rodzaj pożywienia zapożyczano ze świata zewnętrznego. Uczni niemieccy założenie to uznali za pewnik i częściowo podtrzymują je po dziś dzień. Powoływano się na wszelkiego rodzaju teorie, by wyjaśnić, jak różne cechy religijne przejęte zostały przez społeczeństwa afrykańskie ze Środkowego Wschodu lub Europy. Prawdą jest, że Afryka zawsze miała kontakty ze światem zewnętrznym, ale wynikający z tego kontaktu wpływ religijny i kulturowy nie mógł być jednokierunkowy; zawsze rozwijał się proces wymiany. Co więcej, gleba Afryki nie jest tak nieurodzajna, by nie mogła rodzić własnych nowych idei. Te próby szukania zewnętr-

nych źródeł kulturowych zanikają, są natomiast autorzy, którzy dostarczają argumentów na rzecz tezy, iż faktycznie to Afryka eksportowała idee, kultury i cywilizację.<sup>2</sup> Oczywiście bardziej rozsądne jest stanowisko mieszczące się między tymi dwoma biegunami.

Te wcześniejsze opisy i studia nad religiami afrykańskimi pozostawiły nam w spadku pojęcia nieodpowiednie, krzywdzące i obciążone uprzedzeniami. Jasno zdradzają one rodzaj postawy i interpretacji dominujący u tych, którzy tworzyli lub propagowali różne teorie religii tradycyjnych. Animizm jest słowem pochodnym od łacińskiego *anima*, które znaczy oddech, oddech życia, i dlatego kojarzy się z ideą duszy lub ducha. Termin ten stał się najbardziej popularnym określeniem religii afrykańskich i w wielu pracach znajdujemy go jeszcze dziś. Wynaleziony on został przez angielskiego antropologa E. B. Tylora, który użył go po raz pierwszy w swym artykule w roku 1866 i później w książce *Primitive Culture* (1871). Dla Tylora podstawową definicją religii była „wiera w istoty duchowe”. W pojęciu „anima” upatrywał on wyobrażenie mglistego cienia ożywiającego przedmiot przezeń zajmowany. Tylor myślał, że tak zwany „lud prymitywny” uważał animę za zdolną do opuszczania ciała i wnikania w innych ludzi, zwierzęta lub rzeczy oraz za zdolną do kontynuacji życia po śmierci. Rozwijając dalej swą teorię doszedł do stwierdzenia, że owi „prymitywni” ludzie uważają każdy przedmiot za wyposażony we własną duszę, z czego wynikałoby, że wszechświat zamieszkuje niezliczone duchy.

Idee Tylora były popularyzowane przez jego uczniów i od-tąd termin animizm szeroko wszedł w użycie przy opisywaniu tradycyjnych religii Afryki i innych części świata.

W okresie dominującego wpływu teorii ewolucji koncepcja niezliczonych duchów otworzyła drzwi dla koncepcji ewolucji religijnej. To prowadziło do teorii, że w wyobrażeniach człowieka pierwotnego każdy większy element natury podlega jednemu określone duchowi. Na przykład wszystkim duchom poszczególnych rzek miał patronować jeden większy duch. I podobnie z drzewami, kamieniami, jeziorami itd. W rezultacie człowiek doszedł do idei wielobóstwa (politeizmu), która następnie doprowadziła do przyjęcia jednego Boga, najwyższego w stosunku do wszystkich duchów władających swoimi dziedzinami. Możemy zilustrować te teorie za pomocą następującego wykresu.



Ten typ argumentacji i interpretacji umiejscawia religie afrykańskie na początku rzekomej linii rozwojowej religii. Teoria ta twierdzi, że judaizm, chrześcijaństwo i islam tworzą szczyty rozwoju, ponieważ są monoteistyczne. Ewolucjonizm nie uwzględnia faktu, że inna teoria z równą słuszością argumentuje, iż rozwój religijny wychodzi od monoteizmu i przebiega ku politeizmowi i animizmowi. Nie mamy potrzeby zajmować się żadną z tych teorii; możemy tylko powiedzieć, że ludy Afryki znają te wszystkie elementy religii — Bóg, duchy i bóstwa są częścią tradycyjnego systemu wierzeń. Chrześcijaństwo i islam uznają istnienie tego samego rodzaju istot duchowych. Teoria rozwoju religii, bez względu na jego kierunek, nie wyjaśnia ani nie interpretuje religii afrykańskich w sposób zadowalający. Opis tych religii w terminach animizmu nie jest właściwy i lepiej zaniechać tego terminu raz na zawsze.

Zgodnie z klasyfikacją religii świata, „religie zbawienia”, jak chrześcijaństwo, judaizm i islam, włączają do swej nauki doktrynę o zbawieniu duszy na tym świecie; „religie moralne”, jak sintoizm i nauki Konfucjusza kładą wielki nacisk na aspekt moralny; wreszcie „religie prymitywne” to te, których wyznawcy uważani są przez niektórych autorów za „dzikich”, „prymitywnych” i pozbawionych wyobraźni albo uczuć.<sup>3</sup> Oczywiście, przymiotnik „prymitywny” ze względu na swój łaciński rdzeń *primus* sam w sobie nie ma ujemnej konotacji, ale w odniesieniu do religii afrykańskich ma zabarwienie lekceważące i poniżające. Jest rzeczą zdumiewającą, że nawet dzisiaj opisuje się bliźniego jako „dzikusa” pozbawionego uczuć i wyobraźni. Takie traktowanie religii afrykańskich daleko nie zaprowadzi, nie może też być uznane za właściwe pod względem naukowym czy teologicznym. Pewne religie tradycyjne są niezwykle złożone i zawierają elementy, które rzucają wiele światła na studia nad innymi tradycyjnymi religiami świata.

Antropolog Herbert Spencer w swojej książce *Principles of Sociology* (1885) użył wyrażenia „kult przodków” dla sformułowania wymyślonej przez siebie tezy, iż ludy „dzikie” kojarzą duchy zmarłych z pewnymi przedmiotami i aby utrzymać dobre stosunki z duchami przodków, składają tym przedmiotom ofiary. Inni autorzy zapożyczyli ten termin i zastosowali go niemal do wszystkich afrykańskich zachowań religijnych. W wielu książkach jest mowa o „kulcie przodków” przy opisywaniu religii afrykańskich. Z pewnością nie można zaprzeczyć, że zmarli zajmują ważne miejsce w afrykańskiej religijności, ale interpretacja religii tradycyjnych tylko w kategoriach oddawania czci przodkom jest błędna. Jak to później w tej książce zobaczymy, ci którzy odeszli — rodzice, bracia, siostry lub dzieci — są częścią rodziny i muszą pozostawać w styczności ze swymi żyjącymi krewnymi. Składane zmarłym ofiary z napojów i żywności są świadectwem trwającej jedności, gościnności i szacunku, są symbolami ciągłości i spójności rodziny. „Kult” nie jest słowem adekwatnym wobec tej sytuacji; Afrykanie bardzo dobrze wiedzą, że nie oddają żadnego kultu zmarłym członkom rodziny. Traktowanie tych stosunków jako „kultu” jest prawie bluźnierstwem. Co więcej, w religiach afrykańskich ofiarowywanie zmarłym napojów i pożywienia nie kończy się na poziomie rytuału rodzinnego. Rytuały te są głębsze i bardziej bogate. Widzenie ich tylko w kategoriach „kultu przodków” jest wyodrębnianiem pojedynczego elementu, który w pewnych społeczeństwach ma drugorzędne znaczenie, i pomijaniem wielu innych aspektów religii.

Inni autorzy próbowali ujmować religie afrykańskie w kategoriach magii. Niektórzy uważają, że magia jako wyraz ludzkich dążeń do manipulowania niewidzialnym światem rozwinęła się przed religią. Gdy człowiek nie zdołał z pomocą magii opanować przedmiotów i zjawisk przyrody, pogodził się z nimi, co z kolei doprowadziło go do wiary w Boga jako źródła wszelkiej mocy. Magia tak ujmowana uważana jest za matkę religii.<sup>4</sup> Ponieważ jednak każde społeczeństwo afrykańskie praktykuje i magię, i religię, przeto wynika stąd nieuchronny wniosek, iż Afrykanie nie wyszli poza stadium rozdziału magii od religii. Niektórzy autorzy twierdzą nawet, że Afrykanie nie mają w ogóle żadnej religii, tylko magię. Tematowi magii poświęcimy cały rozdział książki, a ilość dobrej literatury w tym zakresie stale wzrasta. Wystarczy tutaj tylko krótkie omówienie. Uważne zbadanie sytuacji panującej w społeczeństwach afrykańskich wykazuje, że magia

jest częścią religijnego zaplecza, i tych dwu elementów nie da się od siebie tak łatwo oddzielić. Pewne obrzędy religijne, na przykład mające na celu spowodowanie deszczu lub zapobieżenie epidemii, mają charakter łączny: religijny i magiczny. Dopóki działania magiczne są dobroczynne dla danej wspólnoty, są akceptowane przez ludność, która może nawet poświęcić znaczną część swego bogactwa, by zapewnić sobie tego rodzaju pomoc. Nie jest to sprzeczne z wierzeniami; magia należy do religijnej mentalności ludów Afryki. Ale religia nie jest magią, a magią nie można wyjaśnić religii. Religia jest większa niż magia i tylko ignorant ze świata pozaafrykańskiego może wyobrazić sobie, że afrykańskie religie są niczym więcej jak tylko magią.

Inne terminy używane do określenia religii afrykańskich to m.in. dynamizm, totemizm, fetyszizm i naturalizm. Nie musimy wchodzić tutaj w szczegóły tej terminologii. Terminy te — jak i poprzednio omówione — jasno pokazują, jak mało świat zewnętrzny zrozumiał religie afrykańskie. Niektóre z tych terminów zarzucano w miarę jak wychodziły na światło dnia nowe fakty naukowe. Ale pozostaje faktem, że religie i filozofia Afryki są przedmiotem bardzo wielu fałszywych interpretacji, fałszywych wyobrażeń i fałszywego rozumienia. Były one lekceważone, wysmiewane i ignorowane jako prymitywne i zacofane. Trzeba tylko spojrzeć na wcześniejsze tytuły i opracowania, by dostrzec ich pogardliwy język, pełne uprzedzeń opisy i fałszywe sądy wypowiedziane o tych religiach. W kręgach misyjnych zostały one potępione jako zabobony, zjawiska sataniczne, piekielne, diabelskie. Wbrew tym wszystkim atakom religie tradycyjne przetrwały; są one najważniejszym czynnikiem społecznym i kulturowym podłoża Afryki, który musi być brany pod uwagę, nawet w okresie zaawansowanego procesu przemian.

#### b) Badania współczesne

W ostatnich latach rozwinęły się nowe ujęcia i postawy. Wymienimy tu kilka książek i nowych metod nie opracowując ich krytycznie. Reprezentantami tych nowych ujęć są tacy autorzy jak Tempels, Jahn i Taylor. W książce *Bantu Philosophy* (wydanie francuskie 1945, angielskie 1959) P. Tempels przedstawia swój sposób rozumienia religii i filozofii Baluba, wychodząc od poglądu, że „ludy prymitywne mają konkretną koncepcję bytu i kosmosu”. Dochodzi on do sformułowania,

że „»ontologia« tych ludów nadaje specyficzny charakter i lokalny koloryt ich wierzeniom i praktykom religijnym, ich językom, instytucjom i zwyczajom, ich reakcjom psychologicznym i w ogóle całemu ich zachowaniu”. Dla Tempelsa kluczowym pojęciem religii i filozofii Afryki jest to, co nazywa on „siłą życiową”. Wyodrębnia on ją jako istotę bytu: „Siła jest bytem, byt jest siłą”. Jego filozofia sił tłumaczy mu wszystko, co dotyczy afrykańskiego myślenia i działania.

Cokolwiek można by powiedzieć o książce Tempelsa otwiera ona drogę do empatycznych badań nad religiami i filozofią Afryki. Jego motywacją, jak też motywacją kolonialistów, do których się zwraca, jest „cywilizowanie, kształcenie i rozwój Bantu”. Książka jest przede wszystkim jego osobistą interpretacją ludu Baluba i jej tytuł *Filozofia Bantu* jest przejawem nadmiernej ambicji, skoro traktuje tylko o jednym ludzie, wśród którego autor wiele lat pracował jako misjonarz. Jest ona podatna na liczne zarzuty a teoria „siły życiowej” nie może być zastosowana do innych ludów afrykańskich, z których życiem i pojęciami jestem obeznany. Główny wkład Tempelsa polega bardziej na zastosowaniu ujęcia empatycznego i na odpowiednim na niego spojrzeniu niż na tym, co jego książka zawiera treściowo i teoretycznie.

Do tej samej grupy dzieł należy książka Jahna *Muntu* (wydanie niemieckie 1958, wydanie angielskie 1961), która przede wszystkim traktuje o tym, co autor nazywa „kulturą neoafrykańską”. Część książki poświęca on afrykańskiej filozofii, podczas gdy inne dotyczą sztuki, tańca, historii i literatury. Swym zakresem książka obejmuje wielką część Afryki, opierając się na obfitej literaturze przedmiotu. W części religijno-filozoficznej Jahn przyjmuje kategorie A. Kagame (z Rwandy) i wszystko włącza do jednej z czterech kategorii:

„Muntu” jest kategorią filozoficzną obejmującą Boga, duchy, zmarłych, istoty ludzkie i pewne drzewa. Są one „siłami” wyposażonymi w inteligencję.

„Kintu” obejmuje te wszystkie „siły”, które działają nie same z siebie, ale tylko z rozkazu „Muntu”, takie jak rośliny, zwierzęta, minerały itp.

„Hantu” jest kategorią czasu i przestrzeni.

„Kuntu” jest tym, co nazywa on „modalnością”, i co obejmuje na przykład piękno, śmiech itd.

Zgodnie z interpretacją Jahna „wszelka egzystencja, wszelka esencja bez względu na formę jej pojmowania, może być podporządkowana jednej z tych kategorii. Nic nie może być pomyślane poza nimi”. Jest on bliski pojęciu „siły” Tempelsa

i powiada, że „człowiek jest siłą, wszystkie rzeczy są siłami, miejsce i czas są siłami i »modalności« są siłami”. Wysszczególnione przez niego elementy mają być, jak się zdaje, związane ze sobą czysto językowym rdzeniem „ntu”, występującym we wszystkich czterech słowach, na których są oparte poszczególne kategorie. Jahn przypuszcza, że to „ntu” jest „siłą uniwersalną ... której nie znajdujemy poza jej przejawami: muntu, kintu, hantu i kuntu. »Ntu« jest samym Bytem i uniwersalną siłą kosmiczną... »ntu« jest tą siłą, w której Byt i byty łączą się ze sobą... »ntu« wyraża nie skutek tych sił, ale ich byt. Siły jednak działają nieprzerwanie i stale wywierają skutki” (s. 99 ns.) Zgodnie z tym, owo mityczne lub wymaginowane „ntu” mogłoby się ujawnić tylko wtedy, gdyby cały wszechświat znalazł się w stanie bezruchu.

Książka Jahna przyczynia się głównie do wykazania, że problemy Afryki mają pewien walor filozoficzny, który zasługuje na poważne potraktowanie i odpowiednie studia. W swym entuzjazmie na temat Afryki Jahn mógł wiele przesadzić (mówi na przykład, że Europa nie ma nic porównywalnego z filozofią afrykańską). Jahn jednak argumentuje z przekonaniem i sugestywnie bez względu na to, czy kto akceptuje jego argumenty, czy odrzuca.

W świecie angielskim to empatyczne ujęcie religii i filozofii Afryki najlepiej jest przedstawione w książce J. V. Taylora *The primal vision* (1963). Książka ta jest jedną z pozycji w serii „Christian Presence” i jest wyraźnie ukierunkowana tym tytułem. Między teologią chrześcijańską z jednej strony a współczesną Afryką z jej życiem tradycyjnym i nowoczesnym Taylorowi udało się w znacznej mierze przeniknąć myśl afrykańską, opisując — głównie dla czytelników europejskich — to, co nazywa on „światem pierwotnym”. W swojej pracy uległ urokowi tego świata, zbytnio się z nim identyfikując i nie będąc dość krytyczny. Wszystko przedstawia on jako tak sakralne, święte, niewinne i czyste, że chrześcijaństwo, zachód, urbanizacja i technika mogą mieć wpływ tylko zanieczyszczający. W książce występuje niepokojąco ostre rozróżnienie między „nami” (Europejczykami) a „nimi” (Afrykanami) z punktu widzenia tego, co „my” możemy nauczyć się od „nich”. Jeżeli chodzi o kontakt chrześcijaństwa z afrykańskim światem tradycyjnym jest to jednak najlepsze, jak dotąd, studium. Jest ono inspirujące i prowokujące, a materiał w nim zawarty, zaczerpnięty z wielu części Afryki, z lektury i osobistego doświadczenia

autora, czyni z tego dzieła przegląd reprezentatywny dla całego kontynentu.

Tym trzem książkom wspólna jest postawa autorów stojących na stanowisku, że religie i filozofia Afryki są rzeczywistością, która zabarwia całe życie ludów afrykańskich. Jako takie przedmioty te zasługują na poważne traktowanie i odpowiednie studia.

Drugi sposób współczesnego ujęcia reprezentują inni autorzy z Anglii, Francji i Niemiec Zachodnich. Podejmują oni próby systematycznych badań religii afrykańskich przez zbieranie informacji pochodzących od różnych ludów. Przedstawicielami tego kierunku są: Parrinder, Deschamps i Dammann. Pracą pionierską jest książka E. G. Parrindera *African traditional religion* (1954), wielokrotnie wznawiana. Ta stosunkowo zwięzła książka daje doskonały i dokładny obraz głównych elementów religii afrykańskich. Postawa autora jest zarazem życzliwa i krytyczna; posługuje się on materiałem pochodzącym z wielu części Afryki w sposób prosty, ale naukowy. Żyjąc i pracując w zachodniej Afryce Parrinder badał religie afrykańskie (tradycyjne i chrześcijańskie) na miejscu i pisze w sposób wzbudzający zaufanie. Książkę tę należy polecać jako podstawowe wprowadzenie do badań naszego przedmiotu i w pewnej mierze jako dopełnienie niniejszej pracy. Nasze interpretacje wszelako są różne: Parrinder kładzie mniejszy nacisk na filozoficzną treść religii afrykańskich.

*Les religions de l'Afrique noire* (1960) H. Deschamps'a jest przykładem tego samego ujęcia na obszarze języka francuskiego. Jest mniej wartościowa niż książka Parrindera i korzysta z materiału niemal wyłącznie z Afryki zachodniej i z krajów francuskojęzycznych. Autor jest antropologiem i traktuje swój przedmiot antropologicznie i socjologicznie.

Z Niemiec Zachodnich pochodzi książka E. Dammanna *Die Religionen Afrikas* (1963), znacznej objętości i dobrze udokumentowana. Autor korzysta ze źródeł angielskich, francuskich i niemieckich. Koncentruje się nad badaniem wpływów zewnętrznych i nad częściowym wykorzystaniem dawniejszej frazeologii i dawniejszych teorii. Jest to jednak dzieło wszechstronne i szczególnie wartościowe w swej części opisowej. Omawia ono także — ale zbyt krótko — inne religie w Afryce, judaizm, chrześcijaństwo i islam oraz wpływ współczesnych zmian na religię.

Trzeci rodzaj ujęcia, charakterystyczny dla współczesnej tendencji, jest reprezentowany najlepiej przez dwie książki antropologów. Pierwsza, *Nuer Religion* (1956) E. E. Evans-Prit-

charda, jest owocem długich badań nad Nuerami. Autor żył wśród Nuerów, nauczył się ich języka i — na tyle, na ile to było możliwe — uczestniczył aktywnie w ich życiu. Opisał on religię Nuerów od wewnątrz, używając naukowych narzędzi antropologii, ale patrząc na nią oczami samych Nuerów. Wykazał jak głęboko religijni są Nuerowie ze swoją koncepcją Boga jako ducha. Druga książka to *Divinity and Experience: the religion of the Dinka* (1961) G. Lienhardta, który zastosował dokładnie tę samą metodę. Podkreślił on znaczenie osobistego spotkania człowieka z Bogiem, spotkania, którego Dinka dopatrują się w każdym aspekcie swego życia. Uważają, że świat istot duchowych i świat ludzi spotykają się ze sobą w doświadczeniu ludzkim, i to właśnie jest istotą ich religii.

Są jeszcze inne książki o podobnym sposobie ujęcia tematu, ale dwie wymienione są tutaj pozycjami klasycznymi.<sup>5</sup> Główny ich wkład polega na skupieniu uwagi na religii poszczególnych ludów i na analizowaniu ich zarówno w ich wymiarze głębi jak i w odniesieniu do całościowej sytuacji danego ludu. Gdyby takie badania mogły być zrobione dla większości ludów afrykańskich, miałyby olbrzymią wartość jako bank informacji o afrykańskich religiach tradycyjnych. Takie badania umieszczają religie afrykańskie w ich kontekście socjologicznym i kulturowym. Należy mieć nadzieję, że więcej uwagi poświęci się nowoczesnym tendencjom owych religii tradycyjnych.

Inny sposób badania religii i filozofii Afryki reprezentują uczeni afrykańscy, którzy podejmują jeden temat i badają go dogłębnie w kontekście ludu, do którego należą. To również ma ogromną wartość, ponieważ badania skupiają się na danym temacie, który jest opisywany przez doświadczenie i rozumienie Afrykanina. W tym wypadku jedna z głównych korzyści wynika stąd, że uczeni znają język i ludzi od wewnątrz, a nie z zewnątrz. Można tu wymienić: J. B. Danquah *The Akan doctrine of God* (1944) J. H. Nketia *Funeral dirges of the Akan people* (1955), A. Kagame *La philosophie bantu-rwandaise de l'Etre* (1956) i E. B. Idowu *Olodumare: God in Yoruba belief* (1922). Ponadto istnieje wiele przyczynków, artykułów i szkiców pisanych przez uczonych afrykańskich. Wielkie możliwości mają uczeni afrykańscy badający religie i filozofię Afryki za pomocą narzędzi i metod naukowych i mający tę przewagę, że sami są Afrykanami, mają prawie nieograniczony dostęp do informacji, mówią językami,

które są kluczem do poważnych badań i do zrozumienia tradycyjnych religii i filozofii Afryki.

Mój sposób ujęcia w tej książce polega na traktowaniu religii jako zjawiska ontologicznego z pojęciem czasu jako pojęciem kluczowym dla choć częściowego zrozumienia religii i filozofii Afryki. Nie utrzymuję, że pojęcie czasu wyjaśnia wszystko, ale jestem przekonany, że przyczynia się do zrozumienia przedmiotu, i jeśli zrozumiemy go choć w części, to rezultat naszych wysiłków i tak przekroczy nasze oczekiwania.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Dla dalszych badań nad wcześniejszymi teoriami zob. E. E. Evans-Pritchard *Theories of primitive religion*, Oxford 1965.

<sup>2</sup> Np. J. Jahn Muntu, E. T. London 1961; B. Davidson *Black Mother*, London 1961, i *The growth of African civilization*, London 1965; C. A. Diop *Antériorité des civilisations nègres: Mythe ou vérité historique?*, Paris 1963.

<sup>3</sup> Zob. J.N.D. Anderson (wyd.) *The World's Religions*, 3 wyd. London 1960, s. 9 n.

<sup>4</sup> Zob. wcześniejsze dzieła, np. E. Durkheim *The elementary forms of the religious life*, E. T. London 1915; J. Frazer *Totemica*, London 1937; B. Malinowski *A scientific theory of culture and other essays*, London 1944; E. O. James *The origin of religion*, London 1937; P. Radin *Primitive religion*, London 1938; R. Allier *The mind of the savage*, London 1929. Zob. także opracowanie ogólne: E. G. Parrinder *African Traditional Religion*, London 1954; A. C. Boquet *Comparative Religion*, London 1942; W. Schmidt *Der Ursprung der Gottesidee*, t. IV: *Die Religionen der Urvölker Afrikas*, Münster 1933, poświęcony jest Afryce.

<sup>5</sup> Zob. wybrane bibliografie w pracach: Middletona, Nadela, Pauwa, Sengre'a, Tannera i Wilsona.

### III. POJĘCIE CZASU

Religia jest terminem trudnym do zdefiniowania i staje się jeszcze trudniejszym w kontekście afrykańskiego życia tradycyjnego. Nie próbuję tutaj sformułować tej definicji, powiem tylko, że dla Afrykanów religia jest zjawiskiem ontologicznym; odnosi się do problemu istnienia, czyli bytu. Już poprzednio podkreślaliśmy, że jednostka w życiu tradycyjnym głęboko uczestniczy w religii, co rozpoczyna się już przed jej urodzeniem i trwa po śmierci. Tak więc dla jednostki i dla szerszej wspólnoty, której jest ona częścią, życie jest włączeniem się w dramat religijny. Jest to sprawa podstawowa, gdyż znaczy to, że człowiek żyje w kosmosie religijnym. Zarówno świat jak i praktycznie wszystkie działania jednostki w świecie są przestrzegane i doświadczane w kategoriach religijnego znaczenia i rozumienia. Imiona własne ludzi same w sobie mają znaczenie religijne; skały i kamienie nie są przedmiotami pustymi, lecz są przedmiotami religijnymi; dźwięk bębnowy jest językiem religijnym; wschody i zachody słońca i księżyca nie są tylko milczącym zjawiskiem przyrody, ale zjawiskiem, które przemawia do obserwującej je społeczności, często ostrzegając o nadchodzącej katastrofie. Przykładów tego rodzaju jest niezliczona ilość. Ważne jest tutaj to, że dla Afrykanów całe istnienie jest zjawiskiem religijnym; człowiek jest istotą głęboko religijną żyjącą w religijnym kosmosie. Fakt, że misjonarzom, antropologom, administratorom kolonialnym i innym obcym autorom piszącym o religiach afrykańskich nie udało się dostrzec i docenić tego podstawowego elementu, sprawił, że nie potrafili oni zrozumieć nie tylko religii jako takich, ale także i ludów Afryki. To właśnie — obok innych czynników — doprowadziło począwszy od dziewiętnastowiecznej ekspansji misyjnej do tragicznego zjawiska ustanowienia na ziemi afrykańskiej bardzo powierzchownego typu chrześcijaństwa. Chociaż islam ogólnie biorąc znacznie łatwiej niż zachodnie chrześcijaństwo przystosował się do kultury Afryki, jest również wyznawany powierzchownie na terenach, gdzie niedawno pozyskał wyznawców. Żadna z tych dwóch wiar nie



przeniknęła jeszcze religijnego świata tradycyjnego życia afrykańskiego, a skoro tak, to „konwersja” na chrześcijaństwo lub islam musi być rozumiana w sensie tylko względnym.

Afrykanie mają swą własną ontologię, ale jest to ontologia religijna, i chcąc zrozumieć ich religię musimy w nią wniknąć. Proponuję podzielić ją na pięć kategorii, podkreślając, że ontologia ta jest skrajnie antropocentryczna w tym sensie, że wszystko w niej jest ujmowane w relacji do człowieka. Kategorie te są następujące:

1) Bóg jako ostateczne wyjaśnienie genezy i trwania zarówno człowieka jak i wszystkich rzeczy.

2) Duchy będące istotami ponadludzkimi i duchy ludzi zmarłych dawno temu.

3) Człowiek — żywe ludzkie istoty oraz ci, którzy mają się narodzić.

4) Zwierzęta i rośliny, czyli pozostałe formy życia biologicznego.

5) Zjawiska i przedmioty pozbawione życia.

Wyrażając się w sposób antropocentryczny powiemy, że Bóg jest stwórcą i oparciem człowieka; duchy wyjaśniają przeznaczenie człowieka; człowiek tworzy centrum tej ontologii, a zwierzęta, rośliny i zjawiska lub przedmioty tworzą środowisko, w którym człowiek żyje, dostarczają mu środków egzystencji, a człowiek — w razie potrzeby — nawiązuje z nimi mistyczną więź.

Ten antropocentryczny system ontologiczny przedstawia pełną jedność lub współzależność, której nic nie może przełamać ani zniszczyć. Zniszczenie lub odrzucenie jednej z powyższych kategorii byłoby zniszczeniem całej egzystencji, łącznie ze stwórcą, co jest niemożliwe. Każda z kategorii egzystencji implikuje wszystkie pozostałe, a równowaga między nimi musi być utrzymana tak, by żadna z nich ani nie oddaliła się zbyt od drugiej, ani też zbyt od niej nie przybliżyła. Oprócz tych pięciu kategorii wydaje się, że istnieje jeszcze jakaś siła, moc lub energia przenikająca cały wszechświat. Bóg jest źródłem i ostatecznym kontrolerem tej siły, ale duchy mają do niej częściowy dostęp. Niewielu ludzi, tylko uzdrowiciele, czarownicy, kapłani i zaklinacze deszczu dysponują wiedzą i zdolnością korzystania z tej siły i manipulowania nią, z tym, że niektórzy używają jej na dobro, a inni na zło swych wspólnot.<sup>1</sup>

Aby zrozumieć, jak ontologia ta odpowiada systemowi re-

ligijnemu, proponuję omówienie afrykańskiego pojęcia czasu, pojęcia kluczowego dla zrozumienia podstawowych koncepcji religijnych i filozoficznych. Pojęcie czasu może być pomocne w wyjaśnieniu wierzeń, postaw, praktyk i w ogóle sposobu życia ludów afrykańskich, nie tylko w układzie tradycyjnym, ale także w sytuacji współczesnej (w sferze politycznej, ekonomicznej, oświatowej lub kościelnej). W tym przedmiocie, niestety, nie ma żadnej literatury i to, co tutaj przedstawiam, jest tylko pionierską próbą wymagającą dalszych badań i dyskusji.

### a) Czas potencjalny i rzeczywisty

Zagadnienie czasu niewiele zajmuje ludy afrykańskie żyjące tradycyjnie. Dla ludów tych czas jest po prostu układem wydarzeń, które miały miejsce, tych, które dzieją się teraz i tych, które mają nastąpić w najbliższej przyszłości. To, co się nie zdarzyło i co prawdopodobnie się nie wydarzy w bezpośredniej przyszłości, podpada pod kategorię „bez-czasu”. To, co nastąpi z całą pewnością, czyli to, co mieści się w rytmie zjawisk przyrody, figuruje w kategorii czasu nieuniknionego, czyli potencjalnego.

Najbardziej charakterystycznym tego następstwem, zgodnie z koncepcjami tradycyjnymi, jest pojmowanie czasu jako zjawiska dwuwymiarowego, o długiej przeszłości, teraźniejszości i w istocie rzeczy pozbawionego przyszłości. Linearna koncepcja czasu, właściwa myśli zachodniej, z nieokreśloną przeszłością, teraźniejszością i nieograniczoną przyszłością jest, praktycznie biorąc, obca myśleniu afrykańskiemu. Przyszłości w istocie nie ma, ponieważ wydarzenia, które ją tworzą, nie miały miejsca, nie zostały urzeczywistnione i dlatego nie mogą tworzyć czasu. Jeśli jednak jest rzeczą pewną, że wydarzenia przyszłe nastąpią, czyli jeśli podlegają one nieuniknionemu rytmowi przyrody, to — w najlepszym wypadku — tworzą czas tylko potencjalny, a nie czas rzeczywisty. To, co dzieje się teraz, niewątpliwie odkrywa przyszłość, ale wydarzenie, które raz miało już miejsce, nie należy do przyszłości, ale do teraźniejszości i przeszłości. Czas rzeczywisty jest więc tym, co jest teraźniejszością i co jest przeszłością. Jest on ruchem raczej „do tyłu” niż „do przodu”, a ludzie zwracają swe myśli nie ku rzeczom przyszłym, ale głównie ku temu, co się już wydarzyło.

Ta orientacja czasu, ujęta dwoma głównymi wymiarami — terażniejszości i przeszłości — dominuje w afrykańskim rozumieniu jednostki, wspólnoty i wszechświata, który tworzy wymienione pięć kategorii ontologicznych. Sensowność i realność czasu uzależnione są od jego doświadczania. Jednostka doświadcza czasu częściowo w swym życiu osobniczym, a częściowo przez społeczeństwo, które sięga wielu pokoleń przed jej urodzeniem. Ponieważ wydarzenia przyszłe nie zostały doświadczane, przeto nie mają znaczenia; nie mogą tworzyć odcinka czasu, a ludzie nie potrafią o nim myśleć, jeśli oczywiście nie chodzi tu o wydarzenie, które mieści się w rytmie zjawisk przyrody.

W językach wschodnio-afrykańskich, w których przeprowadzałem badania i sprawdziłem moje wnioski, brak jest konkretnych słów lub wyrażeń dla określenia pojęcia odległej przyszłości. Można to zilustrować na przykładzie głównych czasów gramatycznych w językach Akamba i Kikuju (patrz tabl. na s. 35).

Trzy czasy, które odnoszą się do przyszłości (nr 1—3), obejmują okres około sześciu miesięcy, a w żadnym wypadku nie więcej niż dwa lata. Nadchodzące wydarzenia muszą się zmieścić w zakresie czasowym właściwym tym trzem czasom gramatycznym, w przeciwnym bowiem razie wydarzenia te znajdują się poza granicą czasu rzeczywistego. Możemy najwyżej powiedzieć, że bliska przyszłość jest tylko poszerzoną terażniejszością. Ludzie są mało albo wcale nie są zainteresowani wydarzeniami dalekiej przyszłości, za dwa lata od „teraz”, a odpowiednim językiem brak słów, z pomocą których wydarzenia takie mogłyby być określane lub pojmowane.

### b) Rachuba czasu i chronologia

Kiedy Afrykanie rachują czas, to tylko dla konkretnego i specyficznego celu, w związku z wydarzeniem, a nie dla celów matematycznych. Skoro czas jest układem wydarzeń, ludzie nie rachują go — i nie mogą rachować — w pustce. O ile wiem, kalendarze numeryczne (może z jednym lub dwoma wyjątkami) nie występują w tradycyjnych społeczeństwach afrykańskich. Jeśli takie kalendarze istnieją, to prawdopodobnie są one krótkoterminowe, obejmują może parę dziesięcioleci z przeszłości, ale z pewnością nie obejmują stuleci.

ANALIZA AFRYKAŃSKIEJ KONSEPCJI CZASU NA PODSTAWIE PRZEGLĄDU CZASOWNIKÓW UŻYWANYCH WŚRÓD LUDÓW AKAMBA I KIKUJU (KENIA)

Czas	Akamba	Kikuju	Angielski	Przybliżony okres czasu
1. Odległa lub daleka przyszłość	ningauka	ningoka	I will come (przyjde)	około 2 do 6 miesięcy od teraz
2. Bezpośrednia lub bliższa przyszłość	ninguka	ninguka	I will come	w bezpośrednim niedługim czasie
3. Nieokreślona przyszłość lub nieokreślona bliska przyszłość	ngooka (ngauka)	ningoka	I will come	w możliwym do określenia krótkim czasie, po danym fakcie czy wydarzeniu
4. Teraźniejszość lub terażniejszość dziejąca się	ninukite	nindiroka	I am coming (przychodzę)	w czasie trwania jakiejś czynności, teraz
5. Bezpośrednia przeszłość	ninauka (ninooka)	nindoka	I came (I have just come) (właśnie przyszedłem)	mniej więcej przed godziną
6. Przeszłość dzisiejsza	ninukie	ninjukire	I came (przyszłem)	od wschodu słońca do około dwóch godzin temu wczoraj
7. Bliska lub wczorajsza przeszłość	nininaukie	nindirokire	I came	dawniej niż wczoraj
8. Daleka lub odległa przeszłość	ninookie (ninaukie)	nindokire	I came	nieokreślony czas w przeszłości
9. Nieokreślone „tene” (zamani)	tene ninookie (nookie tene)	nindookire tene	I came	

W miejsce kalendarzy numerycznych występują inne, które można by nazwać kalendarzami zjawiskowymi, w których wydarzenia lub zjawiska tworzące czas są rachowane lub ujmowane we wzajemnym stosunku i tak jak występują, to znaczy tak jak tworzą czas. Na przykład ciężarna kobieta liczy księżycowe miesiące swojej ciąży, podróżnik liczy liczbę dni, które mu zabiera pochód z jednej części kraju do drugiej. Dzień, miesiąc, rok, jednostkowy czas życia, czyli historia ludzka, są dzielone i rachowane odpowiednio do właściwych im wydarzeń, ponieważ to one nadają im znaczenie.

Na przykład wschód słońca jest wydarzeniem uznanym przez całą wspólnotę. Jeżeli mówi się o wschodzie słońca, nie jest ważne czy wschód jest o godzinie piątej czy o siódmej rano. Kiedy ktoś mówi, że spotka kogoś o wschodzie słońca, to wszystko jedno, czy spotkanie ma miejsce o piątej czy o siódmej rano, pod warunkiem, że nastąpi ono ogólnie biorąc w porze wschodu. Podobnie nie jest ważne, czy ludzie kładą się spać o dziewiątej wieczór, czy o dwunastej — ważny jest sam fakt pójścia do łóżka, a nie to, że raz ma on miejsce o dziesiątej, a kiedy indziej o północy. Ponieważ w wypadku tych ludzi czas ma znaczenie ze względu na wydarzenie, a nie ze względu na punkt wyznaczony matematycznie.

W zachodnim, czyli technologicznym społeczeństwie czas jest dobrem, które musi być użytkowane, sprzedawane i kupowane, natomiast w tradycyjnym życiu afrykańskim czas ma być tworzony lub produkowany. Człowiek nie jest niewolnikiem czasu; „wytwarza” on tyle czasu, ile chce. Kiedy cudzoziemcy, zwłaszcza z Europy i Ameryki, przybywają do Afryki i widzą ludzi, którzy siedzą i pozornie nic nie robią, często wypowiadają uwagi: „Ci Afrykanie tracą czas siedząc tak beczynnie”; inny powszechny komentarz brzmi: „Afrykanie zawsze się spóźniają”. Łatwo wypowiadać takie sądy, są to jednak sądy wynikające z niewiedzy, co właściwie znaczy czas dla ludów Afryki. Ci, których widać beczynnie siedzących, w rzeczywistości nie tracą czasu, ale czekają na czas, albo właśnie go „wytwarzają”. Nie chcemy tu analizować tego problemu, ale z pewnością pojęcie czasu leży u podstaw i wpływa na życie i postawy Afrykanów żyjących we wsiach i w wielkiej mierze tych także, którzy żyją i pracują w miastach. Między innymi ekonomiczna sfera życia Afrykanów jest silnie powiązana z ich pojęciem czasu oraz — jak spróbujemy to wykazać — wiele ich po-

jęć i praktyk religijnych jest w ścisłym związku z podstawowym pojęciem czasu.

W życiu tradycyjnym dzień jest podzielony według ważniejszych wydarzeń. Na przykład u Ankore w Ugandzie bydło jest głównym elementem kultury tego ludu i dlatego podział dnia opiera się na wydarzeniach związanych z bydłem. Tak więc w przybliżeniu:

godzina szósta — czas dojenia (*akasheshe*);

godzina dwunasta — czas odpoczynku dla bydła i ludzi (*bari omubirago*); po udoju pasterze wypędzają bydło na pastwiska, a w południe, kiedy jest największy upał, ludzie i zwierzęta wymagają odpoczynku;

godzina trzynasta — czas czerpania wody (*baaza ahamaziba*); woda jest czerpana ze studni lub rzek, zanim bydło zostanie przyprowadzone do wodopoju i zanieczyści wodę lub będzie przeszkadzać tym, którzy po nią przyszli;

godzina czternasta — czas pojenia bydła (*amasyo niganywa*); pasterze pędzą bydło do wodopojów;

godzina piętnasta — koniec pojenia bydła i czas ponownego dziennego wypasu (*amasyo nigakuka*);

godzina siedemnasta — czas powrotu bydła do zagrody (*ente niitaha*); pasterze spędzają bydło z pastwiska;

godzina osiemnasta — bydło wprowadza się do kraalów lub innych miejsc nocnego spoczynku (*ente zaataha*);

godzina dziewiętnasta — czas ponownego udoju, zanim bydło zaśnie; właściwy koniec dnia.<sup>2</sup>

Miesiąc. W życiu tradycyjnym Afrykanie posługują się raczej miesiącami księżycowymi niż numerycznymi, a to z racji wydarzeń, którymi są zmiany księżyca. W życiu ludzi pewne wydarzenia kojarzone są z poszczególnymi miesiącami, tak więc miesiące są nazywane albo zgodnie z najważniejszymi wydarzeniami, albo zgodnie z panującymi warunkami pogody. Na przykład mamy „miesiąc gorący”, „miesiąc pierwszego deszczu”, „miesiąc weselny”, „miesiąc zbioru fasoli”, „miesiąc myśliwski” itd. Nie jest ważne, czy „miesiąc myśliwski” trwa 25 czy 35 dni; fakt polowania znaczy więcej niż liczba dni w miesiącu.

Weźmy przykład z życia ludu Latuka, by pokazać jak wydarzenia wyznaczają przybliżoną rachubę miesięcy:

październik nazywa się „słońce”, ponieważ w tym czasie jest największy upał;

grudzień — „daj wody swemu wujowi”, ponieważ ilość wody jest bardzo mała i ludzie cierpią pragnienie;

luty — „bierzcie się do kopania”, ponieważ w tym czasie ludzie zaczynają przygotowywać swe pola do uprawy na krótko przed porą deszczową;

maj jest znany jako „ziarno w kłosie”, ponieważ w tym czasie kłosy dojrzewają;

czerwiec to „brudny miesiąc”, ponieważ w tym czasie dzieci zaczynają jeść młode ziarno i jedząc je brudzą sobie usta;

lipiec jest znany jako „wysychająca trawa”, ponieważ deszcze przestają padać, ziemia staje się sucha, a trawa zaczyna wędznąć;

sierpień jest zwany „słodkim ziarnem”, ludzie bowiem zbierają i jedzą „słodkie ziarno”;

wrzesień jest zwany „drzewem kiełbasianym”, ponieważ w tym czasie drzewo to (*kigalia africana*) zaczyna owocować.<sup>3</sup> (Owoc tego drzewa wygląda jak ogromna kiełbasa — stąd nazwa.)

A gdy cykl jest zamknięty, zjawiska przyrody zaczynają się powtarzać i rok się kończy.

Rok tak samo składa się z wydarzeń, ale o dłuższym okresie trwania niż te, które składają się na dzień czy miesiąc.

Tam, gdzie wspólnota jest wspólnotą rolniczą, na rok rolniczy składają się czynności sezonowe. Na przykład w pobliżu równika uwzględnia się dwie pory deszczowe i dwie pory suche. Gdy cykl odpowiednich pór jest zamknięty, zamknięty jest także i rok, ponieważ owe cztery główne pory składają się na cały rok. Rzeczywista ilość dni w roku jest nieistotna, skoro nie liczy się go według liczby dni, ale według cyklu wydarzeń. Tak więc jeden rok może mieć 350 dni, natomiast drugi — 390 dni. Lata mogą różnić się liczbą dni — i często się różnią — ale nie mogą się różnić liczbą pór roku ani liczbą innych regularnych wydarzeń.

Skoro lata różnią się od siebie długością w sensie matematycznym, kalendarze numeryczne w życiu tradycyjnym są zarówno niemożliwe, jak i bez znaczenia. Poza funkcją podziału roku afrykańskie pojęcie czasu jest puste i nic nie znaczące. Ludzie czekają na lata, które przychodzą i odchodzą w nieskończonym rytmie, takim jak rytm dnia i nocy lub nowiu i pełni księżyca. Czekają na wydarzenia pory deszczowej, siewu, zbioru, pory suchej, ponownie pory desz-

czowej, ponownie siewu i tak w nieskończoność. Każdy rok nadchodzi i odchodzi powiększając czasowy wymiar przeszłości. Nieskończoność lub „wieczność” jest dla Afrykanów czymś, co mieści się tylko w sferze przeszłości, to znaczy czymś, co mieści się w czasie gramatycznym wymienionym jako nr 9 w poprzednio zamieszczonej tabeli, zwielokrotnionym nieskończoną ilość razy. (Kiedy chrześcijanie mówią o wieczności w języku Akamba lub Kikuju, używają sformułowania „tene na tene”, to znaczy „tene i tene”, czyli okres objęty czasem gramatycznym nr 9, ale pomnożonym przez siebie. A więc to, co „wieczne”, mieści się poza granicą wydarzeń tworzących ludzkie doświadczenie, czyli historię.)

### c) Pojęcie przeszłości, terażniejszości i przyszłości

Musimy teraz omówić dalsze wymiary czasu i ich związek z afrykańską ontologią. W Afryce pojęcie przyszłości dalszej niż parę miesięcy od chwili obecnej jest — jak już wiemy — puste i obojętne. Znaczy to, że przyszłość w istocie nie istnieje jako czas rzeczywisty, poza względnie bliską projekcją terażniejszości do dwóch lat od „teraz”. By uniknąć myślowych skojarzeń słowami „przeszłość”, „teraźniejszość” i „przyszłość”, proponuję użycie dwóch słów suahili: „sasa” i „zamani”.

W naszej tabeli czasów gramatycznych sasa obejmuje okres „teraz” czasów od nr 1 do nr 7. Sasa ma znaczenie natychmiastowości, bliskości i terażniejszości; jest okresem natychmiastowych odniesień ludzkich, ponieważ to właśnie jest kontekst „gdzie” i „kiedy” ludzkiej egzystencji. To, co należałoby do „przyszłości”, dotyczy bardzo krótkiego odcinka czasu. Musi tak być, ponieważ każde liczące się zdarzenie w przyszłości musi być tak bezpośrednie i pewne, jak gdyby już doświadczone przez ludzi. Jeśli więc wydarzenie jest odległe — powiedzmy o więcej niż dwa lata od „teraz” (czas nr 4) — to nie jest możliwe jego zrozumienie ani mówienie o nim, same języki nie mają odpowiednich czasów gramatycznych dla wyrażenia tak odległej przyszłości. Kiedy jakieś wydarzenie należy do odległej przyszłości, jego rzeczywistość znajduje się całkowicie poza granicą okresu sasa. W myśli afrykańskiej więc sasa „pochłania” to, co w zachodniej, czyli linearnej koncepcji czasu byłoby uważane za przyszłość. Wydarzenia (które tworzą czas) w wymiarze sasa muszą być albo czymś, co właśnie nadchodzi, albo czymś, co jest w trakcie realizowania się, albo czymś, co zostało niedawno doświad-

zione. Sasa jest dla jednostki okresem najbardziej znaczącym, ponieważ ma ona osobiste wspomnienie o wydarzeniach lub zjawiskach tego okresu albo też wkrótce ich doświadczy. Sasa jest w rzeczywistości empirycznym rozciągnięciem terażniejszości (czas nr 4) obejmującym bliską przyszłość i nieograniczoną przeszłość (czyli zamani). Sasa nie jest stałą matematyczną, liczbową. Im starsza osoba, tym dłuższy jej okres sasa. Wspólnota ma również swój własny okres sasa większy niż okresy indywidualne. Zarówno dla wspólnoty jak i dla jednostki najbardziej żywotnym momentem jest „teraz”, wydarzenie czasu gramatycznego nr 4. Sasa jest strefą czasu, w której ludzie są świadomi swojej egzystencji i z której dokonują projekcji samych siebie w bliską przyszłość, a zwłaszcza w przeszłość (zamani). Sasa jest zamkniętym w sobie i pełnym wymiarem czasu ze swą własną bliską przyszłością, dynamiczną terażniejszością i doświadczoną przeszłością. Sasa moglibyśmy nazwać *m i k r o c z a s e m*. Ten mikroczas ma dla jednostki i wspólnoty znaczenie tylko przez uczestniczenie w nim lub doświadczenie go.

Zamani nie ogranicza się do tego, co po angielsku nazywa się przeszłością. Zamani ma również swą własną „przeszłość”, „teraźniejszość” i „przyszłość”, ale w szerszej skali zamani możemy nazwać *m a k r o c z a s e m*. Zamani i sasa pokrywają się i są nierozdzielne od siebie.

Sasa jest czynnikiem zasilającym zamani, rozplywa się w nim. Zanim jednak wydarzenia wcieli się w zamani, muszą się urzeczywistnić czy zaktualizować w wymiarze sasa. Kiedy to już nastąpi, wtedy wydarzenia „cofają się” od sasa do zamani. Tak więc zamani staje się okresem, którego nie można przekroczyć. Zamani jest cmentarzyskiem czasu, okresem końcowym, wymiarem, w którym wszystko znajduje swój kres. Jest ono ostatecznym składowiskiem wszystkich zjawisk i wydarzeń, oceanem czasu, w którym wszystko wchłonięte zostało przez rzeczywistość nie będącą ani „po” ani „przed”.

Zarówno sasa jak i zamani mają swoją jakość i ilość. Ludzie mówią o nich używając przymiotników duży, mały, krótki, długi itd. w odniesieniu do poszczególnego wydarzenia lub zjawiska. Sasa na ogół wiąże jednostki z ich bezpośrednim środowiskiem, jest okresem ich świadomego życia. Zamani natomiast jest okresem mitu, czymś, co daje podstawę czy „pewność” okresowi sasa, i co wiąże ze sobą całe stworzenie, tak że wszystko mieści się w makroczasie.

#### d) Pojęcie historii i prehistorii

Każdy lud afrykański ma swoją własną historię. Historia „cofa się” od okresu sasa do zamani, od momentu żywego doświadczenia do okresu, poza który nic nie może wyjść. W tradycyjnej myśli afrykańskiej nie ma pojęcia historii zmierzającej „naprzód” ku przyszłości, do przyszłego spełnienia czy końca świata. Skoro przyszłość nie sięga poza okres paru miesięcy, nie można oczekiwać po niej, by zapowiadała nam złoty wiek lub stan rzeczy zasadniczo różny od tego, jaki istnieje w okresach sasa i zamani. Pojęcia mesjanistycznej nadziei czy ostatecznego zniszczenia świata nie mają miejsca w tradycyjnej koncepcji historii. Tak więc ludy afrykańskie nie mają „wiary w postęp”, nie wyznają idei, że ludzka działalność i osiągnięcia prowadzą od niższego do wyższego szczebla rozwoju. Ludzie ani nie planują na odległą przyszłość, ani też nie budują zamków na lodzie. Środkiem ciężkości ludzkiego myślenia i działania jest okres zamani, ku któremu zmierza okres sasa. Ludzie zapatrzeni są w zamani, ponieważ nie istnieje dla nich „świat przyszły”, taki jaki znajdujemy w judaizmie i chrześcijaństwie.

W historii i prehistorii dominuje mit. Na całym kontynencie afrykańskim jest nieskończona liczba mitów wyjaśniających takie problemy, jak stworzenie wszechświata, pierwszego człowieka, pozorne wycofanie się Boga ze świata ludzkiego, początek plemienia i jego przybycie do kraju obecnie zajmowanego itd. Ludzie nieustannie zwracają się ku zamani, ponieważ w nim tkwią podstawy, na których opiera się sasa, i przez zamani sasa jest wytłumaczalne, czyli powinno być zrozumiałe. Zamani nie jest okresem wygasłym, lecz pełnym działań i zdarzeń. To właśnie zwracając się ku zamani ludzie znajdują wyjaśnienie stworzenia świata, przyjścia śmierci, rozwoju swojego języka i zwyczajów, narodzin swojej mądrości itd. „Złoty wiek” znajduje się w zamani, a nie w skądinąd bliskiej lub nieistniejącej przyszłości.

Taką historię i prehistorię cechuje tendencja do kondensacji w bardzo zwartą, przekazywaną z pokolenia na pokolenie tradycję ustną. Gdybyśmy spróbowali nanieść te tradycje na zmatematyzowaną skalę czasu, pozornie obejmowałyby one tylko parę wieków, podczas gdy w rzeczywistości sięgają one znacznie dalej wstecz, a niektóre z nich — będąc formą mitów — opierając się wszelkim próbom wpisania ich w tego rodzaju skalę. W każdym razie historia ustna nie ma dat do zapamiętania. Człowiek zwraca się do swoich począt-

ków i jest pewien, że nic nie doprowadzi tego świata do końca. Zgodnie z tą interpretacją afrykańskiego poglądu na historię istnieje nieskończona liczba mitów obejmujących okres zamani, ale nie ma mitów mówiących o końcu świata, ponieważ czas nie ma końca.<sup>4</sup> Ludź Afryki uważają, że historia ludzka będzie trwała zawsze, w rytmie ruchu od sasa do zamani, i nic nie wskazuje na to, iż rytm ten kiedyś ustanie; dni, miesiące, pory roku i lata nie mają kresu, tak jak nie ma kresu rytmu narodzin, małżeństwa, prokreacji i śmierci.

#### e) Pojęcie życia ludzkiego w stosunku do czasu

Życie ludzkie cechuje inny rytm naturalny, którego nic nie może zniszczyć. Na poziomie jednostki rytm ten zawiera urodziny, pokwitanie, inicjację, małżeństwo, prokreację, starość, śmierć, wejście do wspólnoty tych, co odeszli, i ostatecznie wejście do świata duchów. Jest to rytm ontologiczny, a wymienione momenty są kluczowe w życiu jednostki. Na płaszczyźnie wspólnoty lub plemienia występuje cykl pór roku z różnymi właściwymi im działaniami, jak siew, spulchnianie ziemi, zbiór i łowy. Na kluczowe wydarzenia lub momenty zwraca się więcej uwagi niż na inne i często mogą one być zaznaczane przez religijne rytuały i ceremonie. Niezwykle wydarzenia, czyli te, które nie odpowiadają temu rytmowi, takie jak zaćmienia słońca lub księżyca, susza, urodziny bliźniąt itp., są ogólnie uważane za zły omen albo za wydarzenia wymagające specjalnej uwagi ze strony wspólnoty, co może przyjąć formę religijną. To, co nienormalne czy niezwykle, jest pogwałceniem harmonii bytu.

#### f) Śmierć i nieśmiertelność

W miarę starzenia się jednostka przechodzi stopniowo od sasa do zamani. Narodziny są długim procesem, który trwa jeszcze długo po fakcie fizycznych narodzin. W wielu społeczeństwach jednostka nie jest uważana w pełni za istotę ludzką, dopóki nie przejdzie przez cały proces: narodzin fizycznych, ceremonii nadania imienia, rytuału pokwitania i inicjacji i w końcu małżeństwa (lub nawet prokreacji). Dopiero wtedy jest w pełni „urodzony”, jest skończoną osobą.

Podobnie śmierć jest procesem stopniowego przechodzenia

jednostki od okresu sasa do zamani. Po śmierci fizycznej jednostka ciągle jeszcze istnieje w okresie sasa i odejście jej nie jest nagłe. Jest ona wspomniana przez krewnych i przyjaciół, którzy ją znali w tym życiu i którzy ją przeżyli. Wspominając ją po imieniu, chociaż niekoniecznie werbalnie, pamiętają jej osobowość, jej charakter, jej słowa i wydarzenia jej życia. Jeśli się „ukáže” (jak lud wierzy), rozpoznaje się ją z imienia. Zmarli ukazują się głównie starszym członkom swoich żywych rodzin, a rzadko — lub nigdy — dzieciom. Pokazują się ludziom o najdłuższym okresie sasa. To rozpoznanie z imienia jest niesłychanie ważne. Używając się zmarłych i rozpoznawanie ich z imienia może trwać aż do czwartego lub piątego pokolenia, dopóki żyje ktoś, kto kiedyś osobiście i z imienia znał zmarłego. Kiedy jednak ostatnia osoba znająca zmarłego umiera, wówczas tamten wcześniej zmarły przekracza granicę okresu sasa i staje się teraz w pełni „zmarłym”, jeśli chodzi o więź rodzinną. Pogrzeżył się w okresie zamani. Kiedy zmarły jest pamiętany z imienia, nie jest naprawdę zmarłym — jest żywym; nazwałbym taką osobę „żywym zmarłym”. Żywy zmarły jest osobą zmarłą fizycznie, ale żywą w pamięci tych, którzy znali ją w jej życiu, jak również żywą w świecie duchów. Dopóki pamięta się żywego zmarłego, znajduje się on w stanie osobistej nieśmiertelności. Ta osobista nieśmiertelność znajduje swój zewnętrzny wyraz w fizycznej kontynuacji jednostki przez prokreację, dzięki której dzieci wykazują cechy swoich rodziców lub dalszych przodków. Z punktu widzenia tych, którzy przeżyli zmarłego, osobista nieśmiertelność wyraża się czy uzewnętrznia w takich aktach, jak akty szacunku wobec niego, składanie mu w ofierze żywności i napojów i spełnienie pouczeń dawanych przez niego za życia lub kiedy się ukazał jako żywy zmarły.

Pojęcie nieśmiertelności osobistej powinno pomóc nam w rozumieniu religijnego znaczenia małżeństwa w społeczeństwach afrykańskich. Jeśli jednostka nie ma bliskich krewnych, którzy by ją wspominali po jej fizycznej śmierci, jest nikim i po prostu znika z życia ludzkiego jak zgasty płomień. Małżeństwo jest więc dla każdego obowiązkiem religijnym i ontologicznym, a jeśli mężczyzna nie ma dzieci lub ma tylko córki, znajduje sobie inną żonę, żeby spłodzić z nią dzieci (synów), które by go przeżyły i zachowały (wraz z innymi żywymi zmarłymi rodziny) w osobistej nieśmiertelności. Prokreacja jest jedyną i konieczną drogą zapewnienia sobie osobistej nieśmiertelności.

Ofiarowywanie żywym zmarłym napojów (piwa, mleka lub wody) lub żywności jest symbolem wspólnoty, braterstwa i pamięci. Są to mistyczne więzy wiążące żywego zmarłego z krewnymi, którzy go przeżyli. Dlatego owe akty dokonują się wewnątrz rodziny. Najstarszy członek rodziny jest tym, który ma za sobą najdłuższy okres sasa, a zatem jest tym, którego pamięć obejmuje najdłuższy okres życia zmarłego. To on dokonuje lub nadzoruje akty pamięci w imieniu całej rodziny, ofiarowując (kiedy sytuacja tego wymaga) symboliczny posiłek wszystkim zmarłym (żywym zmarłym) rodziny, nawet jeśli tylko jedna lub dwie zmarłe osoby mogą być wymienione z imienia lub pozycji (np. ojciec, dziad). Nie ma to nic wspólnego z tak zwanym „kultem przodków”, nawet jeśli wydaje się tak ludziom z zewnątrz, którzy nie rozumieją sytuacji.

Z upływem czasu żywy zmarły znika poza granicę okresu sasa. Moment ten następuje wtedy, gdy już nie został przy życiu nikt, kto osobiście pamięta zmarłego z imienia. Wtedy dopiero proces umierania jest zakończony. Ale żywi zmarli nie przestają istnieć; osiągają teraz stan z *bi*orowej *nieśmiertelności*. W takim stanie znajdują się duchy, które nie są już członkami rodzin ludzkich. Ludzie tracą z nimi osobisty kontakt. W tym stanie zmarli stają się członkami rodziny lub wspólnoty duchów i jeśli ukazują się istotom ludzkim, to nie są rozpoznawani z imienia, i mogą powodować trwogę i lęk. Imiona ich mogą ciągle jeszcze być wymieniane przez ludzi, zwłaszcza w genealogiach, ale są to już puste imiona, mniej lub więcej pozbawione osobowości lub w najlepszym razie o osobowości tylko mitologicznej, zbudowanej wokół faktów pomieszanych z fikcją. Duchy te osobiście nie komunikują się z rodzinami ludzkimi, w pewnych społeczeństwach jednak mogą przemawiać za pośrednictwem medium lub zostać strażnikami klanu lub plemienia oraz mogą być wymieniane lub wzywane w rytuałach religijnych o znaczeniu lokalnym lub plemiennym. W innych społeczeństwach duchy te wchodzi do grupy pośredników między Bogiem a człowiekiem; ludzie zwracają się do Boga za ich pośrednictwem i u nich też szukają pomocy. W rzeczywistości duchy zmarłych razem z innymi duchami, które mogły — ale niekoniecznie — być ongiś istotami ludzkimi, w afrykańskiej ontologii zajmują miejsce między Bogiem a ludźmi. Człowiek nie może uniknąć stanu *nieśmiertelności zbiorowej* — w ontologii afrykańskiej takie jest jego przeznaczenie. Afrykańskie czynności religijne są skoncentrowane przede wszystkim na

związku między istotami ludzkimi a zmarłymi, co w rzeczywistości oznacza, iż człowiek próbuje przeniknąć czy niejako przenieść się do świata tego, co pozostaje z niego po jego życiu fizycznym.

Jeżeli żywi zmarli ulegają nagle zapomnieniu, znaczy to, że zostali usunięci z okresu sasa i w rezultacie wykluczeni ze wspólnoty, pozbawieni osobistej *nieśmiertelności*, obróceniu w stan *niebytu*. Dla każdego jest to kara najcięższa ze wszystkich kar. Zmarłych przemuje to odrazą, a żywi robią wszystko, aby tego uniknąć, ponieważ obawiają się, że ci, którzy zapominają swych zmarłych krewnych, dotknięci będą chorobą i nieszczęściem. Jest swoistym paradoksem, że człowiek za życia znajduje się „w obliczu” śmierci, która jest zawsze wydarzeniem przyszłym, ale gdy umiera, wkracza w stan osobistej *nieśmiertelności*, który mieści się nie w przyszłości, ale w zamani.

#### g) *Przestrzeń i czas*

Przestrzeń i czas są ze sobą ściśle związane i często to samo słowo jest używane na ich oznaczenie. Podobnie jak w przypadku czasu przestrzeń określona jest przez treść terminu. Dla większości ludzi najważniejsze jest to, co geograficznie bliskie, tak jak sasa obejmuje życie doświadczane przez ludzi. Dlatego Afrykanie są szczególnie przywiązani do ziemi, ponieważ jest ona konkretnym wyrazem ich zamani i ich sasa. Ziemia dostarcza ludziom środków egzystencji, jak również stanowi mistyczną podstawę ich więzi z tymi, którzy odeszli. Ludzie chodzą po ziemi, w której leżą ich praojcowie. Powszechna jest obawa, iż zniszczenie tych związków ze zmarłymi sprowadziłoby na żywych nieszczęście w ich życiu rodzinnym i wspólnotowym. Usunięcie Afrykanów siłą z ich ziemi jest aktem tak wielkiej niesprawiedliwości, iż żaden obcy nie może tego pojąć. Nawet gdy ludzie dobrowolnie opuszczają swe domy na wsi i przenoszą się, by żyć i pracować w miastach, następuje zasadnicze zerwanie więzi, którego nie da się naprawić i które często stwarza problemy psychologiczne, jakim jak dotąd życie miejskie nie może podołać.

### h) Odkrycie lub powiększenie wymiaru czasu przyszłego

Częściowo dzięki nauce chrześcijańskich misjonarzy, częściowo dzięki zachodniemu typowi oświaty, łącznie z inwazją współczesnej techniki ze wszystkimi jej konsekwencjami, ludy Afryki są w trakcie odkrywania wymiaru czasu przyszłego. Na płaszczyźnie świeckiej prowadzi to do planowanego rozwoju ekonomicznego w skali państwowej, niepodległości politycznej, rozpowszechniania oświaty itd. Ale przejście od struktury zbudowanej na tradycyjnym pojęciu czasu do struktury przystosowanej do odkrycia nowego wymiaru przyszłości nie jest przejściem łatwym i może — obok innych czynników — być jednym ze źródeł politycznej niestabilności państw Afryki. W życiu Kościoła odkrycie to, jak się zdaje, stwarza wielkie nadzieje chiliastyczne. Stąd wielu chrześcijan uchyla się od podjęcia wyzwania życia doczesnego i pogrąża się całkowicie w nadziei i oczekiwaniu na życie przyszłe. Te silne tendencje chiliastyczne często prowadzą do stworzenia wielu małych niezależnych Kościołów, skupionych wokół jednostek, które te mesjanistyczne oczekiwania symbolizują i mniej lub więcej spełniają.

Odkrycie i powiększenie wymiaru czasu przyszłego kryje w sobie wielkie możliwości i wiele obietnic, jeśli chodzi o kształtowanie całego życia ludów afrykańskich. Jeśli zostaną one odpowiednio ukierunkowane i użyte dla celów twórczych i pożytecznych, przyniosą niewątpliwie zbawienne skutki, ale mogą też wymknąć się spod kontroli i doprowadzić do tragedii i rozczarowań.

Tradycyjne pojęcie czasu jest ściśle związane z całym życiem ludów Afryki, a nasze zrozumienie tego pojęcia może przyczynić się do zrozumienia mentalności, postaw i działań tego ludu. I właśnie w tym świetle będę próbował przedstawić i zbadać afrykańskie systemy religijne i afrykańską filozofię.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Chodzi tu w przybliżeniu o to, co antropologowie nazywają „mana”, ale to nie ma nic wspólnego z „siłą życiową” Tempelsa.

<sup>2</sup> Por. J. Roscoe *The Northern Bantu* (1915), s. 139 ns., co nie jest w pełni ściśle. Moja wersja jest poprawionym opisem J. Roscoe'a.

<sup>3</sup> Por. L. F. Nalder (wyd.) *A tribal survey of Mongalla Province* (1937), s. 11 ns., skąd zaczerpnąłem niniejsze dane, odpowiednio przystosowane.

<sup>4</sup> Jedyne wyjątkiem stanowi lud Sondzo w Tanzanii, który uważa, iż świat pewnego dnia zacznie się kurczyć, aż zniknie zupełnie. Przeświadczenie to jednak nie decyduje o ich życiu, które przebiega tak, jakby idea ta była im obca. Być może, w pewnym momencie historycznym ich wulkaniczna góra (w języku Masajów znana jako Oldonyo Lengai, czyli Góra Boga) wylała i spowodowała „koniec świata” w ich niewielkim kraju. Wydarzenie to mogło być zapamiętane w formie mitu, rzutowanego w nieznaną przyszłość, jako ostrzeżenie przed możliwym przyszłym wylewem lawy. Zob. R. F. Gray *The Sonjo of Tanganyika* (1963), który jednak mitu tego nie wyjaśnia.



#### IV. NATURA BOGA

W sensie ontologicznym Bóg jest początkiem i podstawą wszystkiego. Jest On „dawniejszy” niż okres zamani; jest On poza i ponad tym, co stworzył. Z drugiej strony jest On osobiście zaangażowany w dzieło stworzenia, tak że nie jest ono ani poza Nim, ani poza Jego zasięgiem. Bóg jest jednocześnie transcendentny i immanentny, a właściwe rozumienie tych dwóch skrajności jest konieczne w naszym omawianiu afrykańskich pojęć Boga.<sup>1</sup>

W mojej większej pracy *Concepts of God in Africa* (1969) zebrałem wszystkie dostępne informacje na temat tradycyjnych koncepcji Boga. Studium to obejmuje blisko 300 ludów z całej Afryki, poza wspólnotami tradycyjnie chrześcijańskimi i muzułmańskimi. U wszystkich tych ludów bez wyjątku ludzie uważają Boga za Istotę Najwyższą. Jest to najbardziej ogólna i podstawowa idea Boga obecna we wszystkich społeczeństwach afrykańskich. Oczywiście wielu Afrykanów może powiedzieć o Bogu znacznie więcej, ale poza kilkoma wyczerpującymi studiami literatura dotycząca pojęcia Boga, właściwego poszczególnym ludom, jest niepełna.

Afrykańska wiedza o Bogu wyrażona jest w przysłowiach, aforyzmach, pieśniach, modlitwach, imionach, mitach, opowieściach i ceremoniach religijnych. Wszystkie one są łatwe do zapamiętania i przechodzą od ludu do ludu, ponieważ w społeczeństwach tradycyjnych nie ma pism świętych. Dlatego nie należy szukać u Afrykanów długich rozpraw na temat Boga. Bóg jest dla ludów Afryki czymś „codziennym”, a ateistów w życiu tradycyjnym nie ma. Ten stan rzeczy najlepiej wyrażony jest w przysłowiu Aszantów: „Nikt nie pokazuje dziecku Istoty Najwyższej”. Znaczy to, że każdy zna Boga prawie instynktownie, nawet dzieci.

Afrykańskie pojęcia Boga są silnie zabarwione i określone przez historyczne, geograficzne, społeczne i kulturowe środowisko i tło każdego ludu. To właśnie wyjaśnia podobieństwa i różnice, które znajdujemy u różnych ludów badając wiarę w Boga na całym kontynencie. To także w części uzasadnia paralelizm między wierzeniami afrykańskimi a wierzeniami lu-

dów innych kontynentów, które mogą mieć podobne zaplecze środowiskowe i kulturalne. Nie wyklucza to faktu, że przez kontakt ze światem zewnętrznym na nasz kontynent przeniknęły pewne wpływy ideowe i kulturowe. Ale wpływ ten jest minimalny i dwustronny. Są pewne zasadnicze elementy nauki, doktryny i wierzeń chrześcijaństwa, judaizmu i islamu, których nie da się wysledzić w religiach tradycyjnych. Te wielkie religie nie mogą być więc odpowiedzialne za rozpowszechnienie w społeczeństwach tradycyjnych tych pojęć Boga, które przypominają pewne biblijne i semickie wyobrażenia Boga, pomijając jednocześnie nieskończone ważniejsze aspekty swych wierzeń i praktyk. Twierdzę, że gleba Afryki jest dostatecznie żyzna, by na niej kiełkowało jej własne pojmowanie Boga. Jest rzeczą godną uwagi, że wbrew wielkim odległościom dzielącym ludy poszczególnych regionów w ich wierzeniach występuje dostateczna ilość elementów, które pozwalają mówić o afrykańskich koncepcjach Boga jako stanowiących jedno, i to w skali całego kontynentu. Ale oczywiście sprawa jest bardziej złożona, niż wynika to z wrażenia, jakie owa jedność mogłaby tutaj wywołać. Pisałem na ten temat obszerniej w innej książce. Są także inni autorzy, którzy zajmują się rozumieniem Boga przez poszczególne ludy. Nie ma więc potrzeby, żeby rozważać tutaj problemy, które zostały omówione gdzie indziej.

#### a) Wieczne i immanentne atrybuty Boga

Atrybuty te trudno uchwycić i wyrazić, ponieważ należą bardziej do dziedziny abstrakcyjnych niż konkretnych konstrukcji myślowych. Ogólnie mówiąc, afrykańskie konstrukcje myślowe są bardziej konkretne niż abstrakcyjne, niemniej jednak znajdujemy godne uwagi przykłady rozumienia przez ludy Afryki wiecznej natury Boga.

Wiele społeczeństw uważa Boga za wszechwiedzącego, wszechobecnego i wszechmocnego. Są to trzy zasadnicze aspekty Jego bytu, części Jego niepowtarzalnej natury i żadnego innego bytu nie można określić w takich samych terminach. Te i inne omówione poniżej wieczne atrybuty odróżniają Boga od Jego stworzenia i czynią Go nie tylko początkiem, ale także i podstawą wszystkich rzeczy.

Ludy Afryki uważając Boga za wszechwiedzącego nadają Mu tym samym status najwyższej godności i największego szacunku, ponieważ w społeczeństwach afrykańskich mądrość

nakazuje wielki szacunek. W ten sposób przyznaje się, że mądrość człowieka — jakkolwiek wielka — jest ograniczona, niepełna i nabyta. Natomiast wszechwiedza Boga jest absolutna, nieograniczona i stanowi integralną część Jego wiecznej natury i istoty. Zulusi i lud Banjarwanda uważają Boga za „tego, który jest mądry”, ludy Akan za „tego, który wie i widzi wszystko”. Wśród Jorubów powszechne jest powiedzenie „tylko Bóg jest mądry”; wierzą oni, że Bóg jest tym, który „przenika serca”, który „widzi to, co jest wewnątrz i zewnątrz człowieka”.<sup>2</sup>

Metafora widzenia i słyszenia wyjaśnia pojęcie Boga jako wszechwiedzącego w sposób konkretny, łatwy do uchwycenia. Tak więc na wielu terenach Afryki znajdujemy przykłady mówienia o Bogu jako o tym, który może wszystko widzieć i słyszeć. Jednym z Jego imion u ludu Barundi jest „stróż wszystkiego”, Ila zaś mówią, iż ma On „długie uszy”. Inne ludy wyobrażają sobie Boga jako „wielkie oko” (np. Baganda) albo „słońce”, które wszystko opromienia swym światłem. Jest sprawą nieistotną, czy ludzie dosłownie — czy też nie dosłownie — myślą o Bogu jako o tym, który ma jedno oko lub więcej, albo też długie uszy; rzecz w tym, że uważają Go za wszechwiedzącego, przed którym nic się nie ukryje, ponieważ nic nie może umknąć Jego widzeniu, słyszeniu ani wiedzy. Wie On wszystko, przygląda się wszystkiemu i wszystko słyszy bez ograniczeń i wyjątków.

Kiedy Ila mówią, że „Bóg nigdzie i nigdy się nie kończy”, to mówią o Jego atrybucie wszechobecności. Lud Bamum to samo pojęcie wyraża imieniem, którym określa Boga — Njinyi lub Nnui — co znaczy „ten, który jest wszędzie”. Idea ta jawnie występuje u innych ludów, które mówią, że Boga spotyka się wszędzie (np. Barundi i Kono), że obecność Boga chroni ludzi (np. Akamba), że złoczyńcy nie mogą uniknąć sądu Bożego (np. Joruba, Kono) lub że Bóg jest jak wiatr albo powietrze (np. Szylukowie, Lango). Są to próby ujęcia drugiego, immanentnego i wiecznego atrybutu Boga, Jego wszechobecności.

Pojęcie wszechmocy Boga jest łatwiejsze do uchwycenia niż atrybuty omówione wyżej, dlatego znajdujemy wiele konkretnych przykładów pochodzących z całej Afryki, mówiących o tym, że ludzie uznają Boga za wszechmocnego. W języku niektórych ludów (jak Joruba, Ngombe, Akan i Aszantów) jedno z imion Boga określa Go jako „tego, który ma pełnię mocy” lub „który może wszystko”. Moc Jego jest ujmowana w kategoriach praktycznych. Joruba

mówią o obowiązkach lub zadaniach, iż są one „łatwe do wykonania, jakby spełniał je Bóg”; „trudne do wykonania, jakby Bóg je uniemożliwiał”.<sup>3</sup> Zulusi pojmują moc Bożą w kategoriach politycznych, co dla ludu tak potężnego ma istotne znaczenie. Opisują Go jako tego, „który korzy... nawet monarchów” i tego, „którego grzmoty budzą przerażenie wszystkich ludów”.<sup>4</sup> Ngombe, którzy żyją w przepastnych lasach Konga, wszechmoc Boga widzą w odniesieniu do lasu i oddają Mu chwałę jako temu, „który karczuje las”.<sup>5</sup> Dla tego ludu las jest symbolem potęgi i oczywiście stara się on zawsze nad nim panować. Bóg nie ma z tym jednak żadnych problemów: może On karczować go bez trudu, jest więc wszechmocny.

Wśród wielu ludów wszechmoc Boga jest rozumiana w kategoriach Jego władzy nad naturą. Zilustruje to parę przykładów. Dwa przysłowia Banjarwanda głoszą, że „rośliny chronionej przez Boga nigdy nie uszkodzi wiatr” i że „Bóg ma bardzo długie ramiona”.<sup>6</sup> Kiga odnoszą się do Boga jako do tego, „który powoduje wschód słońca”, a gdy Kikuju składają ofiary i zanoszą modły o deszcz, zwracają się do Boga jako tego, który sprawia, że drżą góry i wylewają rzeki. Wiatr, słońce i deszcz znajdują się poza kontrolą człowieka, ale Bóg ma nad nimi władzę i działa przez nie i przez inne zjawiska czy rzeczy. Takie ludy, jak Akamba, Kikuju, Teso, Wugusu i inne, ujmują wszechmoc Boga w kategoriach Jego zdolności posługiwania się czy władzy nad duchami, które są silniejsze od ludzi.

W takim układzie moc ma strukturę hierarchiczną z Bogiem jako istotą wszechpotężną na szczycie, z duchami i zjawiskami przyrody poniżej i wreszcie najniżej z ludźmi, których moc jest względnie mała lub żadna.

Atrybut Boskiej transcendencji musi być zrównoważony Jego immanencją, ponieważ te dwa atrybuty paradoksalnie wzajemnie się uzupełniają. Znaczy to, że Bóg jest tak „daleki” (transcendentny), iż ludzie nie mogą Go osiągnąć, i jednocześnie tak „bliski” (immanentny), iż jest z nimi. Wielu nieafrykańskich autorów popełnia tu błąd podkreślając odległość Boga kosztem Jego bliskości.

W kategoriach czasu Bóg „rozciąga się” ponad i poza całym okresem zamani, tak iż nawet ludzka wyobraźnia nie może Go osiągnąć. Bóg nie tylko wypełnia okres zamani, ale także przekracza go. To właśnie próbują wyrazić ludy Akan wielbiąc Go jako „tego, który jest teraz i od wieków”<sup>7</sup> i ludy Tonga zwracają się do Niego po prostu jako

do „Pana wieków”. Ngombe porównują ten istotny atrybut natury Boga do lasu i dlatego mówią o Nim jako „przedwiecznym z lasu”.<sup>8</sup> Jak daleko ich wyobraźnia sięga wstecz, las istniał zawsze, ale Bóg jest wcześniejszy, ponieważ On go stworzył.

Ludzie jednak znacznie łatwiej pojmują Bożą transcendencję w kategoriach przestrzennych. Boga wyobraża się jako dalekiego mieszkańca nieba, czyli przebywającego „w górze” poza zasięgiem ludzi. Oczywiście, ogrom nieba skłania ludzi do wpatrywania się w nie zarówno oczami ciała jak i wyobraźni. Praktycznie biorąc wszystkie ludy afrykańskie w ten lub inny sposób kojarzą Boga z niebem. Niektóre z nich mają mity opowiadające, jak człowiek przyszedł z nieba, albo jak Bóg odłączył się od ludzi i wycofał się do nieba, gdzie nikt nie może Go bezpośrednio osiągnąć.

Pojęcie transcendencji Boga dobrze wyraża powiedzenie Bakongo: „Nikt Go nie stworzył i nikt nie jest poza Nim”.<sup>9</sup> Nikt nie jest i nie może być „poza” Bogiem; jest On najbardziej pełną rzeczywistością bytu, w pełni skończoną. Przekracza On wszelkie granice, jest wszechobecny wszędzie i zawsze. Umyka ludzkiemu pojmowaniu i opisowi, jest po prostu „tym, którego się nie da wytłumaczyć” — jak lubi nazywać Boga lud Ngombe. Ontologicznie jest On transcendentny w tym sensie, że wszystko zostało przez Niego stworzone, podczas gdy On istnieje sam z siebie. Jego miejsce jest „poza” istotami duchowymi, duchami, ludźmi oraz przedmiotami i zjawiskami przyrody. Jego moc i wiedza są najwyższe.

Jednak mimo swojej transcendencji Bóg jest immanentny, tak iż ludzie mogą nawiązać z Nim kontakt, i rzeczywiście go nawiązują. Jedno z najbardziej znanych pochwalnych imion Boga wśród Ngombe określa Go jako „tego, który wszystko wypełnia”. Ludzie uznają bliskość i dostępność Boga w wielu aktach kultu. Akty takie obejmują składanie ofiar i darów, modlitwy i wezwania. Ludzie kojarzą Boga także z wieloma zjawiskami i obiektami przyrody wykazując swe przeświadczenie, że Bóg jest uwikłany w swoje stworzenie; nie ma miejsca i czasu, gdzie i kiedy nie można by Go znaleźć, ponieważ jest współczesny wszystkim rzeczom. Nie jest to jednak panteizm, brak jest bowiem dowodów na to, iż ludzie uważają, że Bóg jest wszystkim a wszystko jest Bogiem.

W większości spraw życiowych ludy afrykańskie umieszczają Boga na płaszczyźnie transcendentnej, jak gdyby był On

obcy ich codziennym sprawom. Wiedzą one jednak, że Bóg jest immanentny, objawiający się w przedmiotach i zjawiskach przyrody, i że mogą złożyć Mu hołd na każdym miejscu i w każdym czasie. Różnica między tymi dwoma atrybutami polega na tym, że w teorii Bóg jest transcendentny, a w praktyce zaś immanentny.

Wiele ludów Afryki uważa Boga za samoistnego i doskonałego. Widać to najlepiej na przykładzie Zulusów. Jedno z imion, które dają Bogu, znaczy „ten, który jest sam sobą” albo „ten, który powstał sam z siebie”.<sup>10</sup> Bambuti uważają, że Bóg „był pierwszym, który zawsze istniał i który nigdy nie umrze”.<sup>11</sup> Są to wyrażenia teologiczne i filozoficzne, ale są także i inne o charakterze biologicznym. Tak więc Kikuju wierzą, że Bóg

Nie ma ani ojca, ani matki, ani żony, ani dzieci;  
Jest zupełnie sam.  
Nie jest ani dzieckiem, ani starcem;  
Jest taki sam dziś, jakim był wczoraj.

Dochodzą oni do stwierdzenia, że Bóg nie jada, nie ma posłańców.<sup>12</sup> Niemal takimi samymi słowami Herero mówią, że Bóg nie ma ojca i nie jest człowiekiem. Powiedzenia te wskazują na to, iż Bóg jest samowystarczalny, sam siebie podtrzymujący w istnieniu i samodzielny, tak jak jest tym, który zrodził samego siebie. W kategoriach ludzkich wyraźnie podkreśla się, że Bóg nie jest stworzony, nie ma rodziców ani rodziny, ani niczego, co tworzy lub podtrzymuje życie ludzkie. Jest On prawdziwie zależny tylko od samego siebie, absolutnie niezmienny i nie zmieniający się.

Wynika stąd, że Bóg jest największy i najdoskonalszy. W wielu społeczeństwach — jak u Akan, Baluba, Ngoni, Tonga i u innych — mówią o Nim jako o „wielkim” lub „wielkim Bogu”, lub „wielkim królu”, lub „nieporównanie wielkim duchu”. Zuluskie główne imię Boga „Unkulunkulu” znaczy „ten wielki wielki”; to samo imię używane jest przez ludy sąsiednie, jak przez Ndebele, u których znaczy ono „największy z wielkich”.<sup>13</sup> Atrybuty transcendencji i samoistności wskazują podobnie na pierwszeństwo i doskonałość Boga.

Wiara, iż Bóg jest duchem, jest powszechna, chociaż w myśleniu lub w mówieniu o Bogu ludy Afryki posługują się często wyobrażeniami antropomorficznymi. O ile wiadomo, u ludów Afryki nie ma obrazowych czy fizycznych wyobrażeń Boga, z czego wynika, że ludy te uważają Go za istotę

duchową. Fakt, iż jest On niewidzialny, prowadzi także często do wyobrażania Go sobie raczej jako istoty duchowej niż fizycznej. Niektóre społeczeństwa jak Ga, Lango lub Szylukowie chcą wyrazić ten aspekt Boga, porównują Go z wiatrem lub powietrzem. Brak jest dostępnych informacji mówiących o tym, że ktokolwiek widział kiedyś Boga, chociaż jest kilka niepewnych relacji o teofaniach, czyli fizycznym ukazaniu się Boga, ale być może, chodzi tu raczej o halucynacje niż o doświadczenia zewnętrzne.

Jeden z najbardziej wyraźnych opisów Boga jako ducha występuje w tradycyjnym hymnie Pigmejów, który głosi:

Na początku był Bóg,  
Dzisiaj jest Bóg,  
Jutro będzie Bóg.  
Kto może zrobić obraz Boga?  
Nie ma On ciała.  
Jest On jak słowo, które wychodzi z twych ust.  
To słowo! Już go nie ma,  
Jest przeszłością, a jednak nadal żyje!  
Taki jest Bóg.<sup>14</sup>

Szonowie w swym tradycyjnym hymnie zwracają się do Boga jako „wielkiego ducha”, który układa kamień na kamieniu tworząc góry, powoduje, iż gałęzie rosną, i daje ludziom deszcz.<sup>15</sup> Tak więc Boga wyobraża się jako ducha czynnego i twórczego.

Bóg jest niepojmowalny zwłaszcza jako duch. Tak na przykład Aszanti zwykle zwracają się do Niego jako „niezmierzzonego ducha”, ponieważ żaden umysł ludzki nie może Go zmierzyć, żaden rozum nie może Go zrozumieć ani objąć. Dla Bakongo jest On „cudem cudów” i wszystko, co przekracza ich zdolność pojmowania, przypisują Jemu jako „rzecz Boga”. Wielu ludzi chętnie przyznaje, iż nie wiedzą, jaki jest Bóg, i że nie znają słowa Bożego, ponieważ słowa są nośnikami myśli i w pewnym stopniu tworzą portret tego, kto je wypowiada. Niektórzy mówią nawet, że imię własne Boga jest nieznanne; inni, jak lud Lunda, nadają Mu imię, które oznacza „Bóg nieznanego” albo jak lud Ngombe, imię oznaczające „niewytłumaczalny”; jeszcze inni, jak Masaje, nazywają Boga „nieznanym”.<sup>16</sup> W społeczeństwach afrykańskich imię osoby ma przeważnie znaczenie opisujące jej osobowość i istotę. W przypadku Boga ludzie mogą coś wiedzieć o Jego działaniu i Jego przejawach, ale o Jego istotnej naturze nie wiedzą nic. Paradoksalnie „znają” Go i jednocześnie nie „znają”; nie jest im obcy a jednak są od Niego wyobcowani; On ich zna,

ale oni Go nie znają. Tak więc Bóg stoi przed ludźmi tajemniczy i niezrozumiały, niewyraźalny i nie mieszczący się w możliwościach ludzkiego słownika. Jest to część istotnej natury Boga.

Idee dotyczące wiecznej natury Boga różnie są wyrażane u różnych ludów. Ngombe, dla których las symbolizuje wieczność, uważają Boga za „przedwiecznego z lasu”. Ila, Baluba i inni przyrównują wieczną naturę Boga do widzialnego trwania słońca, nazywając Go „ten ze słońc” lub „ten z wielu słońc”. Wieczność Boga porównuje się tu do słońca wielu słońc; Bóg trwa zawsze i Jego wieczna natura sprawia, że nie podlega On żadnym zmianom i ograniczeniom. Bagan-da i Aszanti zwracają się do Niego jako „wiecznego”. Z drugiej strony Joruba uważają Boga za „potężną nieruchomą skałę, która nigdy nie umrze”.<sup>17</sup> Ta metafora nieśmiertelności jest w użyciu także u Tonga w ich powiedzeniu „tylko ludzie umierają — niebiosy nigdy”<sup>18</sup> („niebiosy” oznaczają tu Boga). Ta sama idea znajduje wyraz w popularnej pieśni Jorubów głoszącej, że „nikt nigdy nie słyszał o śmierci Boga”.<sup>19</sup> Bóg jest wieczny, nie podlegający żadnym wpływom czy zmianom; trwa wiecznie i teraz jest taki, jak był przedtem, tak że nie może być niczym innym niż Bogiem.

Każdy lud afrykański uznaje jednego Boga. Zgodnie jednak z niektórymi kosmologiami są oprócz Boga inne bóstwa i istoty duchowe, a niektóre z nich są ściśle z Nim związane. Istoty te to na ogół uosobione działania Boga, zjawiska i rzeczy lub ubóstwieni bohaterowie albo też istoty duchowe stworzone przez Boga. W kilku przypadkach, jak na przykład u ludów Bari, Lugbara i Turu, uznaje się dualizm atrybutów jednego Boga jako wyjaśnienie Jego transcendencji i immanencji oraz problemu dobra i zła. Wiadomo o trynitarniej koncepcji Boga u Ndebele i Szonów, zgodnie z którą jest On określany jako „ojciec, matka i syn”.<sup>20</sup> Zharmonizowanie definicji Boga z afrykańskim pojęciem rodziny wynikało prawdopodobnie raczej ze względów logicznych niż teologicznych.

#### b) Moralne atrybuty Boga

Mamy mało informacji na temat moralnych atrybutów Boga. Wiele ludów, jak Akamba, Banjarwanda, Ila, Herero i inne, uważa, że Bóg jest miłosierny, łaskawy i litościwy wobec ludzkości. Dlatego zwracają się do Niego jako do „Boga litościwego”, „Boga łaskawego”, „Boga miłosiernego”.

Miłosierdzie czy łaskawość Boga odczuwana jest w sytuacjach niebezpieczeństwa, trudności, choroby i niepokoju, kiedy ratunek przypisuje się Jemu albo kiedy prosi się Go o pomoc. Nawet w chwilach smutku można zwrócić się do Boga o pociechę, jak czynią na przykład Nuerowie; u pewnych ludów — jak u Akamba i Akan — mówi się o Nim jako „Bogu pocieszycielu”.

Większość ludów Afryki uważa Boga za w istocie swej dobrego i jest wiele sytuacji, kiedy przypisuje Mu się czynienie dobra dla Jego ludu. Niektóre ludy, jak Akamba, Bakongo, Herero, Ibo, Ila i inne kategorycznie twierdzą, że Bóg czyni im tylko dobro, tak że nie mają powodów do skargi. Ewe zdecydowanie utrzymują, że „jest On dobry, gdyż nigdy nie odebrał nam tych dóbr, które nam dał”.<sup>21</sup>

Niektórzy upatrują dobroć Boga w tym, że odwraca On nieszczęścia, dostarcza deszcz, sprowadza płodność na ludzi, bydło i pola. Dlatego to Lango uważają, że bogate żniwa pochodzą od Boga, Wugusu wierzą, że od Niego pochodzi powodzenie materialne, a Nandi codziennie wzywają Boga, by dał płodność ich kobietom, bydłu i polom. Barundi wierząc, iż Bóg jest w istocie dobry, nie chcą Mu dziękować, ponieważ dobroć wobec nich jest obowiązującym Go prawem.

Są jednak sytuacje, gdy na rodziny lub na jednostki spadają nieszczęścia, niepowodzenia i cierpienia, których nie można niczym wytłumaczyć. W niektórych społeczeństwach uważa się, że to Bóg do nich się przyczynił, na ogół działając przez swych pośredników, jak duchy lub czarownicy, ewentualnie karząc za naruszenie pewnych obyczajów czy tradycji. Nie znaczy to, że uważają Boga za z istoty swej „złego”; jest to po prostu racjonalne wyjaśnienie tego, co w inny sposób może być trudne do wyjaśnienia. Dylemat ten ujawnia się w powiedzeniu pewnych ludów Katangi, iż Bóg jest „ojcem stwórcy, który tworzy i niszczy”.<sup>22</sup> Podobne trudności mają Ila, którzy uważają, iż Bóg jest odpowiedzialny za rozkład i powodowanie gnicia. Niektóre ludy utrzymują, że Bóg jest zdolny do okazywania gniewu, a śmierć, susza, powódź, szarańcza i inne nieszczęścia w skali całego kraju są tłumaczone jako objaw Jego złości. Pewne ludy, jak Tonga i Tiw uważają, że pioruny i błyskawice są wynikiem Bożego gniewu, natomiast Barundi boją się, że cudzołóstwo budzi Jego gniew, który ściągają na nich karę w postaci jakiegoś niepowodzenia.

Wiele ludów uważa, że wola Boga rządzi wszechświatem i losami ludzkości. Kiedy Pigmejom Bambuti nie udaje się

zabić zwierzyny w czasie łowieckiej wyprawy, to biorą to za wolę Bożą, przeciw której nic nie mogą uczynić. Banjarwanda wierzą, że znaleźć żonę (lub męża), bogactwo, pracę lub powrócić do zdrowia można tylko dzięki woli Bożej. Planując zrobienie czegokolwiek Akamba dodają słowa „jeśli Bóg zechce”, a niektórzy Afrykanie — jak Mende — kończą swoje modlitwy zdaniem „zgodnie z wolą Bożą”. Niepowodzenia losu, a zwłaszcza śmierć, przez pewne ludy — na przykład Kikuju, Lugbara i Nuerów — są uznawane za wyraz woli Bożej, bez względu na jakiegokolwiek inne wyjaśnienia.

Bóg ma osobowość i w osobowości tej mieści się wola, która rządzi wszechświatem i życiem ludzkości. Jest to wola niezmienna i człowiek winien odwoływać się do niej lub przyjmować ją w sytuacjach, które wydają się przekraczać moc ludzką. Bóg jednak spełnia swą wolę w sposób sprawiedliwy i ludy Afryki uważają Go za sprawiedliwego. Nuerowie bez względu na to, co ich spotyka, uważają, że Bóg zawsze ma rację. Utrzymują oni, że „Bóg wszystko wyrównuje” zsyłając dobro tym, którzy postępują dobrze, a zło tym, którzy postępują źle, i przebacząc zaniedbanie spowodowane przypadkowo lub skutkiem błędu.<sup>23</sup> Do sprawiedliwości Bożej odwołuje się często przy sprawowaniu sądów, przy uroczystym wypowiedaniu formalnych słów przysięgi i klątwy, przy czym wszystkie tego rodzaju akty są traktowane przez ludy Afryki poważnie. Jest On sędzią ostatniej instancji, a sądy swe sprawuje sprawiedliwie i bezstronnie.

O ile wiadomo, ludy Afryki mało mówią wprost o świętości Boga. Ila utrzymują, że Boga nie można obwiniać, ponieważ jest On ponad tym, co „błędne”, „nieudane”, „fałszywe”, i „niesłuszne”. W oczach Jorubów Bóg jest „czystym królem... bez skazy”.<sup>24</sup> Na pojęcie świętości Boga wskazuje również fakt, że wiele ludów afrykańskich sprawuje kult Boga według ściśle określonych przepisów. Zwierzęta ofiarne, na przykład, winny być jednej świętej maści, a kapłani i składający ofiarę muszą przed i po akcie ofiary powstrzymać się od stosunków seksualnych i od pewnych pokarmów. Ten rytualny formalizm jasno pokazuje, że ludzie uważają Boga za świętego.

Jeśli chodzi o miłość Bożą, praktycznie nie mówi się wprost, że Bóg kocha. W pewnej mierze znajduje to także odbicie w codziennym życiu ludów afrykańskich, w którym rzadko się słyszy ludzi mówiących o miłości. Miłość do innego okazuje się raczej działaniem niż słowami. Tak samo miłości Bożej ludzie doświadczają w konkretnych aktach

i łaskach i przyjmują, że Bóg ich kocha, inaczej bowiem by ich nie stworzył. Gdy objawy zła — takie jak choroba, bezpłodność, śmierć, niepowodzenia w przedsięwzięciach itp. — są przypisywane działaniu złych ludzi (a niekiedy duchów), objawy takie jak zdrowie, wielodzietność, płodność, bogactwo, obfitość itp. — są przypisywane Bogu; są one świadectwem Jego miłości do ludzi. Ludzie doświadczają miłości Bożej, chociaż o niej nie mówią, jak gdyby działanie Boga było od niej oderwane.

Natura Boga umyka rozumieniu ludzkiemu. Przedstawiliśmy tu tylko kilka sposobów rozumienia tej natury w różnych częściach Afryki. Największą liczbę przykładów tego, co ludzie myślą i mówią o Bogu, znajdujemy jednak w sferze działania Boga. Ta działalność jest istotnym wymiarem Boga i ostatecznie jest odbiciem Jego natury, a ściślej mówiąc tego, co ludzie myślą o Jego naturze i działalności. I teraz zajmujemy się właśnie formami działania Boga.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Bardziej szczegółowe i pełne omówienie tego problemu czytelnik znajdzie w J. S. Mbiti *Concepts of God in Africa*, London 1969 i New York 1969. Rozdział ten i dwa następne wiele czerpią z tej pracy.

<sup>2</sup> Danquah, s. 55 (Akan); Idowu, s. 41 (Yomba); Guillebaud u Smitha, s. 187 (Barundi); Smith i Dale, s. 208 (IIa).

<sup>3</sup> Idowu, s. 40 n.

<sup>4</sup> Smith, s. 109.

<sup>5</sup> Davidson u Smitha, s. 167.

<sup>6</sup> Maquet u Forde'a, s. 169.

<sup>7</sup> Danquah, s. 55.

<sup>8</sup> Davidson u Smitha, s. 166.

<sup>9</sup> Claridge, s. 269.

<sup>10</sup> Smith, s. 109.

<sup>11</sup> Schebesta, II, s. 171 n.

<sup>12</sup> Routledge, s. 225 n.; Kenyatta, s. 233.

<sup>13</sup> Smith, s. 103; Hughes i Velsen, s. 103.

<sup>14</sup> Young, s. 146 (nie podaje od jakiej grupy pigmejskiej zaczerpnął ten hymn).

<sup>15</sup> Smith, s. 127.

<sup>16</sup> W języku Lunda „Njambi-Kalunga” (Campbell, s. 245), w języku Ngombe „Endalandala” (Davidson u Smitha, s. 167), w języku Masajów „Ngai” (Hinde, s. 99; inni autorzy twierdzą, iż znaczy to „deszcz i niebo”).

<sup>17</sup> Idowu, s. 36 i 43.

<sup>18</sup> Junod, s. 135.

<sup>19</sup> Idowu, s. 36 i 43.

<sup>20</sup> Hughes i Velsen, s. 104; Merwe, s. 11 n.

<sup>21</sup> D. Westermann *The African Today and Tomorrow*, London 1939, s. 197.

<sup>22</sup> Campbell, s. 245.

<sup>23</sup> Evans-Pritchard, II, s. 12 i 19.

<sup>24</sup> Idowu, s. 47.

## V. DZIEŁA BOGA

### a) Stworzenie

W całej Afryce stworzenie jest najszerzej uznanym dziełem Boga. Koncepcja ta znajduje wyraz w powiedzeniu, że Bóg stworzył wszystko, w nazywaniu Go stwórcą (lub kształtodawcą) i w zwracaniu się do Niego w modlitwach i wezwaniach jako do stwórcy. Mamy wiele przykładów tego, co ludy afrykańskie mówią na temat stwórczej działalności Boga, z których wystarczy tu przytoczyć kilka.

Nadawany Bogu przez ludy Akan tytuł Borebore znaczy „kopacz”, „rębacz”, „rzeźbiarz”, „stwórca”, „ten, który dał początek”, „wynalazca”, „budowniczy”.<sup>1</sup> Akan zdecydowanie utrzymują, że Bóg sam stworzył świat. Mówią, że wszechświat wziął swój architektoniczny początek i formę od Boga, którego przedstawia się jako „naczelnego projektanta”. Z czterech najbardziej znanych u Akamba imion Boga dwa znaczą „stwórca” i „topór”.<sup>2</sup> To drugie imię (Mwatuangi) pochodzi od rąbania mięsa tasakiem lub łupania drzewa siekierą. Tak więc Bóg najpierw stwarza, daje początek, następnie kształtuje, dostarcza szczegółów i nadaje charakter. Te dwa imiona wzajemnie się uzupełniają.

Do opisanía stwórczej działalności Boga zazwyczaj używa się metafory garncarza, czego znajdujemy wiele przykładów. Kobiety Banjarwanda w wieku płodności, wierząc, że to Bóg kształtuje dzieci w łonie matki, przed pójściem na spoczynek stawiają koło siebie wodę, żeby Bóg mógł jej użyć do uformowania im dzieci. Woda ta znana jest jako „woda Boga”, a Boga nazywają „dawcą dzieci”. Ludzie utrzymują, że „zanim Bóg stworzył świat, nie było nic”.<sup>3</sup> Znaczący to, że Bóg w pierwotnym akcie stworzenia stworzył świat z niczego, chociaż teraz może dla kontynuacji swych stwórczych działań używać istniejących materiałów. Pojęcie stworzenia ex nihilo znane jest u Nuerów, Banjarwanda i Szonów i nie ulega wątpliwości, że dokładne badania potwierdziłyby występowanie tego pojęcia w kosmologii innych ludów.

Ila mają trzy imiona Boga, za pomocą których określają Jego dzieło stworzenia. Mówią o Nim jako o stwórcy, kształtodawcy i konstruktorze. Tiw sławni ze swoich wytworów z drzewa myślą o Bogu jako cieśli, który „rzeźbi” świat nadając mu różne formy i kształty. Kiedy Lunda mówią o Bogu jako „ojcu stwórcy”, umieszczają Go na poziomie rodzicielskim — jest On ojcem wszystkiego i wszystko ogarnia swoją ojcowską troską.

Nie ma ogólnej zgody co do porządku dzieła stworzenia. Wugusu, na przykład, mówią, że Bóg najpierw stworzył niebo ze słońcem i księżycem, gwiazdami i chmurami; potem stworzył ziemię i następnie człowieka (męża i żonę), w końcu rośliny, zwierzęta i inne stworzenia ziemskie. Ludy Akan sądzą, że proces stworzenia przebiegał w następującym porządku: niebo, potem ziemia, rzeki, wody, rośliny, człowiek i zwierzęta. Wiele ludów, jak Lozi, Mende, Nandi i inne utrzymują, że Bóg zakończył swe dzieło stworzeniem człowieka. Ogólnie przyjmuje się, że stworzenie nieba było przed stworzeniem ziemi, ale jeśli chodzi o „podrzedniejsze” stworzenia nie zakłada się w dziele stworzenia żadnego szczególnego porządku.

U wielu ludów mówi się, że Bóg nie tylko stworzył wszechświat materialny, ale także ustanowił prawa natury i ludzkie obyczaje. Aszanti wierzą, iż „Bóg stworzył rzeczy w sposób uporządkowany” i zbudował harmonijny świat, w którym każdy może spełniać swe obowiązki.<sup>4</sup> Joruba myślą o Bogu jako „twórcy dnia i nocy” i uważają każdy dzień za Jego kolejne dziecko.<sup>5</sup> Zulusi uważają instytucję małżeństwa i zwyczaj obrzezania za ustanowione przez Boga. Nuerowie, Ila, Lugbara, Nuba i wiele innych ludów wierzy, iż Bóg oprócz stworzenia świata ustanowił ich zwyczaje, prawa i przepisy.

Utrzymuje się pogląd, iż Bóg kontynuuje dzieło stworzenia we wszechświecie. Na przykład Twi mówią, że „Bóg nigdy nie przestaje tworzyć rzeczy”.<sup>6</sup> Zwłaszcza ludzka prokreacja przypisywana jest Bogu. Niektóre ludy — jak Azande, Bambuti, Njakjusa i inne — wierzą, że Bóg powoduje poczęcie. U innych ludów mówi się po prostu, iż Bóg stwarza ludzi. Według wierzeń Bari Bóg utrzymuje ludzkość przy życiu stwarzając co miesiąc stu ludzi, a Indem twierdzą, że zsyła on dzieciom ducha.

Bóg nie tylko kontynuuje dzieło stworzenia fizycznego, ale także decyduje o losie swych stworzeń, a zwłaszcza ludzi. Joruba mówią, że zanim człowiek przyjdzie na ten świat, staje przed Bogiem, by wybrać albo też przyjąć swe przeznaczenie przyznane mu przez Niego. Utrzymują oni także, że

gdy Bóg stwarza człowieka, ustala długość jego życia.<sup>7</sup> Mende wierzą w to samo, wyrażając to przysłowiem „jeśli Bóg kładzie ci ryż do koszyka, nie pragnij jeść zupy”. Tłumaczy się to w ten sposób, że nikt nie powinien pragnąć zmiany swego stanu lub warunków, w których go Bóg umieścił.<sup>8</sup> Nuerowie twierdzą kategorycznie, iż wszystko jest takie, jakie jest, „ponieważ Bóg uczynił je takim albo chciał, żeby takie było”.<sup>9</sup> Podobne pojęcia predestynacji znajdujemy u ludów takich jak Ila, Tswana, Bakongo, Barundi, Jao i inne.

### b) Opatrzność i podtrzymywanie istnienia

W języku Owimbundu imię Boga znaczy „ten, który zaspokaja potrzeby swoich stworzeń”.<sup>10</sup> Jest to jedno z najbardziej podstawowych elementów wiary w Boga, o czym świadczą przykłady pochodzące z całej Afryki. Bóg na wiele sposobów troszczy się o swoje stworzenia, tak żeby mogły zachować swój byt i kontynuować go. Zapewnia im życie, płodność, deszcz, zdrowie i inne środki konieczne dla przedłużenia dzieła stworzenia. Jego opatrzność funkcjonuje całkowicie niezależnie od człowieka, chociaż człowiek może zabiegać i niekiedy bardzo zabiega o pomoc Boga.

Jak utrzymują niektóre ludy — Akan, Ankore, Igbira, Kpelle i Ila — blask słońca jest jednym z wyrazów opatrzności Bożej. Słońce ukazuje się codziennie dostarczając światła i ciepła, powoduje zmiany pór roku i rośnięcie zbóż. Jest to sprawa życia. Dlatego ludy Akan nazywają Boga „tym, który świeci”, żeby zaznaczyć, że za Jego sprawą świecą ciała niebieskie, a ich blask symbolizuje Jego obecność we wszechświecie. W języku Ankore jedno z imion Boga znaczy „słońce”; Ankore wierzą, że to Bóg każe słońcu świecić w dzień i księżycowi w nocy. Dla Igbira słońce symbolizuje Bożą dobroczynność, jest wyrazem Jego opatrzności.

Jednak najszerszej uznawanym świadectwem opatrzności Bożej jest deszcz. Dla ludów afrykańskich deszcz jest zawsze błogosławieństwem, a dostarczanie go jest jedną z najważniejszych czynności Boga. Potwierdzają to przykłady z całej Afryki. Dlatego wśród ludów Akan, Ila, Ngoni, Mende, Tswana, Akamba, Tiw i wielu innych Bóg jest znany jako „dawca deszczu” lub „dawca wody”. U niektórych z tych ludów mówi się nawet, że deszcz jest śliną Boga; ślina bowiem w afrykańskich społecznościach przynosi błogosławieństwo, tak iż wypowiedaniu formuły błogosławieństwa często towarzyszy

delikatne splunięcie. Ślina symbolizuje pomyślność, zdrowie, szczęście i dobrobyt.

Panuje też powszechne przekonanie, że wyrazem opatrzności Boga jest płodność i zdrowie ludzi i bydła oraz żywność pól, jak również obfitość dzieci, bydła, żywności i innych dóbr. Dlatego u wielu ludów modlą się o te dobra. Tak więc Nuba odprawiają obrzęd, w czasie którego modlą się o pomnożenie bydła:

Boże, jesteśmy głodni,  
Daj nam bydło, daj nam owce.

Składając ofiary celebrujący modli się:

Boże, pomnóż bydło,  
Pomnóż owce, pomnóż ludzi.<sup>11</sup>

Zulusi ucząją swe dzieci, iż źródło istnienia jest ponad nimi i że to Bóg daje ludziom życie i pomyślność. Kiedy kobieta Bambuti uświadamia sobie, że spodziewa się dziecka, przygotowuje posiłek i jego część wynosi do lasu, gdzie składa ją w ofierze Bogu mówiąc:

(Boże) od którego otrzymałam to dziecko  
Przyjmij i jedz.<sup>12</sup>

U innych ludów, jak Ankore, Azande i Banjarwanda, imię Boga włącza się w imię dziecka, uznając w ten sposób, iż pochodzi ono od Niego.

Ludy afrykańskie w różny sposób uznają podtrzymujące je działanie Boga. U niektórych, jak u Baluhja, Akan i Zulusów, mówi się, że Bóg podtrzymuje życie ludzkie, tak że bez Niego ludzkość by zginęła. Inni uważają, że podtrzymujące istnienie działanie Boga funkcjonuje w skali kosmicznej, zapewniając byt całemu wszechświatu. Bambuti mówią, że „gdyby Bóg umarł, świat także by zginął”.<sup>13</sup> Wiele ludów, jak Barundi, Aszanti, Tonga, Nandi i inne, uważają Boga za swego opiekuna, strażnika, protektora, obrońcę. Na przykład Barundi nazywają Go „obrońcą biednych”, „opiekunem biednych” i „zbawcą”.<sup>14</sup> A Njandza widzą w Nim „wielkiego zarządcę życia”.<sup>15</sup> Wielu modli się do Boga o opiekę, zwłaszcza w specjalnych okolicznościach, jak ciąża i choroba. Nuerowie są w pełni świadomi opieki Boga i mówią o Nim jako „Bogu, który idzie z tobą” lub „Bogu, który jest obecny”.<sup>16</sup> Szyllukowie wzywają Boga: „Chroń nas, jesteśmy w Twych rę-





ludzi za ich złe czyny. Bawenda na przykład wierzą, że gdy Bóg jest zagniewany na ich wodza, karze kraj szarańczą i powodzią. Lango zaś uważają te katastrofy za przejaw istnienia Boga — przypuszczalnie jako sędziego. Ngoni, Sukowie, Njandza i inni wierzą, że katastrofy są zsyłane przez Boga, a niektórzy — jak Nuerowie — przyjmują katastrofy jako wyraz woli Bożej, na którą nie ma rady.

Śmierć jest chyba najbardziej tajemnicza i zagadkowa ze wszystkich nieszczęść. Dla wielu ludów Bóg, paradoksalnie, jest zarówno dawcą życia, jak tym, który je odbiera (nawet jeśli inne czynniki uważa się na ogół za bezpośrednią przyczynę). Paradoks ten w różny sposób wyrażany jest przez ludy afrykańskie. Ludy Akan mówią o Bogu jako „zawsze gotowym do strzału” (w sensie dawania życia wszystkiemu) i jako „zabijającej matce”.<sup>20</sup> Bakongo są przekonani, że Bóg nigdy nikogo nie krzywdzi, jednak może czasami dopuścić do czyjejś śmierci, i wtedy mówi się o zmarłym, że „umarł przez Boga”. Barundi uważają Boga za „dawcę dzieci” i za tego, który „dzieci nienawidzi” (ponieważ myślą, że je zabija). W czasie tańców żałobnych kobiety Owimbundu lamentują, że „Bóg podstępnie pozbawił nas jednego życia”,<sup>21</sup> by zaznaczyć, że ograbił ich z jednego członka wspólnoty. Joruba utrzymuje, że Bóg stworzył śmierć, aby móc odwołać osobę, której czas na ziemi się wypełnił. Ankore, Azande, Bachwa, Kikuju, Luo, Meru, Nandi, Wugusu, Zulusi i inni w ten lub inny sposób kojarzą śmierć z Bogiem. Niektórzy uważają śmierć za karę wymierzoną przez Boga, inni za przejaw Jego istnienia, jeszcze inni za dobro wyrządzone umierającemu, ponieważ Bóg chce, by żył on z Nim, inni wreszcie uważają, że śmierć przychodzi wtedy, gdy ludzie rzucają przekleństwo na tych, którzy źle czynią. Ofiary składane Bogu i modły do Niego zanoszone w ciężkiej chorobie są następną wskazówką, że ludzie kojarzą śmierć z Bogiem. Tak więc mogą uważać, że Bóg jest ostateczną przyczyną śmierci, a przynajmniej wierzą, że może ją odwrócić lub opóźnić. Baganda, Basoga, Edo i Wugusu utrzymują, że istnieje bóstwo śmierci; bóstwo to jest albo uosobieniem samej śmierci, albo też jest istotą niezależną.

Ogólnie biorąc Bóg nie jest obwiniany za klęski, nieszczęścia i zmartwienia, które trapią człowieka. Jest On uwzględniany w obrazie wszechświata jako próba wyjaśnienia tego, co dla umysłu ludzkiego trudne jest do wyjaśnienia w inny sposób, jest wyjaśnieniem, które ma być także pociechą dla ludzi szczególnie poddanych cierpieniu.

#### d) Bóg rządzi światem

W roli zarządcy świata Bóg jest uważany za króla, władcę, pana i sędziego. Przeważnie u tych ludów, które tradycyjnie mają lub miały królów, wodzów lub innych wykonawców scentralizowanej władzy, znajdujemy najbardziej klarowne pojęcia Boga jako króla i władcy. Fakt ten jest oczywiście odbiciem politycznej struktury danego społeczeństwa, chociaż idea Boga rządzącego nie jest ograniczona tylko do ludów o takiej strukturze. Obraz Boga łatwo staje się projekcją obrazu i działań władców ludzkich. W wielu częściach Afryki znajdujemy wiele przykładów takiego stanu rzeczy.

Banjarwanda i Barundi uważają Boga za swego najwyższego władcę i rządcę. Barotse i Baluba w modlitwie zwracają się do Boga jako „wielkiego króla”, który włada lub panuje nad wszystkim. Akan mówią, że Bóg jest władcą nieba, ziemi i zaświatów. Indem wierzą, że Bóg włada wszystkimi plemionami ziemi, łącznie z ich własnym. Ila przed polowaniem zanoszą modły do Boga jako wodza i proszą Go, by pozwoił im zabić zwierzynę, którą chcą upolować. Wynika stąd, że Indem uważają, iż Bóg rządzi nie tylko sprawami ludzkimi, ale także i przyrodą. Zulusi uważają Go za króla królów albo wodza wodzów, przypisują Mu tym samym atrybut najwyższej władzy i absolutnej mocy. Istnieje wiele innych ludów, które mówią o Bogu w terminach panowania nad wszechświatem i władania nim. Wizerunek Boga jako króla jest bardzo silnie zabarwiony elementami władzy ludzkiej. Bóg jest przedstawiony jako najwyższy, absolutny, bogaty i ostateczny posiadacz wszystkiego.

Jako król Bóg jest także panem. Ten tytuł nadawany Mu przez wiele ludów wskazuje na to, że należy Mu się najwyższy szacunek i cześć, a ludzka postawa wobec Niego jest postawą pokory i poddania. Dla Banjarwanda Bóg jest „panem wszystkiego”, dla Bambuti jest On „panem tajemnej mocy”, dla Jorubów — „panem nieba”; gdy piorun uderzy w stado bydła, Zulusi pwiadają, że Pan zabrał swe własne pożywienie. Jako Pan jest On wszechmocny — może czynić wszystko: pomagać cierpiącym ludziom, dokonywać tego, czego człowiek nie może dokonać, zaprowadzać sprawiedliwość i wiele innych rzeczy. Dlatego różne ludy odwołują się do Niego używając różnych imion. Na przykład Barundi nazywają Go „tym, który czyni wszystko”, Baluba widzą w Nim „zwiastuna przeznaczeń”, Szylukowie często wzywają Go jako ostateczne źródło pomocy w trudnościach,

a wiele innych uważa Go za dawcę (życia, deszczu, światła, wszystkich rzeczy). Tak więc Bóg jest przedstawiany jako dobroczynny pan, a nie tylko jako absolutny władca wszechświata. Jako władca jest On „oddzielony lub odsunięty” od dzieła stworzenia, a jako pan jest w to dzieło włączony. Niektóre ludy uważają swoich władców ludzkich w pewnym sensie za sakralnych przedstawicieli Boga panującego nad ludźmi.

Jako władca i pan Bóg jest także sędzią. Pojęcie to zawiera w sobie zarazem sprawiedliwość, karę i zapłatę. Pojęcie Boga jako sędziego wzmacnia także tradycyjne sankcje etyczne, które z kolei utrzymują solidarność wspólnoty. Modląc się w sytuacji krytycznej Azande oświadczają Bogu, że nie kradli ani nie pożąдали dóbr innych ludzi, i zwracają się do Niego jako do tego, który „wyrównuje różnice między nami, którzy jesteśmy ludźmi”.<sup>22</sup> Dla Elgejo piorun jest bronią Boga, za pomocą której zabija On ludzi potajemnie czyniących zło swoim sąsiadom. Nuba wierzą, że Bóg karze tych, którzy łamią plemienne tradycje, ponieważ uważa się Go za ich strażnika. Nuerowie są mocno przekonani o tym, że Bóg karze zło i nagradza dobro. Dla Owambo brutalność w stosunku do ludzi starszych, morderstwo i kradzież są karalne przez Boga. Te wszystkie konkretne przykłady i inne, które można by przytoczyć, wykazują, że ludy afrykańskie pojmują Boga jako najwyższego bezstronnego sędziego.

### e) Bóg i historia ludzka

Ludy afrykańskie mają swe różne historie. Przy omawianiu pojęcia czasu u Afrykanów zaznaczyliśmy, że dominującą koncepcją historii jest nacisk na zamani, tak że proces historyczny jest rozumiany jako ruch od okresu sasa do zamani, a nie jako ruch ku przyszłości. Podstawa tej koncepcji tkwi w pojęciu zamani, a ujawnia się w różnorodny sposób. Tak więc Czaga twierdzą, że chociaż Bóg może odgrywać tylko małą rolę w codziennych sprawach ludzkich, w przeszłości dwa razy ingerował niszcząc ludzi z powodu ich niegodziwości, oszczędzając tylko garstkę. Meru wierzą, że dawno temu Bóg wyprowadził ich z kraju niewoli pod przewodnictwem ich przywódcy religijnego (Mugwe). W tym celu Bóg wyposażył go w odwagę i siłę, tak że ludzie zostali oswobodzeni i przyprowadzeni na ich obecną ziemię. Szyllukowie z przekonaniem twierdzą, że ich

król jest mistycznie związany z Bogiem, którego reprezentuje wśród ludzi, i że to Bóg pierwotnie ustanowił jego królewski urząd.

Innym aspektem uczestnictwa Boga w historii ludzkiej jest przeświadczenie, że Bóg interweniuje w sprawach ludzkich. Bawenda utrzymują, że Bóg objawia im się od czasu do czasu, zwłaszcza komunikując się z ich wodzem za pomocą grzmotu. Gisu wierzą, że Bóg przybywa do nich, by uczestniczyć w ich obrzędach obrzezania, a Lugbara mówią, że ingeruje On w ich życie przyczyniając się do zmian społecznych. U Kikuju mówi się potocznie, że chociaż Bóg żyje w niebie, od czasu do czasu przychodzi na ziemię, aby ją skontrolować, udzielić błogosławieństw i wymierzyć karę. Będąc na ziemi przebywa na górze Kenia i na czterech innych świętych górach. Niektórzy Galla opowiadają, że kiedyś Bóg przybył na ziemię i rozmawiał z ludźmi, teraz zaś tylko patrzy na świat poprzez słońce, które według Galla jest Jego okiem.

Należy pamiętać, że dla wielu ludów afrykańskich aktywne uczestnictwo Boga w historii ludzkiej jest ujmowane w kategoriach zapewnienia im przez Niego deszczu, dobrych zbiorów, zdrowia, bydła i dzieci, uzdrawiania, wyzwalania i pomocy, oraz w terminach Jego obecności przejawiającej się poprzez zjawiska i przedmioty naturalne. Ludzie nieustannie zwracają się do Boga w różnorodnych aktach kultu, które ostatecznie stanowią odpowiedź człowieka na zainteresowanie Boga ludzkimi sprawami i na Jego czynne uczestnictwo w nich. Te ludzkie sprawy nie oddzielają człowieka od jego całego otoczenia, tak że w rezultacie historia ludzka jest historią kosmosu rozumianego w sensie antropocentrycznym lub mikrokosmicznym. Bóg nie jest oddzielony od takiej koncepcji historii — jest ona Jego wszechświatem; jest On w niej czynny, a pozorne milczenie może być tylko rysem Jego boskiego działania.

### PRZYPISY

<sup>1</sup> Danquah, s. 28 i 30.

<sup>2</sup> Odpowiednie imiona w języku Akamba: Mumbi i Mwatuangi.

<sup>3</sup> Maquet u Forde'a, s. 166.

<sup>4</sup> Lystad, s. 164.

<sup>5</sup> Idowu, s. 39.

<sup>6</sup> D. Westermann *The African Today and Tomorrow*, London 1939, s. 197.

- 7 P. A. Talbot *Tribes of the Niger Delta*, London 1932, s. 24.  
 8 Little u Forde'a, s. 113.  
 9 Evans-Pritchard, II, s. 6 ns.  
 10 Campbell, s. 245; oryginalne imię „Suku”.  
 11 Seligman, s. 394 n.  
 12 Schebesta, I, s. 235.  
 13 Schebesta, II, s. 171.  
 14 Praca moich studentów J. Kamenge i D. Soboke, 1965.  
 15 Merwe, s. 13.  
 16 Evans-Pritchard, II, s. 7 n.  
 17 Lienhardt u Forde'a, s. 158, i Seligman, s. 75.  
 18 Edel, s. 160.  
 19 Junod, s. 134.  
 20 Meyerowitz, s. 24 i 145.  
 21 Hambly, s. 344.  
 22 Seligman, s. 519 n.

## VI. BÓG I NATURA

Według ludów afrykańskich człowiek żyje we wszechświecie religijnym, tak że przedmioty i zjawiska naturalne są ściśle związane z Bogiem.<sup>1</sup> Przedmioty te i zjawiska nie tylko pochodzą od Boga, ale także dają o Nim świadectwo. Rozumienie Boga przez człowieka jest silnie zabarwione przez wszechświat, którego człowiek jest częścią. Dla człowieka wszechświat nie tylko nosi piętno Boga, ale jest także Jego odbiciem, i niezależnie od tego, czy obraz ten jest niewyraźny, czy też ostry i określony, jest obrazem Boga — jedynym obrazem znanym przez tradycyjne ludy afrykańskie.

### a) Antropomorficzne atrybuty Boga

Człowiek w pewien sposób uważa siebie za centrum wszechświata; ten egocentryzm jest źródłem antropocentrycznej i antropomorficznej interpretacji kosmosu. Była już mowa o tym, że ontologia afrykańska jest zdecydowanie antropocentryczna, i dlatego człowiek patrzy na Boga i naturę z punktu widzenia swojego związku z Bogiem i naturą. Znajdujemy więc wiele wyrażań przypisujących Bogu naturę ludzką. Będziemy odwoływać się do nich jako antropomorfizmów. Trudno powiedzieć jak bardzo dosłownie ludy afrykańskie pojmują te antropomorfizmy, ale przynajmniej pomagają one ludziom w konceptualizacji Boga, którego nie widzieli i o którym, jak wyznają, wiedzą bardzo mało albo zgoła nic.

Wielu wyobraża sobie Boga jako ojca w kategoriach zarówno Jego roli jako stwórcy i opiekuna, jak i w sensie Jego osobistej dostępności dla nich w razie potrzeby. Akamba uważają, że niebo i ziemia są „równej wielkości miskami” Ojca; są one Jego własnością z tytułu stworzenia i praw posiadania i zawierają całe Jego mienie. Lunda, Bemba i inne ludy tego samego regionu mówią o Bogu jako „powszechnym ojcu” i o ludziach jako Jego dzieciach. Ludy Suk i Baganda

utrzymują, że Bóg jest ojcem nie tylko ludzi, ale także bóstw i innych istot duchowych. O idei Boga jako ojca wszelkiego stworzenia donoszą badania przeprowadzone u innych ludów afrykańskich, których częściowo lub przeważnie imię własne Boga po prostu znaczy „ojciec”.

Ojcostwo Boga znajduje wyraz także w modlitwach, z czego wynika, że ludzie uważają Go za swego osobistego ojca, z którym mogą się porozumiewać. Bambuti, Azande, Kikuju, Nuerowie i inni zwracają się do Boga w modlitwach jako do „ojca”, „naszego ojca”, „mojego ojca”, „wielkiego ojca”, „Boga ojca” lub „ojca naszych czy moich ojców”. Ojcostwo Boga jest potrzebne i doświadczane w chwilach niebezpieczeństwa, rozpaczy, choroby, zmartwienia, suszy lub katastrofy.

U niektórych ludów matriarchalnych, jak u Owambo i południowych Nuba, mówi się o Bogu jako matce, które to pojęcie zawiera te same cechy, jak pojęcie Boga u ludów uważających Go za ojca. Obraz matki również niesie ze sobą myśl o opiece i trosce i jest w użyciu nawet u ludów patriarchalnych. Nie możemy więc wnioskować, że wyobrażenie Boga jako ojca jest ograniczone do społeczeństw patriarchalnych, a jako matki — tylko do społeczeństw matriarchalnych. W obydwu przypadkach owe wyobrażenia użyte są w sensie metafizycznym, przekazują ideę Boga, który wszystko powoduje do istnienia i o wszystko się troszczy, a zwłaszcza o ludzkość. Dlatego wiele ludów, jak Bachwa, Bemba, Lugbara, Nuerowie i inne, odnosi się do istot ludzkich (lub pewnej ich grupy) jako do „dzieci Boga”, „synów Boga”, „ludu Boga”.

Niewiele ludów przypisuje Bogu ludzkie członki i fizyczne czynności, pozostałe podkreślają, że nie wiedzą, jak Bóg wygląda. U niektórych ludów, jak Akan, Galla, Nandi i Owambo, mówi się, że Bóg ma oko lub oczy, za które uważa się słońce, księżyc lub gwiazdy. U wielu ludów twierdzi się, że Bóg słucha ludzkich modlitw i tego, co się dzieje, ale tylko Ila mówi o Bogu, że ma uszy w sensie cielesnym. Bambuti i Dzumdzum przedstawiają Boga z długą brodą. Poza tymi nielicznymi wyjątkami ludy afrykańskie nie przypisują Bogu posiadania ciała.

Przykładów czynności fizycznych mamy jednak więcej. W liturgii ofiary składane Bogu mają Mu służyć do „jedzenia” i „picia”, ale ludzie pojmują to metaforycznie. Jak widzieliśmy, uważa się, że Bóg „widzi” i „słyszy” wszystko, ale jest to obrazowy sposób wyrażania wszechwiedzy Boga.

Kiedy Bambuti palą Bogu kadzidło, wierzą oczywiście, że On je „wącha”, przynajmniej metaforycznie. Gdy grzmi, Zulusi uważają to za przejaw zabawy Boga, a Kikuju za trzeszczenie stawów przechodzącego Boga. Bambuti i Szona tłumaczą trzęsienia ziemi jako odgłosy przechadzki Boga. U niektórych, jak u Szona, powiada się, że Bóg śpi w chmurach. Wśród niewielu ludów panuje przekonanie, że Bóg gniewa się i karze ludzi, a widoczne oddzielenie się Boga od nich jest na ogół przypisywane tym, iż martwi się On ludzkimi czynami.

Niektóre z tych antropomorfizmów mogą być brane dosłownie, ale większość z nich wydaje się mieć sens metaforyczny, poetycki i liturgiczny. Ludzie ich używający mogą nie zawsze uświadamiać sobie to zróżnicowanie. Należy także pamiętać, że ostatecznie wszystko, co mówimy o Bogu, jest w ten czy inny sposób antropomorfizmem, ponieważ wyrażane jest w terminach ludzkich i zgodnie z ludzkimi formami myślenia. Człowiek nie zna języka, w którym Bóg opisuje sam siebie. Każdy myślowy obraz Boga jest w najlepszym razie obrazem ludzkim.

#### b) Bóg, zwierzęta i rośliny

Zwierzęta i rośliny są pożywieniem dla człowieka i znaczenie ich jest oczywiście wielkie. U ludów afrykańskich funkcjonuje wiele skojarzeń religijnych ze zwierzętami i roślinami, a niektóre z nich wiążą się z koncepcjami Boga. Istnieją mity opowiadające, jak zwierzęta domowe pojawiły się w tym samym czasie lub w ten sam sposób jak człowiek. I tak Zulusi opowiadają, iż ludzie i bydło nagle pojawili się w tym samym miejscu, i Bóg pouczył człowieka: „Niech będzie ono twoim pożywieniem, jedzcie ich mięso i pijcie ich mleko”. Jeśli piorun uderzy w stado bydła, ludzie mówią, że to Bóg zabił dla siebie jedną sztukę ze swojej trzody, co jest uważane za błogosławieństwo dla wsi, w której wydarzenie to nastąpiło.<sup>2</sup> Akamba utrzymują, że bydło, owce i kozy towarzyszyły pierwszej istocie ludzkiej, którą Bóg spuścił z nieba. Masajowie są przekonani, że skoro Bóg dał im bydło na samym początku, nikt inny nie ma prawa go posiadać. Dlatego uprowadzenie bydła należącego do ludów sąsiednich jest ich obowiązkiem, któremu nie towarzyszy poczucie winy z powodu popełnienia kradzieży lub rabunku. W jednym z mitów Nuerowie głoszą, iż kiedyś Bóg dał lu-

dziom do wyboru bydło lub strzelby. Europejczycy i Arabowie wybrali strzelby, a Nuerowie i Dinkowie wybrali bydło.

Bydło, owce i kozy są używane na ofiary i w innych celach religijnych, czego przykłady znajdujemy na całym kontynencie. Wiele ludów traktuje bydło jako rzecz świętą. Na przykład Herero uważają całe bydło za święte i za pochodzące od mitycznego „drzewa życia”, od którego pochodzą także ludzie i inne istoty żywe. Bydło jada się tylko wtedy, gdy zostało złożone w ofierze w ceremonii religijnej. U Dinków każdy byk lub wół jest przeznaczony na ofiarę. Wierzą oni, że bydło i dzieci należą do Boga, i że Bóg daje je ludziom tylko jako dar od siebie. Nandi codziennie modlą się do Boga o bezpieczeństwo i pomyślność dla bydła.

Chociaż w Afryce żyje jeszcze wiele dzikich zwierząt, mało jest informacji na temat ich znaczenia religijnego. U Lango i u Turu dzikie zwierzęta — jak bawół i lew — są kojarzone z Bogiem i uważa się je za przejaw Jego immanentnego oblicza. U wielu ludów w dolinie Nilu (jak u Fajulu, Madi i Nuerów) hienę obwinia się o to, że przecięła sznur z krowiej skóry, który ongiś łączył ziemię z niebem, powodując rozdział między tymi dwoma światami.

Zwierzęta pełzające są ważniejszym elementem koncepcji religijnych niż inne dzikie zwierzęta. U pewnych ludów, jak Wugusu i Sidamo, wąż jest uważany za nieśmiertelnego. U innych ludów węże, w szczególności pytony, uznane są za święte i nie można ich zabijać. U wielkiej ilości ludów węże kojarzy się z żywymi zmarłymi lub innymi duchami ludzkimi i węzom tym, kiedy znajdują się w domu, podaje się jedzenie i picie. Jaszczurka jako posłaniec Boga zwiastujący ludziom śmierć jest ważnym elementem wielu mitów. Kameleon natomiast ma być zwiastunem nieśmiertelności lub zmartwychwstania, ale albo zwleka ze swoją misją, albo nieco ją zmienia, albo też jękając się nie może jej na czas przekazać. Tymczasem przybywa jaszczurka (albo inne zwierzę) i przynosi tragiczną wieść.

Z ptaków w celach religijnych u większości ludów używane są kury, głównie na ofiary Bogu lub niższym duchom i żywym zmarłym. W wielu mitach i historiach występuje pająk, chociaż jest to stworzenie małe. Wśród ludów Akan i Aszantów pająk symbolizuje „mądrość” i dlatego Boga nazywa się „Ananse Kokroko”, co znaczy „wielki pająk, to znaczy mądry”.<sup>3</sup>

Mityczne drzewa odgrywają ważną rolę w wielu podaniach. Na przykład Herero mówią o swoim „drzewie życia”, że znajduje się w podziemnym świecie i że jest źródłem wszelkiego życia. U niektórych ludów, jak u Nuerów i Sandawe, utrzymuje się, że ludzie pochodzą z drzewa. U innych opowiada się o „drzewie zakazanym”, którego owoców Bóg zabronił jeść pierwszym ludziom. Gdy ludzie nie posłuchali i zjedli zakazany owoc, na świat przyszła śmierć i Bóg odwrócił się od ludzi. Mit ten w takiej lub innej formie jest opowiadany przez Bambuti, Czaga i Meru. U wielu ludów w całej Afryce drzewo figowe (dzikie) uważane jest za święte i wokół niego lub pod nim ludzie składają ofiary i zanoszą modły. Są jeszcze święte gaje i inne drzewa, zwłaszcza sykomy i baobaby używane w celach religijnych lub tylko kojarzone z Bogiem i innymi istotami duchowymi. Pewne ludy, jak Masaje, Meru i Mao, używają trawy w czynnościach kultowych, modląc się i składając ofiary Bogu.

### c) Bóg, przedmioty i zjawiska natury

Wiadomo o wielu koncepcjach kojarzących Boga z przedmiotami i zjawiskami natury. Już mówiliśmy o tym, że ludy Afryki uważają wszechświat za religijny, a postawę tę w pełni ilustruje sposób, w jaki odnajdują oni Boga w różnych przedmiotach i zjawiskach. Rozważymy najpierw grupę tych przedmiotów i zjawisk, związanych z niebem, a potem — z ziemią.

Ogólnie przyjmuje się, że Bóg stworzył niebo tak jak stworzył ziemię. Niebo jest odpowiednikiem ziemi i jest uważane za miejsce zamieszkania Boga. W całej Afryce znane są podania o tym, jak początkowo niebo i ziemia albo przylegały do siebie, albo połączone były sznurem czy pomostem, jak Bóg był bliski ludziom. Mity te wyjaśniają następnie, jak doszło do rozdziału; do omówienia niektórych z nich powrócimy później w rozdziale dziewiątym.

O ile wiadomo z dostępnych źródeł pisanych wszystkie ludy afrykańskie w ten lub inny sposób kojarzą Boga z niebem. U niektórych mówi się, że Bóg panuje w niebie, u większości panuje przekonanie, że Bóg w nim żyje, a są i takie, które identyfikują Boga z niebem albo uważają niebo za główny przejaw Jego istnienia. Znamy wiele ludów, w których języku imię Boga znaczy niebo, to, co na wy-

sokości. Na przykład w języku Bari i Fajulu Boga nazywa się Ngun lo ki, co znaczy „Bóg na niebie (na wysokości)”. Imię Boga: Niadenga znaczy u Szonów „ten wielki z nieba”, a Wokumusoro znaczy „ten na wysokościach”. Tiw ba”, a Wokumusoro znaczy „ten na wysokościach”. Tiw nazywają Boga imieniem Aondo, co znaczy „niebiosa”, a imię Akuj w języku Turkana znaczy „z góry, ponad”. Tak więc Boga nie można oddzielać od nieba, a nieba nie można oddzielać od Boga. Przedmiot wskazuje na swego stwórcę, a myśl o stwórcy wskazuje na niebiosy.

Słońce, księżyc i gwiazdy są ważną częścią mitów i wierzeń wielu ludów. Zulusi głoszą, że gdy Bóg stworzył ludzi, dał im słońce i księżyc, by mieli światło i mogli widzieć. Balese uważają słońce za prawe oko Boga, a księżyc za lewe. Dla Kiga Bóg jest tym, który powoduje zachód słońca. Dla Ila słońce oznacza wieczność Boga i określają Go jako „ten ze słońca (lub dni)”.

U wielu ludów słońce jest uważane za objawienie się samego Boga i to samo słowo — lub jemu pokrewne — jest używane w tych dwóch znaczeniach. Przykłady można zacerpnąć z języków Czaga („Ruwa” znaczy Bóg i słońce), Luo („Chieng” w obydwu znaczeniach), Nandi („Asis” znaczy Bóg, a „asista” znaczy słońce), Ankore („Kazooba” w obydwu znaczeniach). W języku ludów w głębi kraju Aszantów „We” również znaczy Bóg i słońce. U innych ludów, jak u Azande, Haja, Ibo i Meban, słońce jest uosobieniem bóstwa lub ducha, a przez niektórych jest uważane za jednego z synów Boga. Brak jest rzeczowych wskazówek, że słońce jest uważane za Boga lub że Bóg jest uważany za słońce, bez względu na to, jak bardzo Bóg i słońce mogą być ze sobą kojarzone. Co najwyżej słońce symbolizuje pewne aspekty Boga jak Jego wszechwiedzę, moc, wieczność, a nawet naturę.

Podobne pojęcia istnieją w odniesieniu do księżyca, chociaż na ogół mniej jest skojarzeń księżyca z Bogiem niż słońcem. Nie mam żadnych dowodów używania tego samego słowa na określenie Boga i księżyca. U takich ludów, jak Akan, Bambuti, Doroba, Luo i Sandawe księżyc jest uosobieniem bóstwa żeńskiego, towarzysza Boga lub też matki (albo siostry) słońca, lub wreszcie po prostu jakiegoś ducha. Zulusi wierzą, że księżyc ma dwie żony — gwiazdę poranną i wieczorną (Wenus w różnej pozycji). „Gwiazda poranna” karmi go tak dobrze, iż księżyc rośnie, a „gwiazda wieczorna” karmi go tak marnie, że chudnie. Dla Balese księżyc jest lewym okiem Boga, a Nuerowie wierzą, że Bóg

świeci poprzez księżyc lub w samym księżycu. U licznych ludów, jak u Banjoro, Katab, Kagoro i u Buszmenów odprawia się comiesięczne obrzędy religijne, zwłaszcza w okresie nowiu.

Mało jest dostępnych informacji na temat gwiazd, komet i meteorów. U niektórych ludów są one uosobieniem duchów. U innych — jak u Azande, Bambuti i Czaga — uważa się je za dzieci Boga, a jeszcze u innych — jak Bawenda, Kikuju i Szona — przyjmuje się je za przejaw Boga. Pozycja Plejad jest dla Akamba wskazówką, gdzie i w jakiej ilości w danej porze roku spadnie deszcz.

Ludy afrykańskie uważają deszcz za jedną z największych łask Boga. Dlatego powszechnie zwracają się do Niego jako „dawcy deszczu”. U niektórych ludów, jak u Elgejo, Ibo, Suk, Tonga i u innych, deszcz jest uosobieniem bóstwa, istotą nadnaturalną lub synem Boga. U innych ludów kojarzy się Boga z deszczem tak ściśle, iż na oznaczenie Boga i deszczu używa się tego samego słowa lub słów pokrewnych. Na przykład u Didinga imię Boga brzmi „Tamukujen”, a określenie deszczu „tamu”; Idoma używają słowa „Owo” w obydwu znaczeniach; Masajowie używają słowa „En-kai” na oznaczenie Boga i deszczu (nieba), a niektórzy z Suków posługują się słowem „Ilat” w obydwu znaczeniach. Ila i Nuerowie mówią o Bogu, iż „spada z deszczem”, chociaż wyraźnie rozróżniają te dwa pojęcia. U innych ludów, jak u Akamba i Tiw, deszcz uważa się za ślinę Boga, która jest symbolem wielkiej łaski. U wielu ludów w związku z deszczem składa się Bogu ofiary i modli się do Niego, zwłaszcza w okresie suszy. We wszystkich częściach kontynentu znani są zaklinacze deszczu, których obowiązkiem jest wzywianie pomocy Boga, by zesłał deszcz lub go wstrzymał w wypadku nadmiernych opadów.

U wielu ludów, jak Bambuti, Bawenda, Ewe i Ila, piorun jest uważany za głos Boga. U innych ludów, jak Kikuju i Zulusi, piorun rozumie się jako odgłosy poruszeń Boga, a u niektórych — jak u Joruba i Tiw — uważa się go za dowód gniewu Bożego. U Baluhja, Banjoro, Basoga, Tonga i Joruba piorun jest uosobieniem bóstwa, koguta, ptaka lub innego stworzenia. Interpretacje dotyczące błyskawicy są podobne do tych, które dotyczą pioruna, ponieważ oba te zjawiska są ściśle ze sobą związane. Kikuju uważają błyskawicę za broń Boga, którą toruje On sobie drogę przechodząc z jednego świętego miejsca do drugiego. Nuerowie i Szona wierzą, że Bóg objawia się lub przejawia w błyska-

wicy. U wielkiej ilości ludów, jak u Bachwa, Bambuti, Ila, Lango, u Zulusów i innych, błyskawicę uważa się za narzędzie, za pomocą którego Bóg karze złoczyńców lub realizuje swoje zamiary. Są również ludy, do których należą Bambuti, Banjarwanda, Ibo i Joruba, u których błyskawica jest usobieniem bóstwa lub jakiegoś stworzenia żywego.

Raczej rzadko kojarzy się Boga z wiatrem. U niektórych ludów mówi się, że Bóg podobny jest do wiatru lub powietrza albo że porusza się jak wiatr. U innych ludów znajdujemy wierzenie, że wiatr jest jednym z pojazdów, którym Bóg w całej swej potędze podróżuje po niebie. Burza jest przez Szonów, Tonga i Zulusów uważana za przejaw istnienia Boga, a przez Watumbatu za objaw Bożego gniewu. Bambuti, którzy ogromnie boją się burzy, wierzą, że Bóg posługuje się nią jako karą za grzeszną mowę i uczynki. Podobnie Tswana uważają grad za Bożą karę za odejście od ustalonych zwyczajów.

Podobnie jak niebo tak samo ziemia charakteryzuje się występowaniem wielu przedmiotów i zjawisk naturalnych, które za pomocą różnych pojęć kojarzone są z Bogiem lub którym nadaje się jakieś inne znaczenie religijne. Ziemię i niebo przedstawia się jako pierwsze rzeczy stworzone przez Boga. U wielu ludów występuje przekonanie, że dawno temu niebo i ziemia były połączone sznurem lub pomostem, który jednak załamał się i te dwie części wszechświata oddzieliły się od siebie. Wiadomo, iż niektóre ludy, jak Haja, Ibo, Itsekiri i inne, wyznają bóstwo lub ducha ziemi, który prawdopodobnie jest jej uosobieniem.

W regionie Wielkiego Rowu we wschodniej Afryce i w jego pobliżu dość często występują trzęsienia ziemi. Szonowie uważają, że są one spowodowane przez spacerującego Boga. Basoga, Kiga i Ankore mają bóstwa trzęsienia ziemi, które są odpowiedzialne za powodowanie jej drgań.

W różnych częściach kontynentu, jak w dorzeczu Nigru, Zambezi i Kongo, występują mity o pradawnych wielkich powodziach, które spowodowały zniszczenie ludzkości i świata zwierzęcego. Nie ulega wątpliwości, że coroczne wylewy tych wielkich rzek pochłonięły w przeszłości wiele istnień ludzkich i wyrządziły wiele szkód materialnych, jak również dały się we znaki zwierzętom w lesie. Owe katastrofy stały się częścią mitologii ludów, które ich doświadczyły, i dlatego pamięć o nich przetrwała stulecia. Na pewnych terenach ludzie personifikują rzeki i strumienie lub też przypisują im

różne bóstwa czy wyższe duchy. Mówią o tym relacje z obszarów zamieszkałych przez Acholi, Baganda, Langi i Jorubów. Często uważa się, że oceany, morza, jeziora i stawy są zamieszkałe przez duchy lub bóstwa, którym przeważnie trzeba dawać zadośćuczynienie za korzystanie z wody. Potwierdzają to przykłady ze wszystkich części Afryki. I tak Banjoro składają ofiary duchowi jeziora Alberta, kiedy chcą je przepłynąć łodzią. Bóstwem jezior u Baganda jest Mukasa, który w hierarchii plemiennych bóstw zajmuje wysoką pozycję. Haja wierzą w ducha jeziora Wiktorii, a Jorubowie mają bóstwo morza znane jako Olokun.

U niektórych ludów, jak Lugbara i Lango, skały uznaje się za przejawy Boga. Luwedu twierdzą, że na pewnych skałach Bóg zostawił odciski stóp jeszcze świeże i widoczne. Jedna z krążących wśród ludu Akamba wersji mitu o stworzeniu człowieka głosi, że Bóg wywiódł pierwszych ludzi ze skały, którą jeszcze dzisiaj można oglądać. Wiadomo, że Banjarwanda, Bari, Bawenda, Ingassana, Madi i Sondzo mają święte kamienie i skały, których używają w swych religijnych rytuałach i obrzędach. Święte kamienie są często używane w ceremoniach zaklęcia deszczu. Wielu uważa skały i głazy za miejsca zamieszkania duchów, przodków lub żywych zmarłych. Bambuti, Barundi, Banjarwanda, Jorubowie i Szyllukowie mówią, że glina była użyta lub jeszcze jest używana przez Boga do formowania ludzi.

Większe góry i wzgórza ogólnie uważa się za święte i nadaje im się znaczenie religijne. Informacje na ten temat pochodzą z wielu części kontynentu i fakt ten wystarczy zilustrować za pomocą kilku przykładów. Ludy Bawenda i Szona uważają góry Matoba (lub Matopo) za szczególnie miejsce pojawiania się Boga. Pięć wysokich gór widocznych z kraju Kikuju, łącznie z górą Kenia, uznaje się za święte miejsce zamieszkania Boga, gdy przybywa On na ziemię. Kikuju modlą się z twarzą zwróconą w stronę góry Kenia, najważniejszej z ich świętych gór. Langi łączą Boga ze wszystkimi wzgórzami, których dlatego muszą unikać, ale jedna — góra Agora — jest celem pielgrzymek. Sondzo mają swoją górę Boga (Mogongo jo Mugwe), gdzie niekiedy zamieszkuje założyciel ich plemienia i ich religijny przywódca.

Góry, wzgórza i pagórki nie są bynajmniej uważane za Boga — są po prostu konkretnym przejawem Jego istnienia i obecności. Ponadto fizycznie są one „bliżej” nieba niż zwykły teren i w tym sensie łatwo o skojarzenie ich z Bogiem. Są one na ziemi tym, czym na niebie jest słońce i w mniej-



szym stopniu księżyc i gwiazdy. Są one punktami styku zbliżającymi do siebie nie tylko ludzi danego regionu, ale także ludzi, istoty duchowe i Boga. U wielu ludów góry i wzgórza są kojarzone z duchami lub bóstwami. Tak na przykład Akamba twierdzą, że na zboczach pewnych wzgórz widzą nocą ognie duchów, a Alur wierzą, że góry są miejscem, gdzie można zobaczyć duchy. Ga i Tumbuka mają bóstwa wzgórz.

Pewnym jaskiniom i jamom nadawane jest znaczenie religijne. Mity wielu ludów, jak Akamba, Basuto, Ewe, Jao i innych, głoszą, że Bóg wydobył pierwszych ludzi z jamy lub jaskini. Szona mają swe sławne święte jaskinie, z których Bóg ma przemawiać. Jedna z legend Gisu głosi, że niegdyś Bóg żył w głębokiej jamie na górze wulkanicznej Elgon.

U wielu ludów utrzymuje się „święty ogień” albo używa się go w celach religijnych. Herero utrzymują we wsi na ołtarzach święty ogień, z którym ściśle jest związany dobrobyt mieszkańców. Mówią oni, że Bóg jest odpowiedzialny za ten ogień, który symbolizuje życie plemienia, pomyślność i styczność ze światem niewidzialnym. Kikuju obchodzą obrzęd oczyszczenia zbóż, gdy zaczynają one dojrzewać. Część tej ceremonii polega na zapaleniu pochodni od świętego ognia i obnoszeniu jej po wszystkich polach. Ludzie zatrzymują się przy „oczyszczającym płomieniu” pochodni i niecierpliwie czekają na możliwość zapalenia od niej swojego luczywa, by zanieść płomień do własnych domów, gdzie stary ogień został już wygaszony. Ten nowy ogień nie może zgasnąć aż do tej pory roku, w której obchód będzie powtórzony. Ogień ten symbolizuje proces śmierci i zmartwychwstania i zwycięstwo odrodzenia nad zniszczeniem i zepsuciem. Prawdopodobnie obrzęd ten mający tak głęboki sens został już dzisiaj zarzucony. Rytuały żniwne u Nandi również zawierają zapalenie świętego ognia i modły do Boga o pomyślność dla ludzi i bydła.

Różne kolory mają różne znaczenia religijne i różne zastosowania. U wielu ludów czerń uważa się za kolor święty. Bawenda, Luo, Nandi, Ndebele i Szonowie składają czarne zwierzęta w ofierze Bogu lub używają ich w obrzędach religijnych. Natomiast Baluhja, Baganda, Watumbatu i Gofa w swych obrzędach religijnych używają tylko białych zwierząt lub ptaków, ponieważ ich świętym kolorem jest kolor biały. Niewiele mamy informacji na temat innych kolorów.

Podobnie jak kolorom również i liczbom przypisuje się

znaczenie religijne. Nasze informacje na ten temat są bardzo skąpe i możemy cytować tylko niewiele konkretnych przykładów. Jak się zdaje liczba „cztery” jest święta lub w inny sposób znacząca u Nandi. Liczba „sześć” jest święta dla Szonów i Dzie, którzy składają Bogu w ofierze sześć sztuk bydła. Akamba i Wugusu przestrzegają tabu przywiązanego do liczby „siedem”. Liczba „dziewięć” jest święta dla Baganda; wszystkich darów, ofiar i świętych naczyń ma być dziewięć lub wielokrotność dziewięciu. Liczenie ludzi i zwierząt domowych jest zakazane u wielu ludów afrykańskich, częściowo z obawy, że liczonych mogłoby osiągnąć nieszczęście, a częściowo może dlatego, że ludzie nie są jednostkami, ale zjednoczonymi członkami społeczności, których nie można oznaczać za pomocą liczby.

Wynika stąd jasno, że dla ludów afrykańskich wszechświat ma charakter religijny. Natura w najszerszym rozumieniu tego słowa nie jest pustym bezosobowym przedmiotem lub zjawiskiem — ma znaczenie religijne. Człowiek przypisuje życie nawet tym przedmiotom i zjawiskom natury, które pozbawione są życia biologicznego. Bóg upatrywany jest w przedmiotach i zjawiskach natury i poza nimi — są one Jego tworem, Jego przejawem, symbolizują Jego istnienie i obecność. Świat niewidzialny znajduje swój symbol i wyraz w widzialnych i konkretnych zjawiskach i przedmiotach natury. Świat niewidzialny wywiera silny nacisk na świat widzialny: jeden mówi o drugim, a ludy afrykańskie „widzą” ten niewidzialny wszechświat, kiedy oglądają, słyszą lub czują świat widzialny i dotykają. Jest to najbardziej podstawowy element religijnego dziedzictwa ludów afrykańskich. Niestety, autorom obcym z powodu ich ignorancji nie udało się zrozumieć tej głęboko religijnej intuicji naszych ludów i albo ją wysmiewali, albo też naiwnie przedstawiali ją jako „kult natury” czy „animizm”. Tradycyjne ludy Afryki nie były ani głuche, ani ślepe na duchowy wymiar egzystencji, który jest tak głęboki, tak bogaty i tak piękny.

Aspekt fizyczny i aspekt duchowy to tylko dwa wymiary jednego i tego samego wszechświata. Wymiary te tak wzajemnie się ze sobą splatają, że w danym czasie i miejscu jeden jest pozornie bardziej realny niż drugi, ale nie wyłączny. Dla ludów afrykańskich ten religijny charakter wszechświata nie jest akademicką tezą; jest empirycznym doświadczeniem, które osiąga swój szczyt w aktach kultu. Do nich właśnie teraz przystąpimy.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Dokładniej na ten temat zob. moja praca *Concepts of God in Africa* (1969), rozdz. 8—13.

<sup>2</sup> Callaway, s. 41, 53, 57, 60 i 90.

<sup>3</sup> Busie u Forde'a, s. 192.

## VII. KULT BOGA

Ludy afrykańskie różnie reagują na swój duchowy świat, którego istnienie jasno sobie uświadamiają. Reakcja ta na ogół przybiera formy kultu, który uzewnętrznia się w różnych aktach i formułach słownych. Akty te mogą być formalne lub nieformalne, regularne lub spontaniczne, wspólnotowe lub indywidualne, rytualnie zorganizowane lub niezorganizowane, mogą wyrażać się słowem lub działaniem. Różnią się one zależnie od społeczeństwa i od regionu. Wiadomo na przykład, że takie ludy jak Dinkowie i Nuerowie spędzają ogromną ilość czasu na aktach kultu, podczas gdy inne spełniają tylko kilka takich aktów, i to sporadycznie. Większość Afrykanów mieści się między tymi dwoma biegunami; ich działania kultowe są regulowane przez bezpośrednie potrzeby i odziedziczoną praktykę. Kult jest raczej „wypowiadaniem” niż medytacją w tym sensie, że jest wyrażany w formach zewnętrznych przez ciało „mówiące” za siebie i za ducha. Co, kiedy, jak i gdzie — oto są pytania dotyczące kultu, na które odpowiemy w tym rozdziale.<sup>1</sup>

### a) Ofiary

Ofiary są u ludów afrykańskich jednym z najbardziej powszechnych aktów kultu i przykłady ich są bardzo liczne. Musimy tutaj jednak wprowadzić pewne uściślenie. Terminu „ofiara krwi” używać będziemy w wypadku, gdy zachodzi konieczność odebrania życia zwierzęciu dla ofiarowania go w części lub w całości Bogu, istotom nadprzyrodzonym, duchom lub żywym zmarłym. Terminu „ofiara” używać będziemy w pozostałych wypadkach, które nie pociągają za sobą konieczności zabicia zwierzęcia, w wypadkach dawania w darze żywności lub innych przedmiotów. W niektórych wypadkach ofiary krwi i ofiary zwykle są składane Bogu, duchom i żywym zmarłym oddzielnie albo łącznie. Duchy i żywi zmarli są uznawani za pośredników między Bogiem

a ludźmi, tak iż Bóg jest ostatecznym odbiorcą ofiar bez względu na to, czy odprawiający kult są tego świadomi.

Sformułowane zostały cztery główne teorie mające wyjaśnić funkcje i znaczenie obu rodzajów ofiary. Są to teorie: daru, prześlągania, wspólnoty i dziękczynienia. Dyskusja nad tymi teoriami nie jest naszą sprawą, wyjąwszy uwagę, że niektóre z idei w nich zawartych występują prawdopodobnie w świadomości Afrykanów składających ofiary, ale żadna z tych teorii nie tłumaczy bez reszty tego rodzaju aktów kultu. Można by dodać, że musi być utrzymywana równowaga ontologiczna między Bogiem a człowiekiem, duchami a człowiekiem, zmarłymi a żywymi. Gdy ta równowaga jest zachwiana, ludzie doświadczają nieszczęść i cierpień lub boją się, że mogą ich one spotkać. Z drugiej strony składanie ofiar krwi i ofiar zwykłych jest także zabiegiem psychologicznym mającym na celu przywrócenie tej równowagi ontologicznej. Jest ono także aktem i okazją do nawiązania i odnowienia kontaktu między Bogiem a człowiekiem, duchami a człowiekiem — to znaczy między światem duchowym a fizycznym. Gdy akty te kierowane są ku żywym zmarłym, są symbolem wspólnoty, uznaniem, że zmarli są ciągle członkami swych rodzin, są świadectwem szacunku dla żywych i zmarłych i pamięci o nich. Ogólnie mówiąc domownicy i rodzina składają swe ofiary krwi i ofiary zwykłe żywym zmarłym, ale szersze wspólnoty składają je Bogu bezpośrednio lub za pośrednictwem duchów albo bóstw lokalnych lub plemiennych. Jednakże praktyka składania obydwu rodzajów ofiar jest w szerszej skali tak zróżnicowana, że musimy zachować ostrożność i nie możemy posuwać uogólnień zbyt daleko.

Konkretne przykłady pochodzące z różnych części Afryki lepiej zilustrują to zagadnienie. Baluhja wierzą, iż Bóg jest „tym, dla którego odprawia się święte obrzędy i składa ofiary krwi”. Okoliczności składania przez nich ofiar Bogu są ustalone: narodziny, nadanie imienia i obrzezanie, śluby, pogrzeby i żniwa. Składając ofiary krwi Baluhja modlą się do Boga; z okazji pogrzebu modlą się w intencji zapewnienia pokoju żywym zmarłym, a z okazji żniw — wyrażając radość i wdzięczność. Akamba i Kikuju składają ofiary krwi także przy wielkich okazjach, jak inicjacja, siewy, dojrzewanie zbóż, zbiór pierwszych owoców, ceremonia oczyszczania wsi po wygaśnięciu epidemii, a przede wszystkim gdy brak deszczu. Składając ofiary krwi Kikuju używają zazwyczaj owiec określonej maści, a Akamba używają wołów, owiec

i kóz jednego koloru, w przypadku zaś długotrwałej suszy dawniej składali w ofierze dziecko, które żywcem zakopywali w świętym przybytku.

Ludy Akan wewnątrz swych domostw mają oltarze, na których składają w ofierze żywność, zwłaszcza jaja i wino. Ofiary te są składane Bogu łącznie z modlitwami o pomyślność dla ludu. Bachwa i Pigmeje Bambuti, ludy żyjące ze zbieractwa i łowiectwa, pilnie przestrzegają oddawania Bogu części mięsa, owoców i miodu, wierząc, że w przypadku zaniedbania tego obowiązku mogą zachorować albo nigdy już nie upolować żadnej zwierzyny. Kobieta Bachwa stwierdziwszy ciężą gotuje pożywienie i część jego wynosi do lasu składając Bogu w ofierze i mówiąc: „Boże, od którego otrzymałam to dziecko, bierz i jedz”.

Barotse codziennie rano składają Bogu ofiary umieszczając w zagrodzie dla bydła drewnianą miskę pełną wody. Składają najstarszy mieszkaniec domostwa klęcząc z twarzą zwróconą ku wschodowi i wypowiadając słowa błagalnego pozdrowienia. Z drugiej strony wiadomo, że Czaga składają Bogu ofiary z krwi tylko w sytuacjach krytycznych i w dużych odstępach czasu. Wiele takich ofiar składają jednak duchom i żywym zmarłym. Podobnie Barundi składają ofiary krwi swemu plemiennemu duchowi — herosowi Kiranga — który działa jako pośrednik między nimi a Bogiem. Jeśli Kiranga ich zawiedzie, wtedy zwracają się bezpośrednio do Boga. Ankore są przekonani, że Bóg nie pragnie żadnych ofiar krwi, toteż ich nie składają. Składają natomiast zwykłe ofiary duchom i żywym zmarłym. Bagande składają dwa rodzaje ofiar bóstwom, duchom i żywym zmarłym.

Ila mają wiele okazji do składania Bogu ofiar krwi i ofiar zwykłych. Łowcy składają je zarówno wtedy, gdy im nie powiodło się na polowaniu, jak też i wtedy, gdy upolowali zwierzynę. Podróżni dotarłszy do rzeki składają ofiary spryskując ziemię wodą z rzeki i ofiarując ją Bogu ze słowami modlitwy, w której proszą Go, żeby ich prowadził, chronił i zapewnił im pomyślność. Człowiek pałący rano fajkę składa w ofierze Bogu część dymu i dziękuje Bogu za to, iż tego dnia wstał zdrow, oraz prosi Go o pomyślny dzień. W czasie poważnej choroby w domu głowa rodziny ofiarowuje Bogu pożywienie i wodę, które umieszcza po prawej stronie wejścia do domu, i modli się do Boga o uzdrowienie chorego.

Z badań naukowych u Jorubów wiadomo, iż składają oni wiele rodzajów ofiar, które są „istotą ich religii”.<sup>2</sup> Dla ce-

łów ofiarnych używane są niemal wszystkie rodzaje pożywienia, napojów i stworzeń żywych. Ponieważ Jorubowie co do liczby bóstw przez siebie uznawanych przewyższają inne ludy, przeto odbiorcami tych ofiar są bóstwa, chociaż w praktyce ofiarowane pożywienie zjadają sami ofiarodawcy. Dla uzyskania specjalnych łask dawniej składano ofiary z ludzi i być może praktyka ta całkowicie jeszcze nie zginęła. Codziennie składa się ofiary z posiłków i napojów w sakralnych przybytkach; dary są składane bóstwom w podziękę za powodzenie, zdrowie i dzieci, a przebłagalne ofiary i ofiary krwi składane są w czasie suszy, głodu lub poważnej choroby. Składane są także „zastępcze” ofiary krwi i ofiary zwykle, gdy jest to konieczne przy zmianie zawartości układu; inne ofiary zwykle składane są dla odparcia napaści, odwrócenia zła lub niepowodzeń albo dla uspokojenia ducha ziemi. Kowale Joruba co dwa tygodnie składają krwawą ofiarę z psa Ogunowi, bóstwu żelaza i wojny.

Dla Dinków każde wydarzenie lub okazja są dobre do składania ofiar krwi i dla nich też „każdy byk lub wół jest ostatecznie przeznaczony na ofiarę... U Dinków centralnym aktem religijnym jest złożona ze zwierzęcia ofiara krwi, a w ich oczach bydło jest doskonałym przedmiotem ofiarnym”. Dają oni bydłu imiona własne, a przed zabiciem zwierzęcia komunikują mu „ważny i konieczny cel, dla którego zostaje poświęcone na ofiarę”, i rekompensują jego śmierć przez „nadanie jego imienia następnemu dziecku” w ten sposób „zachowując jego pamięć”.<sup>3</sup> Skoro bydło jest warte tyle, co ludzie, to składanie go w ofierze Bogu jest aktem równie poważnym i celowym, jak ofiarowanie człowieka. Dla Dinków ofiary krwi tworzą wieczną więź między tym, co ludzkie, a tym, co Boże.

O Nuerach również wiadomo, iż w wielu okolicznościach składają Bogu ofiary krwi. Zazwyczaj zwierzętami do tego celu używanymi jest bydło, a w wypadkach szczególnie ważnych składający ofiarę wypowiadają długie inwokacje. Podróżny na poboczu ścieżki wiązuje razem źdźbła trawy i modli się do Boga.

Mamy dostateczną liczbę przykładów dla zilustrowania, jak ludy afrykańskie reagują na istnienie świata duchowego za pomocą różnego rodzaju ofiar. Jako ofiary krwi składane są: bydło, owce, kozy, kury, psy, a nawet ludzie. Do ofiar zwykłych używa się z żywności: owoce, kukurydzę, proso, orzechy, kasawę, warzywa, liście, miód i jajka; z płynów: owsiankę, mleko, piwo, wino i wodę; z innych przedmiotów

różnej natury znane są na przykład nawóz ryjówek (hyrax), kawałki materiału, monety, kreda, kadzidło, narzędzia rolnicze, ozdoby, tytoń i muszelki kauri. U wielu ludów również krew jest składana w ofierze. Niemal wszystko, co człowiek może posiadać i używać, jest w tej lub innej formie składane w ofierze Bogu i innym istotom duchowym przez różne ludy. W zasadzie nie ma ofiary krwi bez modlitwy. Ofiary krwi i ofiary zwykle są reakcją milczącą na świat duchów, modlitwy zaś są reakcją werbalną i ta druga będzie teraz przedmiotem naszych rozważań.

#### *b) Modlitwy, inwokacje, błogosławieństwa i pozdrowienia*

Modlitwie może towarzyszyć ofiara, ale nie musi. Modlitwa jest najbardziej powszechnym aktem kultu, a większość afrykańskich modlitw jest krótka, spontaniczna i odpowiednia do sytuacji, aczkolwiek znamy przykłady modlitw długich i sformalizowanych. Większość modlitw i inwokacji jest kierowana do Boga, a część tylko do żywych zmarłych lub innych istot duchowych, z których wiele pośredniczy między Bogiem a człowiekiem. Wiadomo, że praktycznie modlą się wszystkie ludy afrykańskie, chociaż same modlitwy często nie są przekazane przez źródła pisane. By zilustrować pojęcie i treść modlitw afrykańskich, posłużymy się kilkoma przykładami z różnych części kontynentu.

U Baluhja starsi ludzie obudziwszy się rano kłękają z twarzą zwróconą ku wschodowi i modlą się do Boga spluwając i prosząc Go o dobry poranek, o zdrowie dla ludu i o odpędzenie złego bóstwa. Oto fragment innej popularnej modlitwy odmawianej przez starych ludzi:

O Boże, zlituj się nad naszymi cierpiącymi dziećmi;  
Ześlij bogactwo dzisiaj, gdy słońce wstaje;  
Ześlij mi dzisiaj wszelkie szczęście!<sup>4</sup>

Pigmeje Bachwa modlą się w wypadku choroby, przed rozpoczęciem podróży lub przed polowaniem, prosząc Boga o zdrowie dla chorego, o pomyślność dla podróżnego i o zwierzyńcę dla łowcy. Pigmeje Bambuti modlą się w sytuacjach trudnych, zwłaszcza w czasie burzy z piorunami, która ich przeraża. Modlitwa na wypadek takiej burzy brzmi:

Ojcie Ojca, wielki Ojcie, spraw, żeby mi się powiodło,  
bo idę do lasu,

lub gdy w lesie zaskoczy ich burza:

Ojcie, twe dzieci są w trwodze; zobacz: umieramy!

Jednocześnie palą kadzidło. Wierzą, że Bóg słyszy ich modlitwę, wyciąga rękę i burza cichnie. Modlą się także przed wyjściem po zbiór żywności i na łowy, by Bóg pomógł im w znalezieniu owoców i zwierzyny. Bezplodne kobiety modlą się do Boga, by obdarzył je dziećmi.

Wiadomo, że Galla często modlą się do Boga i wzywają Go. Codziennie rano i wieczorem proszą o opiekę dla siebie, dla bydła, dla zbóż i dla swych rodzin. Jedna z takich modlitw mówi:

O Boże, dałeś mi dobry dzień,  
Daj mi dobrą noc;  
Dałeś mi dobrą noc,  
Daj mi dobry dzień.

U Barotse starzy ludzie modlą się zazwyczaj codziennie rano i składają wodę w ofierze Bogu. Zwracają się do Boga jako wielkiego króla, z którym nie może się równać żaden człowiek i który okazuje swym sługom współczucie i zsyła niezliczone dobrodziejstwa.

Ila podobno modlą się w szczególnej potrzebie prosząc Boga o pomoc. W czasie suszy zbierają się i razem śpiewają wzywając Boga:

Przyjdź do nas z nieustannym deszczem, o Boże,  
spadnij na nas!

Gdy mężczyźni nic nie upolują na wyprawie łowieckiej, siadają wokół najstarszego łowcy, który intonuje wspólną modlitwę:

O Mutalabala, wieczny Mutalabala...  
Składamy ci modły,  
Daj nam łup, zanim zajdzie słońce.

Pozostali padając na ziemię powtarzają:

O wodzu, daj nam łup!

A gdy uda im się zabić zwierzynę, odcinają kawałek mięsa, który najstarszy łowca ofiarowuje Bogu, mówiąc:

Składam Ci dzięki za mięso, które mi dałeś.  
Dzisiaj stałeś przy mnie.

Pozostali klaszczą i po ceremonii dzielą mięso między siebie i wracają do domu.

Przed siewami Lozi zbierają się o wschodzie słońca pod wodzą swego lokalnego naczelnika, który z kijów i gliny buduje oltarz. Na oltarzu tym umieszczają naczynie, w którym z każdego domostwa składa się nieco nasion oraz motyki i siekiery. Naczelnik klęka przed oltarzem i z twarzą zwróconą ku wschodowi składa ręce, pochyla się w ukłon, spogląda w górę i wyciąga rękę. Zwraca się w prawo, później w lewo, wstaje i ponownie przyklęka. Reszta zebranych powtarza te same ruchy. Wreszcie naczelnik modli się w imieniu wspólnoty, prosząc Boga o błogosławieństwo dla ludzi, a także dla narzędzi i nasion, żeby ludzie za Jego sprawą mogli używać ich z korzyścią dla siebie. Ludzie klaniają się wiele razy i klaszczą. Po zakończeniu obrzędu można przystąpić do siewów. Lozi modlą się także przed pójściem na polowanie, po nocnych snach i w chorobie. Osoba chora przez cały dzień wolna jest od pracy i czas aż do zachodu słońca spędza na modlitwie.

Mende mogą modlić się do Boga bezpośrednio, ale często modły swe kierują do Niego za pośrednictwem duchów i żywych zmarłych, kończąc modlitwę słowami „jeśli Bóg zechce”. Odzwierciedla to strukturę ich życia społecznego i politycznego, w którym pośrednictwo odgrywa ważną rolę. Poniższa modlitwa jasno ilustruje ten problem.

O Boże, pozwól sięgnąć do (poprzez?) Kenei Momo,  
Pozwól sięgnąć do (poprzez?) Nduawo,  
Pozwól sięgnąć wszystkich naszych praojców,  
Którzy są w Twoich rękach.

Imiona przodków i żywych zmarłych są wzywane w przekonaniu, że będą oni pośrednikami, którzy przekażą modły Bogu. Mende modlą się o łaski, uwolnienie od zmartwień oraz o wyrównanie przez Boga krzywd tam, gdzie popełniona została niesprawiedliwość.

U-Nandi każdy dorosły przypuszczalnie dwa razy dziennie odmawia powszechną u nich modlitwę, a ludzie starzy szczególnie przestrzegają tego zwyczaju. Każdego ranka siadają oni ze skrzyżowanymi ramionami i modlą się:

Boże, strzeż moje dzieci i bydło,  
Boże, strzeż nasze bydło,  
Boże, daj nam zdrowie!

W czasie wojny matki mające synów na polu walki modlą się za nich codziennie rano, a członek starszyny plemiennej towarzyszący wojownikom również modli się o ich szczęśliwy powrót do domu. Jeśli wyprawą kończy się powodzeniem, wtedy Bogu składane są dzięki, ale jeśli kończy się niepowodzeniem, odprawia się rytuał pokutny i prosi Boga o przebaczenie. Gdy w kraju panuje susza, Nandi modlą się o deszcz i o opiekę nad kobietami w ciąży i nad bydłem.<sup>9</sup>

Nuerowie modlą się często zwracając się do Boga jako do „ojca ojców”, „ojca” lub „naszego ojca”, wznosząc oczy i ręce ku niebu. Niektóre z ich modlitw są podobno bardzo długie. Modlący się może obchodzić swój kraal potrzęsając włócznią; może siedzieć zwyczajnie lub w kucki z oczami zwróconymi ku niebu, poruszając tylko w dół i w górę rękami zwróconymi dłońią do góry. Modlą się głównie o odwrócenie zła i o życie w pokoju. Nuerowie uważają, że mogą modlić się w każdym czasie, ponieważ „lubią mówić do Boga, kiedy są szczęśliwi” i kiedy zajęci są swoimi codziennymi pracami. Oto typowa modlitwa:

Nasz Ojczy, oto Twój wszechświat, oto Twoja wola, pozwól nam żyć w pokoju, pozwól, by dusze Twego ludu były chłodne, Ty jesteś naszym ojcem, usuń wszelkie zło z naszej ścieżki.<sup>10</sup>

Mówi się, że modlitwy, podobnie jak składanie wszelkich ofiar, stanowią centrum życia religijnego Jorubów. Jorubowie modlą się w każdym czasie i w każdym miejscu, nawet kiedy są w drodze do miejsc kultu. Niektórzy z Jorubów udają się do tych miejsc i modlą się tam rano, zanim odezwą się do kogokolwiek innego. Modlą się o łaski doczesne, ochronę od choroby i śmierci, o zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi i o długie życie.<sup>11</sup>

Z tych i wielu podobnych przykładów wynika, że ludy afrykańskie komunikują się z Bogiem za pomocą modlitwy, otwierając Mu swoje serca w każdym czasie i na każdym miejscu. Modlitwy są głównie prośbą o dobrobyt materialny, o zdrowie, o ochronę przed niebezpieczeństwem, o pomyślność i nawet bogactwo. Niektóre modlitwy wyrażają wdzięczność Bogu, a w kilku przypadkach ludzie poświęcają Mu swoje czynności i swoje mienie. Aczkolwiek większość modlitw jest kierowana bezpośrednio do Boga, są ludy modlące się do Niego za pośrednictwem duchów, przodków i żywych zmarłych. Na ogół ludzie mogą modlić się do Boga indywidualnie, ale często, gdy pojawia się potrzeba w skali

regionalnej lub plemiennej, modły zanosi w imieniu całego domostwa głowa rodziny, a w imieniu ludu kapłan. Modląc się ludzie przyjmują różne pozycje. U niektórych ludów modlący się klękają, u innych stoją; u niektórych padają przed Bogiem na twarz; u innych siedzą. U niektórych krzyżują ramiona, u innych klaszczą. U niektórych ludów modlący się spluwają, ponieważ ślina jest symbolem łaski; u innych ręce i spojżenia wznoszą ku niebu, a w kilku przypadkach zwracają się twarzą w kierunku jakiejś góry lub wybranej strony świata, jak na przykład na wschód.

Inwokacje są skróconymi i powszechnymi wersjami modlitwy. Znané są na całym obszarze Afryki. Inwokacje są wyrazem spontanicznego zwrócenia się do Boga, zawierają prośbę o Jego interwencję w określonej sprawie. Na przykład mogą przybierać formę: „Boże, daj nam deszcz”, „Boże, daj nam owoce”, „Pomóż mi, o Boże”, „Boże zlituj się nademną” lub „O, wielki Boże”. Inwokacje są zazwyczaj modlitwami indywidualnymi, które wypowiada się w danym momencie spontanicznie i bez określonego kontekstu rytualnego. Wskazują one, iż ludzie uważają Boga za zawsze im bliskiego, gotowego do spełnienia ich potrzeb i niezależnego od religijnych formalności.

Udzielanie formalnych błogosławieństw i prośba o niegrajną rolę w społecznym i religijnym życiu ludów Afryki. Błogosławieństwa te są innym aspektem modlitwy; w zasadzie osoba, która udziela błogosławieństwa, jest starsza lub posiada wyższy status, niż ta, która je otrzymuje. Normalnie rozumie się, że to Bóg obdarza określonym błogosławieństwem. Rytuał udzielania błogosławieństw jest na ogół prosty, ale u niektórych ludów może mu towarzyszyć spluwanie lub spryskiwanie wodą (albo inną substancją) tych, którzy otrzymują błogosławieństwo.

Słowa używane przy błogosławieństwach są w całej Afryce bardzo podobne. Na przykład: „Niech Bóg będzie z tobą”, „Niech Bóg cię chroni i zachowuje, póki nie ujrysz dzieci swych dzieci”, „Niech Bóg ci dopomaga”, „Niech Bóg cię błogosławi”, „Oby Bóg dał wam owoce” (bezdziętnej kobiecie lub parze), „Oby Bóg dał ci lekki chód” (tzn. niech cię chroni i pozwoli iść szybko w czasie podróży), „Oby Bóg dał ci czystą twarz” (tzn. żebyś miał szczęście) lub „Oby Bóg dał ci wielkie czoło”.

U niektórych ludów występują błogosławieństwa zbiorowe. Tytułem przykładu wymieniliśmy już Lozi, którzy swe narzędzia rolnicze i nasiona przynoszą na ceremonię prowadzoną

przez naczelnika, żeby pobłogosławić je przed porą siewu. U wielu ludów występują ceremonie żniwne, na których proszą Boga o błogosławieństwo dla nowych zbiorów. W obrzędzie inicjacyjnym Gisu kapłan w imieniu Boga udziela błogosławieństwa inicjowanym. Masajowie urządzają okresowe ceremonie błogosławieństwa bezdzietnych kobiet. Poszczególne osoby proszą o osobiste błogosławieństwo i otrzymują je w razie dłuższej rozłąki albo niebezpieczeństwa śmierci rodziców, ale staranie o otrzymanie błogosławieństw zbiorowych ma charakter formalny i występuje w wypadku potrzeby.

U wielu ludów pozdrowienia, życzenia i pożegnania przybierają formę modlitwy. Na przykład u Banjarwanda i Barundi, gdy dwie osoby rozstają się, jedna z nich mówi: „Idź z Bogiem”, na co druga odpowiada: „Zostań z Bogiem”. Gdy dwie osoby śpią w tym samym domu lub w tej samej zagrodzie, jedna mówi: „Spędź tę noc z Bogiem” lub „Obyś się spotkał z Tym, który jest dla ciebie łaskawy”, na co słyszy tę samą odpowiedź. Banjarwanda mają wiele rodzajów życzeń na różne okazje a życzenia te zawierają imię Boga lub Boże błogosławieństwo. Jeżeli od dawna bezpłodna kobieta urodzi dziecko, ludzie składają życzenia małżeństwu takimi słowami: „Bóg uwolnił was od języka szyderców” lub „Bóg odsunął od was wstyd”. Gdy ktoś uniknął niebezpieczeństwa, otrzymuje powinszowanie: „Bóg osłonił cię swą tarczą” lub „Bóg stoi przy tobie” (co znaczy, że Bóg nadal utrzymuje daną osobę przy życiu).<sup>12</sup> Gdy spotyka się dwóch Mende i jeden drugiego zapyta o zdrowie, odpowiedź brzmi: „Wódz (Bóg) jest bez winy”, co znaczy, że wszystko jest w porządku. Życząc sobie szczęśliwej podróży Mende mówią: „Niech Bóg dobrze cię prowadzi” lub „Niech Bóg się tobą opiekuje”.<sup>13</sup> Składając życzenia Szyllukowie powiadają: „Niech cię Bóg strzeże”.

### c) Inne akty i wyrazy kultu

U niektórych ludów afrykańskich istnieje zwyczaj włączania imienia Boga do imienia dziecka. Jest to wyrazem kultu i w niektórych wypadkach ma oznaczać, że dziecko zostało urodzone w odpowiedzi na modlitwę, i rodzice chcą za to Bogu okazać wdzięczność. W innych wypadkach ma to wskazywać na szczególny atrybut Boga, który mają sugerować okoliczności towarzyszące urodzinom dziecka, lub może wskazywać na to, iż rodzice chcą uczcić Boga przez imię swego

dziecka. Imiona te są trwającymi przez całe życie świadectwami określonych pojęć o Bogu, które ludzie chcą wyrazić. W ten sposób pojęcia te zostają uwiecznione, skonkretyzowane i uzewnętrznione. O tej praktyce donoszą badania naukowe wśród Azande, Banjarwanda, Barundi i u Nuerów. Możemy to zobrazować kilkoma przykładami.

Dla wyrażenia Bożej mądrości i mocy Banjarwanda i Barundi nazywają swe dzieci Ntawuyankira, co znaczy „nikt nie może zabronić Mu Jego drogi” lub Bizimana, co znaczy „Bóg wie wszystko”. Chcąc wyrazić wdzięczność nadają swoim dzieciom imię Ndiokubgayo, co znaczy „jestem żywy dzięki Niemu”, lub Ntirandekura, co znaczy „On mnie jeszcze nie porzucił”. Dla okazania rodzicielskiej ufności w Bogu dzieci mogą być nazwane Niyibizi, co znaczy „On wszystko o tym wie” lub Ndayiziga („polegam na Nim”).<sup>14</sup> Imiona takie są dodatkowymi przykładami świadczącymi, iż ludzie są istotami religijnymi, żyjącymi w religijnym wszechświecie.

Przysłowia są powszechnym sposobem wyrażania myśli i uczuć religijnych. Niestety, nie zajmowano się zbyt wiele badaniem przysłów i nasze informacje na ten temat są skąpe. To właśnie w przysłowia odnajdujemy pozostałości najdawniejszych form afrykańskiej mądrości religijnej i filozoficznej. Na przykład Barundi przestrzegają ludzi dumnych mówiąc: „Stworzenie nie jest większe niż jego stwórcy”, a broniąc się przed zmartwieniem mówią, że „Bóg wie, co będzie jutro”. Gdy ktoś jest przygnębiony, Banjarwanda pocieszają go słowami: „Nieprzyjaciół gotuje ci grób, ale Bóg szykuje ci drogę ucieczki (furtkę)”.<sup>15</sup>

Bóg jest często czczony w pieśniach, a Afrykanie bardzo lubią śpiewać. Wielu zebraniom i ceremoniom religijnym towarzyszą śpiewy, które nie tylko pomagają wymianie wiedzy religijnej między pojedynczymi osobami lub grupami, ale pomagają także w stworzeniu i umocnieniu poczucia zbiorowości i solidarności. Niektóre z pieśni są używane przy kołysaniu i uspokajaniu dzieci, inne przy obrzędach urodzin, inicjacji, małżeństwa lub śmierci. Łowcy — jak na przykład Ngombe — w pieśniach religijnych uznają swą zależność od Boga lub przypisują Mu swoje sukcesy. Podobnie jak w wypadku przysłów zbiory pieśni religijnych i badania nad nimi są bardzo skąpe, a przecież jest to dziedzina bogata, w której można znaleźć ślady tradycyjnych wierzeń, idei, przekonań i tradycyjnej mądrości. Muzyka, śpiew i taniec głęboko sięgają do najbardziej wewnętrznych treści życia ludów Afryki,

a inspiracja muzyczna wydobywa na jaw wiele jego elementów, które inaczej pozostałyby w ukryciu.

Takie są oto formy kultu Boga właściwe ludom afrykańskim. Nie mają one formalnych wyznań wiary; ich credo tkwi w nich, w ich krwi i sercach. Ich wiara w Boga wyraża się w konkretnych pojęciach, postawach i aktach kultu. Jednostka wierzy w to, w co wierzą inni członkowie jej wspólnoty — jest to „wiara” zbiorowa. Wiara ta jest utylitarna, nie jest czysto duchowa; jest praktyczna, a nie mistyczna. Ludzie zwracają się do Boga w szczególnych okolicznościach i ze względu na nie, głównie w razie potrzeby. Starają się wtedy otrzytać to, co On daje, czy to będą dobra materialne, czy duchowe; nie poszukują Go jako ostatecznej nagrody albo zaspokojenia ludzkiej duszy lub ludzkiego ducha. W afrykańskim tradycyjnym życiu religijnym augustyńskie określenie duszy ludzkiej, która nie zazna spokoju, dopóki nie znajdzie ukojenia w Bogu, jest czymś nieznanym.

#### d) Pośrednicy i specjaliści religijni

Przeświadczenie, że człowiek nie powinien lub nie może zbliżyć się do Boga sam lub bezpośrednio, lecz że musi korzystać z pośrednictwa specjalnych osób lub innych istot, jest szeroko rozpowszechnione u wielu ludów afrykańskich. Powody tego przeswiadczenia i tej praktyki pochodzą głównie — jak się zdaje — ze społecznych i politycznych warunków życia danych ludów. U pewnych ludów na przykład panuje zwyczaj zwracania się dzieci do swego ojca za pośrednictwem matki albo starszych braci i sióstr. U innych ludów poddani zwracają się do swego wodza lub króla tylko pośrednio przez tych, którzy są mu bliżsi. Ten społeczny i polityczny wzór zachowania w żadnym wypadku nie występuje u wszystkich ludów, ale pojęcie pośrednictwa występuje prawie wszędzie. Jest jednak wiele okazji, kiedy poszczególne osoby lub grupy zwracają się do Boga bezpośrednio nie korzystając z pośredników.

Wiadomo, że u wielu ludów funkcjonują kapłani. W zasadzie są oni formalnie kształceni i mianowani (wyświęceni), mogą być płci męskiej lub żeńskiej, mogą dziedziczyć swój urząd lub obejmować go w inny sposób. Do ich obowiązków należy składanie różnego rodzaju ofiar i odmawianie modlitw, odprawianie prywatnych i publicznych obrzędów i ceremonii, udzielanie rad, pełnienie funkcji sądowych lub politycznych,

dbanie o świątynie i przybytki, tam gdzie one istnieją, a przede wszystkim sprawowanie pośrednictwa między ludźmi a Bogiem. Do kapłanów powrócimy w jednym z dalszych rozdziałów, gdzie poświęcimy im więcej miejsca.

Niektóre ludy mają swych jasnowidzących, „proroków” i wyrocznie. Niewiele badań poświęcono tego rodzaju funkcjom. Wydaje się, że główne obowiązki ludzi spełniających te funkcje polegają na przewodniczeniu w sprawowaniu aktów kultu, na udzielaniu porad w sprawach religijnych (np. kiedy należy odprawić określone ceremonie), na przyjmowaniu posłań od bóstw i duchów, udzielanych w momentach nawiedzeń lub w czasie snu, i przekazywaniu ich swojej wspólnotcie. Wyrocznie są rzecznikami bóstw i duchów i na ogół bywają łączone z wróżbami. U Jorubów na przykład osoby pełniące funkcję wyroczni przechodzą trzyletnie przygotowanie i działają także jako lekarze.

Wróżbici, czyli znachorzy pełnią niekiedy funkcję religijne. Na przykład Dzie wierzą, że ich wróżbici otrzymują objawienia od Boga. Lugbara utrzymują, że Bóg powołuje ewentualnego wróżbitę w młodości — głównie kobiety. Powołana błąka się po lesie i po kilku dniach wraca wyposażona w moc wróżebną. Następnie wspólnota wznosi jej siedzibę, którą się traktuje jako „chatę Boga”. Wróżbitów nazywa się „dziećmi Boga” i uważa się ich za więź łączącą ludzi z Bogiem. Turkana wierzą, że wróżbita jest głównym przedstawicielem Boga, funkcjonującym jako lekarz, jako ten, który decyduje o przynależności do klasy wieku, przepowiada najazdy i stara się o deszcz. U Luo w czasie wojny znachor składa ofiary krwi i modli się do Boga.

Zaklinaczy deszczu znajdujemy niemal u wszystkich ludów afrykańskich i wszędzie wykonują oni swoją profesję „w porozumieniu” z Bogiem, przez modlitwę, ofiarę krwi i wiarę w Niego. Uważa się ogólnie, że swą wiedzę i moc otrzymali oni od Boga, a u niektórych ludów twierdzi się, że Bóg ukazuje się zaklinaczom deszczu w snach. Wróćmy do nich jeszcze później.

Nie wszystkie ludy afrykańskie mają lub miały tradycyjnych władców, ale tam, gdzie byli królowie i wodzowie, zazwyczaj uważa się, że ich urząd pochodzi z ustanowienia Bożego i że jest przez Boga popierany. Królowie i wodzowie są uważani za przywódców politycznych i osoby święte, które symbolizują pomyślność i dobrobyt swego plemienia. U niektórych ludów królowie przewodniczą uroczystościom religijnym lub biorą w nich udział. W każdym razie życie



religijne ludu odzwierciedla ich osobę i pozycję. Tak na przykład Bawenda wierzą, że Bóg zagniewany na ich wodza karze kraj suszą, szarańczą lub powodzią. Wierzą oni też, że Bóg ukazuje się koło domu wodza i oznajmia mu swą wolę głosem pioruna. Naczelnik lub wódz Kaonde modli się do Boga w imieniu ludu, tak samo jak naczelnik Lozi przewodniczy ceremonii błogosławienia nasion i narzędzi rolniczych przed przystąpieniem do siewów. Szylukowie twierdzą, że ojciec ich plemienia, Nyikang, który był także ich pierwszym królem, jest bardzo bliski Bogu i w swych modlitwach Szylukowie wymieniają ich obydwu, wierząc, że Nyikang będzie pośredniczył między nimi a Bogiem.

U wielu ludów funkcje pośredniczące pełni także starszyzna. Oprócz odprawiania domowych obrzędów religijnych jej członkowie biorą udział w obchodach regionalnych albo jako główni celebtranci, albo pomagając kapłanom w składaniu ofiar i w modlitwie. Ten drugi przypadek zachodzi na ogół u tych ludów, które nie mają urzędowych kapłanów, jak u Akamba, Kikuju, Ila, Nandi i u innych. Do starszozny należą ludzie, których cechuje najdłuższe sasa; ich sasa najgłębiej sięgają w okres zamani. Dlatego są ontologicznie „bliźsi” Bogu niż zwykli — to znaczy młodszy — ludzie.

Żywi zmarli zajmują pozycję ontologiczną między duchami a ludźmi oraz między Bogiem a ludźmi. W rezultacie mówią oni podwójnym językiem: językiem istot ludzkich, które niedawno opuścili przez fizyczną śmierć, oraz językiem duchów, do których dołączyli, lub językiem Boga, któremu teraz są bliźsi niż wtedy, gdy żyli życiem fizycznym. Ze względu na tę jedyną w swoim rodzaju pozycję żywi zmarli tworzą u ludów afrykańskich najszerszą grupę pośredników. W rezultacie, skoro każdy poprzez śmierć przechodzi przez stadium bycia żywym zmarłym, wcześniej czy później każdy funkcjonuje — indywidualnie lub zbiorowo — jako pośrednik. Uzyskanie pozycji pośrednika jest dla każdego uzyskaniem najwyższej pozycji religijnej. Gdy szczyt ten zostanie osiągnięty, niektórzy stają się zwykłymi duchami, które mogą — ale nie muszą — w dalszym ciągu funkcjonować jako pośrednicy, a niektórzy — nieliczni — zostają podniesieni do rangi herosów plemiennych lub nawet bóstw. Dopiero w tym świetle można zrozumieć i właściwie ocenić szacunek, jakim ludy afrykańskie darzą swych zmarłych. „Kult” żywych zmarłych jest głęboko zakorzeniony w afrykańskim życiu i myśleniu. U wielu ludów zwrócenie się do Boga uważane jest za zbiorowy akt całej wspólnoty zarówno żywych jak zmar-

łych. Normalnie żywi zmarli i dawno zmarli przekazują Bogu ludzkie prośby, potrzeby, modlitwy i wszelkie ofiary, a niekiedy przekazują ludziom Jego odpowiedź. Tak więc występuje stały i duży „ruch” między okresem sasa i zamani. Możemy podać kilka przykładów dla wykazania, jak ta koncepcja pośredniczącej funkcji żywych zmarłych i duchów wyraża się praktycznie.

Gdy u Basuto ktoś chce się zwrócić do Boga, rozpoczyna całą „reakcję łańcuchową” — najpierw prosi swego brata, żywego lub zmarłego, by przekazał jego prośbę ojcu. Ojciec z kolei zwraca się do swego ojca, który ma się zwrócić do swego ojca itd. Proces ten trwa dopóty, dopóki posłannictwo nie dosięgnie tego wśród zmarłych, który jest dostatecznie godny zwrócenia się do Boga. „Osoba” ta ostatecznie przedkłada ludzką prośbę przekazywaną przez wiele „ust”. Ngoni przyznają, że niewiele wiedzą o Bogu. Zwracają się więc do Niego przez swych żywych zmarłych i tych, którzy zmarli dawniej; w tym celu wymieniają imiona tych, których znali, od których z kolei oczekują wstawiennictwa u dalszych przodków, którzy z kolei robią to samo, aż oredzie w końcu dosięgnie Boga. Szonowie i Bawenda uważają żywych zmarłych z rodzin królewskich za pośredników między Bogiem a ludźmi. Luo wierzą, że żywi zmarli modlą się do Boga o łaski dla ich rodzin, jeśli zostali pochowani w sposób właściwy, a Lotuko uważają, że żywi zmarli orędują u Boga o deszcz. Przykłady takich praktyk i wierzeń znajdujemy u wielu ludów; wskazują one na wielkie znaczenie żywych zmarłych w afrykańskim życiu religijnym.

Mało mamy informacji na temat pośredniczących funkcji duchów i bóstw. U kilku ludów panuje pogląd, że Bóg stworzył duchy specjalnie po to, by pośredniczyły między Nim a ludźmi. Tak jest na przykład u Ewe. Jeśli chodzi o Aszantów, Mende, Nandi, Tonga i o kilka innych ludów, wiadomo również o pośredniczącej działalności duchów, ale nie znamy bliższych szczegółów. Być może jednak nasze źródła używają terminu „duch” tam, gdzie właściwszy byłby termin „żywy zmarły”. Herosi i ojcowie plemion Barundi, Sondzo i Szyluków mają działać jako pośrednicy między Bogiem a ludźmi. Rzadko się znajduje wzmianki o zwierzętach uważanych za pośredników. W dostępnych materiałach znalazłem tylko dwie lub trzy relacje na ten temat. Sidamo uważają hieny i węże za pośredników między Bogiem a głównym znawcą rytuału. Turu uważają, że pyton zajmuje pozycję pośrednika między Bogiem a zmarłymi, a Igbira wierzą, że rolę pośred-

ników między Bogiem a ludźmi spełniają razem duchy zwierzęce i ludzkie.

Źródła nie informują o przedmiotach nieożywionych spełniających rolę pośredników. Można stąd wnioskować, że ani zwierzęta, ani przedmioty nieożywione nie są uważane przez ludy afrykańskie za pośredników między Bogiem a człowiekiem. Ludzie mają dostateczną liczbę innych pośredników w osobach kapłanów, zaklinaczy deszczu, starszych, wróżbitów, znachorów, królów, wodzów i żywych zmarłych. Jakkolwiek życie przypisywane jest niekiedy przedmiotom nieożywionym — a osobowość zwierzętom — wyraźnie określa się, kto lub co może pośredniczyć między Bogiem a ludźmi. Jest to niemal sprawa życia i śmierci i ludy afrykańskie nie mylą się co do wartości pośredników. Nie dziwi więc, że gdy chodzi o tradycyjne ludy afrykańskie, brak jest informacji o występowaniu u nich idoli — przynajmniej w przypadku źródeł mi dostępnych. Zwierzęta, rośliny, przedmioty nieożywione i zjawiska naturalne ontologicznie należą do kategorii niższej niż kategoria człowieka i nie mogą więc odgrywać ważnej roli jako pośrednicy między wyższymi rodzajami egzystencji. Wyrażając się w terminach czasu ontologiczna kategoria człowieka znajduje się w stanie ruchu. Zgodnie z rytmem narodzin, prokreacji i śmierci człowiek porusza się „wstecz” ku wymiarowi czasu zamani, „zbliżając się” do Boga w sposób, w jaki nie mogą się do Niego bardziej zbliżyć ani zwierzęta, ani przedmioty i zjawiska naturalne. Historia ludzka jest zrytmizowana i w tym rytmie przechodzenie od sasa do zamani człowiek musi przejść przez stadium pośredniczenia, bądź indywidualnie, bądź częściej zbiorowo. Niektórzy mogą jednak zająć pozycję pośrednika jeszcze w stadium życia fizycznego, jak kapłani, starsi i zaklinacze deszczu. Pozycja i funkcja pośredników jest centralna dla afrykańskiego życia religijnego. Nie stawiają oni zapory na drodze człowieka do Boga, ale raczej budują na niej mosty. Tak więc kontakt człowieka z Bogiem przez akty kultu może być bezpośredni lub pośredni. To nie środek, ale cel liczy się przede wszystkim. Niekiedy cel ten jest zamierzony lub osiągany nie przez jednostkę, ale zbiorowo z udziałem czy na rzecz szerszej wspólnoty, której jednostka jest członkiem lub której funkcje religijne zostały jej powierzone. W rzeczywistości religia nie jest i nie może być sprawą prywatną; wymaga ona udziału dwu lub więcej stron.

### e) Czas i miejsce kultu

Wszystkie dowody wykazują, że ludy afrykańskie oddają cześć Bogu zawsze i wszędzie i że nie ma żadnych reguł zobowiązujących ludzi do odprawiania kultu w określonym czasie lub miejscu. Jest to sprawa praktyki i obyczaju, które zmieniają się zależnie od ludu.

U niektórych ludów, jak Baluhja, Azande, Galla, Ila, Nandi i u Jorubów, panuje zwyczaj modlenia się do Boga raz lub dwa razy dziennie, na ogół rano lub wieczór. Są też ludy, jak Baluhja, Kikuju, Gisu i Turkana, które składają ofiary krwi i modlą się w ramach jednego — lub kilku — obrzędów, a mianowicie narodzin, inicjacji, małżeństwa i śmierci. Niektóre ludy łącznie z Akamba, Kikuju, Szona, Sondzo i Szylukami uroczyście oddają cześć Bogu w trakcie święta płoń, składając Bogu ofiary krwi lub inne i modląc się do Niego. Podobnie są ludy, jak Akamba, Kikuju, Lozi, Lunda, Nuba i Tikar, które w okresie siewów proszą Boga o błogosławieństwo dla nasion i prac rolnych. Czas społecznej próby, jak wojna, najazd, susza, klęska żywiołowa czy inna, jest wezwaniem do zwrócenia się ku Bogu przez modlitwy, inwokacje i ofiary. Przykłady tego znajdujemy wszędzie i na ogół dane wspólnoty mają publiczne ceremonie zawierające owe akty kultu i trwające niekiedy przez wiele dni. Należy zanotować, że okresy klęski stale zdarzają się w tej czy innej części Afryki. Gromadząc się i wspólnie prosząc Boga o pomoc ludzie nie tylko dodają sobie wzajemnie sił i odwagi w obliczu klęski, ale razem łatwiej znoszą ciężar cierpienia.

Są także inne momenty, kiedy ludzie zwracają się do Boga. Pigmeje i Ngombe modlą się przed polowaniem i szukaniem pożywienia albo w trakcie tych czynności. Ila i Nuerowie modlą się i składają ofiary, kiedy są w podróży, a Lotuko składają ofiary krwi i modlą się o powodzenie w polowaniu i w połowie ryb. U niektórych ludów, jak u Dzie, corocznie odprawia się ceremonie religijne dla uzyskania od Boga szczególnych łask dla bydła. Kowale Joruba składają co dwa tygodnie ofiarę z psów. U niektórych ludów, jak u Banjoro, Buszmenów, Katabów i Nuerów, zaznacza się religijnymi obrzędami now księżyca, prosząc Boga o pomyślność. Luo zanim zbudują nowy dom, składają ofiary Bogu i proszą Go o błogosławieństwo dla nowej siedziby. Aszanti uważają czwartek za dzień święty i tego dnia nie pracują. Ceremonie religijne towarzyszą intronizacji królów lub wodzów, a zjawiska niezwykle — jak narodziny bliźniąt albo zaćmienie

słońca czy księżyca — również są okazją do aktów kultu i odprawiania różnych ceremonii religijnych.

Na płaszczyźnie indywidualnej nie ma żadnych ograniczeń, a okazji do aktów kultu jest wiele — posiłek, poranne wstawanie, choroba i bezpłodność, poszukiwanie zgubionego przedmiotu lub zwierzęcia i inne zajęcia. Akty te mogą mieć formę modlitwy, inwokacji, rozlewania na ziemię napojów, pozostawianie na ziemi pożywienia lub składanie różnego rodzaju ofiar. Obok innych funkcji akty te sprzyjają poczuciu wspólnoty i uczestniczenia nie tylko w radosnych doświadczeniach życiowych, ale częściej w jego smutkach i trudach. Gdy chodzi o czas „chronologiczny” lub matematyczny, nie ma ustalonych godzin. Ludy afrykańskie zwracają się do Boga o każdym czasie, gdy tylko powstaje tego potrzeba. Kapłani, zaklinacze deszczu i „specjaliści”, którzy działają jako pośrednicy bez wątpienia zwracają się do Boga przy liczniejszych okazjach niż zwykli ludzie; i oni właśnie — zważywszy na ich status pośredników — utrzymują ludzkość w stałym kontakcie liturgicznym z Bogiem i ze światem duchowym.

Aczkolwiek ludzie kultowo nie czują się związani z określonym miejscem lub czasem, istnieją w Afryce przybytki, świątynie, ołtarze, gaje i inne święte miejsca używane specjalnie do modłów i ofiar publicznych. Wiadomo, że święte przybytki znajdują się u wielu ludów i znacznie się różnią co do wyglądu i znaczenia. W środku przybytków Akamba i Kikuju znajdujemy drzewa; drzew tych nie można ścinać, a całe przybytki są uważane za azyl dla zwierząt i ludzi, tak że w jego obrębie nikogo nie można zabić. Przybytki Barundi znajdują się pod pewnymi drzewami, a ludzie przystępując do sprawowania kultu siadają na liściach tego drzewa, a potem klękają, by się modlić. Można wchodzić do przybytku tylko w obecności lub za zezwoleniem kapłana. Przybytki znajdujemy wszędzie w kraju Jorubów. Ich wszystkie 1700 bóstw mają podobno swe przybytki w domach, a niektóre z bóstw i duchów mają dodatkowo przybytki w gajach. Joruba uważają przybytek za „twarz” bóstwa.

Trudno jest podać definicję świątyni, chociaż termin ten używany jest przez wielu autorów. Możemy za nie uważać obszerny dom lub budynek używany do celów religijnych i na ogół pozostający pod opieką kapłana. Wiadomo, że świątynie występują u ludów Akan, Baganda, Basoga, Szona, Sondzo, u Jorubów i u kilku innych. Wiele z nich jest obecnie opuszczonych i popadło w ruinę, chociaż Sondzo utrzymują jeszcze swoje świątynie w dobrym stanie. Niektóre świątynie

plemiennych bóstw Baganda miały do czterech kapłanów oprócz mediów i kobiet służebnych. Niewiele z nich pozostało do dziś.

Ołtarze są to święte miejsca, gdzie można umieszczać lub składać ofiary i ofiary krwi. Znajdują się one na ogół wewnątrz świątyni lub przybytku, choć mogą być wznoszone pod gołym niebem. Podobno u Akan w zagrodach znajdują się ołtarze zbudowane z trójwidlastych gałęzi lub kolumn z cementu z miską na wierzchu, na której są składane ofiary Bogu. Podobnie wiele domostw Ibo ma ołtarze, na których umieszcza się ofiary rodzinne; wsie mają swe ołtarze publiczne, na których składa się w ofierze przedmioty domowe i myśliwskie trofea. U ludu Kipsigis ołtarze są wznoszone na zewnątrz każdego domu; znajdują się po prawej stronie drzwi i są zbudowane z kijów i używane do składania Bogu różnego rodzaju ofiar.

U niektórych ludów, jak Bawenda, Szona i Butawa, miejscem kultu są jaskinie. Wiele ludów, jak Kikuju i Szona, ma święte góry. Indem i Ila — modlą się i składają ofiary na rozstajach dróg i na progu domów. Drzewa takie, jak dzika figa, baobab, sykomora lub kapok, są w razie potrzeby „zamieniane” na przybytki kultu. Podobnie brzegi rzek, wodospady, skały i ruiny Zimbabwe mogą być wykorzystywane jako święte miejsca do odprawiania kultu.

Możemy więc wyciągnąć wniosek, że miejsce i czas spełniania przez ludy afrykańskie pojedynczych lub wielu aktów kultu nie są ograniczone. Bóg jest wszechobecny i „osiągalny” zawsze i wszędzie. Ludzie oddają cześć Bogu gdzie i kiedy zachodzi „potrzeba”. Ustalenie czasu i miejsca wynika tylko z regularności zwyczaju; czas i miejsce przyjęte zwyczajowo nie stanowią zasad regulujących spełnianie kultu jako takiego i nie narzucają żadnych ograniczeń na kontakty człowieka z Bogiem i ze światem duchowym. Podobnie pośrednicy są tylko pomocą w ustalaniu i utrzymywaniu tego kontaktu, a nie absolutną koniecznością. Znowu widzimy, że dla ludów afrykańskich wszechświat jest głęboko religijny, czy to w swoim wymiarze czasu, czy też przestroni, a życie ludzkie jest religijnym doświadczeniem tego wszechświata. Tak więc ludy afrykańskie w swej całej egzystencji znajdują znaczenie religijne lub też przypisują jej to znaczenie.

## PRZYPISY

- <sup>1</sup> Pełniejsze omówienie zob. w mojej książce *Concepts of God in Africa* (1969), rozdz. 16—20.
- <sup>2</sup> Pełniejsze omówienie zob. Idowu, s. 118—125.
- <sup>3</sup> Lienhardt, s. 10, 21 n.
- <sup>4</sup> S. Yokoo *Death among the Abaluyia*, praca doktorska (Kampala 1966), s. 66.
- <sup>5</sup> Schebesta, t. II, s. 235.
- <sup>6</sup> Huntingford, s. 74 n.
- <sup>7</sup> Smith i Dale, s. 208 n.
- <sup>8</sup> Harris u Smitha, s. 281 n.; Little, s. 128.
- <sup>9</sup> Hollis A. C. *The Nandi* (1909), s. 41 n.; Huntingford, t. I, s. 135, 144 n., 153.
- <sup>10</sup> Evans-Pritchard, t. II, s. 7, 9, 22 n.
- <sup>11</sup> Pełniejsze omówienie zob. Idowu, s. 111—118.
- <sup>12</sup> Guillebaud u Smitha, s. 189 n.
- <sup>13</sup> Harris u Smitha, s. 280.
- <sup>14</sup> Guillebaud u Smitha, s. 194 n.
- <sup>15</sup> *Tamże*.

## VIII. ISTOTY DUCHOWE, DUCHY I ŻYWI ZMARLI

Duchowy świat ludów afrykańskich jest gęsto zaludniony istotami duchowymi, duchami i żywymi zmarłymi. Ich intuicja rzeczywistości duchowych, absolutnych czy pozornych, jest niezwykle ostra. Rozważanie afrykańskich koncepcji świata duchowego uzupełniających koncepcje Boga jest istotne dla zrozumienia etosu religijnego i percepcji filozoficznej Afrykanów. Wielokrotnie podkreślaliśmy, że wszechświat duchowy wraz z fizycznym tworzy jedność i że te dwie rzeczywistości tak bardzo wzajemnie się splatają i zazębiają, że czasami rozróżnianie lub oddzielanie ich od siebie nie jest łatwe ani nawet konieczne. Choć świat duchowy odgrywa w życiu afrykańskim tak ważną rolę, nie przeprowadzono w tym zakresie żadnych poważnych badań.<sup>1</sup> Jest to jedno z najstarszych ogniw w badaniach nad religiami Afryki i jej filozofii.

Ogólnie w sensie ontologicznym duchy należą do kategorii egzystencji mieszczącej się między Bogiem a człowiekiem. W przybliżeniu możemy wyróżnić dwie kategorie istot duchowych; te, które zostały stworzone jako duchy, i te, które kiedyś były istotami ludzkimi. Istoty duchowe możemy również dzielić na współpracujące z Bogiem bóstwa, zwykle duchy i żywych zmarłych. Dokonana przez nas w tej książce analiza czasu będzie nam tu bardzo pomocna w umiejscowieniu istot duchowych we właściwej im kategorii i w zrozumieniu logiki kryjącej się poza uznawaniem tych istot przez Afrykanów. Możemy teraz przyjrzeć się bliżej tym istotom zaludniającym królestwo ducha.

### a) Bóstwa i współpracownicy Boga

Używam tutaj terminu „bóstwo” w sensie obejmującym personifikację poszczególnych działań i przejawów istnienia Boga, personifikację przedmiotów i zjawisk natury, tak zwane „duchy natury”, ubóstwionych herosów i postaci mitologiczne. Trudno jest czasem przeprowadzić linię podziału, zwłaszcza

cza że różni autorzy w sposób nieściśły mówią o „bogach”, „półbogach”, „bóstwach”, „duchach natury”, „duchach przodków” itp.

Afrykanie na ogół uważają, że bóstwa zostały stworzone przez Boga w ontologicznej kategorii duchów. Są one związane z Nim i często zastępują Go w Jego działaniach i przejawach albo jako Jego personifikacje, albo jako istoty duchowe odpowiedzialne za ważniejsze przedmioty lub zjawiska natury. Niektóre z nich to plemienni herosi podniesieni do rangi bóstw, co jednak należy do rzadkości; kiedy dochodzi do tego, wówczas plemiennego herosa kojarzy się z jakąś funkcją lub formą natury. Odpowiednie przykłady uczynią to sformułowanie bardziej jasnym.

Wiadomo, że Aszanti mają panteon bóstw, poprzez które przejawia się sam Bóg. Znane są one jako „abosom”, co znaczy, że „przychodzą od Niego” i że działają jako Jego słudzy i pośrednicy między Nim a innymi stworzeniami. Ilość ich stale wzrasta, a Aszanti dla uczczenia ważniejszych bóstw plemiennych obchodzą uroczystości. Mniejsze bóstwa chronią poszczególne osoby i wierzy się, że Bóg celowo stworzył abosom, by chroniły ludzi.<sup>2</sup> Bóstwa Banjoro są podzielone według ludzkich czynności, doświadczeń i struktury społeczno-politycznej. Często oni bóstwa wojny, ospy, zbiorów, zdrowia i uzdrowienia, pogody, jezior, bydła i wiele mniejszych bóstw poszczególnych klanów. Wiadomo, że ten sam wzór klasyfikacyjny występuje u Basoga, Edo i u innych ludów.

Jorubowie mają 1700 bóstw (*orisa*), co oczywiście jest największym zbiorem bóstw czczonych przez jeden lud afrykański. Bóstwa te są związane zarówno z przedmiotami i zjawiskami naturalnymi, jak z czynnościami i doświadczeniami ludzkimi. Jorubowie mówią o nich, iż „corocznie płacą Bogu daninę ze swoich własnych dóbr uznając w ten sposób Jego władzę”. Bóstwa te tworzą hierarchię analogicznie do społeczno-politycznej struktury Jorubów. *Orisa-nla* jest „najwyższym bóstwem” dla tego ludu i działa jako ziemski namiestnik Boga w Jego funkcjach stwórczych i wykonawczych. *Orunmila* ma być bóstwem „wszechjęzycznym”, rozumiejącym „każdy język, jakim mówi się na ziemi” i reprezentującym Bożą wszechwiedzę. Bóstwo ukazuje się ludziom przez wróżbę i jest znane jako wielki lekarz. *Ogun* jest żebną wyrocznię i jest znane jako wielki lekarz. *Ogun* jest właścicielem żelaza i stali, początkowo zaś był łowcą, który utworzył drogę na ziemię innym bóstwom, i dlatego tamte ogłosiły go „wodzem bóstw”. *Ogun* jest wszechobecny; jest bóstwem wojny, polowania i czynności lub przedmiotów ma-

jących związek z żelazem. *Sango* jest przejawem Bożego gniewu, chociaż legenda czyni go postacią historyczną regionu *Oyo* koło *Ibadanu*. Jest on bóstwem pioruna i błyskawicy i ma swój własny kult religijny. To zaledwie kilka bóstw *Jorubów*, o których interesujące studium przynosi praca *Idowu*.<sup>3</sup>

U wielu ludów występuje tylko jedno lub dwa bóstwa o większym statusie. *Bambutu* uważają, iż *Tore* jest bóstwem odpowiedzialnym za śmierć, i zwracają się do niego jako do „wrót otchłani” i „ducha śmierci”.<sup>4</sup> U ludu *Dinka* występuje wiele bóstw, ale tylko trzy mają rzeczywście duże znaczenie. Są to: *Macardit*, który jest ostatecznym wyjaśnieniem cierpienia i niepowodzenia; *Garang* — związany z ludźmi — który spadając z nieba wchodzi do ich ciał; oraz *Abuk*, który jest odpowiedzialny za zajęcia kobiece.<sup>5</sup> *Wugusu* przypisują swoje doświadczenia zła i cierpienia bóstwu zła (*Wele gumali*), które podobno posługuje się sługami.<sup>6</sup> *Walamo* mają bóstwo deszczu mieszkające na górze, na którą ludzie niosą dary w czasie suszy.

Można by cytować inne przykłady, ale dla naszych celów wystarczą już przytoczone. Jest jasne, że pogodę i zjawiska naturalne na ogół kojarzy się z bóstwami albo też personifikuje się jako bóstwa. Większym przedmiotom czy zjawiskom naturalnym, jak słońcu, górcom, morzu, jeziorom, rzekom i gładom, również przypisuje się istoty duchowe lub bóstwa albo też utożsamia się je z nimi. Potwierdzają to przykłady z wielu części Afryki. W warunkach przednaukowych taka forma logiki i umysłowości z pewnością zaspokaja ciekawość poznawczą i tłumaczy wiele zagadek przyrody i doświadczenia ludzkiego. W ciągu wieków stały się one tak zinstytucjonalizowaną częścią „poglądu na świat”, że zabarwiają podświadomą sferę zbiorowego i jednostkowego myślenia i postawy Afrykanów. Występują oczywiście różnice lokalne, ale w środowisku tradycyjnym wzór myślenia jest dość jednolity. Bóstwa są w rezultacie „bezczasowe”, w oczach ludzi w nie wierzących „istniały” od zawsze. Pod pewnymi względami są one „bliższe” ludziom niż Bóg, w tym sensie, że stale są doświadczane w fizycznym życiu człowieka w postaci pioruna i błyskawicy, rzek lub jezior, słońca lub księżyca. Nie można się więc dziwić, że ludzie niektóre z tych bóstw uważają za pośredników, a nawet oddają im cześć. W pewnym sensie bóstwa te są na wpół fizyczne, na wpół duchowe: ludzie wyobrażają sobie, że istnieje jakaś istota duchowa, która ożywia czy aktywizuje to, co skądinąd jest jawnie fizyczne.

Większość — jeśli nie wszystkie — z tych atrybutywnych bóstw jest tworem ludzkiej wyobraźni. Nie przekreśla to jednak ich realności. Dla ludów w nie wierzących bóstwa są istotami realnymi. Wraz z wzrostem wiedzy naukowej większość bóstw niewątpliwie zostanie wyjaśniona i zastąpi je wielkie bóstwo nauki.

Jest jeszcze inna klasa istot duchowych związanych z Bogiem, o charakterze głównie mitologicznym. Aszanti uważają ziemię za bóstwo żeńskie drugie po Bogu i świętują czwardek jako jej dzień. Ibo uważają ziemię za córkę Boga, która chroni ludzi i daje im plony. O Zulusach wiadomo, że mają tak zwaną „królową nieba”, o której mówią, że jest piękną dziewczyną w aureoli światła. Tęcza, mgła i deszcz są emanacjami jej sławy. Oprócz innych użytecznych sztuk nauczyła ona kobiety robić piwo. U wielu ludów — włączając Baganda, Dinka, Suk i Tiw — utrzymuje się, że kiedyś Bóg miał dzieci (lub tylko synów) i niektóre spośród nich były założycielami pewnych plemion lub ludów. Nieliczni mówią, że Bóg miał jednego lub wielu braci, którzy uczestniczyli w ustanowieniu społeczeństwa ludzkiego. Niektóre z tych istot duchowych są określane jako posłańcy lub słudzy Boga, a przykłady tego mamy w wielu częściach Afryki.

W opowieściach Czaga Bóg ma kapłana lub sługę, który wykonuje Jego polecenia. To właśnie ten sługa wykrył, że ludzie złamali przykazanie Boże zakazujące im jedzenia specjalnego ignamu i doniósł o tym Bogu. Bóg posłał go wtedy, żeby ukarał ludzi, co nastąpiło także przy dwóch innych okazjach, gdy ludzie popełnili niegodziwe czyny. Panuje przekonanie, że ten sam posłaniec jest posyłany przez Boga, żeby przynosił ludziom choroby, głód, wojnę, śmierć i dzieci. Również Suazi mówią o jednonogim Bożym posłańcu. Inne ludy personifikują albo mitologicznie określają przedmioty i zjawiska natury jako pośredników i sług Boga. Na przykład Suk uważają deszcz za Bożego sługę, którego obowiązkiem jest przynoszenie wody. Rozprysków tej wody ludzie doświadczają jako deszczu. Didinga nie jadają ryb, wierzą bowiem, że jako posłańcy Boga przyszyli na ziemię w błyskawicy.

Te mitologiczne postacie duchowej natury są na ogół wyrazem próby uhistorycznienia tego, co jest „bezczasowe” i czego człowiek w innym kontekście doświadczają jako bóstwa. Postacie te tłumaczą obyczaje, idee lub instytucje, których początek skądinąd ginie z historycznego horyzontu, pogrążając się w mrokach okresu zamani. To tłumaczenie

jest nieświadomą próbą przeniesienia do okresu sasa zjawisk albo trudnych do zrozumienia, albo okrytych tajemnicą, która staje się coraz bardziej nieprzenikniona w miarę jak dane zjawisko pogrąża się w rzeczywistości zamani.

## b) Duchy

Wiadomo, że każdy lud afrykański ma niezliczoną ilość duchów, ale opierają się one opisowi prawie tak samo, jak laboratoryjnej próbownicy. Również źródła pisane są mylące. Próbowaliśmy zakresem terminu „bóstwo” objąć istoty duchowe o względnie wysokim statusie. Kontynuując nasze rozważania uwzględniające hierarchię, możemy powiedzieć, że duchy są „pospolitymi” istotami duchowymi o statusie niższym od bóstw a wyższym od statusu człowieka. Są one „plebem” wśród istot duchowych.

Jeśli chodzi o pochodzenie duchów, to brak wyraźnej informacji o tym, co Afrykanie mówią lub myślą na ten temat. Uważa się, że pewne duchy stworzyły same siebie jako swoistą „rasę”. Podobnie jak inne żywe stworzenia kontynuowały one własną reprodukcję i wzrastały liczbowo. Jednak u większości ludów, jak się zdaje, występuje wierzenie, iż duchy są pozostałością po istotach ludzkich zmarłych fizycznie. Status ducha więc staje się ostatecznym stanem człowieka, punktem jego przemiany lub rozwoju, którego nie może przekroczyć, z wyjątkiem niewielu herosów plemiennych, którzy mogą zostać bóstwami. Stanie się duchem jest przeznaczeniem człowieka, a ponad duchami jest Bóg. U tych ludów, które wierzą w bóstwa, panuje pogląd, że w hierarchii ontologicznej mieszczą się one między duchami a Bogiem. Człowiek nie żyje nadzieją, i nie musi nią żyć, że stanie się duchem: będzie nim nieuchronnie, tak samo jak dziecko w normalnych warunkach siłą rzeczy wyrasta na dorosłego. Niektóre ludy uznają też inne źródło duchów. Wierzą one, iż zwierzęta też mają swoje duchy, które kontynuują egzystencję w świecie duchowym razem z duchami ludzkimi i innymi.

Duchy są niewidzialne, ale mogą ukazywać się ludziom. Jednak w rzeczywistości zniknęły one poza horyzontem okresu zamani, tak że ludzie nie widzą ich ani fizycznie, ani w wyobraźni. Pamięć o nich zniknęła. „Widziane” są w zbiorowej wierze w ich istnienie. Jednakże ludzie doświadczają ich działania i wiele podań ludowych mówi o duchach, któ-

rym przypisuje się ludzką postać, ludzkie formy działania i ludzką osobowość, chociaż istotną częścią takich podań jest na ogół element przesady. Ponieważ są niewidzialne, myśli się o nich jako o wszechobecnych, tak że nikt nie jest pewny, czy w danym miejscu są one obecne, czy też nie.

Ponieważ duchy zniknęły poza horyzontem zamani, znajdują się w porównaniu ze statusem człowieka w stanie zbiorowej nieśmiertelności. Z ludźmi nie wiążą ich więzy rodzinne ani osobiste, nie są już żywymi zmarłymi. Ludzie boją się ich, chociaż duchy nie są z natury ani złe, ani dobre. Jako te istoty, które kiedyś były istotami ludzkimi straciły one swe ludzkie imiona. Dla ludzi zatem duchy są obcymi, cudzoziemcami, czymś z zewnątrz, mieszczą się w kategorii „rzeczy”. Często mówi się o nich bezosobowo jako o „czymś”. Z punktu widzenia antropocentrycznego ontologiczną cechą duchów jest depersonalizacja a nie dopełnienie czy udoskonalenie osoby. Tak więc śmierć jest stratą i duchowa kategoria egzystencji oznacza zaniknięcie osoby: jej osobowość obumiera, jej imię ginie i staje się ona czymś mniej a nie więcej niż osobą; staje się rzeczą, duchem, przestaje być człowiekiem.

Duchy jako zbiorowość są silniejsze niż ludzie, tak samo jak w fizycznym sensie silniejsze są lwy. Jednakże w pewnym sensie ludzie są w lepszym położeniu i człowiek dobrze znający swoją sztukę może manipulować lub władać duchami zgodnie ze swoim życzeniem. Paradoksalnie ludzie mogą bać się duchów, ale mogą też nimi kierować i posługiwać się nimi dla swoich korzyści. U niektórych ludów występują tylko większe duchy (prawdopodobnie mieszczące się w kategorii bóstw) i często są one kojarzone z przedmiotami lub zjawiskami naturalnymi.

Jakkolwiek duchy są wszechobecne, ludzie wyznaczają im różne okolice na miejsce zamieszkania. U niektórych ludów — jak u Baluhja, Banjarwanda i Ibo — panuje przekonanie, że duchy mieszkają pod ziemią. Banjarwanda na przykład mówią, że podziemie rządzone jest przez „tego, u kogo jest się zapomnianym”, a Ibo uważają, że jest ono rządzone przez królową. Wyobrażenie sfery podziemnej powstało oczywiście w związku z tym, że ciała zmarłych grzebane są w ziemi, a ziemia symbolizuje nową ojczyznę tych, którzy odeszli. Niektórzy, jak Ewe i Buszmeni oraz Mamwu-Mangutu, sytuują kraj duchów ponad ziemią, w powietrzu, na słońcu, księżycu lub gwiazdach.

U większości ludów utrzymuje się przekonanie, że duchy

mieszkają w lasach, zaroślach, puszczech, rzekach, górach lub po prostu wokół wsi. Tak więc duchy żyją w tym samym rejonie geograficznym co ludzie. Przekonanie to częściowo wynika z ludzkiej tendencji do samoobrony, a częściowo z tego, że człowiek nie chce widzieć siebie w środowisku całkowicie sobie obcym, kiedy sam będzie duchem. W pewnym sensie człowiek jest zbyt antropocentryczny, żeby odebrać się od siebie samego i swego otoczenia naturalnego, społecznego, politycznego i gospodarczego. To właśnie czyni z duchów istoty współczesne ludziom; są one z ludźmi zawsze, a człowiek czułby się niepewnie, gdyby egzystencja duchów była ontologicznie zbyt odległa od jego własnej. Ta sytuacja znaczyłaby zachwianie równowagi egzystencji, a kiedy do tego dojdzie, człowiek składa ofiary i modli się próbując ją przywrócić. W rezultacie ludzie widzą swoje następne stadium ontologiczne w postaci duchów, ale bez żadnej zmiany pod względem geograficznym. Świat duchów — gdziekolwiek go umieścić — jest w bardzo dużym stopniu kopią kraju, w którym przebywały one za życia fizycznego. Świat ten ma rzeki, doliny, góry, lasy i pustynie, a działania duchów są podobne do działań ludzkich w tym życiu oprócz wszelkich innych działań, o których ludzie fizyczni mogą nie mieć pojęcia.

Pod pewnymi względami jednak świat duchów radykalnie różni się od świata ludzkiego. Jest niewidzialny dla ludzi; ludzie tylko wiedzą czy wierzą, że on istnieje, ale w rzeczywistości nie „widzą” go w sensie fizycznym. Ale co ważniejsze, jeśli nawet duchy są zdepersonalizowanymi pozostałościami istot ludzkich, to ontologicznie są one „bliższe” Bogu niż człowiek, nie pod względem etycznym, ale ze względu na większą łatwość komunikowania się z Nim. Podczas gdy ludzie korzystają z pośredników i o nich zabiegają, duchy tego nie czynią, ponieważ mogą bezpośrednio komunikować się z Bogiem. Mówiliśmy już, że u wielu ludów afrykańskich duchy i żywi zmarli działają jako pośrednicy przekazujący ludzkie ofiary lub modlitwy Bogu i mogą przynosić Jego odpowiedź ludziom. Widzieliśmy już też, iż u wielu ludów występuje wiara, iż Bóg korzysta ze sług lub pośredników, którzy realizują Jego zamierzenia we wszechświecie. Duchy wypełniają ontologiczną przestrzeń zamani między Bogiem a ludzkim sasa. Ontologiczną transcendencję Boga wypełnia duchowy rodzaj egzystencji. Człowiek jest zawsze stworzeniem, ale nie zawsze pozostaje człowiekiem — są to dwa bieguny egzystencji. Duchy jednostkowe mogą —

ale nie muszą — trwać wiecznie, ale klasa duchów jest istotną i integralną częścią ontologii afrykańskiej.

Stanie się duchem jest w pewnym sensie społecznym awansem. Dlatego Afrykanie okazują szacunek i wielkie poważanie swoim żywym zmarłym i niektórym ważniejszym duchom. Duchy są „starsze” niż ludzie, jeśli spojrzymy na nie z perspektywy sasa i zamani; przeniosły się one całkowicie do zamani. Wiek ich, starszy niż wiek ludzi, zmusza tych drugich do okazywania im szacunku, tak jak młodzi ludzie okazują szacunek starszym bez względu na to, czy są bezpośrednio z nimi spokrewnieni, czy nie. W stosunku do duchów ludzie są młodszym pokoleniem, a etykieta społeczna wymaga, by szanowali tych, którzy już całkowicie przeszli do okresu zamani.

Duchy nie ukazują się ludziom tak często, jak żywi zmarli, a wzmianki o ich pojawieniu się występują głównie w opowieściach ludowych. Duchy działają złośliwie oraz dobroczynnie. Ludzie boją się ich bardziej ze względu na ich „obcość” niż ze względu na to, co one rzeczywiście czynią lub czym są. Mówi się o nich, że ich ciało jest jak cień, chociaż mogą przyjmować różne kształty — ludzkie, zwierzęce, roślinne lub kształty przedmiotów nieożywionych. Ludzie opowiadają, że widzieli duchy nad stawami, w jaskiniach, gajach, górach lub poza wsią, jak tańczą, śpiewają, pasą bydło, pracują w polu lub piastują dzieci. Niektóre duchy ukazują się w snach, szczególnie w snach wróżbitów, kapłanów, znachorów i zaklinaczy deszczu, by udzielić im jakichś informacji. Osoby te mogą również zasięgać porady duchów, co należy do ich praktyki. U wielu ludów mówią, że duchy wołają ludzi po imieniu, ale kiedy wołany odwróci się, żeby zobaczyć kto go woła, nie widzi nikogo. Brzmi to jak opowieść o brzydkich igraszkach ze strony duchów, które pewnie mają z nich mnóstwo uciechy. Opowieści ludowe mówią, że duchy śpią w ciągu dnia, a „działają” w nocy.

Skoro duchy są niewidzialne, wszechobecne i działanie ich jest nie do przewidzenia, najbezpieczniej jest trzymać się od nich z daleka. Jeśli duchy lub żywi zmarli ukazują się zbyt często, ludzie czują się niespokojni. Zbyt częste pojawianie się duchów prowadzi ludzi do opętania; duchom przypisuje się takie choroby, jak obłęd i epilepsja. Opętanie lub nawiedzenie przez duchy w tej czy innej formie praktycznie występuje w każdym społeczeństwie afrykańskim. Opętania jednak nie zawsze należy się bać. Są chwile, kiedy nie tylko jest ono pożądane, ale nawet jest przez ludzi wy-

wolowane przez specjalne tańce i bicie w bębny, trwające dopóty, dopóki osoba, o którą w danym wypadku chodzi, ulegnie nawiedzeniu, przy czym może nawet upaść na ziemię. W czasie nawiedzenia duch może przez nawiedzoną osobę przemówić, tak że może ona spełniać rolę medium, a posłania, które przekazuje, przyjmowane są z nadzieją przez tych, do których są skierowane. Na ogół jednak opętanie czy nawiedzenie przez duchy, zwłaszcza niepowołane, przynosi złe skutki. Może ono spowodować ciężkie udreki osoby opętanej. Duch może wyprowadzić ją z domu, tak że będzie żyła w lesie, może skłonić do skoczenia w ogień, w którym może spłonąć, do torturowania swego ciała ostrymi narzędziami lub nawet do uszkodzenia innym. W szczytowym momencie opętania przez ducha opętany traci swą własną osobowość i działa w kontekście „osobowości” ducha, który go opętał. Opętany nie zaznaje chwili spoczynku, może nie sypiać, a dłuższe pozostawanie w tym stanie jest szkodliwe dla zdrowia. Kobiety są bardziej skłonne do ulegania nawiedzeniu lub opętaniu niż mężczyźni. Egzorcyzmy są jedną z głównych funkcji tradycyjnych lekarzy i wróżbitów, a gdy duchy „zagrażają” wsi, odprawia się zazwyczaj formalne obrzędy, aby je odpędzić. U niektórych ludów, gdy wieś przenosi się z jednego miejsca na inne, duchy rodzinne są uroczyście przeprowadzane na nowe miejsce. Przeprowadzka razem z ludzkimi krewnymi zapewnia duchom rodzinnym, a w szczególności żywym zmarłym, że nie zostaną zapomniani na starym miejscu, gdzie nie ma już nikogo, kto by ich „pamiętał” w ich osobowej nieśmiertelności.

Związek ludzi z duchami jest różny w różnych społeczeństwach. Jest to jednak związek realny, czynny i mocny, zwłaszcza w wypadku duchów tych, którzy niedawno zmarli, a których nazwaliśmy żywymi zmarłymi. Dla utrzymania tego kontaktu odprawiane są różne obrzędy, łącznie ze składaniem im pożywienia i innych rzeczy lub rozlewaniem dla nich piwa, mleka, wody, a nawet herbaty lub kawy (dla duchów, które się „unowocześniły”). U pewnych ludów ofiary te składane są codziennie, ale większość ludów afrykańskich składa je rzadziej. Ofiary takie składane są najstarszemu spośród zmarłych, który może być jeszcze żywym zmarłym lub którego wspomina się tylko w genealogiach. Składa mu się ofiary w mniemaniu, że podzieli się on pożywieniem i napojem z innymi duchami z rodziny. Ofiarom takim mogą — ale nie muszą — towarzyszyć słowa w formie modlitw, inwokacji lub instrukcji dla zmarłych. Słowa te są



czynnikiem łączącym żywych i zmarłych w jedną wspólnotę i świadectwem, że żywi uznają zmarłych jeszcze za żywych. Nieprzestrzeganie tych obrzędów znaczyłoby w rezultacie, że ludzie całkowicie zerwali więzi ze zmarłymi i zapomnieli o duchach. Byłoby to uważane za skrajnie niebezpieczne i niepokojące dla sumienia społecznego i jednostkowego. Ludzie prawdopodobnie czują, że każde niepowodzenie, które ich dotyka, jest logicznym wynikiem lekceważenia przez nich duchów, jeżeli nie jest rezultatem magii.

Duchom, które nie są związane z określoną rodziną, ofiary mogą być składane w ich przybytkach, jeżeli są. Przybytki te należą do wspólnoty i mogą się nimi opiekować kapłani. Część spośród duchów, którym ten zaszczyt został przyznany, jest czczona odpowiednio do funkcji, jakie pełnią, na przykład duchy wody mogą otrzymywać ofiary z okazji połowu czy żeglugi. Duchy lasu mogą być pytane o radę przed wyrębem. Tutaj dotykamy już problematyki bóstw, którą już opisaliśmy powyżej.

### c) Żywi zmarli

Zmarli do piątego pokolenia mieszczą się w innej kategorii, niż kategoria zwykłych duchów, którą omówiliśmy. Mieszczą się oni jeszcze w czasowym obrębie sasa, znajdują się w stanie nieśmiertelności osobistej, a proces ich umierania nie jest jeszcze w pełni zakończony. Duchy te nazwaliśmy żywymi zmarłymi. Tworzą oni najsilniejszą więź łączącą ludzi ze światem duchowym. To, co powiedzieliśmy o duchach, stosuje się częściowo także do żywych zmarłych. Ale żywi zmarli są dwujęzyczni: mówią językiem ludzi, wśród których żyli jeszcze niedawno, i mówią także językiem duchów i Boga, któremu stali się ontologicznie bliżsi. Żywi zmarli są istotami duchowymi, które Afrykanów najbardziej obchodzą; to właśnie przez żywych zmarłych świat duchowy staje się dla ludzi światem osobistym. Są oni jeszcze częścią swoich ludzkich rodzin i ludzie żywią jeszcze osobistą pamięć o nich. Te dwie grupy są związane ze sobą wspólnotą okresu sasa, który jednak dla żywych zmarłych szybko zanika w zamani. Żywi zmarli są ciągle jeszcze „ludźmi”, nie stali się jeszcze „rzeczami”, „duchami”, „czymś”. Od czasu do czasu wracają do swoich rodzin i dzielą z nimi posiłki, chociaż symbolicznie. Wiedzą, co się dzieje w rodzinie, i interesują się nią. Gdy się ukazą — zazwyczaj najstarszemu spośród domowni-

ków — są rozpoznawani z imienia; pytają o sprawy rodziny, mogą nawet przestrzegać przed grożącym niebezpieczeństwem lub ganić tych, którzy nie spełnili ich poleceń. Są oni strażnikami spraw rodzinnych, tradycji, moralności i wszelkich zajęć. Wykroczenie w tych dziedzinach jest ostatecznie wykroczeniem przeciw praojcom, którzy działają tu jako niewidzialna policja wewnątrz swych rodzin i wspólnoty. Ponieważ żywi zmarli są jeszcze „ludźmi”, tworzą najlepszą grupę pośredników między Bogiem a ludźmi, znają bowiem potrzeby ludzkie, „niedawno” byli z ludźmi tu na ziemi, a zarazem mają pełny dostęp do „kanałów komunikacyjnych” z Bogiem, bezpośredni lub — u pewnych ludów — pośredni przez swych własnych praojców. Dlatego w mniejszych potrzebach życiowych ludzie zwracają się do nich częściej niż do Boga. Jeśli nawet żywy zmarły nie może uczynić cudu ani nic nadzwyczajnego dla zaradzenia potrzebie, człowiek doświadcza rodzaju psychologicznej ulgi zwierając się ze swych żalów przed starszymi, którzy egzystują jednocześnie w obu światach.

Wszystko to nie znaczy, że stosunki między ludźmi a żywymi zmarłymi układają się jak w „raju”. Ludzie wiedzą aż nazbyt dobrze, że w wyniku śmierci fizycznej została wzniesiona bariera między nimi a żywymi zmarłymi. Gdy żywi zmarli powracają i ukazują się swoim krewnym, nie jest to przyjmowane przez ludzi z wielkim entuzjazmem, a gdy zdarza się to zbyt często, ludzie są temu niechętni. Do żywych zmarłych nie mówi się: „Proszę, usiądź, zaraz przygotuję coś do zjedzenia” ani nie żegna się z nimi słowami: „Pozdrów tego a tego w świecie duchów”. A przeciw te dwa powiedzenia są nadzwyczaj ważnymi wyrazami przyjaźni i gościnności we wspólnotach afrykańskich. Pożywienie i napoje ofiarowywane żywym zmarłym są paradoksalnie wyrazami gościnności i powitania, ale także są sygnałem dla żywych zmarłych, by sobie poszli. Żywi zmarli są pożądanymi a zarazem nie pożądanymi. Jeśli zostali pochowani niewłaściwie albo obrażeni przed śmiercią, krewni lub ci, którzy ich obrazili, boją się, że żywi zmarli zechcą się mścić. Zemsta ta przedstawiłaby się w postaci niepowodzenia, zwłaszcza choroby, lub w postaci częstych niepokojących pojawień się żywych zmarłych. Jeśli nie daje im się pożywienia i napojów tam, gdzie się to zwykle praktykuje, lub jeżeli nie przestrzega się zaleceń, które żywi zmarli przekazali przed śmiercią, wtedy niepowodzenia i cierpienia są rozumiane jako skutek ich gniewu. Ludzie więc starają się zachowywać

właściwe praktyki i zwyczaje dotyczące grzebania lub innego dysponowania ciałami zmarłych i składają w ofierze napoje i pożywienie, jeśli jest taki zwyczaj. U niektórych ludów specjalną troską otoczone są groby, ponieważ żywi zmarli mogą przebywać wokół nich, a niektóre groby są dawnymi domami zmarłych. Ludzie odnoszą się z atencją do żywych zmarłych aż po czwarte lub piąte pokolenie wstecz, kiedy żyje już tylko niewielu albo nikt z najbliższych członków rodziny zmarłego nie pozostał przy życiu. Kiedy ostatnia osoba znajdująca danego żywego zmarłego także umrze, wtedy proces umierania tego drugiego zostaje zakończony. Nie jest on już wspominany po imieniu, nie jest już „istotą ludzką”, on już wspomniany, rzeczą, „czymś”. Teraz pograżył się poza ale jest duchem, rzeczą, „czymś”. Teraz pograżył się poza widocznym horyzontem zamani. Już nie jest rzeczą konieczną pilne przestrzeganie rodzinnego obowiązku składania ofiar z pożywienia i napojów, z wyjątkiem pewnych ludów, które wyrażają swoje zainteresowanie takim duchem w kontekście genealogicznych wspomnień lub w związku z łańcuchem pośredników. Przez ten czas — przez czas odchodzenia żywych zmarłych do zamani — nowi żywi zmarli wchodzą na scenę, wymagając większego zainteresowania ze strony żywych. Ci, którzy osiągnęli stadium właściwych duchów, integrują się ze swoim środowiskiem i ludzie tracą z nimi kontakt i przestają się nimi interesować. Nie mieszczą się już oni w ludzkim okresie sasa, nawet jeśli mogą być ciągle „współcześni” ludziom. Płaszczyzna ich egzystencji jest inna niż płaszczyzna egzystencji ludzkiej; ontologicznie są duchami i tylko duchami. U pewnych ludów występuje wiara, że niektórzy żywi zmarli „odradzają się”. Ta reinkarnacja jednak jest tylko częściowa, ponieważ nie cała osoba rodzi się ponownie, tylko odradzają się pewne jej cechy psychiczne i fizyczne.

Ponieważ żywi zmarli są częściowo „ludźmi”, a częściowo „duchami”, powrócimy jeszcze do nich w rozważaniach na temat ludzkiej śmierci i życia przyszłego. Powinno się o nich mówić w rozdziale poświęconym duchom i ludziom. Teraz sięgniemy do konkretnych przykładów pochodzących z różnych ludów afrykańskich, żeby zilustrować to, co powiedzieliśmy o duchach i o żywych zmarłych. Nasze pisane źródła nie czynią różnicy między tymi dwiema grupami; obie grupy określa się jako „duchy przodków”, „przodkowie” lub „duchy”. Terminy „duchy przodków” lub „przodkowie” są mylące, ponieważ dotyczą tylko tych duchów, które były kiedyś przodkami żywych. Jest to zbędne ograniczenie pojęcia, ponieważ są duchy i żywi zmarli dzieci, braci, sióstr, bez

plodnych żon i innych członków rodziny, którzy nigdy nie byli „przodkami”. Należałoby stanowczo zrezygnować z terminów „duchy przodków” i „przodkowie” i zastąpić je terminem „duchy” lub „żywi zmarli”, zależnie od tego, który z nich w danym wypadku ma zastosowanie.

Acholi mają trzy grupy duchów. Jedna zawiera duchy klanowe, o których Acholi powiadają, że są „własnością” wodza, i które mają przybytki na wzgórzach i nad rzekami. Druga grupa składa się z duchów — przypuszczalnie z żywych zmarłych — znanych krewnych; niektórzy spośród nich byli głowami rodów i są uważani za dobroczyńców i obrońców, inni zaś, którzy zmarli w poczuciu urazy, budzą wielki lęk. Trzecia grupa składa się z „duchów osób nieznanych i niebezpiecznych bestii... mieszkających w strumieniach, skałach, zaroślach itd. Są one wrogie człowiekowi i spowodują chorobę i inne niepowodzenia”.

Według Akamba niektóre duchy były stworzone przez Boga jako duchy, a inne były niegdyś istotami ludzkimi. Bóg nimi włada i niekiedy używa ich jako swoich wysłanników. Niektóre duchy są przyjacielskie i dobroczynne, inne są złośliwe, ale większość to duchy „obojętne” lub zarazem „dobre i złe”, podobnie jak istoty ludzkie. Ludzie mówią, że widują duchy, zwłaszcza na zboczach wzgórz i nad rzekami. W takich miejscach nocą widzi się świecące punkty, słyszy się ryczenie ich bydła i płacz ich dzieci. Akamba wierzą, że w świetle duchów kobiety mają swoich „mężów”, którzy powodują ich ciążę. W życiu tradycyjnym rodziny dbają o to, by żywym zmarłym wylewać w ofierze piwo, mleko lub wodę i by dawać im trochę pożywienia. Powszechnie się słyszy o wypadkach opętania przez duchy i przez żywych zmarłych, chociaż mniej niż w latach poprzednich. Na przełomie wieku XIX i XX w południowej części kraju Akamba pojawiły się masowo wypadki opętania przez duchy — ogarnęły wspólnoty wiejskie jak epidemia. Niektórzy wróżbici i znachorzy we śnie lub w objawieniach otrzymują od duchów i żywych zmarłych pouczenia dotyczące diagnozy, leczenia i zapobiegania chorobom. Wielu ludzi twierdzi, że widziało duchy i żywych zmarłych. Widywano je zarówno pojedynczo jak zbiorowo. Dwóch pastorów, moich przyjaciół, opowiedziało mi następujące wydarzenie z duchami. Jeden z nich wracał wieczorem ze szkoły do domu razem ze swoim kolegą. Mieli przejść przez strumień, po którego drugiej stronie wznosił się pagórek. Gdy zbliżali się do strumyka, na wprost nich, na pagórku zupełnie niezamieszkałym, zobaczyli

światło. Przyjaciel mój spytał swego towarzysza, co to jest. I usłyszał odpowiedź, że jest to ogień rozpalony przez duchy, których nie trzeba się bać. Musieli wejść na zboczce tego pagórka i przyjaciel mój był przerażony. Towarzysz jego powiedział mu, że takie ognie widywał już wcześniej i że nie spotka ich nic groźnego, jeśli tylko obaj będą śpiewać hymny chrześcijańskie. Szli więc śpiewając, a gdy przechodzili przez pagórek, duchy zaczęły rzucać w nich kamieniami. Niektóre z kamieni toczyły się aż do ścieżki, którą szli obaj chłopcy, ale ich nie dosięgnęły. Gdy młodzi ludzie już schodzili z pagórka, ujrzeni ogień, a wokół niego jakieś cienie, o których towarzysz mego przyjaciela powiedział, iż są to właśnie duchy. Niektóre z tych duchów biły inne różgami i pytały: „Dlaczego nie trafiłeś tych chłopców, dlaczego go ich nie trafiłeś?” Chłopcy słyszeli, jak smagane różgami duchy płakały, ale nie słyszeli ich tłumaczeń, dlaczego kamienie nie trafiły do celu.

Inny pastor opowiedział mi, że kiedy miał mniej więcej dwadzieścia lat, razem z innymi młodymi ludźmi poszedł do lasu po miód. Miód był produktem małych niekłaśliwych owadów, występujących w różnych częściach kraju. Miejsce wybierania miodu było daleko od wsi. Gdy doszli do drzewa, wszedł na nie, by przeciąć korę i dostać się do wewnętrznej części pnia. Gdy był już na drzewie, nagle usłyszał gwizd, jaki wydają przeważnie pasterze. Wstrzymał się z cięciem drzewa i wszyscy poczuli nasłuchiwać w milczeniu. Wyraźnie słyszeli gwizdanie i odgłosy bydła, owiec i kóz, dochodzące od lasu i zbliżające się do miejsca, gdzie zbierali miód. Odgłosy te przybierały na sile. Ponieważ ludzie nie wypasają zwierząt w lesie, lecz tylko na równinach, i ponieważ miejsce to było zbyt odległe od wsi, żeby ludzie pędzili tam tędy bydło, nasłuchujący byli pewni, że mogą to być tylko duchy. Patrzyli w kierunku, z którego nadchodziły odgłosy, ale nikogo nie widzieli; ktokolwiek jednak je wydawał, musiał się do nich zbliżać. Postanowili zostawić miód i uciekać ratując życie. Nigdy już więcej na to miejsce nie wrócili.

Jest jeszcze wiele innych historii podobnych do tych dwóch i nie ma powodu, by wątpić w autentyczność większości z nich, zwłaszcza tych opowiadanych przez ludzi, którzy sami doświadczyli rzeczy przez siebie opisywanych.

Ankore mają duchy opiekuńcze rodów (*emandwa*), dobroczynne i pomocne. Rodzinne duchy lub żywi zmarli (*emizimu*) karzą za czyny i mają być przyczyną wielu nie-

powodzeń nie spowodowanych przez magię i czary. Duchy opiekuńcze są przedmiotem kultu. Żywi zmarli głęboko interesują się sprawami rodziny. Świadczy o tym historia, którą słyszałem od wielu osób, którzy albo byli świadkami wydarzeń, albo znali rodzinę, w której się rozegrały. Pewien człowiek zmarł w 1962 roku i pozostawił polecenie, by jego żona nie sprzedawała kawałka ziemi, należącego do rodziny. Ona jednak postanowiła sprzedać tę ziemię i sprzedała ją wbrew ostrzeżeniom braci zmarłego. Człowiek, który tę ziemię kupił, został ostrzeżony, że jego rodzinę spotkają niepowodzenia, jeśli osiedli się na zakupionej ziemi. Nowy właściciel nie zwrócił uwagi na tę przestrożę i postawił dom. Wkrótce w domu zaczęły się dziać tajemnicze rzeczy. Na przykład w trakcie gotowania wody garnek odwracał się dnem do góry i woda zalewała ogień; na ludzi siedzących wewnątrz domu spadały jakieś niewidzialne rzeczy czy kamienie. Rodzina wezwała miejscowego pastora, by przyszedł i odprawił modły, ale gdy ten wszedł do domu, został tak mocno obity kijami, że uciekł. Rodzina wezwała policję — przyszło dwóch policjantów. Oni także zostali obrzuceni kamieniami i obici kijami przez niewidzialnych napastników i musieli uciekać. Nie można było tam mieszkać i człowiek, który kupił ten kawałek ziemi, musiał zrezygnować i wydzierżyć się z tego miejsca. Kobieta wtedy powróciła na rodzinny teren i nastał spokój. Ludzie, którzy byli świadkami tych wydarzeń, zrozumieli je w ten sposób, że to żywy zmarły, który zakazał sprzedaży zagrody, niepokoił rodzinę nabywcy.

Aszanti mają duchy, które ożywiają drzewa, rzeki, zwierzęta, amulety itp. Poniżej tych duchów znajdują się duchy rodzinne zawsze obecne i opiekuńcze. Bambuti uważają, że duchy służą Bogu jako „strażnicy zwierzyny”; mają być małe, o ciemnej skórze, błyszczących oczach, białych włosach z brodą, żyją w dziuplach drzew i wydają przykrą woń. Ewe wierzą, że duchy zostały stworzone przez Boga i że mają pośredniczyć między Nim a istotami ludzkimi. Choć są niewidzialne, ludzie mówią, że mają one kształt ludzki, chronią ludzi, żyją w zjawiskach i przedmiotach natury oraz że są zdolne do samorozmnażania się. Fajulu wierzą, że każda osoba ma ducha dobrego i złego.

Baganda dzielą znane im duchy na trzy grupy. Jedną składają się z żywych zmarłych (*mizimu*), którzy związani są z rodzinami ludzkimi i przebywają w sąsiedztwie domostw. Dla tego ludzkie „widzą” lub „słyszą” je i — przynajmniej daw-

niej — w każdym domu były święte miejsca, gdzie składano im ofiary z pożywienia i napoju. Do dziś jeszcze są domy z takimi przybytkami. Na ogół mizimu to duchy dobrotliwe z wyjątkiem tych, które przed śmiercią były albo złymi ludźmi, albo zostały obrażone. Duchy drugiej grupy (*misambwa*) pozbawione są bezpośredniej więzi rodzinnej, którą mają żywi zmarli. Są one kojarzone z przedmiotami naturalnymi, jak skały, strumienie, drzewa i zwierzęta. Budzą trwogę i są uważane za wszechobecne; działalność ich jest raczej ograniczona do poszczególnych społeczności lokalnych lub grup pokrewieństwa. Niektóre są „własnością” klanu lub danego regionu i są przedmiotem kultu. Trzecia grupa duchów znana jest jako *balubaale*, do których należą przede wszystkim główni herosi plemienni i przywódcy wyniesieni w hierarchii społecznej i religijnej. Są między nimi duchy, które już opisaliśmy jako bóstwa wojny (*kibuka*), mórz i jezior (*mukasa*) i śmierci (*walumbe*). Jeden z autorów<sup>8</sup> uważa, że jest ich ogółem 73, ale inni Baganda kwestionują tę liczbę. Dawniej większe duchy *balubaale* miały swoje świątynie, ale niewiele z nich pozostało do dziś. Kult tych duchów osiągnął wysoki stopień rozwoju w skali całego plemienia, chociaż — gdy sytuacja tego wymagała — królowie Baganda mogli ten kult lekceważyć i rzeczywiście go lekceważyli, podczas gdy kiedy indziej podtrzymywali go i na nim się opierali. W wymiarze zamani wydaje się, że *balubaale* przedstawiają mieszaninę postaci historycznych i mitologicznych wraz z personifikacjami ważniejszych zjawisk i przedmiotów natury oraz zajęć ludzkich. Obraz nie jest jasny nawet dla samych Baganda, i to jeżeli chodzi nie tylko o *balubaale*, ale także o świat duchów w ogóle.<sup>9</sup>

By uzupełnić złożony obraz pojęć Baganda dotyczących świata duchowego, należy wymienić jeszcze jedną formę duchowych bytów-mocy, znanych jako *mayembe* (dosłownie „rogi”). Przedmioty te, głównie rogi bawołów i kozłów, są używane przez wróżbitów i znachorów w praktykach magicznych i działają po wezwaniu duchów przez właścicieli *mayembe*. Same duchy nie są *mayembe* i same rogi — bez duchów — nie mogą funkcjonować jako *mayembe*. Dopiero połączenie tych dwu czynników tworzy *mayembe*, a właściwa metoda uzyskiwania tego połączenia jest wiadoma tylko znawcom. Silny i biegły wróżbita może wytwarzać swe własne *mayembe*, które inni wróżbici mogą pożyczać lub radzić się ich nawet po jego śmierci. *Mayembe* są często nadawane imiona własne, i to właśnie te imiona są wywoływane lub

śpiewane, gdy wróżbita wzywa duchy. *Mayembe* używa się we wszystkich rodzajach czynności, włączając wróżby, rozpoznanie choroby i leczenie, „potęgowanie” uczucia w stosunkach między mężem a żoną, odnajdywanie zgubionych przedmiotów, zapobieganie napaści dokonywanej z użyciem magii lub innych *mayembe* itd. Niektóre *mayembe* są silniejsze niż inne, a jedna ich grupa znana jako *kifaalu* (co znaczy czołg, traktor lub nosorożec), która pojawiła się w czasie drugiej wojny światowej lub zaraz po niej, budzi szczególną trwogę i jest uważana za śmiertelną. Uważa się, że *kifaalu* pochodzą albo z Kenii, albo z Rwandy. Jeden wróżbita w 1967 roku zapewnił mych studentów, że wielu Baganda posiada *kifaalu*, ale trzymają je w ukryciu, ponieważ używają ich do nawiedzania, zabijania lub zaczarowywania swych nieprzyjaciół i złoczyńców — na przykład takich, którzy zabierają innym mężom ich żony lub nie płacą długów. Wydaje się, że używanie i nabywanie *kifaalu* rozwinęło się w zyskowne przedsiębiorstwo handlowe; niekiedy nabywca płaci do 300 szylingów (około 45 dolarów USA) biegłemu wróżbicie, by posłał *kifaalu* z zadaniem odwetu lub wyrządzenia szkody. Wielu wróżbitów jednak nie posługuje się *mayembe* w rodzaju *kifaalu*. Nie jest rzeczą jasną, jakie rodzaje duchów składają się na *mayembe*, ale z pewnością nie żywi zmarli, a jeśli nawet oni, to bardzo rzadko. Można by przypuszczać, że duchy *mayembe* należą do drugiej wyżej wymienionej grupy, ale prawdopodobnie przedstawiają jej podtyp.

Podobnie Kikuju rozróżniają trzy typy duchów. Mają żywych zmarłych, do których należą odeszli w zaświaty członkowie rodziny; spośród nich najważniejsi są rodzice. Znani są oni w języku Kikuju jako „duchy rodziców lub przodków” (*ngoma cia aciari*). Rodzina składa im ofiary z pożywienia i napojów, będące świadectwem wspólnoty i jedności. Kenyatta podkreśla, że ofiary składane żywym zmarłym nie są aktami modlitwy czy kultu, jakie składane są Bogu. Postępowanie jednostki czy rodziny może się podobać lub nie podobać żywemu zmarłemu, który w danej sytuacji będzie działał w taki sposób, w jaki by działał jako żywy człowiek. Druga grupa duchów składa się z duchów klanu, *ngoma cia moherega*, których bezpośrednią i główną troską jest dobrobyt plemienia na poziomie klanu. Działają one lub udzielają porad w sprawach dotyczących postępowania i życia członków klanu. Trzecia kategoria duchów wiąże się z klasami wieku i plemieniem jako całością i znana jest jako *ngoma cia riika*. W świecie duchów Kikuju dopatrują się takiej sa-

mej struktury, jaka panuje w ich własnym społeczeństwie. Tej trzeciej grupy duchów nie należy uważać za grupę bóstw, których Kikuju i ludy im pokrewne nie uznają. Wydaje się, że niektóre z duchów, przypuszczalnie te, których więzi z klanem lub plemieniem uległy osłabieniu, zwracają się przeciw ludziom i powodują choroby. Kikuju wierzą, że duchy te kryją się wokół zagród i unoszone przez wiatr przechodzą od jednej zagrody do drugiej. Dlatego wiry powietrzne uważane są za zgromadzenia duchów szykujących napaść na ludzi. Jeśli nastąpi wybuch epidemii, mieszkańcy dotkniętego regionu zbierają się, by walczyć z duchami, które w razie porażki odступują unosząc ze sobą epidemię i nie wracają z obawy przed następną porażką. Najlepszą porą odprawienia tej ceremonii jest wieczór, kiedy pojawi się księżyc. Społeczność lokalna wyznacza dzień i gdy nadejdzie właściwa pora, rozlegają się wojenne rogi. Usłyszawszy ich dźwięki ludzie wychodzą z domów z kijami, pałkami i inną drewnianą bronią. Broń z metalu nie jest używana, ponieważ w razie skaleczenia ducha jego krew mogłaby skazić ziemię. Ludzie biją kijami w zarośla, krzyczą i z obu stron idą w kierunku rzeki. Po przybyciu do rzeki, przy ciągłym dźwięku rogów wojennych, kije zostają wrzucone do wody, a ludzie otrzepują z kurzu swe ubranie i stopy, by usunąć wszelkie ślady po duchach. Wreszcie wracają do domu radośnie śpiewając i bacząc, by nie spojrzeć poza siebie. Następnego dnia matki golą głowy tym dzieciom, które nie mogły wziąć udziału w walce z duchami. Golenie polega na wycięciu na głowie krzyża, co wynika z wiary, że taki wygląd dzieci przeraża złośliwe duchy. Następnie dzieci są myte i malowane czerwoną gliną.<sup>10</sup> W walce tej duchy są pojmowane w kategoriach ludzkich, jako nieprzyjaciel, którego trzeba zaatakować i pokonać. Kije częściowo symbolizują ludzką moc, a po wrzuceniu do rzeki symbolizują pobite duchy, pochwycone przez strumień śmierci. Przypuszczalnie kurz przedstawia epidemię, a otrzepywanie z kurzu stóp i ubrania jest dramatyzacją ludzkiego zwycięstwa nad epidemią i nad duchami, które ją spowodowały. Golenie dzieci jest dalszą dramatyzacją porażki duchów, jak również znakiem „śmierci i zmartwychwstania” po epidemii. Nie wiem, co dokładnie oznacza znak krzyża i skąd się wywodzi, ale warto przypomnieć, że chrześcijanie od wieków używali go między innymi jako ochrony przed napaścią złych duchów. Jeśli kiedyś w przeszłości chrześcijaństwo może dotarło do tej części Afryki równikowej, to jest rzeczą zmienną

i godną uwagi, że „znak krzyża” w walce ze złymi siłami byłby jedynym śladem chrześcijaństwa włączonym do tradycyjnych wierzeń i praktyk. Być może jednak historycy i archeolodzy wykryją jeszcze inne ślady. Póki ich nie odkryją, musimy zadowolić się tylko domysłami.

Musimy porzucić problematykę duchów, chociaż od czasu do czasu będzie się ona wyłaniała, a do żywych zmarłych powrócimy omawiając los człowieka po śmierci. Części tego rozdziału były tylko szerokimi uogólnieniami ze względu na szczupłość źródłowych informacji na temat duchów. Kiedy stanie się dostępna pełniejsza dokumentacja, niektóre z tych twierdzeń okażą się oczywiście fałszywe; będę szczęśliwy mogąc zrewidować swoje poglądy w świetle pełniejszej wiedzy. Jak wykazały nasze konkretne przykłady, nie można stosować uogólnień do wszystkich ludów Afryki i dlatego czytelnicy powinni być ostrożni w odnoszeniu ogólnych pojęć do poszczególnych ludów lub regionów. Cokolwiek nauka może wnieść do dowodu istnienia lub nieistnienia duchów, jedno jest nie do zakwestionowania, to mianowicie, że dla ludów Afryki duchy są rzeczywistością, i to rzeczywistością, z którą trzeba się liczyć, bez względu na to, czy jest to rzeczywistość zrozumiała, niejasna czy złożona. Rzeczywistość ta wymaga czegoś więcej niż zainteresowania akademickiego i na coś więcej zasługuje.

## PRZYPISY

- <sup>1</sup> Odnośniki do tego problemu zawarte są w wielu książkach wymienionych w bibliografii na końcu niniejszej pracy, ale na ogół problem ten nie jest szeroko uwzględniany.
- <sup>2</sup> Busia u Forde'a, s. 191 n.; Lystad, s. 163 n.
- <sup>3</sup> Idowu, s. 55—106.
- <sup>4</sup> Schebesta, t. II, s. 174 n.
- <sup>5</sup> Lienhardt, s. 81 n.
- <sup>6</sup> G. Wagner *The Bantu of North Kavirondo*, Oxford 1949, t. I, s. 175 n.
- <sup>7</sup> Okot p'Bitek *The Concept of Jok among the Acholi and Lango* w: „The Uganda Journal” t. XXVII, nr 1, marzec 1963, s. 15—29.
- <sup>8</sup> A. Kagwa *Empisa z'Abaganda* (1905), cyt. u Welbourn, jak niżej.
- <sup>9</sup> Dla dalszych studiów zob.: F. B. Welbourn *Some Aspects of Kiganda Religion* w: „The Uganda Journal” t. XXVI, nr 3, wrzesień 1962, s. 171 n.
- <sup>10</sup> Kenyatta, s. 260 n.

## IX. STWORZENIE I PIERWOTNY STAN CZŁOWIEKA

Podkreśliśmy już, że ontologia afrykańska jest z gruntu antropocentryczna: człowiek znajduje się w samym środku egzystencji i Afrykanie widzą wszystko w relacji do tej centralnej pozycji człowieka. Bóg jest wyjaśnieniem początku człowieka i jego trwania w istnieniu — jak gdyby Bóg istniał ze względu na człowieka. W sensie ontologicznym duchy stanowią kategorię pośrednią między Bogiem a człowiekiem; określają one lub wyjaśniają los człowieka po jego życiu fizycznym. Człowiek nie może na zawsze pozostać w okresie sasa, przesuwa się „wstecz” ku okresowi zamani, ale bez względu na to, jak daleko odpywa w strumieniu czasu, pozostaje stworzeniem mieszczącym się między Bogiem a człowiekiem fizycznym. Zwierzęta, rośliny, ziemia, deszcz i inne przedmioty i zjawiska naturalne określają ludzkie środowisko, które Afrykanie uwzględniają w swej głęboko religijnej percepcji wszechświata. Widzieliśmy już, jak niektórym przedmiotom i zjawiskom przypisuje się życie i osobowość, tak że ściśle mówiąc, w rozumieniu Afrykanów „nic w istocie nie jest martwe lub pozbawione życia”. Dalsze części tej książki będą poświęcone afrykańskiemu pogładowi na człowieka w aspekcie stworzenia, życia zbiorowego i zmiany.

### a) Stworzenie i początek człowieka

Praktycznie biorąc każdy lud afrykański ma swój mit lub mity mówiące o początku człowieka. H. Baumann w swej książce *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker* (1936) podejmuje ogromne zadanie zbierania 2000 tych mitów i chociaż ukazało się już jej drugie wydanie (1964), jest jeszcze wiele mitów, które nie zostały do niej włączone, i takich, które może nie zostały jeszcze zapisane. Niestety książka ta nie została przetłumaczona na inne języki. Nawet dla znających język niemiecki książka

jest w czytaniu ciężka, przede wszystkim ze względu na wiele afrykańskich nazw plemion i miejsc. Jednak dla problematyki początków człowieka, mimo uprzedzeń autora i błędów oceny, książka ta jest wielce użyteczna jako źródło.

W stosunku do innych twórców Boga u większości ludów afrykańskich stworzenie człowieka umieszcza się pod koniec okresu Jego działalności twórczej. Człowiek ukazuje się w całościowym obrazie stworzenia jako mężczyzna i kobieta. Powszechnie uznaje się, że Bóg dał początek człowiekowi, nawet jeśli stosował przy tym różne metody, zgodnie z mitami różnych ludów.

Możemy przedstawić parę przykładów dla ilustracji tego zagadnienia. W dziejach stworzenia Baluhja powiedziane jest, że Bóg stworzył człowieka, by słońce miało komu świecić. Następny Bóg stworzył rośliny, zwierzęta i ptaki, by zapewnić człowiekowi pożywienie. Mąż został stworzony pierwszy a żona później, żeby miał z kim rozmawiać. Lozi opowiadają, że tworząc człowieka po uprzednim stworzeniu wszystkich innych rzeczy, Bóg był jeszcze na ziemi. Następnie stworzył różne ludy, każdy z własnymi obyczajami, zwyczajami i własnym językiem. Lugbara mówią, że Bóg w swej transcendencji dawno dawno temu stworzył pierwszych ludzi — męża i żonę. Z pary tej zrodził się syn i córka, którzy z kolei spłodzili dzieci płci męskiej i żeńskiej; i w ten sposób rosła liczba ludzi na ziemi. Również Mende wierzą, że Bóg najpierw stworzył wszystkie inne rzeczy, zanim stworzył ludzi, męża i żonę.

Mity dotyczące sposobu stworzenia człowieka możemy odpowiednio sklasyfikować. Są ludy, wśród których utrzymuje się, że Bóg tworząc człowieka użył gliny na sposób garncarza robiącego garnki. Dlatego o Bogu mówi się często jak o garncarzu lub formierzu. Szyllukowie wierzą, że Bóg tworząc ludzi użył gliny w różnych kolorach, co wyjaśnia różnice w kolorze ludzkiej skóry. Bóg dał człowiekowi nogi do chodzenia i biegania, ręce do sadzenia ziarna i usta do jedzenia. Potem Bóg dał człowiekowi język do śpiewania i mówienia, a w końcu uszy, by mógł cieszyć się dźwiękami muzyki i słowami wielkich ludzi. Wreszcie Bóg wypuścił człowieka ze swych rąk jako człowieka skończonego.<sup>1</sup> Jest to piękny obraz pracy biegłego garncarza. Pigmeje Bambuti także mają plastyczny mit o uformowaniu człowieka z gliny. Powiadają, że Bóg zbudował ciało pierwszego człowieka z ugniecionej gliny, a potem „pokrył go skórą i wlał krwi do jego pozba-

wionego życia ciała. Wtedy pierwszy człowiek zaczął oddychać i ożył, a Bóg szepnął mu do ucha: »Będziesz płodził dzieci, które będą żyły w lesie!«<sup>2</sup> Baumann doszedł do wniosku, że idea stworzenia człowieka z gliny jest w Afryce bardzo szeroko rozpowszechniona.<sup>3</sup>

Akamba, Basuto, Herero, Szonowie, Nuerowie i inni mają mity, które głoszą, że Bóg wydobyl człowieka z jamy albo z bagna, albo z drzewa.<sup>4</sup> Akamba mają w Nzau, w centrum zachodniej części kraju, skalę z głęboką jamą, z której Bóg miał wydobyć pierwszego mężczyznę i jego żonę. Herero mówią, że Bóg sprawił, iż pierwsze istoty ludzkie — mężczyzna i jego żona — zeszyły z mitycznego „drzewa życia”, które ma znajdować się w świecie podziemnym. Wiadomo, że mity wiążące początek człowieka z drzewami są rozprzestrzenione od wybrzeży Angoli po region Zambezi oraz w innych mniejszych regionach Konga, Sudanu i innych. Nuerowie wierzą, że ludzie spadli z gałęzi pewnego drzewa tamaryndy, które spłonęło w 1918 roku, albo też wyłonili się z jamy, która znajdowała się pod tym drzewem. To Bóg ich stworzył dając im różny kolor skóry, zdolność biegania i siłę fizyczną.<sup>5</sup>

Nieliczne mity głoszą, że Bóg wydobyl ludzi z łodzi. Zgodnie z jednym z mitów Azande ludzie i inne przedmioty były zapieczetowane w czólnie. Z licznych synów Boga (słońce, księżyc, gwiazdy, noc i zimno) tylko słońce mogło łódź tę otworzyć przez stopienie pieczęci. Dzięki słońcu ludzie i inne rzeczy wyszli z łodzi. Czaga mówią, że Bóg otworzył łódź zawierającą ludzi i pozwolił im wyjść i żyć, dlatego zwracają się do Niego jako do „Boga, który wydobyl ludzi”.

Mity Ewe, Baluba, Nandi, Nupe, Masajów i innych podają, że ludzie pochodzą z nogi lub kolana, należących do jakiejś innej istoty, oczywiście podobnej do człowieka. Ta noga lub kolano puchło, aż wreszcie pękło dając początek z jednej strony mężczyźnie, a z drugiej kobiecie. Historie te brzmią jak naiwne bajki, chociaż widać w nich próbę dramatycznego przedstawienia początków ludzkości.

U wielu ludów rozsianych po różnych częściach Afryki, zwłaszcza w górnej dolinie Nilu, znajdujemy opowieści, że człowiek przyszedł z nieba lub innego świata. Ogólnie głoszą one, że Bóg stworzył człowieka gdzie indziej, a potem spuścił go na ten świat albo też z różnych powodów człowiek sam zszedł na ziemię i na niej się osiedlił. W innym miście Akamba powiadają, że Bóg pierwszą parę ludzką, czy dwie pary, spuścił na ziemię z obłoków. Para ta wzięta ze sobą bydło, owce i kozy; te dwie pary rozmnażały się, a dzieci ich zawie-

rały ze sobą małżeństwa i utworzyły na ziemi rodziny. Podobnie Bachwa opowiadają, jak Bóg wszystko stworzył, łącznie z pierwszymi ludźmi, których spuścił z nieba na ziemię. Ludźmi tymi byli oczywiście sami Pigmeje i dlatego Bachwa (będący Pigmejami) nazywają siebie „dziećmi Boga”. Inny mit Czaga podaje, że pierwszy człowiek zszedł z nieba po pajęczej nici, i dlatego pajak otaczany jest przez Czaga szacunkiem. Według Lango poza tym światem jest świat inny, starszy, niewidzialny i bardzo daleki. I właśnie z tamtego świata pierwsi przybyli mąż i żona, których stworzył Bóg, zresztą stwórcą wszystkich rzeczy na obu światach. Mity tego rodzaju występują u Aszantów, Masajów, Azande, Banjoro, Mondari, Owimbundu, Lugbara, Luo, Turkana i u innych ludów w całej Afryce. Mity te przedstawiają początek człowieka inaczej niż innych ziemskich stworzeń; człowiek przybywa „z góry”, z „innego” regionu wszechświata, z miejsca „bliższego” Bogu niż inne rzeczy.

#### b) Pierwotny stan człowieka i Boża opieka nad nim

Według wielu relacji stworzenia człowiek początkowo znajdował się w stanie szczęśliwości, dziecięcej niewiedzy, nieśmiertelności lub zdolności zmartwychwstania po śmierci. Bóg także zaopatrywał go w rzeczy konieczne do życia albo bezpośrednio, albo wyposażając go w możliwości ich zdobycia, i człowiek żył niemal jak w raj. Zilustrujemy to przykładami kilku mitów.

Według Aszantów pierwszy człowiek cieszył się wielkimi przywilejami. Bóg stworzył wiele rzeczy dla jego użytku i ochrony, łącznie z duchami. „Nakazał On zwierzętom jeść rośliny i nakazał to samo człowiekowi, i nakazał też pić wodę; nakazał On także człowiekowi korzystać ze zwierząt jako pożywienia.”<sup>6</sup> Jeden z mitów Bambuti głosi, że Bóg zapewnił pierwszym rodzicom pożywienie, schronienie, nieśmiertelność i możność odmładzania. Ludzie żyli szczęśliwie i nic im nie brakowało. Podobnie Tswana mówią, że najwcześniejszym stanem człowieka był stan szczęśliwości, pokoju i błogosławieństwa i ludzie nie musieli jeść ani pić, ani nie umierali. Przedstawiając ten stan pełnej szczęśliwości Fajulu mówią, że na początku były dwa światy i ich mieszkańcy mieli zwyczaj wzajemnego zapraszania się za pomocą bicia w bębny na wspólne tańce. Ten szczęśliwy stan rzeczy skończył się, gdy hiena przegryzła sznur łączący dwa światy;

Podobne historie są opowiadane wśród ludów górnej doliny Białego Nilu.

Bóg troszczył się o pierwszych ludzi. W przypadku Baluhja zapewniał im wododajny deszcz, zwierzęta, z których kopytne gatunki mieli jadać, i różne rodzaje ryb. Według Acholi Bóg nauczył pierwszych ludzi wszystkiego, co istotne dla utrzymania życia, jak uprawy ziemi, gotowania pożywienia i warzenia piwa. Azande wierzą, że Bóg zapoznał człowieka ze sztuką magiczną i z umiejętnością sporządzania lekarstw. Tak samo Ewe utrzymują, że Bóg — kiedy stworzył pierwszych ludzi — zesłał na świat moc magiczną. Hotentoci, Zulusi, Meru, Akamba i wiele innych wierzą, że pierwsi ludzie mieli dar nieśmiertelności lub zmartwychwstania, aczkolwiek według pewnych mitów dar ten z różnych powodów nigdy do pierwszych ludzi nie dotarł. Są i takie ludy, jak Nuerowie, Akamba, Pare i inne, u których mówi się, że Bóg dał pierwszym ludziom zwierzęta domowe włączając bydło, owce, kozy i psy.

Bóg jednak zaopatrzył pierwszego człowieka nie tylko w dobra materialne. Bóg sam był bliski człowiekowi i u niektórych ludów znany jest obraz Boga żyjącego wśród ludzi lub od czasu do czasu ich odwiedzającego. Obraz ten był ukształtowany na wzór stosunków rodzinnych z Bogiem jako Ojcem i ludźmi jako dziećmi. Bóg zapewnił ludziom swą obecność i wszystkie inne rzeczy wynikały z tego stosunku między Nim a nimi dopóty, dopóki on trwał. Wiele mitów mówi o tym okresie jako stanie szczęśliwości i błogosławieństwa, a niektóre nawet głoszą, że pierwsi ludzie nie potrzebowali jeść ani pić i dlatego nie trzeba było pracować dla zdobycia tych środków egzystencji. Inne mity wskazują także na to, że stan ten był stanem niewiedzy o wielu rzeczach. Na przykład Baluhja powiadają, że pierwsi małżonkowie nie wiedzieli, jak uprawiać stosunki seksualne. Kakwa i Tiw opowiadają, że pierwsi ludzie nie znali uprawy ziemi, póki Bóg nie nauczył ich tej sztuki. Z drugiej strony Zulusi wierzą, że Bóg na samym początku kazał ludziom zająć się rolnictwem mówiąc: „Niech będą ludzie i niech wytwarzają sobie pożywienie i jedzą je!” Bóg także nauczył ludzi innych umiejętności. Według Acholi nauczył ich gotowania, warzenia piwa i polowania; według Bambuti — kowalstwa, umiejętności koniecznej przy łowieckim trybie życia Pigmejów.

Z przykładów tych i innych widzimy, że Bóg i Jego obecność jest źródłem zaspokojenia głównych potrzeb ludzkich: pożywienia, znajomości podstawowych zajęć, zwierząt domo-

wych, światła i ognia, broni i narzędzi, dzieci, lekarzy i lekarstw, a ponadto nieśmiertelności lub przywracania młodości, lub wreszcie zmartwychwstania. Jeśli nawet człowiek utracił najwyższy dar nieśmiertelności i zmartwychwstania — lub nie udało mu się tego daru uzyskać — to niemniej jednak wyposażony został we wszystko, co potrzebne do życia i przeżycia, a Bóg nie dopuścił, by zniknął on z powierzchni ziemi. W tym rodzinnym stosunku między Bogiem a ludźmi Bóg ustanowił pewne zasady lub przykazania, których ludzie mieli przestrzegać, i dopóki były one przestrzegane, ich związek z Bogiem trwał na zdrowych podstawach. Związek ten jednak został zerwany, co miało dla człowieka tragiczne następstwa. Zajmiemy się teraz tym niefortunnym rozwojem wypadków, który doprowadził do tego zerwania.

### c) Rozdział między Bogiem a człowiekiem

Różne ludy głoszą różne mity o tym, jak skończył się ów szczęśliwy związek między Bogiem a człowiekiem i jak między nimi doszło do rozdziału. Przedstawimy tu kilka przykładów tych koncepcji, a później wyciągniemy z nich — a także z innych podań — pewne wnioski.

Według Aszantów Bóg początkowo żył w niebie, ale bardzo blisko ludzi. Matka tych ludzi nieustannie poszturchiwała Go swą kopyścią w czasie tłuczenia tradycyjnej potrawy *fufu*. By uniknąć tego szturchania, Bóg przeniósł się wyżej. Kobieta poleciła swym synom zebrać wszystkie moździerzce, ustąpić je w kolumnę i po niej przybliżyć się do Boga. Synowie posłuchali matki, ale nie mogli osiągnąć Boga, bo zabrakło im materiału budowlanego. Ponieważ konieczna do wypełnienia luka wymagała tylko jednego moździerza, matka poradziła dzieciom, by wypełnili ją moździerzem położonym na samym spodzie kolumny. Posłuszni synowie postąpili tak i cała kolumna zawałiła się, a wielu z nich zginęło. Pozostali przy życiu porzucili myśl o towarzyszeniu Bogu aż „tam na górę”.

Mit Mende głosi, że Bóg mieszkał wśród pierwszych ludzi. Mieli oni zwyczaj tak częstego chodzenia do Boga z pytaniami o różne rzeczy, iż przeniósł się On na inne miejsce. Jednakże przed odejściem Bóg zawarł z nimi układ dotyczący stosunków ludzi z Nim i ludzi między sobą, po czym przeniósł się na miejsce swego stałego pobytu w niebie. Dlatego Mende nazywają Boga „Leve”, co znaczy „w górze” lub „wysoko”.

Jest wiele ludów, Bambuti, Banjarwanda, Barotse, Czaga,



Pare, Elgejo, Buszmeni i inni, u których mówi się, że Bóg dał ludziom pewne zasady do przestrzegania. Rozdział między Bogiem a ludźmi nastąpił wtedy, gdy ludzie je złamali. Według tych mitów Bambuti nie wolno było jeść owoców z drzewa *tahu*; inny ich mit głosi, że pierwszym ludziom nie wolno było patrzeć na Boga. Banjarwanda nie wolno było ukrywać śmierci, na którą Bóg polował. Barotse nie wolno było jeść tych zwierząt, które uznane były za ich braci. Pare nie wolno było jeść jaj, a Czaga jednego z rodzaju iguamów (*ula*).

Zespół podobnych podań występuje u ludów górnego Białego Nilu — Bari, Fajulu, Lugbara, Madi i Toposa. Mity te głoszą, że początkowo niebo i ziemia były złączone sznurkiem lub mostem i że wówczas Bóg żył na ziemi wśród ludzi. Sznur ten zerwał się przypadkowo lub też został zerwany przez hienę. I tak ów bezpośredni związek między Bogiem a ludźmi przestał istnieć.

Nieliczne mity głoszą, że Bóg wycofał się spośród ludzi ze względu na dym ludzkich ognisk. Jao mówią, że Bóg początkowo mieszkał na ziemi z ludźmi, póki ci nie nauczyli się rozniecać ognia. Wtedy podpalili łąki i Bóg usunął się do nieba.

Tak więc Bóg wycofał się spośród ludzi częściowo ze względu na ludzkie nieposłuszeństwo, częściowo przez przypadek spowodowany przez ludzi, częściowo skutkiem przecięcia więzi łączącej niebo z ziemią. Bez względu na to, dlaczego rozdział ten nastąpił, przyniósł ludziom następstwa niekorzystne i tragiczne — stracił na nim tylko człowiek. Następstwa te zniszczyły stan, w którym człowiek początkowo się znajdował. Według Bambuti Bóg pozostawił człowieka samego, przyszła śmierć, a człowiek stracił szczęście, pokój i wolny dostęp do pożywienia. Banjarwanda powiadają, że kiedy pewna kobieta postanowiła — wbrew Bożemu zakazowi — ukryć śmierć, Bóg pozwolił ludziom ją zatrzymać i odtąd śmierć pozostała z ludźmi. Buszmeni mówią, że ludzie stracili zdolność zmartwychwstania i przyszła na nich śmierć. Według Czaga przybyły do ludzi choroby i starość, ludzie stracili dar odmładzania się i przyszła do nich śmierć. Gdzie został zerwany związek między niebem i ziemią, tam zniknęła także szczęśliwość „niebiańskiego kraju” i — według pewnych mitów — ludzie muszą umrzeć, aby powrócić do innego świata.

Wydawałoby się, że afrykańskie wyobrażenie szczęśliwego życia jest takim wyobrażeniem, w którym Bóg jest między

ludźmi, Jego obecność zapewnia im pożywienie, schronienie, pokój, nieśmiertelność albo dar zmartwychwstania i kodeks moralny. Dla wielu ludów to szczęśliwe życie jest właściwe złotemu wiekowi zamani, inne ludzi natomiast straciły nawet jego mitologiczny obraz. Jest rzeczą godną uwagi, że poza tymi licznymi mitami dotyczącymi pierwszego człowieka i utraty jego pierwotnego stanu, nie ma — o ile wiem — ani jednego mitu, który by zawierał jakąś aluzję do odwrócenia czy naprawienia tej wielkiej straty. Człowiek uznał rozdział między nim a Bogiem, a u pewnych ludów Bóg został „pozostawiony” w wymiarze zamani i wkracza w okres sasa tylko w chwilach ludzkich kryzysów i potrzeb. Większość ludów Afryki (jeżeli nie wszystkie) w różnym stopniu szuka z Bogiem kontaktu przez akty kultu, jakie omówiliśmy w rozdziale siódmym. Nie znaleźliśmy jednak dowodu na to, że człowiek szuka Boga dla Niego samego, ani też że duch ludzi „łaknie” Boga jako czystego i absolutnego wyrazu bytu.

A może słuszne byłoby przypuszczenie, że afrykańskie akty kultu mają charakter zasadniczo utylitarny, że są raczej wyrazem szukania utraconego raj u samego Boga? Ponieważ przez owe akty ludzie szukają czegoś, co należy do przeszłości, co mieści się w odległym okresie zamani, przeto nie mogą istnieć mity mówiące o przyszłym odkryciu utraconego raj u lub odwróceniu *fait accompli*. Dopóki pojęcie czasu Afrykanów jest dwuwymiarowe (sasa i zamani), nie mogą oni żywić chwalebnej „nadziei”, która może być przeznaczeniem ludzkości. Dla ludzi żyjących w okresie sasa utracony raj coraz bardziej pogrąża się w okres zamani, aż tracą oni nawet jego mitologiczny obraz. W istocie rzeczy przydarzyło się to już wielu społeczeństwom, które „zapomniały” jak wyglądał obraz początkowego stanu człowieka. Gdy poszczególne jednostki i całe wspólnoty posiadają zadowalającą ilość żywności, dzieci, deszczu, żyją zdrowo i pomyślnie, wówczas ich stan przypomina nieco stan początkowy. Wtedy na ogół nie zwracają się do Boga w utylitarnych aktach kultu, tak jak czynią to w chwilach, kiedy im tego wszystkiego brakuje.

Jednak poza tymi przelotnymi przeblyskami początkowego stanu człowieka i jego szczęśliwości, bardziej lub mniej wyraźnymi, kryje się złudny i nie osiągnięty dar zmartwychwstania, utrata ludzkiej nieśmiertelności i monstrum śmierci. Religie i filozofia Afryki muszą w tym punkcie przyznać się do porażki — nie dostarczyły żadnego rozwiązania. Jest to najpoważniejsza luka w skądinąd bogatej myśli i wrażliwym poczuciu religijności ludów Afryki. Być może w tym właśnie

kryje się największa słabość i ubóstwo afrykańskich religii tradycyjnych w porównaniu z takimi religiami świata jak chrześcijaństwo, judaizm, islam, buddyzm lub hinduizm. Religie tradycyjne muszą pozostać na poziomie plemiennie-nacjonalistycznym, ponieważ nie proponują ludzkości drogi „ucieczki”, nie zwiastują „zbawienia” — jakkolwiek je rozumieć. Czy właśnie dlatego te inne religie mogły zwrócić się do wszystkich i zdobyły zwolenników na całym świecie? Czy religie stają się uniwersalne dopiero wtedy, kiedy wyjdą z okresu niemowlęcej orientacji ku zamani — wraz z całym jej mitologicznym bogactwem — i zwrócą się ku przyszłości ze wszystkimi jej (mitologicznymi?) obietnicami „zbawienia”? Takie „zbawienie” pociąga za sobą uwolnienie od monstrum śmierci, odzyskanie nieśmiertelności i dostąpienie daru zmartwychwstania. To właśnie na tym polu religie świata mogą mieć nadzieję „podboju” afrykańskich religii tradycyjnych i filozofii, nie tyle w drodze przymusu, ile przez uzupełnienie tym nowym elementem dwuwymiarowego życia i myślenia ludów afrykańskich. Tylko trójwymiarowa religia może mieć nadzieję przetrwania w Afryce współczesnej, która ciągle jest w stanie odkrywania i przystosowywania się do trzeciego wymiaru czasu. Można przypuszczać, że ludy Środkowego Wschodu i Indii zdolne były do rozwinięcia nie tylko religii „zbawienia”, ale także religii „powszechnych”, właśnie dzięki temu, że mają jasno określony wymiar czasu przyszłego. Bez pojęcia odległej przyszłości religie te, jak religie afrykańskie, pozostałyby tylko religiami plemiennymi.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Young, s. 146.

<sup>2</sup> Schebesta usłyszawszy te historie stwierdził kategorycznie, że „o jakimś biblijnym wpływie na Pigmejów nie ma mowy” (t. II, s. 179 n.).

<sup>3</sup> Baumann, s. 203 n.

<sup>4</sup> Baumann, s. 186 n., 193 n., 219 n.

<sup>5</sup> Evans-Pritchard, t. II, s. 6 n.

<sup>6</sup> Lystad, s. 164.

<sup>7</sup> Busia u Forde'a, s. 192.

<sup>8</sup> Harris u Smitha, s. 278 n.

#### X. GRUPY ETNICZNE, POKREWIEŃSTWO I JEDNOSTKA

W Afryce żyją wszystkie główne rasy świata i każda grupa może słusznie twierdzić o sobie, iż jest afrykańska. Etnologowie i antropologowie podzielili te grupy następująco.

Ludy buszmenoidalne, na ogół niskiego wzrostu i o jasno-żółtawej skórze, rozproszone są w regionach wschodniej i południowej Afryki. Ludy rasy kaukaskiej są wzrostu średniego i wysokiego, o skórze różowej oraz od jasno do średnio-brązowej; żyją na południowych, północno-wschodnich i północnych krańcach Afryki. Są oni „ostatnimi” przybyszami na tereny Afryki południowej; ludność miejscową wyparli z najlepszych ziem albo wymordowali. Grupa mongoloidalna zajmowała poprzednio wyspę Madagaskar, ale w ciągu wieków jej przedstawiciele mieszała się z ludnością negroidalną z kontynentu. Obecnie ludność Madagaskaru jest na ogół niska, o ciemnych włosach i o szerokiej skali zabarwienia skóry od czarnej do brązowej, żółtej i różowej. Ludność negroidalną spotykamy niemal na całym kontynencie; w poprzednich tysiącleciach zajmowała ona tereny daleko od północy aż po Egipt i Maroko. Wzrost negroidów waha się od średniego do bardzo wysokiego a kolor skóry od czarnego do ciemnobrązowego i brązowego. Pigmeje żyją w dorzeczu Konga; są oni bardzo niscy i mają jasno-brązowo-żółtawą skórę. Oczywiście ludność ta podlega i podlegała procesowi mieszania się biologicznego i kulturowego i nie jesteśmy skłonni kłaść szczególnego nacisku na różnice rasowe, które mogą mieć wartość tylko teoretyczną. Niestety, są w Afryce pewne tereny — w szczególności na południu — gdzie problem różnic rasowych wyrósł ponad wszelkie wyobrażenia dając podstawę rasizmowi nastawionemu na społeczny i ekonomiczny wyzysk ludności „nie białej”, której większość to autochtoniczni mieszkańcy kraju — nie mówiąc już o ich prawach ludzkich. W innych częściach Afryki w ostatnich latach zaznaczyły się konflikty wynikłe z powodu różnic etnicznych lub interesów plemiennych.

### a) Ludy afrykańskie

Większość autochtonicznych ludów Afryki żyła na tym kontynencie od setek lat i żyje dotąd w jednostkach lub zbiorowościach powszechnie zwanych plemionami. Trudno jest powiedzieć, gdzie kończy się „plemię”, ponieważ liczebność poszczególnych plemion znacznie jest zróżnicowana. Joruba w Nigerii są oceniani na dwanaście milionów, podczas gdy Hadzapi w Tanzanii liczą członków mniej niż tysiąc, a niektóre „plemiona” całkowicie wymierają. Właściwie chyba nikt nie wie, ile jest w Afryce „plemion”; może ich być wszystkich od ośmiuset do tysiąca dwustu, co w części zależy od tego, jak wyznaczmy granice między ludami blisko ze sobą spokrewnionymi. Dość wyczerpująca lista plemion i ich sumaryczne cechy kulturowe zawarte są w książce G. P. Murdocka *Africa* (1959). W ostatnich latach jednak użycie słowa „plemię” w coraz większym stopniu nabiera znaczenia raczej negatywnego. Dlatego właśnie oraz ze względu na to, że półmilionowe i większe zbiorowości przypominają już narody, w tej książce i gdzie indziej unikam używania słowa „plemię” na korzyść słowa „lud” lub „ludy”.

Jakie są więc główne wyróżniające cechy różnych ludów afrykańskich?

Każdy lud ma swój własny odrębny język, a nie tylko dialekt. Oczywiście, języki te są ze sobą spokrewnione i uczeni podzielili je na rodziny i grupy. Główne grupy językowe to: bantu we wschodniej, środkowej i południowej Afryce, na zachód aż do Kamerunu; chamito-semicka w Afryce południowo-wschodniej i północnej; khoisańska w południowej Afryce; malajo-polinezyjska na Madagaskarze; nigrycka w zachodniej Afryce oraz sudańska w zachodnim regionie Sudanu. W dodatku mamy w Afryce języki europejskie — angielski, francuski, portugalski, afrikaans, hiszpański — z lokalnymi modyfikacjami, głównie na obszarze byłych kolonii. Francuski i angielski są głównymi językami międzynarodowymi i możemy je uważać również za języki „afrykańskie”. Pozostaną one w Afryce, ponieważ są największym dziedzictwem otrzymanym po panowaniu kolonialnym i tego dziedzictwa nikt Afrykanom nie może odebrać. Arabski jest językiem najszerszej w Afryce mówionym i gdzie go znajdujemy, tam znajdujemy także islam. Tu i ówdzie podejmuje się próby rozwijania języków tubylczych, jak suahili i hausa, ale dopiero z czasem zobaczymy, czy języki

te mogą mieć więcej niż ograniczony zasięg, choćby w skali państwowej, nie mówiąc już o zasięgu międzynarodowym. Odnosi się wrażenie, że większość młodzieży afrykańskiej woli uczyć się i doskonalić jakiś język euro-afrykański — angielski lub francuski — niż tracić energię na naukę języków plemiennych. Bez względu na uczucia, które ktoś prywatnie może żywić w związku z problemem językowym w Afryce, i bez względu na argumenty, jakie może wysuwać, musimy liczyć się z faktami i rzeczywistością. Niektóre z tradycyjnych języków wymierają, częściowo ponieważ ludy nimi mówiące także wymierają, ale głównie z powodu współczesnej oświaty i przenoszenia się ludności wiejskiej do miast. Języków afrykańskich jest tak wiele, jak wiele jest ludów. Wydaje się, że przekleństwo wieży Babel szczególnie dotkliwie dotknęło właśnie ten kontynent. Ta wielka liczba języków jest często jednym ze źródeł trudności dla współczesnego poczucia narodowego. Ale nawet przy szybkim wymieraniu języków w przyszłości w Afryce jeszcze przez wiele pokoleń będzie tyle języków, że każdy będzie mógł uczyć się ich w dowolnych ilościach.

Położenie geograficzne jest następnym czynnikiem określającym lub wyznaczającym granice między jednym ludem a drugim. Każde społeczeństwo — przynajmniej tradycyjne — posiada swą własną przestrzeń geograficzną, swoją ziemię, swój kraj. Powierzchnia posiadanej ziemi różni się zależnie od miejsca, tak że niektóre ludy mają obszerne przestrzenie, podczas gdy inne — być może liczniejsze — mogą mieć tylko małe tereny. Niektóre ludy, głównie pasterskie i nie rolnicze, będą oczywiście — prowadząc koczowniczy tryb życia — przemieszczać się po wielkich połaciach ziemi poszukując wody i pastwisk. Gdzie nie ma granic naturalnych, jak rzeki lub łańcuchy gór, tam sztuczne granice między różnymi ludami od czasu do czasu przekształcają się w źródła napięć i walk, zupełnie tak samo jak w historii innych narodów świata. Gdy na konferencji berlińskiej w 1885 roku Europa podzieliła kontynent afrykański, wiele ludów Afryki zostało rozdartych nowymi i często arbitralnymi granicami wytyczonymi przez mocarstwa kolonialne. Wynikła z tego sytuacja tragiczna, niektórzy członkowie tego samego plemienia poddani zostali jednemu systemowi kolonialnemu, podczas gdy inni — drugiemu. Obecny podział samego Berlina jest ironiczną — jeśli nie tragiczną — swoistą repliką podziału, jaki on sam kiedyś narzucił ludowi afrykańskiemu.

Jakkolwiek bolesne jest zachowanie granic ustalonych w epoce kolonialnej, współczesne państwa afrykańskie zgodziły się utrzymywać je i szanować, rezygnując z nierealnych i groźących wybuchem prób ich rewizji czy zniesienia. Bardziej pozytywnym krokiem naprzód byłoby zjednoczenie państw i w ten sposób zniesienie na zawsze podziałów kolonialnych.

Wspólnota kultury jest inną cechą charakterystyczną każdego ludu. Członkowie jednego ludu mają wspólną historię, która — przynajmniej mitologicznie — sięga albo do pierwszego człowieka stworzonego przez Boga, albo do herosa, który ustanowił właściwą danemu ludowi strukturę społeczną. U niektórych ludów pamiętane są jeszcze imiona pierwszych przodków i innych wybitnych postaci. Kikuju mówią, że ich pierwszymi przodkami byli Kikuju i Mumbi; przodkami Wugusu — Umngoma i Malawa; przodkami Bambuti — Mupe i jego żona Uti; przodkami Lugbara — Gboro-Gboro i Meme, a przodkami Herero — Mukuru i Kamangarunga. Szylukowie jako swego plemiennego herosa wymieniają Nyikanga; Baganda mają Kintu; Sondzo — Khamageu, a Tiu mają Tukuruku (który jest uważany także za pierwszego człowieka). Postacie te umacniają poczucie wspólnego pochodzenia, jedności i wspólnoty, i zastępują świadomość narodową. Wspólna kultura wyraża się także w postaci wspólnych obyczajów, zasad moralnych, norm etycznych, społecznego zachowania przedmiotów materialnych takich, jak instrumenty muzyczne, sprzęty domowe, pożywienie i zwierzęta domowe. Można znaleźć wiele podobieństw kulturowych w przekroju różnicowań etnicznych i lingwistycznych, ale zarazem pewne ludy, które od pokoleń egzystowały obok siebie, wykazują cechy kulturowe w znacznym stopniu różniące się od cech właściwych ich sąsiadom.

Każdy lud ma swą własną wyodrębniającą go organizację społeczną i polityczną. Rodzina, klasy wieku, specyficzne funkcje społeczne, zwyczaje małżeńskie, tradycyjne formy rządów, osobistości polityczne itp., wszystkie te elementy ze swymi podobieństwami i różnicami są elementami wyodrębniającymi. Niektóre społeczeństwa mają regionalnych wodzów lub naczelników, którzy rządzą lub rządzą częścią „plemienia” na zasadzie władzy dziedzicznej lub nie dziedzicznej; inne miały tradycyjnych monarchów, często o władzy absolutnej, rządzących całym państwem, ale za pomocą doradców i wodzów; inne jeszcze przekazywały władzę po-

lityczną klasom wieku (jak Galla) lub starszyźnie, zarówno mężczyznom jak i kobietom (jak Akamba i Kikuju).

Wierzenia i czynności religijne są trudne do zdefiniowania, ponieważ w afrykańskim życiu społecznym religia przenika całe życie. Badania nad poszczególnymi wierzeniami i praktykami religijnymi Afryki ukazują, że prawdopodobnie jest w nich więcej podobieństw niż różnic, jak próbowaliśmy to wykazać w tej książce. Każdy lud ma swój własny system religijny, a jednostka nie może zmienić jednej religii plemiennej na drugą; każdy rodzi się w danym społeczeństwie, by uczestniczyć w całym życiu religijnym swego ludu. Podobnie jak w wypadku kultury materialnej, idee i praktyki religijne ulegają wymianie w sytuacjach wzajemnego kontaktu, nawet gdy brak jest zorganizowanej działalności misyjnej ze strony jednej z grup pragnącej nawrócić drugą. Ta wymiana idei jest spontaniczna. I prawdopodobnie jest bardziej dostrzegalna w dziedzinie działań praktycznych, jak zaklinanie deszczu, zwalczanie magii złośliwej i radzenie sobie z niepowodzeniami. W takich wypadkach specjalistyczna wiedza może być zapożyczona od ludów sąsiadujących i następnie przyswojona. Wydaje się, że podstawowe idee, jak wiara w Boga, istnienie duchów, kontynuacja życia ludzkiego po śmierci, magia i czary, zachowują się, gdy jeden z ludów w ciągu wieków ulegnie rozpadowi lub rozgałęzia się na nowe samodzielne „plemiona”, co możemy teraz stwierdzić badając przeszłość szerokich etnicznych i językowych ugrupowań ludów Afryki. Okoliczność ta prawdopodobnie wyjaśnia fakt występowania na wielkich połączonych Afryki tych samych podstawowych wierzeń. Tak więc imiona Boga i słowa określające duchy, słowa magiczne i znachorskie są u wielu ludów podobne, tak samo jak słowa określające człowieka, dom, deszcz itd., które również oddają wartości podstawowe.

Wymieniliśmy więc główne cechy charakterystyczne dla afrykańskiego „plemienia” czy ludu. Człowiek z konieczności rodzi się jako członek plemienia i nie może zmienić tego członkostwa. Wyjątkowo tylko przyjmuje się kogoś rytualnie do innej grupy plemiennej, ale dzieje się to rzadko i stosuje się zarówno do Afrykanów, jak nie-Afrykanów. Tożsamość plemienia jest jeszcze potężną siłą, nawet w warunkach współczesnej państwowości afrykańskiej, chociaż jej poczucie różni się, jak zmienna w czasie temperatura, w zależności od panujących okoliczności.

## b) Pokrewieństwo

Głębokie poczucie pokrewieństwa z jego wszystkimi konsekwencjami jest jednym z najmocniejszych czynników tradycyjnego życia Afryki. Pokrewieństwo może być rozumiane w sensie ścisłym (związku krwi) lub powinowactwa (przez małżeństwo, ewentualnie narzeczeństwo). To pokrewieństwo reguluje w danej wspólnocie stosunki między ludźmi, obyczaje i przepisy małżeńskie, wyznacza wzajemne zachowanie osób. W rzeczywistości poczucie pokrewieństwa jest czynnikiem wiążącym w jedną całość życie „plemienia”, a przez system totemiczny objęte są nim nawet zwierzęta, rośliny i przedmioty nieożywione. Niemal wszystkie pojęcia dotyczące stosunków międzyludzkich mogą być rozumiane i interpretowane w kategoriach systemu pokrewieństwa. To on właśnie w szerokim zakresie rządzi zachowaniem, myśleniem i całym życiem jednostki w społeczeństwie, którego jest ona członkiem.

Większość antropologicznych i socjologicznych badań naukowych nad Afrykanami zajmuje się w pewnym zakresie niektórymi aspektami systemu pokrewieństwa poszczególnych ludów. Najlepszą publikacją na ten temat jest zbiór studiów *African Systems of Kinship and Marriage* wydany przez A. R. Radcliffe-Browna i D. Forde'a. Temat ten przekracza zakres niniejszej pracy i jest zbyt złożony, żeby szczegółowo nim się tutaj zajmować; wystarczy, jeśli podkreślimy jego wielkie znaczenie i poczynimy parę uwag. System pokrewieństwa przedstawia się jak obszerna sieć rozciągająca się horyzontalnie na wszystkie strony i obejmuje każdego w danej zbiorowości lokalnej. Znaczy to, że każdy jest bratem lub siostrą, ojcem lub matką, babką lub dziadkiem, kuzynem lub szwagrem, wujem, ciotką lub kimś innym dla każdego innego. Inaczej mówiąc znaczy to, że każdy jest spokrewniony z każdym i że jest wiele kategorii pokrewieństwa wyrażających ścisły rodzaj pokrewieństwa zachodzącego między dwiema osobami. Gdy dwóch obcych spotyka się we wsi, jednym z pierwszych obowiązków jest ustalenie rodzaju pokrewieństwa między nimi, a kiedy to zostanie już ustalone, zachowują się wobec siebie według wzoru przyjętego przez społeczność dla danego systemu pokrewieństwa. Jeśli odkryją na przykład, że są „braćmi”, to będą siebie traktować jako równych z uwzględnieniem braterskiego starszeństwa; jeśli jeden z nich jest „wujem” a drugi „bratankiem”, wtedy od „bratanka” oczekuje się szacunku dla „wuja” tam, gdzie szacunek

taki jest społecznie wymagany. Możliwe jest także, że od tego momentu dane osoby będą zwracać się do siebie używając terminów pokrewieństwa, na przykład „bracie”, „siostrzeńcze”, „wuju”, „matko”, niekoniecznie używając przy tym imion własnych. W takiej sytuacji zdarza się, że ktoś ma dosłownie setki „ojców”, „matek”, „wujów”, „żon”, „synów”, „córek”.

System pokrewieństwa rozbudowany jest także pionowo i zawiera również tych, którzy odeszli, i tych, którzy dopiero mają się narodzić. U wielu ludów Afryki nauczanie genealogii jest częścią wychowania tradycyjnego. Genealogia daje poczucie głębi, przynależności historycznej, poczucie zakorzenienia i świętego obowiązku przedłużenia rodowej linii. Poprzez genealogię osoby żyjące w okresie sasa są mocno związane z tymi, którzy już przeszli do okresu zamani. Genealogie są uświęconym środkiem orientacji ku zamani, w którym tkwią fundamenty danego ludu. Poprzez genealogie ci, którzy są w zamani, i ci, którzy są w sasa, stają się sobie „współcześni” w beczasowym rytmie ludzkiego życia. U niektórych ludów genealogie sięgają aż do mitologicznego „pierwszego” człowieka lub innych herosów plemiennych, co napełnia żyjących dumą i satysfakcją.

Więzi genealogiczne służą także celom społecznym, zwłaszcza w ustalaniu stosunków między jednostkami. Podanie swojej linii genealogicznej pozwala ustalić więź z innymi osobami w danej grupie. Podziały organizacyjne u różnych ludów, dzielące większe społeczności na klany, podklany, wielkie rodziny, małe rodziny aż do jednostek, oparte są również na podstawie genealogicznej.

Klan jest wewnątrz „plemienia” najważniejszą jednostką podziału. U niektórych ludów liczba klanów może dochodzić do stu. System klanowy w Afryce nie jest bynajmniej jednolity. Są klany patriarchalne, gdzie pochodzenie ustalane jest po ojcu, ale są także klany matriarchalne — zwłaszcza w częściach centralnej, zachodniej i północnej Afryki — w których pochodzenie ustalane jest po matce. Klany są zazwyczaj totemiczne, to znaczy każdy uznaje jakieś zwierzę (lub jego część), roślinę, kamień lub minerał za swój totem. Członkowie poszczególnych klanów specjalnie troskliwie traktują swoje totemy i obchodzą się z nimi; tak na przykład nie zabijają ich ani nie jedzą. Totem jest widzialnym symbolem jedności, pokrewieństwa, przynależności, wspólnoty i wzajemnego związku. Na genealogię można się powoły-

wać aż do założyciela klanu, jeśli nie został zapomniany albo jeśli linia genealogiczna nie została przerwana brakiem pamięci. Niektóre klany założone zostały przez mężczyzn, a inne przez kobiety, podczas gdy jeszcze inne, jak się zdaje, rozwinęły się w odpowiedzi na szczególne okoliczności historyczne.

Innym wspólnym rysem klanu jest to, że członkowie jego nie mogą zawierać małżeństw między sobą; klany takie nazywamy egzogamicznymi. U niektórych ludów jednak małżeństwo wewnątrz klanu jest dopuszczalne i klany takie przez antropologów i socjologów zwane są endogamicznymi. Liczba członków w klanach znacznie się różni, tak iż jedne klany mogą ich liczyć wiele tysięcy, podczas gdy inne liczą tylko setki członków lub niewiele więcej. Każdy rodzi się jako członek klanu i klanu swego nie może zmienić, chociaż u niektórych ludów małżeństwo może doprowadzić do zmiany lub osłabienia pierwotnej przynależności klanowej. U pewnych ludów klany mają swe oddzielne ziemie, natomiast u innych ludów klany żyją na plemiennej ziemi wzajemnie przemieszane. U niektórych ludów można określić przynależność klanową danej osoby znając jej imię lub miejsce zamieszkania, u innych natomiast określenie to jest możliwe tylko przez zapytanie danej osoby o jej klan.

Poza zaszczerpieniem poczucia pokrewieństwa system klanowy zapewnia bliższą współpracę między ludźmi, zwłaszcza w czasie szczególnej potrzeby. W wypadku konfliktów wewnątrz plemienia członkowie klanu dawniej łączyli się ze sobą w walce z agresywnymi sąsiadami. Jeśli ktoś znajdzie się w trudnościach, to zwykle wzywa na pomoc członków swego klanu i innych krewnych, na przykład w razie konieczności zapłacenia grzywny za spowodowanie wypadku (jak zranienie lub zabicie kogoś lub uszkodzenie czyjejś własności), znalezienia dostatecznej ilości dóbr na wymianę za żonę czy, w obecnych czasach, udzielenia pomocy finansowej dzieciom uczącym się w szkołach wyższych zarówno w kraju jak i za granicą.

U niektórych ludów klany dzielą się na podklany jako stopień pośredni między klanem a wielką rodziną. „Lokalizują” one niejako zakres działań klanów i zajmują się sprawami, które nie muszą dotyczyć całego klanu. Z biegiem czasu podklany prawdopodobnie rozwijają się do rangi pełnych klanów. Podklan składa się z osób pochodzących od wspólnego przodka w szóstym lub ósmym pokoleniu.

### c) Wielka rodzina i jednostka

U ludów Afryki słowo rodzina oznacza znacznie szerszy krąg osób niż w Europie i Ameryce Północnej. W społeczeństwie tradycyjnym w skład rodziny wchodzi dzieci, rodzice, dziadkowie, wujowie, ciotki, bracia i siostry, którzy mogą mieć swe własne dzieci, oraz inni bezpośredni krewni. Na wielu terenach występuje typ rodziny zwanej przez antropologów „wielką rodziną”, przez którą na ogół rozumiemy zjawisko zakładania rodzin w jednym domostwie przez dwóch braci lub więcej (w społeczeństwie patrylokalnym) lub siostry (w społeczeństwie matrylokalnym). Takie połączone małe rodziny tworzą jedną wielką rodzinę. W obu przypadkach liczba członków rodziny wielkiej może wahać się od dziesięciu do stu, jeśli wliczymy w to wszystkie żony należące do jednego męża. U niektórych ludów praktykuje się posyłanie dzieci na kilka miesięcy lub lat do krewnych i dzieci te są uważane za członków rodzin, w których żyją.

Rodzina zawiera także zmarłych krewnych, których określimy jako żywych zmarłych. Jak sama ich nazwa na to wskazuje, są oni „żywi” w pamięci rodzin i uważa się, że interesują się jeszcze sprawami rodziny, do której należeli w swym życiu fizycznym. Członkom rodzin, którzy przeżyli swych zmarłych, nie wolno o nich zapomnieć, inaczej bowiem może ich albo ich krewnych spotkać nieszczęście. Im dłuższy był okres sasa zmarłego, tym dłużej jest pamiętany i uważany za integralną część rodziny. Żywym zmarłym składa się ofiary z pożywienia i napoju, ponieważ należą jeszcze do rodziny. Pożywienie i napoje są tutaj świadectwem przynależności, wspólnoty duchowej, pamięci, szacunku i gościnności wobec tych, którzy są fundamentami czy korzeniami rodziny. Żywi zmarli umacniają i mistycznie wiążą całą rodzinę. Ludzie mówią, że widują zmarłych członków swych rodzin przychodzących i ukazujących się im. Gdy żywi zmarli przychodzą, dopytują się o sprawy rodzinne, przestrzegają przed niebezpieczeństwem, ganią za niewykonanie poszczególnych poleceń lub proszą o pożywienie (zazwyczaj mięso) i napój. Jeśli zmarli zostali obrażeni, często się mówi, że się zemszczą lub zażądadają zadośćuczynienia.

Afrykańskie pojęcie rodziny obejmuje także członków nie narodzonych. Są oni pączkami nadziei i wyczekiwania. Każda rodzina czyni wszystko, żeby jej istnienie nie wygasło; stara się o własną kontynuację i przygotowuje się do przyjścia

tych jeszcze nie narodzonych. Dlatego rodzice afrykańscy tak bardzo chcą ujrzeć swe dzieci z mężami i żonami, ponieważ niepowodzenie na tym polu znaczy w rezultacie śmierć nie narodzonych i zmniejszenie się całej rodziny.

Mała rodzina jest najmniejszą jednostką rodzinną składającą się z dzieci, rodziców i niekiedy dziadków. Można ją nazwać „rodziną nocną”, ponieważ to w nocy na ogół mała rodzina jest rzeczywiście sobą. W nocy rodzice są ze swymi rodzonymi dziećmi pod tym samym dachem, omawiają prywatne sprawy rodzinne i uczą dzieci wszystkiego, co należy do dziedziny stosunków domowych. Mała rodzina w Afryce jest tym, co w społeczeństwach europejskich i amerykańskich zwane byłoby po prostu „rodziną”.

Jeśli mężczyzna ma dwie żony lub więcej, ma tyle gospodarstw domowych, ile żon, ponieważ każda żona ma zwykle swój własny dom wzniesiony wewnątrz tej samej zagrody, w której mieszkają inne żony i mieszczą się ich gospodarstwa domowe.

W warunkach afrykańskich wsią możemy nazwać nie tylko wiele skupionych gospodarstw, ale również jedno odrębne gospodarstwo. Wieś składa się z domów, ogrodów lub pól (jeśli są w pobliżu), obór, spichrza, dziedzińca, klepisk do młocki, u niektórych ludów oddzielnych palenisk dla mężczyzn, miejsca zabaw dla dzieci i rodzinnych przybytków kultu (tam gdzie one istnieją). U niektórych ludów wieś otoczona jest murem.

W zasadzie tradycyjne domy afrykańskie mają kształt okrągły i budowane są wokół granic wsi, tak że jeśli jest ich wiele, tworzą okrąg lub półokrąg. Domy na ogół zwrócone są wejściem do środka wsi i ku głównemu wejściu do niej. Trudno jest autorytatywnie powiedzieć na co ma wskazywać okrągły kształt domów i wsi. Może oznacza rytm natury, może ma przedstawiać wszechświat w miniaturze, może symbolizuje bezpieczeństwo, jak gdyby wieś była obszernym naczyniem, w którym ludzie, zwierzęta i plony są zabezpieczone przed zewnętrznymi niebezpieczeństwami? Nie wiem; na temat symbolicznego znaczenia wsi afrykańskiej, które tak bardzo podobne są do siebie w całej tropikalnej i południowej Afryce, możemy tylko snuć domysły.

Dotąd mówiliśmy o życiu i egzystencji wspólnoty. Czym jednak jest jednostka i jakie jest jej miejsce w tej wspólnocie? W życiu tradycyjnym człowiek nie może istnieć poza zbiorowością. Zawdzięcza swoją egzystencję innym ludziom: swoim współczesnym i tym z minionych pokoleń. Jest tylko

częścią całości. Wspólnota musi więc stworzyć czy ukształtować jednostkę, która sama zależy od zbiorowości. Fizyczne narodziny nie wystarczą; dziecko musi przejść przez rytuały inkorporacyjne, by zostało w pełni zintegrowane z całym społeczeństwem. Rytuały te towarzyszą jednostce przez jej całe życie fizyczne, w ciągu którego przechodzi ona przez kolejne etapy zbiorowej egzystencji. Stadium końcowe osiąga się w chwili śmierci i nawet wtedy jednostka jest poddana rytualnej inkorporacji do szerszej rodziny żywych i zmarłych.

Tak jak Bóg stworzył pierwszego człowieka jako człowieka Bózego, tak teraz sam człowiek tworzy jednostkę, która staje się człowiekiem zbiorowym, czyli społecznym. Jest to proces głęboko religijny. Jednostka staje się świadoma swego własnego istnienia, swych obowiązków, swych przywilejów i obowiązków wobec siebie i innych tylko i wyłącznie w perspektywie innych ludzi. Kiedy Afrykanin cierpi, nie cierpi sam, ale razem ze zbiorowością; kiedy się cieszy, nie cieszy się sam, ale ze swymi sąsiadami i krewnymi, zmarłymi lub żywymi; kiedy się żeni, nie jest sam ani też żona nie „należy” do niego jednego. Tak samo dzieci należą do zbiorowości krewnych, nawet jeśli noszą imię swego ojca. Cokolwiek zdarzy się jednostce, zdarza się całej grupie, i cokolwiek zdarzy się całej grupie, zdarza się jednostce. Jednostka może tylko powiedzieć: „Jestem, ponieważ my jesteśmy; i ponieważ my jesteśmy, ja jestem”. Jest to najważniejszy moment w rozumieniu afrykańskiego poglądu na człowieka.

Przeszliśmy długą drogę, od Boga poprzez duchy do człowieka jako jednostki. Część etnologicznego i socjologicznego materiału niniejszego paragrafu może wydawać się mniej „religijna”, ale jest konieczna jako tło dla problemów, które będą omówione w pozostałych rozdziałach tej książki. Doszliśmy do jednostki i teraz razem z nią przejdziemy drogę od narodzin aż do śmierci. Jest ona istotą głęboko religijną, żyjącą w religijnym wszechświecie. Musimy ją widzieć w kontekście okresu sasa, jak zmierza w kierunku swego zamani.

## XI. NARODZINY I DZIECIŃSTWO

U ludów afrykańskich narodziny dziecka są procesem, który zaczyna się na długo przed przyjściem dziecka na świat i trwa długo potem. Nie jest to po prostu pojedyncze wydarzenie, które może być zapisane pod odpowiednią datą. Natura wydaje dziecko na świat, ale społeczeństwo tworzy dziecko jako istotę społeczną, członka zbiorowości. To wspólnota musi chronić dziecko, karmić je, wychowywać, kształcić i na wiele innych sposobów wcielać w szerszą społeczność. Dzieci są zawiązkiem społeczeństwa i każde narodziny są nadejściem „wiosny”, kiedy wyłania się nowe życie i rozkwita wspólnota. Narodziny dziecka to sprawa nie tylko rodziców, ale sprawa wielu krewnych żywych i zmarłych. Pokrewieństwo odgrywa tu wielką rolę; dziecko nie może być wyłącznie „moim” dzieckiem, ale jest „naszym” dzieckiem.

### a) Ciąża

Ciąża jest pierwszą wskazówką, że nowy członek wspólnoty jest w drodze. Matka spodziewająca się dziecka jest specjalnie traktowana przez sąsiadów i krewnych. To specjalne traktowanie zaczyna się przed urodzeniem dziecka i trwa po nim. U niektórych ludów afrykańskich małżeństwo nie jest w pełni uznane za skonsumowane, dopóki żona nie urodzi. Pierwsza ciąża więc ostatecznie pieczętuje małżeństwo, jest znakiem pełnej integracji kobiety z rodziną męża i z jego krewnymi. Kobieta, która nie może urodzić dzieci, jest niebezpieczna, gdyż bez względu na jej inne zalety niezdolność w tej mierze jest czymś gorszym niż zbrodnia ludobójstwa; taka kobieta staje się martwym końcem ludzkiego życia, nie tylko dla linii rodowej, ale także dla samej siebie. Kiedy umrze, nikt z jej najbliższych krewnych nie będzie jej wspominał; nie będzie przez nikogo utrzymywana w stanie osobistej nieśmiertelności; po prostu zostanie „zapomniana”.

Wina nie musi być jej; ale nie tłumaczy jej to w oczach wspólnoty. Mąż jej może nieco uratować sytuację płodząc dziecko z inną kobietą, ale bezdzietna żona nosi piętno, którego nic nie jest w stanie zetrzeć. Cierpieć będzie ona, cierpieć będą jej krewni — wszyscy odczuwać będą upokorzenie, dla którego w życiu tradycyjnym nie ma źródła pociechy.

U wielu ludów afrykańskich ciężarna kobieta musi przestrzegać różnych przepisów i podlega pewnym tabu, częściowo ponieważ ciąża czyni ją rytualnie „nieczystą”, ale głównie dla ochrony jej i jej dziecka. Jeden z najbardziej powszechnych przepisów dotyczy stosunków seksualnych w czasie trwania ciąży. U niektórych ludów małżonkowie zupełnie przestają mieć ze sobą stosunki od momentu, gdy kobieta uświadomi sobie, że spodziewa się dziecka, aż do jego urodzenia. U innych ludów małżonkowie zaprzestają stosunków na dwa lub trzy miesiące przed położeniem. Abstynencja seksualna jest przez kobietę przestrzegana po urodzeniu dziecka przez okres od kilku dni do dwóch lub trzech lat. Mąż nie jest zobowiązany do abstynencji przez tak długi czas, ponieważ może mieć inne żony. Przeciwnie kobieta powstrzymuje się od stosunków aż do chwili odstawienia dziecka od piersi. Ale praktyka w tej dziedzinie u różnych ludów jest różna.

Inny przepis dotyczy odżywiania się. Kobięcie spodziewającej się dziecka nie wolno jeść pewnych pokarmów z obawy, by nie naraziły one na szwank zdrowia i bezpieczeństwa matki lub dziecka, albo też, by nie przyniosły im nieszczęść po urodzeniu. U Akamba na przykład ciężarnej kobiecie w ciągu ostatnich trzech miesięcy ciąży nie wolno jeść tłuszczu, fasoli i mięsa zwierząt zabitych zatrutymi strzałami. W uzupełnieniu do innych pokarmów kobieta ciężarna jada specjalny rodzaj ziemi występujący w mrowiskach i na drzewach. Ziemia ta jest najpierw przeżuta przez pewien rodzaj mrówek i złożona przez nie na drzewach i na trawie lub ułożona w kształcie pagórka. Także kobiety nie będące w ciąży lubią jeść tę ziemię. Ludzie wierzą, że „wzmacnia” ona ciało dziecka. Nie ulega wątpliwości, że w tych przeświadczeniach dotyczących żywności jest pewna doza naukowej prawdy i że rozwinęły się one w wyniku ludzkich doświadczeń. Być może, na przykład, spożywanie mięsa zwierząt zabitych zatrutą strzałą rzeczywiście powoduje przedwczesny poród, a „mrowczana ziemia” zawiera minerały, które faktycznie w łonie matki wzmacniają ciało dziecka.



U Ingassana kobieta ciężarna, gdy zbliża się czas porodu, powraca do domu swych rodziców. Ten sam zwyczaj jest przestrzegany przez niektóre inne ludy. Nie jestem pewny, jakie jest znaczenie tego zwyczaju. Być może, chodzi tu o symboliczną dramatyzację „przyniesienia” dziecka do domu męża z innego (niewidzialnego?) świata. Może on także symbolizować powrót życia do domu, z którego pochodzi ona. Może mieć również społeczne znaczenie pokazania krewnym, że kobieta jest płodna i pożyteczna.

Inne tabu jest powszechnie przestrzegane w związku z pracą i używaniem narzędzi. Na przykład u Akamba i Kikuju wszelka broń i przedmioty żelazne są przed porodem usunięte z domu kobiety spodziewającej się dziecka. Ludzie wierzą, że przedmioty żelazne przyciągają pioruny. U Ingassana ciężarnej matce i jej mężowi nie wolno przed narodzinami dziecka przenosić ognia. Te i podobne zakazy ilustrują troskę i ochronę, z której matka i dziecko winny korzystać i korzystają.

Istnieją także przepisy społeczne. U Mao na przykład kobieta w ciąży nie mówi bezpośrednio do swego męża. Małżeństwo komunikuje się ze sobą przez pośrednika. Jakże to ma dokładnie znaczenie, tego nie jestem pewien. Istnieje kilka możliwych wyjaśnień. Być może, ciąża czyni kobietę rytualnie nieczystą, mąż więc musi się przed nią chronić. Może to być również sposób dzielenia przez męża ciężaru brzemienności. Zwyczaj ten jest środkiem uchronienia matki oczekującej dziecka przed jakąkolwiek fizyczną, psychologiczną i rytualną krzywdą lub szkodą, jaką mogłaby odnieść w bezpośrednim kontakcie ze swoim mężem.

Są ludy, u których odprawiane są modły do Boga o zapewnienie bezpieczeństwa matce i dziecku. Nandi modlą się o opiekę dla swoich ciężarnych żon. Kiedy kobieta Bambuti uświadomi sobie, że jest w ciąży, gotuje pożywienie i jego cześć znosi do lasu ofiarowując ją Bogu wraz z dziękczynną modlitwą. Mogą być także dokonywane odpowiednie rytuały, a niektóre z ciężarnych kobiet noszą ochronne amulety.

### b) Rzeczywiste narodziny

Praktyki i wyobrażenia związane z rzeczywistymi narodzinami są znacznie zróżnicowane i dla ilustracji podamy kilka przykładów. Na ogół narodziny mają miejsce w domu rodzącej matki albo też w domu jej rodziców — u tych ludów

gdzie istnieje taki zwyczaj. W kilku przypadkach jednak rodziny mają miejsce w domu specjalnie zbudowanym dla tych celów we wsi lub poza jej obrębem. Na przykład u Udruków panuje zwyczaj, że kobieta bliska rozwiązania idzie sama do buszu, aby tam rodzić. Może jednak prosić jedną z krewnych, by z nią poszła. Po porodzie na odludziu wraca z dzieckiem do domu. Zwyczaj ten, jak się zdaje, wyrósł z innego zwyczaju, nakazującego zabijać kobietę, która urodziła bliźnięta, razem z noworodkami. Kiedy kobieta rodziła daleko od ludzi, nikt nie wiedział, czy urodziła bliźnięta, a w razie przyjścia na świat bliźniąt mogła zabić jedno dziecko i z drugim wrócić do domu. Zwyczaj ten jest wypadkiem skrajnym i nic nie wiadomo o jego występowaniu u innych ludów.

Na wielu terenach niemal każda starsza kobieta w zwykłych warunkach może występować jako położna, chociaż położnictwem zajmują się na ogół specjalistki. W zasadzie też w momencie przychodzenia na świat dziecka mężczyznom nie wolno przebywać w domu, w którym narodziny mają miejsce. U niektórych ludów stosuje się pewne sposoby ulżenia kobiecie w bólach porodowych. Na przykład u Wolofów kobiety chodzą lub tłuką ziarno w móżdżerzu. U innych ludów używa się ziół. Rozwiązanie odbywa się zazwyczaj w pozycji kucznej. Kiedy kobieta Kikuju urodzi chłopca, krzyczy pięć razy, gdy dziewczynkę — cztery razy.

Łóżko i pepowina są symbolem przywiązania dziecka do matki, do kobiecości, do stanu bierności, są więc przez większość ludów afrykańskich traktowane w szczególny sposób. Na przykład Kikuju składają łóżko na nie uprawionym polu i pokrywają je ziarnem i trawą, co symbolizuje płodność. Nie uprawione pole jest symbolem płodności, siły i młodości, a zwyczaj ten jest jak cicha modlitwa o to, by łono matki zachowało płodność i siłę do rodzenia większej ilości dzieci. U Didinga łóżko jest grzebane koło domu, w którym narodziny miały miejsce; u Ingassana jest wkładane do tykwy wieszanej na specjalnym drzewie (*gameiza*); u Wolofów jest grzebane poza domem, a z pepowiny robi się niekiedy amulet do noszenia przez dziecko.

Fizycznie łóżko i pepowina symbolizują oddzielenie dziecka od matki, ale oddzielenie to nie jest ostateczne, ponieważ oboje pozostają blisko siebie. Niemniej dziecko zaczyna teraz należeć do szerszego kręgu społeczeństwa. Dlatego łóżko jest trzymane blisko domu lub umieszczane w tykwie, by każdy mógł je widzieć. Dziecko jednak wstą-

piło na drogę inkorporacji do wspólnoty, tak że rozdział między matką a dzieckiem ciągle się rozszerza w miarę jak powiększa się stopień integracji dziecka ze wspólnotą. Symbole związku między matką a dzieckiem są zakopywane lub trzymane blisko domu lub miejsca narodzin dziecka. U niektórych ludów, jak u Ndebele, pepowina i łożysko są zakopywane pod samym domem, gdzie narodziny miały miejsce. Paradoksalnie więc dziecko jest blisko matki, a jednak zaczyna od swej własnej matki odchodzić w myśl sformułowania: „Ja jestem, ponieważ my jesteśmy, a ponieważ my jesteśmy, ja jestem”.

Znajdujemy także inne sposoby rozporządzania łożyskiem i pepowiną. Jansi rzucają je do rzeki. Ma to również znaczenie symboliczne: dziecko jest obecnie własnością publiczną, należy do całej wspólnoty, nie jest już własnością jednej osoby, a wszelkie więzi z jedną osobą lub z jedną małą rodziną są symbolicznie zniszczone i rozwiązane przez wrzucenie łożyska i pepowiny do rzeki. Takie więzy nie będą już pamiętane.

Jakkolwiek rozporządza się łożyskiem i pepowiną, tego rodzaju akty mają wskazywać na to, iż dziecko przestało być płodem i zaczęło etap egzystencji. Zakończyło etap samotnego istnienia w łonie matki i powstało do nowego życia jako część społeczności ludzkiej.

Szczegółowe postępowanie bezpośrednio po narodzinach dziecka jest różne u różnych ludów. U niektórych ludów dziecka nie przystawia się do piersi, póki nie zostaną odprawione rytuały oczyszczające; u innych matka i dziecko są przez kilka dni od siebie oddzielone, jeszcze u innych dziecko i matka mogą być przez wiele dni lub nawet tygodni trzymane z dala od życia wsi. W zasadzie narodziny są okazją do świętowania i wielkiej radości krewnych i sąsiadów rodziców.

Weźmy parę przykładów. U Akamba na trzeci dzień po narodzinach dziecka rodzice biją kozła lub byka. Wielu ludzi przychodzi cieszyć się razem z rodziną noworodka, a kobiety zbierają się, by nadać dziecku imię. Nazywa się to „imię ngima” przy czym „ngima” jest główną potrawą przygotowaną na tę okazję. U Wolofów kobieta zanim może usiąść na swym łożu, musi najpierw odprawić rytualne skoki w czterech kierunkach przez ogień. W tym czasie kobieta pomagająca jej w połogu trzy razy wyciąga do niej ręce z dzieckiem, przekazując je matce za czwartym razem. Ten obrządek ma uchronić dziecko przed obłędem. Zanim dziec-

ko zostanie dostawione do piersi, karmi się je płynem, którym była myta drewniana deska z zapisanym na niej koranicznym werselem. W dniu narodzin bije się kożę. W ciągu tygodnia po narodzeniu odprawiane są inne rytuały. W domu, w którym miały miejsce narodziny, nocą i dniem utrzymywany jest ogień. Obok ognia stoi żelazny pręt używany do oczyszczania nasion z bawełny i garnek z kawałkami gotowanej wodnej rośliny *rat*. Z tego garnka kobieta pije wodę. Gałęzie *rat* i innego drzewa umieszczone są na zewnątrz domu i przy wejściu do zagrody. Nóż lub inny kawałek metalu, który był używany do przecięcia pepowiny, trzymany jest pod poduszką dziecka. Matka i dziecko pozostają wewnątrz domu, a jeśli matka wychodzi musi wziąć ze sobą nóż zastępując go lodygami jednej z roślin przy głowie dziecka.<sup>1</sup> Po tygodniu dziecku nadawane jest imię. Rytuały te są odprawiane dla ochrony matki i dziecka i są pełne symbolicznych znaczeń. Wieczny ogień jest symbolem kontynuacji życia; nóż symbolizuje ochronę i obronę przed złymi mocami; koraniczny werset ma utrzymać z dala złośliwe duchy. Odosobnienie symbolizuje śmierć, oddzielenie od społeczeństwa; gdy odosobnienie się skończy, dziecko i matka zmartwychwstają, integrują się ze wspólnotą, a dziecko otrzymuje imię — symbol swojej osobowości.

Rozważmy teraz inny przykład, pochodzący z ludu Kikuju. Po narodzinach dziecka ojciec ucina cztery trzciny cukru, jeśli dziecko jest dziewczynką, lub pięć, jeśli dziecko jest chłopcem. Sok z tej trzciny daje zię matce i dziecku, a wytloki z trzciny są umieszczane po prawej stronie domu, jeśli dziecko jest chłopcem, po lewej, jeśli jest dziewczynką. Prawica jest symbolem mężczyzny, a lewica kobiety. Dziecko jest myte i smarowane oliwą. Jeśli poród był trudny, ojciec składa w ofierze kożę i wzywa znachora, by oczyścił dom. Matka i dziecko są trzymane w odosobnieniu przez cztery dni, jeśli dziecko jest dziewczynką, lub pięć dni, jeśli dziecko jest chłopcem. W czasie tego odosobnienia tylko bliskie krewnie i usługujące kobiety mogą odwiedzać dom. Po okresie odosobnienia matka goli głowę, a mąż składa Bogu i żywym zmarłym dziękczynną ofiarę z owcy. W okresie odosobnienia żaden członek rodziny nie może myć się w rzece, żaden dom we wsi nie jest zamiatany i ogień nie może być przenoszony z domu do domu. Po tym okresie matka symbolicznie odwiedza pola i zbiera

słodkie ziemniaki (bataty). Zaraz potem wszyscy we wsi powracają do normalnego życia.

Te rytuały i praktyki Kikuju mają swe istotne znaczenie. Odosobnienie, jak widzieliśmy, jest symbolem śmierci i zmartwychwstania — zakończenia jednego etapu życia i rozpoczęcia etapu następnego, pełniejszego. Jak gdyby matka i dziecko „zmarły” i „ożyły” w imieniu każdego z członków rodziny. Zgolenie przez matkę włosów jest następnym aktem symbolicznym dramatyzującym śmierć i powstanie nowego życia. Włosy przedstawiają jej ciężę, ale teraz gdy już minęła, stare włosy muszą być zgolone, by dać miejsce nowym włosom, symbolowi nowego życia. Matka jest teraz nową osobą, gotową przyjąć do łona następne dziecko, tak żeby strumień życia płynął nieprzerwanie. Włosy mają także symboliczne znaczenie dotyczące związku między matką a dzieckiem; zgolenie ich wskazuje na to, że dziecko należy teraz nie tylko do niej, lecz do całej grupy krewnych, sąsiadów i innych uczestników życia społecznego. Matka nie ma teraz wyłącznych praw do dziecka — jej dziecko zostało teraz niejako „rozproszone”, tak jak rozproszeniu uległy włosy matki; dziecko ma teraz setki matek, setki ojców, setki braci i setki innych krewnych. Zakaz mycia, sprzątanania domów i przenoszenia ognia z jednego domu do drugiego symbolizuje zatrzymanie normalnego życia, śmierć życia zbiorowego w oczekiwaniu nowego rytmu życia, którego wyrazem są narodziny dziecka. W narodzinach dziecka odradza się cała wspólnota, odnawia się i ożywa. Po czterech lub pięciu dniach życie ze świeżym impulsem zaczyna się na nowo. Powiedzieliśmy, że składana jest w ofierze owca. W życiu jednostki oznacza to jeden z kluczowych momentów, w których Kikuju składają specjalne ofiary i modlitwy. Nie tylko Bóg jest wprowadzany na scenę, ale także i żywi zmarli, ponieważ oni także uczestniczą w okolicznościowej radości: dziecko jest tak samo „ich” dzieckiem jak i żywej ludzkiej rodziny.

Dla Kikuju rytuały związane z narodzinami dziecka nie kończą się na tym. Gdy dziecko jest jeszcze małe, odprowadzają inne rytuały, których spełnienie jest konieczne, zanim dziecko stanie się pełnoprawnym członkiem społeczności. Konieczne są mianowicie cztery rytuały i w jednym z nich ojciec wkłada dziecku na rękę bransoletę z koziej skóry. Dopiero od tego momentu dziecko jest w pełni osobą, a rodzice mogą wrócić do normalnego życia małżeńskiego. Gdy dziecko jest w wieku pięciu lub sześciu lat, odprowadzany jest inny rytuał, który uprawnia je do pilnowania kóz. Rytuał bransolety symbolizuje

związek między dzieckiem a całym plemieniem; bransoleta jest ogniwem w długim łańcuchu życia łączącym dziecko z żywymi i zmarłymi. Jest ona pierścieniem pokoleń ludzkości łączącym zamani z sasa. W rezultacie każde pokolenie jest bransoletą, ogniwem w łańcuchu ludzkiej egzystencji; jest świętym węzłem, który nigdy nie może być zerwany.

W późniejszym wieku odprowadzany jest inny rytuał znany jako „drugie narodziny” (*kuciaruo keru* — dosłownie: „Urodzić się dwukrotnie”), jako „ponowne narodziny” (*kuciaruo ringi*) lub też jako „koźle narodziny” (*kuciareiruo mbori*). Rytuał ten odbywa się przed inicjacją dziecka, które jeśli nie zostanie poddane obrzędowi „drugich narodzin”, nie może w pełni uczestniczyć w życiu wspólnoty. Nie wolno mu być obecnym przy pogrzebie własnego ojca, być poddanym inicjacji, żenić się, dziedziczyć własności ani brać udziału w jakimkolwiek obrzędzie. Rytuał „drugich narodzin” jest więc w życiu Kikuju niesłychanie istotny. Odtworzenie momentu narodzin dziecka następuje, kiedy ma ono od sześciu do dziesięciu lat. Jeśli matka dziecka już zmarła, to zastępuje ją inna kobieta, którą od momentu odprowadzenia rytuału uważa się za jego matkę. W trakcie ceremonii dziecko jest umieszczone między udami matki i przywiązane do niej kozłim jelitem. Jelito zostaje odcięte, a dziecko naśladuje krzyk niemowlęcia. Matka zostaje ogolona, dom jej zamieciony, a ona sama udaje się na pola, by zebrać pożywienie.<sup>3</sup> Rytuał ten symbolizuje narodziny fizyczne, a odprowadzany jest w tym wieku, w którym dziecko może je zapamiętać. W ten sposób dziecko świadomie doświadcza swych narodzin, wkracza w swój okres sasa. Rytuał ten jednak zamyka zarazem jego dziecięcy okres życia i otwiera mu drzwi do pełnego uczestnictwa w życiu wspólnoty. Teraz dopiero dziecko jest gotowe do wstąpienia w stadium inicjacji, do włączenia się w czynności i obowiązki życia zbiorowego. Dziecko przechodzi obecnie z okresu niewiedzy do okresu wiedzy, ze stanu społecznej bierności do stanu odpowiedzialnej aktywności. Człowiek zrobił to, co do niego należało, żeby „stworzyć”, „wychodować” i doprowadzić do „wzrostu” dziecko, które Bóg dał wspólnocie w stanie fizycznie skończonym.

Poświęciliśmy sporo miejsca dość szczegółowej analizie rytuałów dwu ludów: Wolofów na zachodnim wybrzeżu Afryki i Kikuju na wschodnim wybrzeżu, oddalonych od siebie o pięć tysięcy kilometrów. Pewne symboliczne podobieństwa występują nie tylko między tymi dwoma ludami, ale także między innymi ludami Afryki. Istnieją także róż-

nice, zwłaszcza gdy chodzi o przebieg rytuałów i ich znaczenie. Możemy przytoczyć tu różne przykłady zaczerpnięte z rytuałów nacinania znaków plemiennych na ciałach dzieci u Ndebele i Sondzo. Ndebele wierzą otwory w muszlach usznych swych dzieci, gdy są w wieku mniej więcej lat dziesięciu, a po zabiegu, by ucho nie zarastało, umieszczają w otworze kawałek drewna. Jest to plemienny znak tożsamości i inkorporacji jednostki do zbiorowości. Wszyscy Sondzo muszą być na lewym ramieniu naznaczeni znakiem plemiennym *ntemi*, za pomocą którego — jak wierzą — ich plemienny heros Khambageu rozpozna ich, gdy powróci przy końcu świata, by ich „zbawić”. Znaki te są znakami tożsamości, inkorporacji, członkostwa i pełni praw; są to trwałe bliźny świadczące, iż „ja jestem, ponieważ my jesteśmy, i ponieważ my jesteśmy, ja jestem”. Jednostka jest zjednoczona z całą resztą swej wspólnoty, zarówno z żywymi jak i zmarłymi, i żadne względy ludzkie nie mogą oddzielić jej od społeczności.

Narodziny bliźniąt lub trojaczków są wydarzeniem nadzwyczajnym i u wielu ludów afrykańskich bliźnięta i trojaczki budzą trwogę lub są traktowane ze szczególną troską. Ongiś u niektórych ludów dzieci te zabijano, u innych zabijano je razem z matką. Nie była to jednak praktyka powszechna, gdyż u innych ludów narodziny bliźniąt witane były z ogromną radością i zadowoleniem jako znak wielkiej płodności. U niektórych ludów występuje wiara, że bliźnięta i trojaczki wyposażone są w szczególną moc. W Afryce środkowej na przykład nazywa się je „dziećmi Boga i niebios” (*Tilo*), a gdy wieś zagrożona jest klęską, ludzie zwracają się do nich o modlitwę w imieniu wspólnoty. To dwojaki traktowanie bliźniąt i trojaczków winno być jednakże starannie zbadane. Z jednej strony ludzie cieszą się widząc, jak życie płynie nieprzerwanym strumieniem, z drugiej zaś ich radość obraca się w troskę, gdy rodzą się bliźnięta. Być może, ponieważ narodziny bliźniąt są czymś nadzwyczajnym, czymś poza normalnym biegiem rzeczy, wydarzenie takie nasuwa myśl o skrajnych konsekwencjach w postaci albo wielkich nieszczęść, i stąd konieczność zabijania dzieci (a w razie potrzeby także i matki), albo niezwykłych zdolności, i stąd potrzeba traktowania takich dzieci ze specjalną troską lub szacunkiem. Bliźnięta lub trojaczki nie są immanentnym złem ani czymś niezwykłym: to niezwykłość samego faktu ich narodzin powoduje, że ludzie wiążą z nimi skrajne skoja-

żenia. To samo się zdarza, gdy występują zaćmienia słońca lub księżyca albo inne nieregularne zjawiska naturalne. Gdyby prowadzono kronikę wydarzeń historycznych i innych, owe „nieregularności” oglądane w perspektywie czasu nie przedstawiałyby się tak nieregularnie. Natomiast w życiu tradycyjnym wydarzenia trwają tylko w ludzkiej pamięci, która skłonna jest do przesady lub do upraszczania kosztem właściwych proporcji.

Zabijania bliźniąt i trojaczków nie wolno sądzić z pozycji emocjonalnych, chociaż taką praktykę należy jak najsurowiej potępić na płaszczyźnie etycznej. Z punktu widzenia wspólnoty narodziny bliźniąt i trojaczków są przeżywane jako zwiastun nieszczęścia. Ludzie odczuwają je jako zagrożenie całej ich egzystencji, jako sygnał, że narodziny takie spowodowane zostały wydarzeniem się czegoś złego i że całej wspólnoty może się zdarzyć coś jeszcze gorszego, jeśli „zło” nie zostanie odsunięte. Tak więc zabija się dzieci w trosce o szerszą wspólnotę, by oczyścić, „zbawić”, ochronić resztę ludzi. Gdyby tego nie zrobiono, ucierpiałyby na tym nie tylko bliźnięta, ale i reszcie wspólnoty groziłaby zagłada. Tak więc wydaje się, że zabijanie dzieci było aktem spełnianym w dobrych intencjach, a nie jako wyraz okrucieństwa wobec dzieci. Ten krwawy zabieg dokonywany był na zbiorowości, przez zbiorowość, dla zbiorowości. Ponieważ u niektórych ludów przeświadczenia te były bardzo zakorzenione, wątpię, czy praktyka zabijania bliźniąt została całkowicie zniesiona przez nowoczesne rządy.

Skoro już jesteśmy przy tym temacie, należy powiedzieć o ogromnie wysokim wskaźniku śmiertelności dzieci w społeczeństwach tradycyjnych. W niektórych wypadkach wskaźnik ten był tak wysoki, że mniej więcej połowa wszystkich dzieci umierała w okresie pierwszych dziesięciu lat życia. Dzięki jednak współczesnej medycynie i lepszemu opiece nad dzieckiem ten wysoki wskaźnik śmiertelności systematycznie spada. Pionierami tego wielkiego dzieła zmniejszenia śmiertelności byli misjonarze chrześcijańscy. Nowe rządy afrykańskie dalej kontynuują i rozwijają to dzieło. Ciągłe jednak choroby i niedożywienie są głównymi wrogami dzieci afrykańskich, zwłaszcza w okresie bezpośrednio po odstawieniu od piersi. W społeczeństwie tradycyjnym prawie nie ma matki, która by nie zaznała bólu utraty dziecka. W bólu swym nie jest odosobniona: dzieli go z nią jej wspólnota i cała Afryka.

### c) Nadanie imienia i opieka nad dziećmi

Prawie wszystkie imiona afrykańskie coś znaczą. U wielu ludów nadanie dziecku imienia jest ważnym wydarzeniem podkreślanym różnymi uroczystościami. Niektóre imiona mogą oznaczać okoliczności towarzyszące narodzinom dziecka. Na przykład, jeśli narodziny nastąpiły w czasie deszczu, dziecku nadaje się imię „Deszcz” lub „Deszczowy” albo „Woda”. Jeśli narodziny wydarzyły się w czasie, gdy matka była w podróży, dziecko może być nazwane „Podróżnikiem”, „Przybyszem”, „Drogą” lub „Wędrowcem”. Gdy dziecko urodziło się w czasie nalotu szarańczy, może mu być nadane imię „Szarańcza” lub „Głód”, lub też „Cierpienie”. Niektóre imiona określają osobowość jednostki albo jej charakter lub jakieś kluczowe wydarzenie w jej życiu. U wielu ludów afrykańskich nadawanie imion jest procesem ciągłym, tak że każdy może uzyskać wiele imion, zanim się zestarzeje. Inne imiona nadawane dzieciom mogą pochodzić od żywych zmarłych, którzy zgodnie z przekonaniem pewnych ludów częściowo „wcielają” się w dzieci, zwłaszcza jeżeli rodzina zaobserwuje pewne podobieństwo między dzieckiem a żywym zmarłym. U niektórych ludów panuje także zwyczaj nadawania dzieciom imion po dziadkach. Imię jest osobą, a wiele imion często opisuje jednostkę, zwłaszcza imiona nabyte w miarę jej wzrastania. Z punktu widzenia afrykańskiej praktyki nadawania ludziom imion, zgodnie z którą każdy ma swe imiona własne, mówienie o „nazwiskach” jest mylące i często bezsensowne. Z wyjątkiem kilku ludów nie ma w Afryce „nazwisk” wspólnych dla wszystkich członków danej rodziny. Należy także zaznaczyć, że Afrykanie zamieniają imiona bez żadnych formalności i każdy może być zarejestrowany (np. w szkole, uniwersytecie lub urzędzie podatkowym) dziś pod jednym imieniem a jutro pod innym. Praktyka ta powoduje nie tylko pomyłki, ale niekiedy zadrażnienia.

Przechodzimy teraz do zasad nadawania dzieciom imion i zilustrujemy to kilkoma przykładami z różnych części Afryki. Wolofowie nadają imiona swoim dzieciom w tydzień po urodzeniu. O uroczystości tej uprzednio zawiadamiani są przyjaciele i krewni danej rodziny, a jeśli imię jest nadawane pierwszemu dziecku w małżeństwie, to zgromadzenie gości jest duże. Ceremonię obchodzi się w tym samym miejscu, w którym odbył się poród, a zaczyna się ona przed samym południem. W wyznaczonym dniu matka dziecka

gasi ognisko, zmiata dom, bierze kąpiel i obmywa dziecko leczniczą wodą (o czym już wzmiankowaliśmy w poprzednim paragrafie). Mamy tu do czynienia z symbolicznymi aktami oznaczającymi zakończenie jednego okresu życia i rozpoczęcie nowego. Przybyli goście składają prezenty: kobiety obdarowują matkę dziecka, a mężczyźni ojca. W środku zagrody rozłożona jest mata, na której siedzi stara kobieta, zazwyczaj ta, która pomagała matce w porodzie, z dzieckiem na kolanach. Dziecko jest ogolone (golenie zaczyna się z prawej strony głowy). W pobliżu stoi gliniana miska z czerwonymi i białymi orzechami kola, bawełną i prosem. Czerwone orzechy kola symbolizują długie życie, a białe powodzenie. Ktoś ze starszych pociera rękami głowę dziecka, modli się i spluwa do jego ucha, w ten sposób „zaszczepiając” imię w głowie noworodka. Potem imię nadane dziecku jest głośno obwieszczane zebrany i wszyscy modlą się o długie życie i pomyślność dla niego. Jeśli dziecku jest pierwotne, matka i noworodek pozostają w ukryciu przed zebranymi, żeby nikt nie spojrział na nich złym okiem. Resztę dnia zebrani spędzają na tańcach i na ucztowaniu; z okazji tej uroczystości bije się kozę lub owcę. Imię dziecka odpowiada na ogół dnu tygodnia, w którym się urodziło; praktykę taką znajdujemy również u ludów Ghana.

Lud Szona nie ma żadnych ceremonii przy nadawaniu imion swym dzieciom. Nadawane są one przez ojców w parę dni po narodzeniu dziecka. U Luo wybiera się imię dziecka w czasie, kiedy płacze. Wymienia się wtedy różne imiona żywych i zmarłych i jeśli przy jakimś imieniu dziecko przestaje płakać, otrzymuje właśnie to imię. Imiona mają znaczenia stosownie do okoliczności lub wydarzeń charakterystycznych dla czasu narodzin. Akamba nadają imiona swym dzieciom na trzeci dzień po urodzeniu, co jest okazją do radości i ucztowania. Czwartego dnia po urodzeniu ojciec zawiesza dziecku żelazny naszyjnik i dopiero od tego momentu uważa się je za istotę w pełni ludzką, która utraciła kontakt ze światem duchów. Do tego momentu dziecko jest uważane za „przedmiot” należący do duchów (*kiimu*), a gdyby umarło przed nadaniem imienia, matka stałaby się nieczysta i musiałaby być poddana rytuałowi oczyszczającemu. Po nadaniu dziecku imienia rodzice mają ze sobą w nocy rytualny stosunek seksualny. Stosunek ten pieczętuje rozdział dziecka od duchów i żywych zmarłych i jego integrację ze zbiorowością istot ludzkich.

Imiona wybierają kobiety mające dzieci i większość tych imion coś znaczy.

Okresy karmienia dziecka piersią i związane z tym zwyczajem bardzo się od siebie różnią. U niektórych ludów matki karmią swe dzieci nawet dwa lata i dłużej i w tym okresie żony nie mogą mieć ze swymi mężami stosunków seksualnych. U innych ludów każda kobieta karmiąca piersią swe dziecko może być wezwana do karmienia dziecka innej kobiety. U jeszcze innych oddawanie dziecka do domu krewnych jest częścią procesu opiekowania się nim po odstawieniu od piersi.

W okresie karmienia piersią dziecko noszone jest na plecach lub na piersiach matki lub innej kobiety ze wsi. Ten bezpośredni kontakt dziecka z matką daje dziecku głębokie psychiczne poczucie bezpieczeństwa. Kobiety afrykańskie karmią swe dzieci jawnie i bez żadnego zażenowania czy wstydu. Piersi są symbolem życia i im są większe, tym wyżej ludzie je cenią; są one oznaką, że kobieta ma obfity pokarm. W ekspozycji przez kobietę piersi przy karmieniu dziecka na targowisku, w kościele w czasie nabożeństwa albo w autobusie nie ma nic z „nagości” czy „seksu”, a ci, którzy te matki uważają za nieprzyzwoite, nie rozumieją afrykańskiego pojęcia „nagości”. Rzeźby w drzewie wyobrażające matkę z dzieckiem często „przesadnie” ekspozują piersi; piersi są dumą kobiety ze względu na macierzyństwo — głoszą one w imieniu kobiety: „Jestem płodna”. A płodność jest ideałem każdej kobiety afrykańskiej.

Widzimy więc jak narodziny i dzieciństwo są etapami procesu religijnego, w ciągu którego dziecko kształtowane jest w nieprzerwanym nurcie czynności i postaw religijnych; proces ten zaczyna się na długo przed narodzinami. Dziecko nie tylko jest kontynuacją życia fizycznego, u niektórych ludów rozumianą w kategorii reinkarnacji zmarłych, ale staje się religijnym ogniwem utrzymującym rodziców w stanie nieśmiertelności osobistej. Fizyczne aspekty narodzin oraz rytuały, które mogą towarzyszyć ciąży, narodzinom i dzieciństwu, są przeżywane i doświadczane religijnie, w świadomości, że nowa istota religijna narodziła się do życia w głęboko religijnej wspólnoty i religijnym świecie.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Gamble, s. 62.

<sup>2</sup> Middleton, t. I, s. 59 n. Rytuałom tym, gdy chodzi o ich znaczenie, nadałem tu własną interpretację.

## XII. INICJACJA I RYTUAŁY OKRESU POKWITANIA

W rozdziale poprzednim widzieliśmy narodziny dzieci zarówno w sensie fizycznym jak religijnym. Rytuały narodzin i dzieciństwa wprowadzają dziecko do wspólnej zbiorowości, ale wprowadzenie to ma charakter tylko wstępny. Dziecko pełni rolę bierną i ma jeszcze długą drogę do przejścia. Musi ono wyrosnąć z dzieciństwa i wejść w dorosłość w sensie fizycznym, społecznym i religijnym. Wejście to jest także zmianą biernego członkostwa we wspólnoty na członkostwo czynne. Dla zaznaczenia tej wielkiej zmiany większość ludów afrykańskich ma odpowiednie rytuały i organizuje uroczystości; nieliczne tylko nie przestrzegają rytuałów inicjacyjnych i okresu pokwitania. Inicjacja młodego człowieka jest jednym z kluczowych momentów w rytmie życia jednostki, a rytm ten jest także rytmem zbiorowości, której jednostka jest częścią. To, co spotyka młodego człowieka, spotyka również rodziców, krewnych, sąsiadów i żywych zmarłych.

Rytuały inicjacyjne będące w sensie fizycznym wielkim przeżyciem, mają wiele znaczeń symbolicznych. Zanim przejdziemy do konkretnych przykładów, możemy wymienić niektóre religijne znaczenia tych rytuałów. Młodzież jest rytuałnie wprowadzana w sztukę życia wspólnotowego. Młodzi ludzie odsunięci są wtedy od społeczności i żyją samotnie w lesie lub w specjalnie przygotowanych chatkach oddalonych od wsi. W ciągu tego okresu odsunięcia od życia społecznego i nieobecności w domu, zanim będzie im wolno połączyć się z krewnymi, muszą poznać arkana wiedzy tajemnej. Mamy tu do czynienia z symbolicznym doświadczeniem procesu umierania, życia w świecie duchów i ponownych narodzin (zmartwychwstania). Powtórne narodziny, czyli ponowne połączenie się z rodzinami, podkreślają i dramatyzują fakt, że młodzi ludzie są teraz nowymi ludźmi, że mają nowe osobowości, że utracili swe dzieciństwo; u niektórych ludów otrzymują oni nawet całkowicie nowe imiona.

Inne wielkie znaczenie rytuałów polega na wprowadzeniu młodych kandydatów do życia dorosłego; po przejściu ry-

tuałów wolno im w pełni dzielić przywileje i obowiązki wynikające z przynależności do wspólnoty. Wchodzą oni w stadium odpowiedzialności, dziedziczą nowe prawa, a społeczeństwo oczekuje od nich wywiązywania się z nowych obowiązków. To wejście do życia dorosłego wprowadza ich także w życie żywych zmarłych, jak również w życie tych, którzy dopiero mają się narodzić. Rytuale inicjacyjne przygotowują młodych ludzi do życia seksualnego, małżeństwa, prokreacji i ponoszenia odpowiedzialności za rodzinę. Odtąd wolno im przelewać krew za własne plemię i własnym nasieniem przyczyniać wspólnocie nowych pokoleń.

Rytuale inicjacyjne mają wielki cel wychowawczy. Inicjacja często oznacza początek procesu nabywania wiedzy w inny sposób niedostępnej dla tych, którzy nie zostali inicjowani. Jest ona okresem budzenia młodych do wielu zadań, okresem świtu. Młodzi uczą się znoszenia cierpień, uczą się wspólnego życia, posłuszeństwa, uczą się wreszcie sekretów i tajemnic związku między kobietą a mężczyzną. Na pewnych terenach, głównie w Afryce zachodniej, zostają oni członkami tajnych stowarzyszeń, z których każde ma swą własną działalność, własne tajemnice i język.

Rozpatrzmy teraz kilka przykładów rytuałów inicjacyjnych. W szczególności będą one, oczywiście, znacznie się od siebie różniły, ale ich podstawowe znaczenie jest na ogół podobne. U większości ludów rytuały inicjacyjne odbywają się w okresie pokwitania, ale są ludy, u których odbywają się je przed tym okresem lub po nim. Dlatego mówimy o rytuałach inicjacyjnych jako „rytuałach okresu pokwitania” i nie ściśle.

#### a) Rytuał inicjacyjny Akamba

Rytuał inicjacyjny Akamba składa się z trzech etapów, z których dwa pierwsze są ważniejsze od trzeciego. Oba pierwsze każdy musiał przejść przez owe dwa ważne etapy rytuału i tylko niewielka liczba mężczyzn przechodziła przez trzeci, który odbywał się, gdy mężczyzna przekroczył czterdziesty rok życia. Ten, kto nie przeszedł inicjacji, nie jest pełnoprawnym członkiem ludu Akamba. Co więcej, jest pogardzany i uważany ciągle za chłopca lub dziewczynę.

Przez pierwszy etap inicjacji przechodzą dzieci w wieku od czterech do siedmiu. Uroczystość odbywa się w ok-

od sierpnia do października, w okresie suchym i względnie chłodnym. Chłopcy przechodzą cyrkumcyzję (obrzezanie) a dziewczęta klitoridektomię (usunięcie lechtaczki). W regionie, w którym inicjacja jest przewidziana, ogłaszana jest jej data i w dniu wyznaczonym rodzice i krewni gromadzą kandydatów w domu, w którym ma się odbyć ceremonia. Biegli mężczyźni dokonują operacji chłopców, a biegłe kobiety dziewcząt. W obydwóch wypadkach używany w tym celu jest specjalny nóż. Zabieg ma miejsce wcześniej rano. Chłopcom odcina się napletek, a dziewczętom usuwa się niewielką część lechtaczki. Mężczyźni gromadzą się wokół chłopców, by nadzorować operację, a kobiety wokół dziewcząt. Zabieg ten jest bolesny, ale dzieciom dodaje się odwagi, by wytrzymały go bez płaczu i krzyku, a te dzieci, którym udało się dzielnie przezeń przejść, są przez całą wspólnotę bardzo chwalone. Potem następuje ogólna radość z tańcami, śpiewami, piwem i składaniem ofiar żywym zmarłym w napoju i żywności. W ciągu następnego paru tygodni, gdy rany się zablizną, krewni odwiedzają inicjowanych chłopców i dziewczęta przynosząc w prezencie kury, pieniądze, ozdoby, a nawet owce i bydło, jeśli kogo na to stać.

Jest to pierwszy etap inicjacji; cóż on znaczy? Amputacja części organu płciowego symbolizuje i dramatyzuje odejście od dzieciństwa; jest to akt analogiczny do przecięcia pępownicy w chwili narodzin dziecka. Nie operowany organ seksualny wiąże ze stanem niewiedzy, bierności, ze stanem potencjalnej impotencji seksualnej. Ale gdy związek ten jest przecięty, młoda osoba jest uwolniona od tego stanu niewiedzy i bierności. Rodzi się do nowego etapu, który jest stanem wiedzy, aktywności, reprodukcji. Póki nie jest inicjowana, nie może zawierać małżeństwa i jest uważana za niezdolną do płodzenia lub rodzenia dzieci. Wylanie w czasie inicjacji krwi na ziemię mistycznie wiąże osobę z żywymi zmarłymi, którzy symbolicznie na tej ziemi żyją lub są na niej osiągalni poprzez wylanie napoju ofiarnego. Krew wylana jest krwią nowych narodzin. Fizyczny ból, do wytrzymania którego dzieci są zachęcane, jest zaczątkiem przygotowania ich do znoszenia trudności i cierpień w dalszym życiu. Znoszenie cierpień fizycznych i psychicznych jest u Akamba wielką cnotą (tak jak u innych Afrykanów), ponieważ życie w Afryce jest pełne różnych cierpień. Prezenty dawane inicjowanym przez krewnych są świadectwem ich radosnego przyjęcia do wszystkich dziedzin życia wspólnoty. Manifestują one także i symbolizują fakt, iż teraz młodzi

ludzie mogą posiadać i dziedziczyć własność, że nabyli nowe prawa, że mogą powiedzieć „to jest moje”, nawet jeśli to coś posiadają łącznie ze zbiorowością. Posiadanie własności ostatecznie prowadzi do następnego ważnego etapu, do okresu małżeńskiego.

Tańce i powszechna radość wzmacniają solidarność wspólnoty i podkreślają jedność całej grupy. Młodym ludziom wolno wziąć udział w ogólnych tańcach dopiero po przejściu przez pierwszy etap inicjacji. Składanie żywym zmarłym ofiar z pożywienia i napojów podkreśla i odnawia więź między istotami ludzkimi a tymi, którzy odeszli, między światem widzialnym a niewidzialnym. Należy tu jednak zaznaczyć, że dzieci, których rodzice zmarli przed ich inicjacją, są inicjowane w wieku znacznie starszym niż zazwyczaj. Przyczyna tego nie jest jasna; być może chodzi o to, by dzieci stały się bardziej dojrzałe, ponieważ inicjacja nakłada na nie poważne obowiązki.

Długość okresu między pierwszym a drugim etapem inicjacji nie jest ściśle ustalona; drugi etap może odbyć się w każdym czasie w kilka tygodni po pierwszej inicjacji, gdy kandydaci są w wieku mniej więcej piętnastu lat. Pierwszy etap charakteryzuje się głównie zabiegiem fizycznym, etap drugi ma charakter przede wszystkim wychowawczy. Obchód drugiego etapu inicjacji (znanej jako „wielka” lub „większa”) jest urządzany staraniem tej rodziny, która w tym czasie nie ma własnych kandydatów do inicjacji; obchód ten jest wielkim przywilejem uważanym przez organizatorów za przyniany im przez żywych zmarłych. Drugi etap inicjacji trwa od czterech do dziesięciu dni, w ciągu których kandydaci są trzymeni w odosobnieniu od wspólnoty i żyją w chatkach zbudowanych daleko od wsi. Towarzyszą im nadzorczy i nauczyciele, którym powierzono odpowiedzialność za wprowadzenie kandydatów we wszystkie sprawy męskości i kobiecości. Obowiązek ten Akamba określają jako „wysiadywanie inicjowanych”, w tym sensie, w jakim ptaki wysiadują swoje jajka przed wylęgiem. Pierwszego dnia kandydaci uczą się pieśni o znaczeniu wychowawczym i napotykały symboliczne przeszkody. Drugiego dnia muszą stanąć oko w oko z przerażającym monstrem zwanym „mbusya” (nosorożec). W niektórych częściach kraju Akamba doświadczenie to jest tylko udziałem chłopców, a w innych częściach — chłopców i dziewcząt. Mbusya jest konstrukcją zrobioną z kijów i drzewa, z wnętrza której ktoś ze starszych wydaje przerażające ryki jak nosorożec. Inicjowani nie wiedzą dokładnie,

co to jest, ponieważ obrzęd ten jest jednym z sekretów całej ceremonii. Po przejściu przez drugi etap inicjacji nie wolno im wyjawiać prawdy tym, którzy jeszcze nie byli inicjowani. Kandydaci odważnie stają wobec tego „nosorożca” i strzelają do niego z luków, by go zniszczyć, tak jak postąpiliby wobec każdego innego wroga. Tej nocy mężczyzna i kobieta, którzy dokonali operacji na kandydatkach w pierwszej fazie inicjacji, mają ze sobą stosunek seksualny, a rodzice kandydatów mają go w nocy trzeciej i siódmej od dnia próby z „nosorożcem”.

Trzeci dzień jest dla inicjowanych dniem „próby” życia dorosłego. Chłopcy idą na polowanie z miniaturowymi łukami i strzałami, a dziewczęta tną małe gałązki, które symbolizują drzewo na opał dla domu. Tego samego dnia później kobieta i mężczyzna, którzy poprzednio młodzież operowali, spluwają na kandydatów piwem w ten sposób ich błogosławiąc. Potem kandydaci wracają do swego „domu” w buszu, gdzie muszą „pokonać” przeszkody, które stawia się przed nimi. Każdy chłopiec dostaje specjalny kij, który musi zatrzymać. Wieczorem odbywają się tańce. Za pomocą tych kijów chłopcy symbolicznie dokonują aktu seksualnego na dziewczętach, a następnego dnia pytani są ze znaczeń zagadkowych ornamentów wyrytych na kijach lub rysowanych na piasku. Następnie chłopcy przynoszą lodygi trzciny cukrowej, co jest formą dozwolonej „kradzieży” koniecznej w tym szczególnym przypadku. Z trzciny cukrowej robią rodzaj piwa dla swych wychowawców.

Piątego dnia inicjowani i ich wychowawcy udają się do świętego drzewa rosnącego na brzegu rzeki, zazwyczaj figi lub sykomy. Inicjanci ściągają z drzewa nieco soku i każdemu z inicjowanych dają do picia. Inicjowani udają, że sok ten piją, i odtąd mogą jeść wszystko to, co poprzedniego dnia było im zakazane. Przy drzewie jeden ze starszych mężczyzn robi małe nacięcie na organach płciowych inicjowanych i polewa je piwem.

Szósty dzień spędzany jest w spokoju. Siódmego dnia chłopcy dokonują pozornego najazdu imitującego grabież bydła, podczas gdy dziewczęta krzykiem oznajmniają nadejście nieprzyjaciół. Na tym kończy się obchód drugiego etapu inicjacji i młodzi ludzie wracają do swych własnych domów. Tej nocy rodzice mają ze sobą stosunek seksualny.<sup>1</sup>

Ten długi opis miał na celu szczegółową ilustrację znaczenia rytuału inicjacyjnego. Z jego obchodu jasno wynikają pewne znaczenia. Wartość życia zbiorowego zostaje wpojona



w umysły młodych ludzi przez ich wspólne zamieszkanie w specjalnych chatkach w lesie. Doświadczenie to jest doświadczeniem życia w miniaturowej wspólnotce. Wychowawcy odgrywają rolę starszyny plemiennej, a jest rzeczą niesłychanie ważną, by młodzi szanowali i słuchali starszych bez względu na to, czy są oni ich rodzicami, czy nie. Odosobnienie służy koncentracji kandydatów na tym, czego doświadczają i co czynią, i staje się jak gdyby odtworzeniem śmierci. Rytuał wprowadza nowy rytm w życie młodych ludzi jak również w życie ich szerszej wspólnoty. Młodzi ludzie kończą okres odosobnienia jako mężczyźni i kobiety o pełnym statusie dojrzałości i uprawnień; mogą teraz zakładać rodziny, zostawać matkami i ojcami i bronić swojej wspólnoty — stąd pozorny najazd i symboliczny akt seksualny są częściami rytuału. Przerazająca próba „nosorożca” jest zabiegiem psychologicznym, w części podkreślającym ważność rytuału, a w części uwalniającym kandydatów od strachu, żeby w momencie niebezpieczeństwa nie uciekali, ale odważnie bronili siebie i swoje rodziny. Zagadkowe ornamenty rzeźbione na specjalnych kijach lub rysowane na piasku są symbolami wiedzy, do której inicjowani mają teraz pełny dostęp. Inicjowani są obecnie upoważnieni do znajomości każdej tajemnicy życia plemiennego i plemiennej wiedzy, z wyjątkiem tego, co znane jest tylko specjalnym grupom wtajemniczonych. Rytuał przy świętym drzewie jest przypomnieniem życia religijnego i symbolicznymi odwiedzinami żywych zmarłych i duchów, które mają mieszkać w tym miejscu. Odbycie tego rytuału jest odnowieniem związku z okresem zamani — związku z rzeczywistością duchową — i przypomnieniem, że żywi zmarli są przy nich obecni. Pozwolenie spożywania pokarmu, który poprzednio był inicjowanym zakazany, jest symbolicznym i dramatycznym sposobem udostępnienia im pełnego uczestnictwa we wszystkich sprawach plemienia. Lekkie nacięcia organów płciowych przy świętym drzewie jest wskazaniem — w obliczu Boga, duchów, żywych zmarłych i wspólnoty ludzkiej — na świętość spraw płci. Powrót do domu jest jakby doświadczeniem zmartwychwstania: śmierć minęła, odosobnienie się skończyło i teraz inicjowani ponownie dołączają do wspólnoty jako nowi mężczyźni i nowe kobiety, w pełni przyjmowani i szanowani jako tacy. Ostateczną pieczęcią zamykającą obchód jest rytualny stosunek seksualny rodziców — gest symbolizujący, że ich dzieci są płodne, że już są inicjowane

i upoważnione do przekazywania płomienia życia, że pod względem społecznym i wychowawczym narodziła się nowa generacja.

Trzeci etap rytuału inicjacyjnego dotyczy tylko mężczyzn Akamba, którzy przekroczyli czterdzieści lat. W rzeczywistości tylko niewielu z nich przechodzi przez ten obrzęd; jest on otoczony taką tajemnicą, że jest praktycznie nie znany tym, którzy go nie odbyli. Obrzęd ten jest rodzajem rytualnego mistycznego doświadczenia, a ci, którzy go odbyli, przechodzą później przez różne stopnie. Obok innych elementów rytuał zawiera bardzo ostrą próbę wytrzymałości, znoszenia ciężkich cierpień. W ciągu odbywania tego etapu inicjacji mężczyźni dokonują różnych działań, które nie są uważane za ich własne działania, ponieważ kandydaci znajdują się w stanie „utruty” samych siebie. Obrzęd jest dokonywany w tajemnicy, w oddaleniu od wsi, a inicjowani mężczyźni są pod tak wielką presją przysięg dochowania tajemnicy, że nawet ci, którzy później zostaną chrześcijanami, nie chcą ujawnić, co naprawdę dzieje się w trakcie tego obrzędu.

#### b) Rytuał inicjacyjny Masajów

U Masajów rytuał obrzezania, obejmujący młodych ludzi od lat dwunastu do szesnastu, odbywa się co cztery lub pięć lat. Wszyscy ci, którzy razem zostali obrzezani, tworzą na całe życie jedną klasę wieku i przyjmują specjalne, nowe imię. Przygotowując się do ceremonii kandydaci pokryci białą gliną i bez broni najpierw gromadzą się i około dwóch miesięcy spędzają razem na wędrownie po kraju. Na dzień przed obchodem chłopcy myją się w zimnej wodzie. Po odcięciu napletka spływająca krew zbierana jest w wołową skórę i wylewana każdemu na głowę. Przez cztery dni chłopcy trzymani są w odosobnieniu, po czym ukazują się ubrani w stroje kobiece, z twarzami pomalowanymi białą gliną i głowami ozdobionymi strusimi piórami. W parę tygodni później, gdy ich organy płciowe już się zabiłiły, chłopcy gołą sobie głowy i po zapuszczeniu nowych włosów mogą zostać wojownikami. Dziewczeta mają swoją własną ceremonię inicjacyjną, w czasie której część ich organów płciowych zostaje nacięta lub przekłuta. Zdobia one swe głowy trawą lub liśćmi specjalnego drzewa palmowego. Gdy rany się zabiłiły, dziewczeta mogą wychodzić za mąż;

w niektórych częściach kraju dziewczętom także goli się głowy.<sup>2</sup>

W przykładzie tym znajdujemy ten sam rodzaj znaczeń, jak w przypadku Akamba. Nacisk położony jest na rozdział od dzieciństwa i wejście w dorosłość. Nacinanie lub przekłucie organu płciowego i golenie głowy symbolizuje zerwanie z jednym statusem i uzyskanie innego. Smarowanie twarzy białą gliną jest symbolem nowych narodzin, stania się nową osobą, uzyskania nowego statusu społecznego. Gdy rytuał jest już odprawiony, mężczyźni rozpoczynają karierę wojowników: mogą teraz bronić swój lud lub najeżdżać na ludy inne. Kobiety są gotowe do małżeństwa i często je natychmiast zawierają. Tak dramatyzowany i odtwarzany jest rytm nowych narodzin. Młodzi ludzie, którzy razem zostali inicjowani, mistycznie i rytualnie stają się ze sobą związani na resztę życia; w rezultacie są oni jednym ciałem, jedną grupą, jedną wspólnotą, jednym ludem. Na wszystkie sposoby wzajemnie sobie pomagają. Żona jednego jest także żoną innych z tej samej klasy wieku i jeśli odwiedzają się wzajemnie, to mają prawo do spędzenia nocy z żoną gospodarza, bez względu na to, czy mąż jest w domu obecny, czy nie. Mamy tu do czynienia z bardzo wysokim stopniem potwierdzenia grupowej solidarności; na tym poziomie jednostka rzeczywiście czuje, że „ja jestem, ponieważ my jesteśmy, a ponieważ my jesteśmy, ja jestem”. Taka solidarność tworzy czy daje poczucie bezpieczeństwa, jedności i okazję do uczestniczenia w życiu zbiorowym.

### c) Rytuał inicjacyjny kobiet Nandi<sup>3</sup>

Dla zilustrowania inicjacji kobiet weźmy przykład Nandi, których pewne rytuały inicjacyjne są najbardziej uszczegółowione i wyrafinowane. Inicjacja kobiet Nandi jest „przygotowaniem do dorosłości i prowadzenia gospodarstwa domowego”, a żadna kobieta nie może wyjść za mąż, jeśli nie została inicjowana. Na długo przed inicjacją, gdy dziewczęta mają mniej więcej dziesięć lat, muszą sypiać razem z chłopcami w miejscu zwanym „sikiroino”.<sup>4</sup> Wspólne spędzanie nocy jest obowiązkowe i jeśli dziewczęta tego odmawiają, chłopcy mogą je bić, a rodzice nie mają prawa interweniować. Podporządkowanie się temu nakazowi jest pomyślane jako ćwiczenie dla dziewcząt, aby umiały zachowywać się wobec mężczyzn i panować nad swymi pożądaniami; w czasie

wspólnego spędzania nocy nie są dozwolone stosunki seksualne. W późniejszym okresie dziewictwo dziewcząt jest sprawdzane i jego utrata przynosi hańbę dziewczynie i jej rodzicom i budzi gniew wspólnoty. W pewnych wypadkach dziewczyna taka może być zabita włócznią, podczas gdy dziewczęta mogą otrzymywać w darze krowy lub owce.

Gdy nadchodzi czas obchodu inicjacyjnego, rodziny gromadzą swe córki, by razem były inicjowane. Inicjacji poddawane są dziewczęta w wieku lat około czternastu. Ich „nocni chłopcy” zapewniają dziewczętom właściwy piękny strój na tę okazję i dostarczają każdej z nich „nakrycie głowy z paciorków oraz dzwonki na uda i kostki”. Ubrawszy się w ten ciężki strój dziewczyna obchodzi wszystkich krewnych zawiadamiając ich o dacie uroczystości. Dzwonki na udach — po cztery na każdym — są przyjętą wskazówką o bliskiej inicjacji dziewczyny. W nocy przed wyznaczonym dniem uroczystości dziewczęta śpią w sikiroino razem ze swymi chłopcami. Są niesłuchanie podniecone, bo dzień następny będzie dla nich dniem największego wydarzenia. „Ogarnia je rodzaj szaleństwa, które pozwala im znieść wszelki ból i trwogę i przekształca je jakby w inne osoby. Tłumaczy to, dlaczego dziewczęta poddają się tak surowemu treningowi i wytrzymują bolesny zabieg chirurgiczny.”

Rankiem w dniu uroczystości dziewczęta razem ze swą „nauczycielką” lub „nadzorczynią” idą do lasu ciąć drzewo na opał. Cięcie drzewa jest dokonywane uroczysto: nauczycielka i każda z dziewcząt tną kawałki drzewa wspólnie trzymając siekiere, co ma podkreślić wspólnotę wszystkich inicjowanych, które teraz muszą się czuć jak jedno ciało, jedna grupa. Nauczycielka zwana „motiriot” (l. mn. motirenik) jest osobą towarzyszącą inicjowanym dziewczętom przez cały okres inicjacji, pomaga im, uczy je nowych rzeczy i mieszka razem z nimi. Jest ona ich symbolem jedności, ich doradcą, ich źródłem siły i pociechy.

Następnie dziewczęta i ich chłopcy tańczą, a w tym czasie kobiety, które kierują uroczystością, przynoszą do domu, w którym ma się odbyć rytuał, rośliny w rodzaju pokrzyw. Tańce trwają aż do nocy, kiedy rozpoczyna się zabieg operacyjny — fizyczna strona rytuału. „Siedzącym dziewczętom związuje się mocno lechtaczki z wiązadłami, co zatrzymuje dopływ krwi. Potem dziewczęta ponownie tańczą i skaczą. Taniec trwa aż do zupełnego wyczerpania. Wtedy wszystkie razem przychodzą po błogosławieństwo do kogoś ze starszyny, kto modli się, by motirenik miały lekką rękę w sku-

tecznym przeprowadzeniu zabiegu. Wszyscy obecni temu przytakują, powtarzając słowo *wisis* (lekkko, nie ciężko)." Chłopcy obrzucają dziewczęta obelgami, nazywając je tchórzami i innymi pogardliwymi epitetami. Ma to obudzić u dziewcząt odwagę i dzielność, które chcą okazać w czasie operacji. Dziewczęta śpiewają, gwizdzą i odpowiadają swym chłopcom, że gdy przyjdą, to będą spać nie na skórkach zwierzęcych, ale na ich udach. Energicznie potrząsają dzwonekami i „zaśpiewują się do nieprzytomności”.

Później — ciągle tej samej nocy — chłopcy na krótko idą się przespać, a dziewczęta zostają zabrane przez swe nauczycielki do domu, gdzie ma się odbyć operacja, i parzone są przez nie pokrzywami po lechtaczkach. Powoduje to ich spuchnięcie i odrętwienie. Pokrzywy przykłada się także do piersi. Kobiety dokonujące tych zabiegów głośno śpiewają, by zagłuszyć krzyki dziewcząt, ponieważ dotknięcie pokrzywą jest bardzo bolesne.

Wczesnym rankiem następnego dnia ludzie przychodzą na miejsce ceremonii i przyglądają się jej mniej więcej z odległości stu pięćdziesięciu metrów. Kobiety uczestniczące w rytuale tworzą koło, wewnątrz którego umieszcza się specjalny stółek. Operatorka ma zakrzywiony nóż. Kobiety uprzednio już sprawdziły dziewictwo dziewcząt i te, u których zostało ono stwierdzone, na czas zabiegu siadają na stolku, te zaś, które dziewicami nie są, siadają na gołej ziemi. Poddawana inicjacji dziewczyna siedzi z nogami obnażonymi i szeroko rozstawionymi, patrząc w niebo. Operatorka chwytając lechtaczkę lewą ręką, a prawą szybko ją przecina. W tym momencie dziewczyna nie czuje bólu, ponieważ jej organ jest zdrętwiały od pokrzyw. Krwotok, który występuje, jest minimalny, z tym rzadkim wyjątkiem, gdy naczynia krwionośne nie zostały właściwie związane. Potem dziewczęta znowu nakładają dzwoneki na uda. Widzowie szybko się rozbiegają, by roznieść nowinę, która z dziewcząt okazała się tchórzem, która dziewicą itd. Dla krewnych i rodzin inicjowanych dziewcząt jest to chwila najbardziej krytyczna. Jeśli o dziewczynie mówi się, że jest tchórzem lub że nie jest dziewicą, rodzice i bracia są tak zawstyżeni, że grożą samobójstwem lub zabójstwem dziewczyny. Tylko interwencja innych powstrzymuje ich od rzeczywistego spełnienia grózb.

Gdy jest już po operacji, dziewczęta kładą na siebie ubrania ze skóry i energicznie potrząsają dzwonekami na udach. Ich chłopcy składają im powinszowania i odbierają ozdoby

i strój dostarczony na tę okazję. Dziewczęta żegnają się ze swymi przyjaciółmi i krewnymi. Rodzice dziewcząt biorą do domu pnące rośliny *sinendet*, które umieszczają u wejścia, by zaznaczyć, że ich córka została inicjowana. Jeśli córka ich okazała się tchórzem, roślina jest nadpalona. Dziewczęta i ich opiekunki udają się na odosobnienie na okres od sześciu miesięcy do trzech lat. Jest to okres kształcenia dziewcząt i wprowadzania ich w wiedzę i mądrość plemienną.

W ciągu pierwszych czterech dni dziewczęta bardzo cierpią i dostają do jedzenia — chcą czy nie chcą — mleko i mięso. Dopóki okres inicjacji się nie zakończy, używają do jedzenia drewnianych łyżek (*seketik*). Są one uważane za religijnie nieczyste i nie mogą niczego dotykać. Gdy któraś dotknie swej rany jest przez wychowawczynię surowo bita. Mężczyznom nie wolno na nie patrzeć. Gdy dziewczęta wychodzą wieczorem lub wczesnym rankiem, muszą nakrywać sobie głowy i patrzeć w ziemię. Inaczej zostają w domu na resztę dnia.

Wychowawczyni czy nauczycielki uczą dziewczęta spraw związanych z pracami domowymi i stosunkami małżeńskimi. Dziewczęta uczą się na przykład, jak współżyć z mężem, kiedy powstrzymać się od stosunków seksualnych (w ciągu ciąży, aż do momentu, gdy dziecko zacznie chodzić), jak być atrakcyjną żoną i jak wychowywać dzieci. Uczą się także „właściwych” zasad jedzenia. Na przykład nie wolno jeść mięsa jednocześnie popijając je mlekiem, a dzieci nie mogą jeść miodu razem z mięsem, bo inaczej pszczoły opuszczą ule. Uczą się pewnych rzeczy o pogodzie, o tym jak być gospodarną, o oddawaniu rzeczy pożyczonych, grzeczności i uprzejmości itd. Wiedza związana z wychowaniem dzieci jest uznawana za najważniejszą część ich wykształcenia. Zwyczajowo mężczyźni Nandi nie mogą dotykać swoich dzieci ani zajmować się nimi, póki nie osiągną one wieku lat dziesięciu lub więcej. Tak więc pod każdym względem wychowanie dzieci jest obowiązkiem kobiet. Po urodzeniu dziecka kobieta jest uważana za nieczystą i nie może dotykać niczego, co jest męża, ani nawet gotować dla niego przez sześć miesięcy lub nawet dłużej. Zanim zacznie karmić dziecko piersią, musi najpierw umyć się w rzece i wrócić do domu z rękami uniesionymi do góry. Gdy usiądzie, ktoś inny podaje jej dziecko i przykłada do piersi. Nieprzestrzeganie tego ścisłego przepisu może spowodować na nią wiele cierpień lub nawet spowodować jej śmierć.

Tak więc w ciągu wychowawczego okresu odosobnienia „dziewczyna powoli kształtuje się według wzoru kobiety i stopniowo dorasta w sposobie myślenia, mówienia i działania. Zapomina swe dawne »ja« i patrzy z pogardą na swe przeszłe lata. Odkryła swoje prawdziwe zadanie życiowe. Jest karmiona dobrze, a w większości wypadków jest przekarmiona”. Gdy wreszcie kończy się okres odosobnienia „dziewczyna są już bardzo zmienione (...) są wyrosnięte i tęgie. Nastąpiła zupełna rewolucja myśli, ciała i ducha”. Teraz mają do siebie zaufanie, że będą mogły sprostać pracom domowym i spełnić wszystkie obowiązki czekające na nie w życiu wspólnoty.

Sądząc z pozorów, te praktyki inicjacyjne zamierają, chociaż bardzo wolno. Ataki na ten zwyczaj ze strony misjonarzy chrześcijańskich nie zostały uwieńczone wielkim sukcesem. Nowocześni młodzi ludzie, którzy poślubiają dziewczęta nie inicjowane, pozwalają im się inicjować, ale potajemnie, i tak samo czynią rodzice nie dość odważni, by inicjować swe córki publicznie. Panuje przekonanie, że dziewczynie nie inicjowanej wyrosnie długa i rozgałęziona łechtaczka i że jej dzieci będą nienormalne. Kobiety nie inicjowane są uważane za dzieci, a ich potomstwo zwane jest „dziećmi dzieci”. W tych okolicznościach łatwo jest zrozumieć psychologiczną ważność obrzędu inicjacji. Póki dziewczyna przez ten obrzęd nie przejdzie, faktycznie jest „nikim”, jest „niepełna” i ciągle jest „dzieckiem”. W atmosferze egzystencji zbiorowej omińcie przez kogokolwiek obrzędu i „darrowanie” tego przez wspólnotę jest dosłownie niemożliwe. Wcześniej czy później dziewczyna taka stanie się pośmiewiskiem krewnych i sąsiadów i każde niepowodzenie jej lub jej rodziny przypisywane będzie owemu „brakującemu ogniwu” w jej rytualnym rozwoju. Jak tylko dziewczęta przejdą przez okres odosobnienia i zakończą obrzęd inicjacji, wychodzą za mąż. Gdy są w odosobnieniu, rodziny ich i ich chłopców zawierają umowy małżeńskie. Gdy któraś z dziewcząt nie dopełni obrzędu, grozi jej staropanieństwo albo rodzenie nienormalnych dzieci. Współczesne życie jednak stopniowo zmienia te postawy i praktyki.

Chociaż w szczegółach inicjacja kobiet Nandi może się różnić od inicjacji u innych ludów, podstawowe jej znaczenie jest mniej więcej takie same. Jest ona rytuałem dojrzewania, dramatyzacją faktu zerwania z dzieciństwem i stania się dorosłym. Organ płciowy jest symbolem życia, a nacięcie go — jakby otwarciem nieprzerwanego strumienia życia. Od-

osobnienie jest symbolem śmierci, zasadzenia ziarn w ziemi, a jego zakończenie jest jakby zmartwychwstaniem do nowego i odpowiedzialnego życia, wypuszczeniem pączków. Przez obrzęd inicjacji dziewcząt i chłopców odżywa zbiorowe życie plemienia, jego rytmowi nadany zostaje nowy impuls i odnowieniu ulega jego witalność. Tak więc każda, która odmawia poddania się obrzędowi lub zakłóca jego przebieg (na przykład nie będąc dziewicą lub okazując tchórzostwo), popełnia wielkie przestępstwo wobec całej społeczności Nandi — uśmierca plemię. Nic dziwnego więc, że rodzice i bracia, którzy przez swe córki i siostry zostali narażeni na wstyd, są gotowi zniszczyć siebie i dziewczęta w imię egzystencji zbiorowej. Obrzęd ma głęboko sakralny charakter, ponieważ tkwią w nim podstawy przetrwania plemienia. Jest on uroczystą religijną dramatyzacją zwycięstwa człowieka nad śmiercią i dezintegracją.

#### d) Rytuły okresu pokwitania u Ndebele

Możemy jeszcze pokrótce rozpatrzeć inny przykład różny od powyżej opisanego obchodu inicjacji. Zamiast formalnego rytuału inicjacyjnego Ndebele obchodzą krótką, ale skuteczną ceremonię dla zaznaczenia zmian właściwych okresowi pokwitania. Kiedy chłopiec przechodzi swą pierwszą nocną polucję, wstaje wcześniej rano przed innymi i nagi idzie do rzeki, gdzie się obmywa. Następnie wraca do domu i staje na zewnątrz zagrody przy wejściu do szopy dla bydła. Gdy inni chłopcy go zobaczą, podchodzą do niego i biją go kijami. Chłopiec ucieka do lasu i pozostaje tam dwa lub trzy dni, pilnowany przez innych chłopców. Przez te parę dni woino mu jeść tylko w nocy. Po okresie pobytu w lesie wraca do domu i znachor daje mu leczniczy posiłek. Podawanie tego posiłku ma przebieg uroczysty. Znachor umieszcza potrawę z kukurydzy na końcu kija, którym „dźga” w kierunku chłopca, a ten musi złapać pożywienie ustami. Gdy mu się to uda, znachor trzy lub cztery razy uderza go kijem. Ludzie powiadają, że czyni to chłopca mężnym. Ojciec i krewni obdarowują go bydłem, owcami i kozami. Dziewczęta po swej pierwszej menstruacji długo się myją w zimnej wodzie. Parę dni później rodzice ich wydają wielką ucztę, po której dziewczęta zaczynają nosić spódnice, co upoważnia je do wychodzenia za mąż.<sup>5</sup>

Idea „śmierci i zmartwychwstania” w wypadku chłopców znajduje wyraz w ich parodniowym pobycie w lesie. Mycie się jest dramatyzacją faktu zerwania z dzieciństwem. Rytuał mycia się może też zawierać głębszą religijną ideę oczyszczenia z minionego nieproduktywnego stanu życia. Jest on także dramatyzacją przygotowań do życia dorosłego: małżeństwa, posiadania własności, ponoszenia odpowiedzialności (por. bicie chłopców dla uczynienia ich „mężnymi”). Uznanie za „mężnego” jest aprobatą i oceną, że dana osoba może być w pełni wcielona do szerszej społeczności z jej obowiązkami i przywilejami.

W Afryce zachodniej występują dobrze znane tajne związki mężczyzn i kobiet, do których się wstępuje w ramach postępowania inicjacyjnego. Wiadomo też, że Ibo posiadają specjalne domy dla tuzenia swych dziewcząt. W domach tych przez wiele miesięcy dziewczęta trzymane są w odosobnieniu, dobrze karmione i smarowane oliwą. Gdy są już dobrze utuczone, mają okrągłe policzki, wielkie piersi i talie pokryte grubą warstwą tłuszczu, wtedy nadają się do małżeństwa.\* Kobiety uważa się za najpiękniejsze, kiedy są bardzo tłuste. Tęgie kobiety Europy i Ameryki nie miałyby trudności w zdobyciu tłumów adoratorów w Afryce.

W Afryce szybko dokonują się zmiany i rytuały inicjacyjne należą do tych dziedzin życia, które są najbardziej dotknięte tymi zmianami. Dzieje się tak częściowo dlatego, że misje chrześcijańskie i niektóre rządy występują przeciw praktykom inicjacyjnym i do nich zniechęcają. Jednakże gdzie rytuały inicjacyjne były częścią tradycyjnego cyklu życia jednostki, tam praktyki inicjacyjne ciągle jeszcze trwają, często w pewien sposób modyfikowane lub w formie uproszczonej. Nie wymaga dalszego podkreślenia fakt, że rytuały te są w życiu tradycyjnym niesłychanie ważne. Jeśli te zwyczaje zanikną, to ich śmierć będzie długa i bolesna. Rytuały inicjacyjne tkwią w samym „środku” życia jednostek, nie tylko dlatego, że zbiegają się często ze zmianami procesu pokwitania, ale ponieważ zamykają jedną całą fazę życiową — dzieciństwo w szerokim znaczeniu tego słowa — i otwierają nową fazę życia — dorosłość wraz ze wszystkimi jej implikacjami. I właśnie ze względu na ową radykalną zmianę wiele ludów afrykańskich zaznacza to wydarzenie za pomocą dramatycznych rytuałów i fizyczno-psychologicznych doświadczeń, których jednostka nie może zapomnieć.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> D. N. Kimilu Mukamba Waw'o, Nairobi 1962, s. 30 n.; Middleton, t. I, s. 88 n.

<sup>2</sup> A. van Gennep *The rites of passage*, 1960, s. 85 n.

<sup>3</sup> S. Cherotich *The Nandi female initiation and marriage and Christian impact upon it* w: „Dini na Mila”, Kampala, t. II, nr 2/3, grudzień 1967, s. 62—77 — jest pełnym i interesującym opisem rytuału, z którego pochodzą informacje i cytaty zawarte w tym podrozdziale i zaczerpnięte za pozwoleniem autora.

<sup>4</sup> „Sikiroino” jest to dom, do którego mogą przychodzić i w którym mogą w nocy spać dziewczęta i chłopcy z jednej lub z kilku wsi.

<sup>5</sup> Hughes i van Velsen, s. 96.

<sup>6</sup> Parrinder, t. I, s. 95 n.

### XIII. MAŁŻEŃSTWO I PROKREACJA

Małżeństwo jest sprawą złożoną, której aspekty — gospodarcze, społeczne i religijne — często tak ściśle się ze sobą splatają, że nie można ich traktować oddzielnie. Pokróćce zajmujemy się tutaj tylko jego stroną religijną, ale należy być świadomym tego, iż ma ono także inne wymiary, które składają się na pełniejsze rozumienie afrykańskich pojęć małżeństwa i małżeńskich praktyk.

Dla ludów afrykańskich małżeństwo jest centrum życia; jest tym punktem, w którym spotykają się wszyscy członkowie danej społeczności: zmarli, żywi i ci, którzy się mają narodzić. W małżeństwie spotykają się wszystkie wymiary czasu — powtarza się, odnawia i ożywa cały dramat historii. Małżeństwo jest dramatem, w którym każdy staje się aktorem lub aktorką, a nie tylko widzem. Małżeństwo jest więc obowiązkiem, jest wymogiem stawianym przez zbiorowość społeczną; jest rytmem życia, w którym każdy musi uczestniczyć. Inaczej: ten, kto w nim nie uczestniczy, jest przekleństwem swojej społeczności, jest buntownikiem i przestępcą; jest nie tylko nienormalny — jest poniżej człowieczeństwa. W normalnych warunkach zaniechanie małżeństwa znaczy, że dana osoba odrzuca społeczeństwo, a społeczeństwo z kolei odrzuca ją.

Musimy także podkreślić, że w społecznościach afrykańskich małżeństwo i prokreacja tworzą jedność; bez prokreacji małżeństwo jest niepełne. Mamy tutaj jedność, która usiłuje — przynajmniej w części — odzyskać utracony dar nieśmiertelności, o którym mówiliśmy w rozdziale dziewiątym. Małżeństwo jest nakazem religijnym, dzięki któremu osoba własnymi nasionami życia przeciwstawia się utracie pierwotnej nieśmiertelności. Biologicznie mąż i żona reprodukcją się w swych dzieciach, w ten sposób przedłużając w nieskończoność łańcuch ludzkich istnień. W niektórych społeczeństwach panuje wiara, że żywi zmarli częściowo się reinkarnują, tak że pewne elementy ich osobowości lub cech fizycznych „odradzają się” w ich potomkach. Tak więc osoba, która nie ma potomka, gasi płomień życia i umiera na za-

wsze, ponieważ jeśli nie zawrze małżeństwa i nie będzie miała dzieci, przerwie linię swej kontynuacji fizycznej. Małżeństwo jest uświęconą mądrością i nakazem, którego nie wolno ani nadużywać, ani lekceważyć.

Małżeństwo i prokreacja tworzą jedność zmierną do odzyskania nieśmiertelności także w związku z utrzymywaniem „pamięci” żywych zmarłych. Już raz wspomnieliśmy o znaczeniu „nieśmiertelności osobistej”, w której żywi zmarli są utrzymywani przez członków ich rodzin. Dopóki w rodzinie żyją osoby pamiętające tego, kto fizycznie zmarł, zmarły nie jest rzeczywiście zmarłym; żyje on jeszcze w myśli swych krewnych i sąsiadów, którzy znali go w jego ludzkim kształcie. Jego imię określa jeszcze osobę; może się on ukazywać członkom swej rodziny, którzy go znali i którzy mogą go rozpoznać z imienia. Członkowie ci dają mu pożywienie i napój — świadectwa przyjaźni i pamięci. Jak już wiemy, jest to u ludów afrykańskich niesłychanie ważne. Po swej fizycznej śmierci żywy zmarły jest utrzymywany w ludzkiej pamięci, najdłużej w kregu swej własnej rodziny! Słyszałem, jak starsi mówili swoim wnukom, którzy zdawali się zbyt długo zwlekać z zawarciem małżeństwa: „Jeśli się nie pobierzecie i nie będziecie mieli dzieci, kto będzie wam ofiarowywał napoje, gdy umrzecie?” U tradycyjnych ludów Afryki jest to poważny problem filozoficzny. Tak więc nieszczęśliwy jest ten — mężczyzna lub kobieta — kto nie ma nikogo, kto „pamiętałby” go po jego fizycznej śmierci. Brak kogoś bliskiego, który by utrzymywał zmarłego w jego osobistej nieśmiertelności, jest najgorszym nieszczęściem i karą, jaka może spotkać człowieka. Śmierć bez małżeństwa i bez posiadania dzieci jest pełnym odcięciem od społeczeństwa, odłączeniem, odrzuceniem, utratą wszelkich związków z człowieczeństwem.

Tak więc każdy musi zawrzeć małżeństwo i płodzić dzieci; potomstwo jest największą nadzieją i oczekiwaniem jednostki i jej wspólnoty. Pamiętając o tym lepiej zrozumiemy wiele obyczajów i pojęć związanych z małżeństwem afrykańskim, takich jak cena za żonę, poligamia, dziedziczenie żon po zmarłym bracie, przygotowanie małżeństw dzieci przez rodziców itp. Apeluje do ludzi z innych kultur wyrosłych na innym podłożu, żeby spróbowali zrozumieć znaczenie kryjące się poza małżeństwem i życiem rodzinnym w Afryce i żeby byli ostrożni w wydawaniu surowych sądów o naszych tradycyjnych zwyczajach i pojęciach związanych z małżeństwem.

### a) Przygotowanie do małżeństwa i prokreacji

Przygotowanie do małżeństwa jest długim procesem, którego kluczowe momenty mogą być zaznaczone rytuałami. Dziecko urodzone fizycznie musi być także zrodzone rytualnie, czyli religijnie, aby zostało członkiem wspólnoty. W wieku późniejszym przechodzi serię rytuałów inicjacyjnych. Te rytuały inicjacyjne są jakby narodzinami młodych ludzi do stanu dojrzałości i odpowiedzialności. Rytuały inicjacyjne dramatyzują i wieńczą wcielenie młodzieży w pełnię życia jej plemienia. Osoba staje się religijnie i społecznie wprowadzona w pełnię swej męskości lub kobiecości, ze wszystkimi ich tajemnicami, obowiązkami, przywilejami i nadziejami dopiero po inicjacji — tam, gdzie jest ona przestrzegana. Jednym z wychowawczych celów rytuałów inicjacyjnych jest wprowadzenie młodych ludzi w sprawy płci, małżeństwa, prokreacji i życia rodzinnego. Można by powiedzieć więc, że inicjacja jest rytualnym uświęceniem i przygotowaniem do małżeństwa, które młodzi ludzie mogą zawierać dopiero po jej przejściu. Ponieważ w rytuałach inicjacyjnych bierze udział cała wspólnota, przeto właśnie ona przygotowuje młodzież do małżeństwa i życia rodzinnego.

Obok inicjacji — zwłaszcza w tych społeczeństwach, w których rytuały inicjacyjne nie występują — rodzice i inni krewni stopniowo wprowadzają dzieci w sprawy związane z małżeństwem. Dziewczęta uczą się, jak przygotowywać jedzenie, jak zachowywać się wobec mężczyzn, jak zajmować się dziećmi, jak dbać o męża, oraz innych spraw domowych. Chłopcy uczą się głównie tego, co dotyczy mężczyzn: zajmowania się bydłem, właściwego zachowania się wobec powinowatych, sposobów uzyskiwania środków potrzebnych na wpłatę dla rodziców dziewczyny z tytułu narzeczeństwa i kontraktu małżeńskiego oraz spełniania roli „głowy” rodziny. Rodzice często mają trudności z przekazywaniem dzieciom wiedzy seksualnej, ale dziewczęta są zapewne lepiej w nią wyposażone niż chłopcy, ponieważ spędzają ze swymi matkami i starszymi, spokrewnionymi kobietami więcej czasu niż chłopcy ze swymi ojcami. Wiele informacji na ten temat młodzi ludzie uzyskują od kolegów — informacji, które są często mieszaniną prawdy, mitu, ignorancji, zgadywania i dowcipów. We współczesnej Afryce szkoły i uniwersytety są często centrami jeszcze większej ignorancji o tych sprawach, tak że młodzi ludzie kończąc je uzyskują być może umiejętność zrobienia sekcji żaby, ale nic nie

wiedzą o swym własnym systemie i mechanizmie prokreacji ani o zasadach życia rodzinnego. Z tego względu pewne tradycyjne metody przygotowania młodych ludzi do małżeństwa i prokreacji są oczywiście wyższe w stosunku do tego, co naszej młodzieży ofiarowują szkoły i uniwersytety.

### b) Wybór współmałżonka

Jeżeli chodzi o znalezienie współmałżonka, to przestrzegane są różne zwyczaje. U niektórych ludów wybór jest dokonywany przez rodziców, co może nastąpić nawet przed narodzinami dziecka. Wygląda to tak, że jeśli w jakimś domu jest młody chłopiec, to jego rodzice idą do innego domu, w którym jest młoda dziewczynka lub w którym matka jest w ciąży, i składają „podanie” o obecną tam dziewczynkę lub o dziecko, które ma się dopiero narodzić, jeśli to będzie dziewczynka. Takie umowy mogą być nawet zawierane, kiedy dwie żony wiedzą, że są w ciąży. Dzieci jednak zawierają małżeństwo dopiero w odpowiednim wieku, a nie natychmiast po narodzeniu ani w wieku dziecięcym. Przykłady zawierania takich umów przed narodzinami małżonków przytaczane są z Sudanu.

Dość rozpowszechniona praktyka zawierania małżeństw polega na tym, że rodzice i krewni młodego człowieka zwracają się do rodziców odpowiedniej dziewczyny i przystępują do negocjacji. Dzieje się to mniej więcej w okresie inicjacji, który — jak wiemy z poprzedniego rozdziału — często pokrywa się z okresem dojrzwania. Jeśli dziewczyna lub chłopak bardzo mocno i zdecydowanie odrzuca kandydata na małżonka, wtedy negocjacje ulegają zerwaniu, aczkolwiek są wypadki stosowania nacisku na młodych ludzi, by poślubili osobę wybraną przez rodziców i krewnych. Zazwyczaj jednak rodzice dokonują wyboru z pełną zgodą syna lub córki.

U innych ludów młodzi ludzie dokonują wyboru sami i informują o nim swoich rodziców. Wtedy dopiero rodzice i krewni rozpoczynają negocjacje związane z zaręczynami i małżeństwem. Ponieważ jednostka istnieje tylko dzięki temu, że istnieje jej grupa społeczna, jest sprawą oczywistą, że w wypadku tego najważniejszego w życiu kontraktu inni członkowie grupy muszą mieć swój udział. Dla zorientowania, jak ten problem przedstawia się w rzeczywistości, podamy parę przykładów.

U Udhuków narzeczeńskie zabiegi i małżeństwo odbywają się wcześniej. Kiedy chłopiec zdecyduje się poślubić daną dziewczynę, spotyka ją na drodze i otwarcie wyznaje jej swoje zamiary. Dziewczyna udaje, że jest wstrząśnięta, a jej towarzyski odganiają chłopca. W domu dziewczyna przesuwa swoje posłanie do tylnej ściany domu. W nocy, gdy wszyscy już śpią, chłopiec podchodzi do domu i wsuwa rękę przez otwór w ścianie szukając jej w ciemnościach. Dziewczyna czuje to i rozpoznaje go dotykiem po ozdobach na ręce. Jeśli rzeczywiście go odrzuca, to głośno krzyczy i budzi rodziców. Młody człowiek ucieka i zapewne nigdy już nie powróci, by ją przekonać do siebie. Jeśli dziewczyna przyjmuje propozycję małżeństwa, zachowuje się spokojnie i obydwójce szeptem ze sobą rozmawiają. W ciągu następnych paru dni i tygodni młody człowiek powtarza swe wizyty. Kiedy stosunki między nimi są już trwałe, dziewczyna zaczyna nosić naszyjniki, co natychmiast skłania jej rodziców do pytania, kim jest starający się o nią, chociaż już wszystko o całej sprawie wiedzą. Jeśli rodzice rzecz aprobuja, wtedy chłopcu i dziewczynie wolno spotykać się publicznie, co prowadzi do małżeństwa.<sup>1</sup>

U Wolofów małżeństwo przygotowują rodzice. Gdy młody człowiek spotka dziewczynę, którą ma zamiar poślubić, mówi o tym swemu ojcu. Rodzice chłopca posyłają swata do rodziców dziewczyny, by zbadal, czy z ich punktu widzenia perspektywa tego małżeństwa przedstawia się korzystnie. Jeśli tak jest, rodzice chłopca posyłają ojcu dziewczyny orzechy kola razem z formalną propozycją małżeństwa. Potem ojciec dziewczyny radzi się swej żony i córki i jeśli one się zgadzają, on również daje zgodę na małżeństwo i rozdziela orzechy kola między domowników, rodzinę, sąsiadów i przyjaciół. Teraz dwoje młodych wchodzi w okres formalnych zalotów; za każdym razem gdy chłopiec przychodzi do dziewczyny, musi przynieść jej rodzinie orzechy kola, a jej nowe ubranie na doroczne święta. Jeśli chodzi o mężczyznę już żonatego, który chce pojąć drugą żonę, to zazwyczaj on i jego pierwsza żona przeprowadzają negocjacje, a jego rodzice — jeśli są jeszcze przy życiu — mogą w nich także pomagać.<sup>2</sup>

Wiadomo, że u Kiga występuje zjawisko posługiwania się swatami i korzystania z ich pomocy. Gdy rodzice chcą doprowadzić do małżeństwa syna i wiedzą o odpowiedniej dla niego dziewczynie, powierzają sprawę bliskiemu i godnemu zaufania krewnemu. Krewny ten działa jako pośrednik. Do-

wiaduje się wszystkiego o dziewczynie i o jej rodzinie i przekazuje swoje informacje rodzinie chłopca. Jeśli wiadomości są zadowalające, rodzice chłopca i pośredniczący swat (*kirima* albo *kishabi*) idą do rodziców dziewczyny i oświadczają swe zamiary. Gdyby rodzice dziewczyny byli sprawie niechętni lub nie okazywali dosyć entuzjazmu, do obowiązków swatającego pośrednika należy usunięcie wszelkich przeszkód. Pośrednik odgrywa też ważną rolę w momencie, gdy nadchodzi czas zawarcia małżeństwa. Chłopcu i dziewczynie nie wolno się spotykać aż do zaślubin.<sup>3</sup>

W społeczeństwach tradycyjnych nie wolno zawierać małżeństw między bliskimi krewnymi. Ponieważ zakres pokrewieństwa rozciąga się bardzo szeroko, zakres tego zakazu jest również bardzo szeroki. W zasadzie klany są egzogamiczne, to znaczy dozwolone jest poślubienie tylko osoby z innego klanu. Tam, gdzie dopuszczalne są małżeństwa wewnątrz jednego klanu, dokładnie sprawdza się stopień pokrewieństwa, by uzyskać pewność, iż para kandydatów do małżeństwa nie jest blisko spokrewniona. Zakazy małżeństwa wzmacniają tabu. Na przykład występuje obawa, że dzieci bliskich krewnych umrą i że małżeństwo takie nie jest aprobowane przez żywych zmarłych, którzy zesłają mu nieszczęście. Niektórzy — jak trędowaci, epileptycy i upośledzeni umysłowo — mają trudności w znalezieniu partnerów do małżeństwa lub w ogóle znaleźć ich nie mogą; jeśli jednak są to kobiety, zdarza się im nierzadko rodić dzieci pozamałżeńskie.

### c) Zaręczyny i zaloty

Na ogół nie ma w Afryce rytuałów spełnianych przy okazji zaręczyn lub zaznaczenia okresu zalotów. Występują one jednak u niektórych ludów i zilustrujemy tę praktykę konkretnym przykładem zaczerpniętym od Batoro. Negocjacje małżeńskie są u nich wszczynane i prowadzone przez rodziców. Zaczynają się często przy okazji towarzyskiego picia piwa przez dwóch mężczyzn. Jeden powiada do drugiego: „Dałem ci żonę (lub męża)”, na co drugi pada na ziemię i wyraża swoje podziękowanie. W ten sposób sprawa małżeństwa zostaje formalnie otwarta. Dwaj mężczyźni wracają do domu, informują swe dzieci, a w parę dni później rodzice chłopca odwiedzają rodziców dziewczyny przynosząc ze sobą przynajmniej dwie tykwy piwa. Rodzice dziewczyny dają gościom ziarna kawy (dawniej inne dary) i zapalają fajkę, z której



ojciec chłopca pyka cztery razy. Czwooro rodziców zajmuje się długą rozmową na różne tematy, aż wreszcie ojciec chłopca formalnie się oświadcza. Mówi: „Przybyłem, aby urodzić się w tym domu, być synem, sługą, jeśli zechcecie, pędzić bydło do wodopoju, stawiać szopę dla bydła, kupować wam przyodziewek, pomagać w zaspokajaniu waszych potrzeb. Jestem gotów czynić to wszystko i jeszcze wiele innych rzeczy, jeśli mi dacie żonę dla mojego syna”. Z reguły oświadczenia te są przyjmowane, a potem obydwie strony ustalają liczbę darów dla rodziców dziewczyny — zazwyczaj trzy do czterech krów lub ich równowartość w pieniądzu. Piją tradycyjnie piwo, po czym rodzice chłopca są odprowadzani do domu. Jak tylko dary zostaną wręczone, ustala się datę ślubu.<sup>4</sup>

Nie jest to rytuał dramatyczny, ale jest pełen znaczenia.

Piwo jest symbolem przyjaźni, wspólnoty, jedności i zgody i przez wiele ludów afrykańskich jest używane w ceremoniach, uroczystościach i przy zawieraniu umów. Piwo, które rodzice chłopca przynoszą do rodziców dziewczyny, wyraża ich przyjazną postawę, ich chęć ustanowienia z tą rodziną stosunków braterskich i ich gotowość do zawarcia umowy o małżeństwo. Ziarna kawy są symbolem płodności, produktywności i owocności. Zapalona fajka symbolizuje zgodność; jest uważana za symbol wspólnego uczestniczenia w czymś — wspólnego oddychania oddechem życia. Słowa, które wypowiada ojciec chłopca, są wyrazem jego osobistego oddania się i gotowości służenia ze względu na jego własnego syna. Dla jego syna małżeństwo jest absolutną koniecznością, a ojciec gotów jest się poświęcić, upokorzyć (w roli sługi), zostać niewolnikiem, by jego syn mógł dostać żonę. Ojciec jest gotów oddać samego siebie rodzinie, która daje żonę jego synowi. W nawiązywaniu umowy o małżeństwo ojciec jest pomostem, więzią i uroczystym węzłem. Jest on gotów zrezygnować z własnego istnienia, by móc odżyć w swym synu i przez swego syna. Poświęcenie ojca na rzecz syna i wspólnoty jest uroczystym aktem religijnym.

#### d) Uroczystość zaślubin

Sposobów zawierania małżeństwa jest w Afryce tak wiele, jak wiele jest ludów afrykańskich. U niektórych ludów ceremonia zaślubin trwa wiele dni i jest wypełniona rytuałami. U innych narzeczony i jego zwolennicy muszą stoczyć

walkę z otoczeniem narzeczonej, by ją dostać. Walka ta może mieć charakter tylko symboliczny, ale niekiedy dochodzi nawet do rozlewu krwi. Są ludy, u których chłopiec żyje z dziewczyną dopóty, dopóki nie urodzi ona dziecka, i dopiero wtedy odbywa się rytuał zaślubin. U ludów matrylokalnych mąż przenosi się do domu żony, w którym obydwójce prowadzą swe gospodarstwo. Weźmy konkretny przykład dla zilustrowania pewnych praktyk, sposobów postępowania i znaczeń właściwych obyczajom zaślubin i obyczajom małżeńskim.

Pozostajmy przy Batoro. Gdy dary zostały już złożone, ustala się noc zaślubin. Tej nocy narzeczony posyła dziewięciu silnych mężczyzn, by przywieźli mu narzeczoną. Po przybyciu do jej domu muszą oni najpierw usunąć pęk liści (*ekikarabo*) na szczycie dachu domu rodziców. Jeśli tym silnym mężczyznom nie uda się usunąć tych liści, to znaczy, że nie udało im się dostać dziewczyny i zaślubin nie ma. Jeśli im się uda, to narzeczoną wolno im wziąć. Ale sprawa nie jest prosta, gdyż muszą oni na własnych ramionach zanieść dziewczynę do jej nowego domu. Idąc tam mężczyźni śpiewają, by pocieszyć dziewczynę, która teraz płacze, i by uprzedzić ludzi w domu, że narzeczona jest już w drodze. Narzeczony z dzidą w ręku spotyka przybyłą narzeczoną i niosących ją mężczyzn przy wejściu do zagrody. Narzeczona wnoszą do domu, gdzie pod ścianą siedzą rodzice narzeczonego.

Rytuał polega na czterokrotnym przysiadaniu narzeczonego na kolanach najpierw swojego ojca, a potem matki. Narzeczona robi to samo, ale tylko trzy razy. Po czym jest zabrana do innego domu, który specjalnie na tę okazję został przygotowany. Przed wejściem do tego domu staje ktoś, kto się już w tę rodzinę wzenił, i mówi do narzeczonej: „Znalazłeś mnie ożenionym w tym domu; pójdziesz stąd i zostawisz mnie tutaj tak, jak mnie znalazłeś”. Słowa te mają na celu zatrzymanie narzeczonej, zniechęcenie jej do opuszczania jej nowego domu. Są one także sygnałem do rozpoczęcia tańców i uczy.

Następnego ranka goście, którzy byli zaproszeni na przyjęcie weselne, wracają do swoich domów. Nowo poślubieni myją się w bardzo zimnej wodzie przygotowanej wewnątrz zagrody i pilnowanej przez siostrę poślubionej dziewczyny. Nowożeńcy przychodzą do tej wody, rozbierają się i wzajemnie polewają się nią. Jest to rytuał przywiązujący ich do siebie i oczyszczający z dawnego stanu przedmałżeńskiego. To rytualne obmycie w części symbolizuje śmierć dawnego

nieproduktywnego życia, a w części odrodzenie się w nowym życiu prokreacyjnym. Przez dwa dni żona jest ukryta przed oczami obcych, a gdy czas ten upłynie, przychodzą do niej krewni i przynoszą prezenty. Krewni witani są bardzo serdecznie i traktowani z wielkim szacunkiem. Otrzymują ziarna kawy, dostają fajkę do palenia, pożywienie i napoje. Wreszcie żona jest wyprowadzona z domu i przedstawiona ludziom z zewnątrz. Rzeczy, które zostały przez nią wniesione z jej domu, są przeliczane i niektóre rozdzielane między krewnych jej męża, którzy brali udział w doprowadzeniu małżeństwa do skutku. Największe dary otrzymuje ciotka nowo poślubionej dziewczyny, ponieważ to ona towarzyszyła jej przy przenosinach do nowego domu i pozostawała z nią w okresie odosobnienia. Jeśli okazało się, że dziewczyna była dziewicą, ciotka dostaje krowę, a druga krowa jest posyłana do jej matki razem z prześcieradłem splamionym krwią dziewiczą. Plamy te przynoszą największą chwałę matce dziewczyny i jej rodzinie.<sup>5</sup>

W sposobach zawierania małżeństwa odnajdujemy wiele znaczeń. Zwyczaj wręczania darów bliskim narzeczonej jest praktykowany w całej Afryce, chociaż z różnym nasileniem. W języku angielskim zwyczaj ten jest określany różnymi terminami: „bogactwo za narzeczoną”, „dar za żonę”, „cena za żonę”, „posag” (niewłaściwe w tym przypadku); używane jest także słowo afrykańskie „lobola”. Większość z tych terminów jest albo nieściśła, albo wprowadzająca w błąd. Dar przekazywany jest w postaci bydła, pieniędzy, artykułów żywnościowych lub innych. U niektórych ludów może następować wymiana kobiet między rodzinami. U innych narzeczony i jego krewni muszą dziewczynę oddaną za żonę dodatkowo odpracować u jej rodziny. A u ludów matrylokalnych mężczyzna żyje u swoich przyszłych teściów i kilka lat u nich pracuje, by żonę „zarobić”.

U ludów afrykańskich dar małżeński jest instytucją ważną. Jest on ze strony bliskich narzeczonego dowodem wdzięczności wobec bliskich narzeczonej za ich troskę o nią i za udzielenie zezwolenia na jej poślubienie. W jej domu dar niejako ją „zastępuje” przypominając rodzinie, że wkrótce ją opuści lub też już ją opuściła, ale nie umarła. Jest ona osobą cenną nie tylko dla swojej rodziny, ale także i dla bliskich jej męża. Małżeństwo nie jest jej uprowadzeniem — jest jej oddaniem na podstawie wzajemnej zgody dwóch rodzin. Dar podnosi jej wartość jako osoby i jako żony. Dar legalizuje jej wartość i kontrakt małżeński. Instytucja

daru jest najbardziej konkretnym symbolem umowy małżeńskiej i jej pewności. W żadnym wypadku zwyczaj ten nie jest formą „zapłaty”, jak często błędnie mówią zewnętrzni obserwatorzy tego zwyczaju. Słownictwo afrykańskie dotyczące praktyki wręczania darów małżeńskich w większości wypadków różni się od słownictwa używanego na targach przy zawieraniu transakcji kupna i sprzedaży. Co więcej, to nie tylko mężczyzna i jego bliscy składają dary; bliscy dziewczyny również odwzajemniają się darami, chociaż mogą to być prezenty skromniejsze niż dary mężczyzny. Dwie rodziny z okazji małżeństwa wchodzi w pewien związek, który — prócz innych świadczeń — wymaga wymiany darów materialnych i innych. Taki stan rzeczy trwa jeszcze wtedy, gdy dziewczyna jest już zamężna i ma własne dzieci. U niektórych ludów, jeśli małżeństwo zupełnie się rozpadnie i dojdzie do rozwodu, mąż może z powrotem otrzymać niektóre z darów ofiarowanych bliskim swojej żony, ale u innych ludów zwyczaj ten nie obowiązuje.

Praktykowany u Batoro zwyczaj przynoszenia narzeczonej na ramionach do domu narzeczonego — skądinąd bardzo wygodny środek transportu — nie jest stosowany przez większość ludów afrykańskich. Jest on jednym ze sposobów okazywania wartości narzeczonej. Wydaje się jednak, że głównym jego celem jest dramatyzacja faktu odłączenia dziewczyny od jednej rodziny i przyłączenia jej do drugiej. Jest on także symbolicznym aktem zupełnego zerwania dziewczyny z życiem przedmałżeńskim. Staje się ona teraz w pełni dojrzałą osobą; stan przedmałżeński jest dzieciństwem, małżeństwo jest dojrzałością i błogosławieństwem. Jeśli umrze osoba niezamężna, Batoro smagają jej ciało różgami, by pokazać, że w opinii publicznej nie zasługuje na żaden szacunek. Tak więc małżeństwo nadaje status ważny nie tylko w tym życiu, ale i w życiu pozagrobowym. Dziewczyna celebrowe swój nowy status tym, że jest niesiona. Przed odbyciem tego rytuału jest nikim — po nim staje się „kims”.

Przysiadanie na kolanach rodziców jest rytuałem „nowych narodzin”. Obydwoje, narzeczona i narzeczony, rodzą się na nowo, stają się bliźniętami, wchodzi rytualnie w okres dojrzałości. Rytuał ten jest także rytuałem przekazywania pochodni życia; rodzice przekazują dalej tętno życia — rozpoczyna się nowy rytm. Teraz powinna się reprodukować nowa para, rodzic własne dzieci, wychowywać i zasilać strumień ludzkich pokoleń. Po spełnieniu tego rytuału nowożeńcy mogą odejść do specjalnie przygotowanego dla nich domu i skon-

sumować swe małżeństwo. Dziewicza krew jest symbolem zachowania życia, tego, że jego źródło nie zostało zmarnowane i że dziewczyna i jej krewni uszanowali świętość ludzkiej prokreacji. Rozlanie tej świętej krwi może nastąpić tylko w małżeństwie, ponieważ w ten sposób otwierają się drzwi dla członków rodziny, którzy przyjdą na świat i dołączą do żywych i do żywych zmarłych. U niektórych ludów afrykańskich dziewictwo cieszy się wielkim szacunkiem, podczas gdy u innych utrzymywanie przez młodych przedmażeńskich stosunków seksualnych jest w mniejszym lub większym stopniu oczekiwane. Dziewictwo symbolizuje czystość nie tylko ciała, ale także życia moralnego, a narzeczona dziewczyna jest powodem do największej sławy dla jej rodziny, męża i krewnych.

Rytuał wspólnej kąpieli jest uroczystym związaniem jedności między mężem a żoną, zupełnie tak samo jak dary małżeńskie wiążą ze sobą dwie rodziny i ich krewnych. W kąpieli woda zmywa z małżonków stan ich poprzedniego przedmażeńskiego życia oraz uświęca nowy stan odpowiedzialnej dojrzałości i prokreacyjnych zamiarów. Pod tym względem wywołuje ona u małżonków stan „gotowości”. Kąpiel zmywa także plamy krwi dziewiczej.

Parodniowa izolacja małżonków symbolizuje ich odejście od życia przedmażeńskiego; kończy się ich niedojrzałe życie, stan dzieciństwa i nieproduktywności. Ich powrót do życia społecznego jest aktem zmartwychwstania do nowego życia w dojrzałości i do prokreacji.

Obyczaje małżeńskie innych ludów Afryki pod wielu względami różnią się od podanych tu obyczajów Batoro. Ten przykład jednak daje nam podstawowe pojęcie na temat małżeństwa i prokreacji. Pozostaje nam jeszcze krótkie omówienie pewnych innych aspektów małżeństwa u ludów afrykańskich.

#### e) Poligamia i dziedziczenie żon lub mężów

Ściśle biorąc termin „poligamia” powinien znaczeniowo odpowiadać greckim składnikom tego wyrazu, który znaczy poślubianie „wielu” (żon, mężów lub wiele razy). Potocznie jednak termin ten jest stosowany do określenia małżeństwa jednego mężczyzny z dwiema lub więcej kobietami. Dla określenia takiego małżeństwa powinien być używany termin „poligynia”, a do małżeństwa jednej kobiety z dwoma lub więcej mężczyznami — termin „poliandria”. Będę używać

tu terminu „poligamia” w znaczeniu potocznym, aczkolwiek zdają sobie sprawę, że z punktu widzenia językowego jest to termin tylko w części właściwy.

Poślubianie dwóch lub więcej żon jest zwyczajem spotykanym w całej Afryce, chociaż u niektórych ludów jest on mniej powszechny niż u innych. Zwyczaj ten harmonizuje ze społecznymi strukturami życia tradycyjnego i z myśleniem Afrykanów i służy wielu pożytecznym celom. Skoro zgodnie z filozoficznym lub teologicznym spojrzeniem na małżeństwo i prokreację są one pomocne w częściowym odzyskaniu utraconej nieśmiertelności, to im więcej żon ma mężczyzna, tym prawdopodobnie więcej będzie miał dzieci, a im więcej dzieci, tym większy stopień „nieśmiertelności” rodziny. Ten, kto ma wielu potomków, ma największą możliwość manifestowania „nieśmiertelności”, „odradzania się” w tłumie swych potomków i ma wielu tych, którzy „pamiętają” go po jego fizycznej śmierci, kiedy wstąpił już w okres „osobistej nieśmiertelności”. Taką postawę wyraża przekonanie: „Im więcej jest nas, tym większy jestem ja”. Dzieci są chlubą małżeństwa i im jest ich więcej, tym większa chwała.

Poligamia podnosi też społeczny status rodziny. U ludów afrykańskich głowa dużej rodziny cieszy się wielkim szacunkiem całej społeczności. Często małżeństwa poligamiczne są małżeństwami rodzin bogatych. Jeśli pierwsza żona jest bezdzietna lub ma tylko córki, to z reguły pociąga to za sobą poślubienie drugiej żony, częściowo dla zaradzenia bezdzietności, częściowo dla pozbycia się hańby i niepokoju z powodu możliwej nieproduktywności. Produktywność — w znaczeniu posiadania dzieci — jest jedną z istotnych cech dojrzałości istoty ludzkiej. Im większa produktywność jednostki, tym większy jej udział w istnieniu całej społeczności.

Gdy rodzina składa się z kilku żon mających swe własne gospodarstwa, to praktycznie znaczy, że w razie potrzeby zawsze znajdzie się ktoś, kto przyjdzie z pomocą. Rodzina egzystuje zbiorowo. Na przykład, gdy jedna żona rodzi, to inne żony ją pielęgnują i dbają o jej starsze dzieci w okresie jej rekonwalescencji. Jeśli jedna z żon umrze, pozostałe przejmują opiekę nad jej dziećmi. W wypadku choroby jednej z żon inne będą za nią przynosiły wodę z rzeki, przygotowywały drewno na opał, gotowały i wykonywały inne prace dla rodziny. Jeśli jedna z żon jest bezpłodna, inne rodzą dzieci dla rodziny, tak więc pochodnia życia nie gaśnie. Gdy podstawą utrzymania jest rolnictwo, to wielość dzieci, w po-

ligamicznej rodzinie staje się cenną wartością ekonomiczną, nawet jeżeli ich wyżywienie jest dosyć kosztowne.

Poligamia w znacznym stopniu zapobiega niewierności mężów i ogranicza prostytucję. Jest to szczególnie ważne w czasach obecnych, gdy mężczyźni na ogół mieszkają i pracują w miastach i miasteczkach, pozostawiając swe żony i dzieci na wsi. Jeżeli mąż ma wiele żon, może sobie pozwolić na wzięcie ze sobą jednej z żon do miasta, podczas gdy pozostałe żony zostają na wsi dbając o dzieci i o rodzinną własność. W miarę upływu czasu żony towarzyszące mężowi w mieście zmieniają się. W ten sposób mężowie nie mają możliwości utrzymywania konkubiny ani zadawania się z prostytutkami. Żony również mają sposobność widzenia męża i cieszenia się nim; mogą zaspokajać swoje małżeńskie uczucia nie czekając zbyt długo na powrót męża. Dzieci także mogą razem z matką odwiedzać ojca w mieście. W ten sposób łagodzone są pewne napięcia rodzinne.

W rodzinach tak licznych, jakie występują w Afryce, istnieją pewne obowiązki niemożliwe do wypełnienia przy małej liczbie osób w rodzinie. Obowiązki te polegają na doglądaniu bydła w lasach lub na równinach, pilnowaniu dzieci, pracy w polu, zbieraniu w lesie drzewa na opał i przynoszeniu wody z rzeki, poszukiwaniu zaginionych owiec lub bydła, udawaniu się do miasta po zarobek, gotowaniu, budowaniu nowych domów i spichrzy, polowaniu i zbieraniu pożywienia (tam, gdzie jest to podstawowe zajęcie służące utrzymaniu rodziny) itp. Życie współczesne powiększyło listę obowiązków niekoniecznie ułatwiając czy przyspieszając ich wykonanie. Obowiązki te są łatwiejsze do wykonania, jeśli rodzina liczy wielu członków dzielących je między siebie albo wykonujących je razem jako kolektyw.

Nie wdaję się tutaj w kwestię, czy poligamia jest słuszną, czy niesłuszną, dobra czy zła; po prostu przedstawiam fakty i próbuję zrozumieć myślenie i doświadczenie tych, którzy uwikłani są w sytuację poligamiczną. Sytuacja ta stwarza pewne problemy i twierdzenie, że w rodzinach poligamicznych wszystko przebiega bez zgrzytów, byłoby z gruntu fałszywe. Konflikty i starcia między żonami i dziećmi nie należą do rzadkości. Lekceważenie przez męża niektórych żon i faworyzowanie innych (zwłaszcza tych ostatnich) jest okrucieństwem. Kiedy mężczyzna ma więcej niż sześcioro dzieci — o ile nie jest dość bogaty — stają się one wielkim ciężarem dla niego i jego rodziny ze względu na koszt wykształcenia we współczesnych szkołach, a nawet odpowiedniego ubrania

czy wyżywienia, zwłaszcza w przypadku nieurodzaju. Co więcej, problemy wychowawcze są trudniejsze do rozwiązania w rodzinie większej niż przeciętna. Z drugiej strony należy podkreślić, że problemy rodzin poligamicznych są problemami ludzkimi, niekoniecznie wynikającymi z poligamii jako takiej; nie potrafią ich też rozwiązać ani uniknąć monogamiczne rodziny w Afryce, Europie lub Ameryce. Wskaźnik rodzin poligamicznych, nawet u ludów, gdzie poligamia jest najszerszej praktykowana, nie przekracza dwudziestu pięciu procent. Wskaźnik ten powoli spada, co jednak stwarza nowe sytuacje małżeńskie i nowe problemy.

Zwyczaj dziedziczenia żony po zmarłym bracie jest dość powszechny. Przez brata należy rozumieć nie tylko syna tej samej matki, ale każdego z bliskich krewnych. Już wcześniej podkreśliliśmy, że każdy w Afryce ma dosłownie setki braci, co wynika z rozbudowanego systemu pokrewieństwa występującego u większości ludów afrykańskich. Brat, który dziedziczy żonę i dzieci swego zmarłego krewnego, pełni wszystkie obowiązki męża i ojca. Dzieci zrodzone już po odziedziczeniu żony należą na ogół do zmarłego mężczyzny, chociaż u niektórych ludów uznane są za dzieci „nowego” ojca. U niektórych ludów, jeśli syn umrze przed zawarciem małżeństwa, rodzice żenią go „in absentia”, tak więc zmarły nie zostaje wyłączony z łańcucha życia. Może tu chodzić nie tyle o związek biologiczny, ile o związek mistyczny, o łańcuch życia, który jest najwyższy i najważniejszy. Zmarli synowie lub bracia istnieją jeszcze jako żywi i nie są całkowicie nieobecni, ponieważ ciągle należą do swych ludzkich rodzin. Dzieci mogą więc rodzić się długo jeszcze po fizycznej śmierci osoby; kontynuują one linię genealogiczną, dziedziczą własność, która by przypadała ich zmarłemu „ojcu”, i składają mu ofiary z pożywienia i napoju, chociaż w sensie fizycznym w ogóle go nie znają.

U nielicznych ludów występuje sororat, który polega na małżeństwie wdowca z jedną z sióstr zmarłej żony. Idea tej formy praktyki przypomina ideę wyżej opisanego lewiratu. W wypadku sororatu „siostra” musi być rozumiana w szerokim znaczeniu tego terminu, w ramach systemu pokrewieństwa. Jeśli żona nie rodzi dzieci, to zdarza się, że mąż bierze za żonę jej siostrę, niezależnie od tego, czy ta pierwsza żona umarła, czy nie. U jeszcze mniejszej liczby ludów dwie siostry jednocześnie poślubiają tego samego mężczyznę. Są to przykłady innego znaczenia praktyki sororatu.

W obydwu instytucjach małżeńskich, w lewiracie i sorora-

cie, znajdujemy czynnik filozoficznej świadomości osoby: „Ja jestem, ponieważ my jesteśmy, i ponieważ my jesteśmy, ja jestem”. Egzystencja jednostki jest egzystencją zbiorowości, a fizyczna śmierć osoby nie powoduje wygaśnięcia jej egzystencji społeczno-prawnej, ponieważ „my” kontynuuje egzystencję za „ja”. Ta ciągłość ma wielką wartość psychologiczną; pogłębia poczucie pewności w skądinąd niepewnym świecie, w jakim żyją ludy afrykańskie. Rozbudowany system pokrewieństwa rozpatrywany w tym świetle działa jak polisa ubezpieczeniowa obejmująca fizyczne i metafizyczne aspekty życia ludzkiego.

#### f) Rozwód i separacja

W stosunkach małżeńskich rozwód jest „sprawą delikatną”. W kontekście afrykańskim wszystkie czynniki składające się na rozwód muszą być rozpatrywane z punktu widzenia faktu, że małżeństwo jest procesem. U wielu ludów proces ten kończy się dopiero z chwilą narodzin pierwszego dziecka lub przekazania wszystkich darów małżeńskich, lub nawet z chwilą zawarcia małżeństwa przez pierwsze dziecko. Zawarcie małżeństwa angażuje wiele osób — nie tylko samego męża i żonę — i pociąga za sobą przekazanie darów w postaci inwentarza żywego, pieniędzy lub pracy. Skoro już umowa małżeńska została zawarta, rozwiązanie jej jest ogromnie trudne. Gdy do tego dochodzi, dzieje się to z wielkim uszczerbkiem dla danej wspólnoty. Wiadomo, że są takie ludy afrykańskie, u których rozwód jest rzeczą zwykłą i łatwą. Ale są też i inne ludy, u których rozwód w tradycyjnym układzie jest albo zupełnie nieznanym, albo bardzo rzadkim. Większość ludów afrykańskich mieści się między tymi dwoma biegunami.

Jednym z powodów do rozwodu jest bezpłodność, zwłaszcza żony. Jest to prawdopodobnie najpoważniejsza przyczyna, ponieważ niezdolność do rodzenia dzieci zatrzymuje strumień życia. Jeżeli z różnych przyczyn mąż jest bezpłodny, to jego „brat” może za niego spełniać jego seksualne obowiązki i zapłodnić żonę, ratując w ten sposób małżeństwo od rozpadu. Jeśli bezpłodna jest żona, mąż może wziąć inną, a bezpłodną zatrzymać, co również ratuje „pierwsze” małżeństwo. Inne przyczyny rozwodu to trwałe okrucieństwo męża, praktyki (lub podejrzenie o nie) magiczne żony, ciągła niewierność ze strony jednego z partnerów i opuszczenie

jednego z partnerów przez drugiego. U niektórych ludów małżeństwo rozpada się całkowicie, jeśli w chwili ślubu narzeczona nie jest dziewicą. Ponownie małżeństwa po rozwodzie są powszechne, zwłaszcza gdy żona ma dzieci, które za trzymuje po rozwodzie. Trudniejsze jest znalezienie męża przez kobietę bezpłodną (lub taką, która przekroczyła już wiek płodności). Ponieważ dziewczęta afrykańskie wychodzą za mąż na ogół przed osiągnięciem dwudziestego piątego roku życia, proces zawierania „nie” małżeństwa zostaje ukończony w okresie płodności, a rozwód po przekroczeniu tego okresu należy do rzadkości.

Czasowa separacja małżeństwa zdarza się częściej niż rozwód. Może być ona spowodowana kłótnią między małżonkami lub między żoną a krewnym męża, niewywiązaniem się męża z obowiązku przekazania wszystkich darów uzgodnionych między dwiema rodzinami, zazdrością między żonami, niewiernością jednej ze stron lub innymi napięciami rodzinnymi. W takich wypadkach żona powraca do swojej rodziny na okres od paru dni do paru lat, dopóki nie nastąpi zgoda lub nie zostanie usunięta przyczyna separacji. Separacja taka może się przedłużać, czego rezultatem może być znalezienie sobie przez małżonków nowych partnerów, rozkład małżeństwa i wreszcie rozwód. Życie współczesne zmusza małżonków do oddzielnego życia przez długi okres czasu, gdy mąż wyjeżdża do pracy do odległego miasta lub po naukę do odległej miejscowości, zostawiając żonę w domu „na wsi lub daleko od miejsca jego studiów. Nawet taka „nieunikniona” separacja ma swój niszczący wpływ na całokształt życia małżeńskiego i w poważniejszych wypadkach prowadzi do pełnego rozwodu.

Dzieci małżeństwa rozwiedzionego lub żyjącego w separacji są oczywiście głęboko pokrzywdzone. Należy jednak podkreślić, że w systemie tradycyjnym, w którym pokrewieństwo odgrywa poważną rolę w życiu jednostki, dzieci takie nie są tak bardzo dotknięte rozwodem i separacją rodziców, jak to bywa gdzie indziej. W rodzinie współczesnej rozwód i separacja rodziców przedstawia dla dzieci większe niebezpieczeństwo niż w układzie tradycyjnym.

#### g) Sprawy seksualne w małżeństwie

U ludów afrykańskich życie seksualne nie służy jedynie celom biologicznym. Ma ono także wymiar religijny i spo-

leczy. W każdym normalnym małżeństwie i w każdym społeczeństwie odgrywa ono ważną i oczywistą rolę ze względu na prokreację i satysfakcję fizyczną. Znamy ludy afrykańskie, których rytuały uroczyste rozpoczynają się lub kończą rzeczywistym lub symbolicznym stosunkiem seksualnym między małżonkami lub innymi uczestniczącymi w nich osobami. Przypomina to uroczyste przyłożenie pieczęci lub złożenie podpisu; jest aktem, w którym seksualizm jest uświęcony, jest jakby „sakramentem” oznaczającym wewnętrzne wartości duchowe. U niektórych ludów, jak u Njakjusa, panuje przekonanie, że nasienie męskie jest niebezpieczne dla dzieci i żona nie dopuszcza do siebie męża w okresie karmienia lub — mając dzieci — musi starannie się myć po każdym stosunku. Njakjusa wierzą też, że młoda mężatka przedstawia wielkie niebezpieczeństwo dla swych rodziców i że kobieta nie powinna rodzić dzieci po zawarciu małżeństwa przez jej syna. U wielu ludów patrzenie na genitalia rodziców lub rozmowy na ich temat są ciężką obrazą. Organy seksualne są wrotami życia. U wielu ludów afrykańskich genitalia i pozostałości są najstaranniej zakrywanymi częściami ciała; brak ich okrycia w oczach tradycyjnych Afrykanów jest „nagością”. Religijna postawa wobec seksualizmu spowodowała prawdopodobnie ujawnienie się jego wymiaru społecznego. U ludów afrykańskich pokrewieństwo — prócz innych skutków — obejmuje taką formę związku, która wymaga wzajemnego unikania się pewnych osób. Dotyczy to na przykład zięcia i jego teściowej, synowej i jej teścia lub młodszycy czy starszych braci i sióstr. To unikanie się chroni ich przed możliwością kontaktu seksualnego. Z drugiej strony istnieje przeciwny poprzedniemu „związek żartobliwy”, w którym osoby są wolne i nawet zobowiązane nie tylko do wzajemnego udzielania się towarzyskiego, ale także do kontaktów fizycznych, które mogą pociągać za sobą swobodę lub łatwość pozamażeńskich stosunków seksualnych. Na pewnych terenach „świadczania” seksualne są wyrazem gościnności. Polega to na tym, że gdy mężczyzna odwiedza innego mężczyznę, zwyczaj nakazuje gospodarzowi dać gościowi swą żonę (albo też córkę lub siostrę), by z nią spędził noc. U innych ludów bracia mają seksualne wzajemne prawa do swoich żon, a pamiętać przy tym należy, że w Afryce każdy mężczyzna ma setki braci i ich żony „potencjalnie” należą do nich wszystkich. Tam, gdzie system klas wieku ma istotne znaczenie społeczne, jak u Masajów, członkowie grupy razem inicjowani są upoważnieni do uprawiania sto-

sunków seksualnych z żonami wszystkich członków grupy. W wypadku, gdy mąż okolicznościami życiowymi zmuszony jest do przebywania daleko od żony, pewne osoby — przy milczącej akceptacji społeczności — mogą doprowadzić do tego, że jeden z przyjaciół męża (zazwyczaj jeden z jego „braci”) odwiedza jego żonę i ma z nią stosunki seksualne; jest to rozwiązanie wygodne, ponieważ w części zaspokaja jej popęd piciowy i chroni ją od stosunku z kimkolwiek, a w części prowadzi do jej zapłodnienia i do płodzenia dzieci za nieobecnego „ojca”. Tak samo się postępuje, gdy mąż jest albo za młody, albo jest impotentem czy bezpłodnym. Wszystkie te zachowania seksualne są w zasadzie akceptowane, ale bez dokładnego zbadania tego zagadnienia nie można ustalić, w jakiej mierze występują one faktycznie w życiu codziennym.

Zachowania seksualne o charakterze religijnym i społecznym są uważane za święte i godne szacunku. Jakikolwiek zaniedbania w tej dziedzinie są traktowane bardzo poważnie. W Afryce istnieje wiele różnorodnych wykroczeń seksualnych; co świadczy o tym, że Afrykanie uznają właściwe zachowanie seksualne za święte i podlegające ochronie.

Bez wchodzenia w szczegóły powinniśmy pokrótce omówić seksualne wykroczenia u ludów afrykańskich. Wykroczenia rytualne mogą być popełnione tam, gdzie ze względu na tabu i przepisy rytualne zabrania się ludziom (nawet małżeństwom) stosunków seksualnych w danym czasie. Odkryte cudzołóstwo jest traktowane bardzo surowo; u niektórych ludów cudzołóznik (szczególnie mężczyzna) bywa chłostany, kamienowany, obłożony grzywną lub kaleczony w głowę lub w inne części ciała. Ta surowość w karaniu cudzołóstwa i innych przestępstw seksualnych została obecnie złagodzona, ale całkowicie nie zarzucona. Swoboda seksualna, kazi-rodztwo, gwałt, uwiedzenie, stosunki homoseksualne, stosunki seksualne z niedozwolonymi „krewnymi” lub zwierzętami domowymi, poufałość między krewnymi, przypatrywanie się przez dzieci genitaliom (w szerokim znaczeniu słowa) rodziców, to wszystko stanowi wykroczenia seksualne. Wykroczenia te społeczeństwo traktuje różnie, ale ludy afrykańskie są wszystkie bardzo uczulone na jakiegokolwiek odejście od przyjętych norm dotyczących wszelkich aspektów seksualizmu. Jest to postawa w swych zasadniczych elementach religijna, ponieważ wszelkie wykroczenie zakłóca harmonię stosunków społecznych we wspólnocie obejmującej także tych, którzy już odeszli. Dlatego wiele wykroczeń musi pociągnąć

za sobą rytuał oczyszczenia bez względu na to, czy ich sprawcy są, czy nie są fizycznie karani; inaczej może nastąpić nieszczęście.

Małżeństwo jest więc dla każdego obowiązkiem religijnym i pociąga za sobą religijną odpowiedzialność. Małżeństwo jest tym punktem centralnym, w którym spotykają się żywi zmarli i mający się dopiero narodzić członkowie społeczności. Jest ono nadzieją i oczekiwaniem tych, którzy go jeszcze nie zawarli, i ich krewnych. Kiedy zostanie zawarte i spełnione w prokreacji, jednostka może powoli zmierzać w kierunku zamani; spełniła już święty obowiązek. Fizyczna strona małżeństwa, wybór partnera, przygotowanie do małżeństwa, ceremonia zaślubin i dary małżeńskie, są zewnętrznym wyrazem wydarzenia religijnego, które mówi: „Podejmujemy święte przedsięwzięcie”. Podobnie inne aspekty, jak dziewictwo, prokreacja, poligamia, bezpłodność, rozwód, dziedziczenie żony i męża, zachowania i wykroczenia seksualne są uznawane i doświadczane przede wszystkim jako religijne wymiary życia małżeńskiego i społecznego. Małżeństwo jest świętym dramatem, w którym każdy jest jego religijnym uczestnikiem, i żadna normalna osoba nie może stać na uboczu tej dynamicznej sceny aktywnego życia.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Cerulli, s. 23.

<sup>2</sup> Gamble, s. 66.

<sup>3</sup> A. V. Byabamazima w czasie dyskusji seminaryjnej w październiku 1967 r. podkreślił jednak, że występuje to tylko w postępowaniu tradycyjnym:

<sup>4</sup> M. Nyakazingo w jednym ze szkiców, luty 1965.

<sup>5</sup> M. Nyakazingo.

#### XIV. ŚMIERĆ I ŻYCIE POZAGROBOWE

Wiemy już, że narodziny są początkiem rytmu nowego pokolenia i że rytuały narodzinowe mają uczynić z dziecka istotę społeczną. Rytuały inicjacyjne są kontynuacją tego procesu i sprawiają, że osoba staje się dojrzałym, odpowiedzialnym i czynnym członkiem społeczeństwa. Małżeństwo łącząc osobę ze zmarłymi i z tymi, którzy się mają narodzić, czyni ją istotą twórczą i reprodukującą. Wreszcie przychodzi śmierć, nieunikniona i u wielu ludów najbardziej niszcząca ze wszystkich faktów. Śmierć mieści się między światem istot ludzkich a światem duchów, między tym, co widzialne, a tym, co niewidzialne.

W Afryce występują liczne i często skomplikowane ceremonie związane ze śmiercią, pogrzebem, dziedziczeniem, żywymi zmarłymi i ich światem, z nawiedzaniem przez nich rodzin, reinkarnacją i nieśmiertelnością duszy. Śmierć jest czymś, co obchodzi każdego, częściowo ponieważ każdy wcześniej czy później musi przez nią przejść, a częściowo ponieważ każdej rodzinie i wspólnotie przynosi stratę i ból. Nic więc dziwnego, że rytuały związane ze śmiercią są zazwyczaj bogate. Trudno sobie wyobrazić, żebyśmy mogli na tym miejscu potraktować temat śmierci w sposób zadowalający, ale możemy odesłać czytelnika do interesujących prac.<sup>1</sup> Dla zilustrowania afrykańskich pojęć o śmierci i o życiu pozagrobowym i dla wyciągnięcia pewnych wniosków rozpatrzymy tylko kilka przypadków szczegółowych.

##### a) Śmierć u Ndebele

Gdy ktoś ciężko zachoruje, u jego łoża gromadzą się krewni. Wśród nich musi znajdować się przynajmniej jeden z braci i najstarszy syn chorego mężczyzny, ponieważ ci dwaj mają dość przyczyn choroby, która z reguły jest rezultatem magii i czarów i podjąć przeciw niej środki zaradcze. Jeśli chory długo cierpi, jego krewni zabijają tak zwane „zwierzę

przodków". Jest to zazwyczaj wół lub w wypadku ludzi biednych — kozioł. Akt ten według powszechnego przekonania ma przyspieszyć śmierć. Próbuje się jednak uzdrowić chorego przez polewanie go zimną wodą i dawanie mu do wdychania dymu z pewnych ziół. Obecność przy łożu śmierci najstarszego syna oznacza, że umierający pozostanie żywy w swych dzieciach, że jest ktoś, kto będzie go „pamiętał”, kto utrzyma go w „nieśmiertelności osobistej”, gdy przestanie istnieć fizycznie. Zabicie tak zwanego „zwierzęcia przodków” jest symbolem łączącym zmarłych i żywych członków rodziny i gwarancją, iż umierający nie odchodzi do krainy obcej i wrogiej, ale przenosi się do wspólnoty przyjaznej, nawet radosnej. Żywi zmarli są obecni przy śmierci swych krewnych i przez zabicie zwierzęcia mogą być uproszeni o przyspieszenie śmierci chorego dla ulżenia jego bólowi i cierpieniom.

Natychmiast po śmierci brat zmarłego przystępuje do kopania grobu w nie uprawianej ziemi, a inni mężczyźni mu pomagają. Zwłoki dawniej były owijane w skórę zwierzęcą, dzisiaj zaś w koc. Jeśli zmarły był panem gospodarstwa, ciało jego jest wynoszone z domu przez dziurę w ścianie i przez otwór w ogrodzeniu otaczającym zagrodę. Nie może być wynoszone ani przez drzwi domu, ani przez bramę zagrody. Zwyczaj ten prawdopodobnie symbolizuje wierzenie, iż zmarły nie odszedł naprawdę, że nie opuścił całkowicie swego gospodarstwa — w rzeczywistości ciągle jest w nim obecny.

Potem następuje pochód pogrzebowy; najpierw idą mężczyźni niosący zwłoki, a za nimi kobiety. Spotkanie orszaku żałobników jest uważane za zły omen, tak więc każdy musi go unikać. Dół jest wykopany w kierunku wschód-zachód, przypuszczalnie dla pełnego ogarnięcia go przez „poruszające się” słońce. Najstarszy syn uderza dzidą w otwarty grób, po czym ciało zostaje w nim złożone twarzą na południe; mężczyzna leży na prawym boku, kobieta na lewym. Do grobu włożonych zostaje parę przedmiotów osobistego użytku, po czym zwłoki zostają zasypane. Wokół grobu ustawia się zaskiek z kolczastych gałęzi, by uniemożliwić zwierzętom — być może także czarownicom — jego rozkopanie.

Żałobnicy wracają następnie do domu, gdzie zabija się zwierzę zwane „zwierzęciem towarzyszącym zmarłemu”. Po śmierci mężczyzny zabija się wołu, po śmierci kobiety — kozę. Mięso zwierzęcia zostaje upieczone i zjedzone przez żałobników bez soli, a wszystkie kości spalone. Z zebranego

popiołu z kości znachor sporządza „lekarstwo”, które wszyscy piją. Pijąc to „lekarstwo” każdy połyka pierwszy łyk, drugi zaś wypłukuje. Wreszcie wszyscy żałobnicy idą do rzeki, myją się i rozchodzą do domów.

Brat i najstarszy syn zmarłego zostają w jego zagrodzie na noc. Dwie albo trzy kobiety, jego krewnie lub przyjaciółki, również tam pozostają i uczestniczą w formalnym oplakiwaniu zmarłego, które odbywa się w dzień po pogrzebie. Kobiety te pozostają w domu zmarłego mniej więcej tydzień. Następnego dnia po pogrzebie, wczesnym rankiem, brat i syn zmarłego odwiedzają grób, by zobaczyć, czy nikt go nie uszkodził. Jeśli grób nie jest naruszony, przyjmuje się, że człowiek pochowany zmarł z przyczyn naturalnych; jeśli jednak stwierdzi się naruszenie grobu, wtedy wzywa się czarownika, by zbadał przyczynę śmierci i podjął odpowiednie kroki.

Od miesiąca do trzech po pogrzebie żałobnicy ponownie są wzywani dla odprawienia rytuału „mycia motyk”. Dla celów tego rytuału warzy się piwo, w którym są myte wszystkie narzędzia używane przy pochówku, a dzieciom w zagrodzie rozdawane są środki lecznicze. W rok później odbywa się jeszcze jedna ceremonia znana jako „uroczystość przywoływania duszy zmarłego do powrotu między swoich”. Odbywa się ona tylko wtedy, gdy osoba zmarła była przed śmiercią żonata lub zamężna. Uroczystość ta polega na zgromadzeniu się wszystkich krewnych i przyjaciół zmarłego na wielkie święto z tańcami. Piwo na tę uroczystość jest warzone z ziarna wzrosłego już po śmierci zmarłego i pochodzącego spoza jego gospodarstwa. Ceremonia ta znosi wszystkie ograniczenia normalnego życia zagrody narzucone żałobą — po niej wszystko wraca do zwykłego życia. Wdowy mogą ponownie wychodzić za mąż, własność zmarłego zostaje podzielona i wybrane zostaje nowe „zwierzę przodków”. Zwierzęciem tym jest z reguły czarny wół (nigdy owca) i zajmuje się nim główny spadkobierca, którym zazwyczaj jest najstarszy syn. Ceremonia jest rytualnym zamknięciem okresu żałoby.<sup>2</sup>

W przedstawionych obchodach żałoby odnajdujemy wiele znaczeń. Dzida, którą najstarszy syn uderza w otwarty grób, jest bronią obronną, a użyta w tym wypadku znosi wszelkie przeszkody na drodze do nowej krainy, do której udaje się zmarły. Przedmioty osobistego użytku zmarłego są razem z nim grzebane, żeby w życiu pozagrobowym nie czuł się biednym. Są one jego własnością, a pozostałym przy życiu



krewnym nie wolno go z nich ograbić; gdyby to uczynił zmarły nawiedzałby ich i żądał zwrotu swojej własności. Zwierzę zabite po śmierci ma „towarzyszyć zmarłemu”, służy mu jako pożywienie na drogę i być jego żywym inwentarzem na tamtym świecie. Picie „lekarstwa” z popiołów kości jest rytuałem mistycznego zjednoczenia się zmarłego z pozostałymi przy życiu członkami swej rodziny i wspólnoty. Mycie się w rzece jest rytualnym oczyszczeniem ze skażeń spowodowanych przez śmierć, co dotyczy także rytuału mycia nierzędzi piwem, stosowanego miesiąc lub dwa później. Przy tej okazji dzieci dostają do picia lekarstwo będące środkiem chroniącym przed śmiercią. Ceremonia końcowa jest w części symbolem „odrodzenia”, „przywołania”, „sprowadzenia z wrotem” zmarłego, sposobem odnowienia kontaktu z nim jako pozostającym na tamtym świecie, a w części jest odwołaniem się do szenia formalnego wznowienia życia przez zmarłego. Jest to ona rytualnym obchodem ludzkiego zwycięstwa nad śmiercią. Śmierć bowiem przerwała tylko rytm życia, ale go nie zmieniła. Ceremonia ta wskazuje także, iż zmarły w rzeczywistości nie umarł; stał się żywym zmarłym, z którym można nawiązać łączność, którego można przywoływać i włączyć w krąg ludzki. Nowo wyznaczone „zwierzę przodków” symbolizuje ciągłą obecność żywego zmarłego w rodzinie i w kręgu bliskich. Obchody pogrzebowe ukazują nam także wielkie znaczenie religijne małżeństwa i prokreacji u ludów afrykańskich. Syn utrzymuje pamięć o swym zmarłym ojcu i dbając o wołu, który mistycznie łączy świat ludzki ze światem zmarłych, odgrywa główną rolę w uroczystościach pogrzebowych i potem ją kontynuuje. Osobie zmarłej nie będącej za życia w związku małżeńskim nie przysługuje ostatnia ceremonia żałobna, która z wielu względów jest najważniejsza i najbardziej znacząca jako symbol zwycięstwa człowieka nad śmiercią. Znaczy to, że osoba nieżonata lub niezamężna jest faktycznie zwyciężona przez śmierć, nie jest wspominana ani ceremonialnie proszona o powrót do świata rodziny.

### b) Śmierć u Baluhja

Gdy nadejście śmierci wydaje się dość pewne, chory staje umieszczony przed domem lub w środku domu w obecności najstarszej żony i wszyscy krewni zostają zawiadomieni o zbliżającej się śmierci. Każdy z nich musi przyjść, inaczej

tem będzie podejrzany o złośliwe czary przeciw umierającemu. Ponieważ nieobecność przy umierającym jest uważana za okazanie mu lekceważenia, jego duch mógłby pozostawić się za to. Brat lub syn chorego w towarzystwie innych członków (lusambwa) zabija owcę lub kozła mówiąc: „Wszyscy, którzyście już zmarli, przyjdźcie i spożyjcie to mięso”, po czym wymienia ich imiona. Następnie mięso jest spożywane przez rodzinę i umierającego, jeśli ten nie jest w stanie jeść. Zwierzę to jest ostatnim darem umierającego dla żywych zmarłych, wyrazem prośby o przyjęcie ich w pokój. Następnie umierający zęgną się z rodziną i przeprosza za obrazy, których mógł się nieświadomie dopuścić tej członków dopuścić. Panuje przekonanie, że jeśli ktoś przeciw choremu stosował czarną magię, zje kawałek mięsa, to sam popadnie w chorobę. Umierający daje wskazówki dotyczące podziału swej własności, a wszyscy zbierają wokół niego w milczeniu czekają na jego śmierć. Gdy chorego umrze, żona wybuchła płaczem i towarzyszą jej córki i inni mężczyźni i kobiety. Żałobne zawołanie po zmarłym mężczyźnie brzmi: „ye, ye, ye— ye, ye, ye—”; a po kobiecie „wo-i, wo-i, wo-i—; wo-i, wo-i, wo-i—”. Żałując żona dotyka i ociera się o ciało męża. Potem przesuwa się do strumienia, od krzaka do krzaka dopóty, dopóki nie zbliży się do swego rodzinnego domu, gdzie się zatrzymuje. Towarzyszące jej kobiety zakładają ręce z tyłu za plecy, a mężczyźni kijami i pałkami biją trawę i krzaki; przy dźwięku w rogi.

Jeśli zmarła jest młoda kobieta bezdzietna lub mająca najwyżej dwoje dzieci, zwłoki jej są odniesione do domu rodzinnego, a mąż otrzymuje zwrót darów, które za nią złożył. Żałobnictwo nie jest uznawane za pełne, dopóki kobieta nie będzie miała liczne potomstwa. Dawniej zwłoki zmarłego były przez jeden dzień trzymane w domu — teraz trzymane są w domu. Ciało składane jest na skórze zwierzęcej i nawiązane jest skórą albo liśćmi bananowca. Jeśli zmarły był mężczyzną wybitnym, używa się skóry lamparta. Zwłoki wodza są trzymane bez pogrzebu przez dwa dni, co jest oznaką szacunku i wyrazem przypodobania się jego duchowi. Zwłoki dziecka są trzymane bez pogrzebu tylko parę godzin. Nawet w warunkach współczesnych ludzie pracują w oddalonych miejscowościach, ciała zmarłych oczekują na pogrzeb w domu, by mogli przybyć krewni z dalszych okolic. Nocą są pilnowane, zwłaszcza po to, by wypatrzeć cza-

rownika, który chciałby obejrzeć skutki swego złowrogiego działania. Sąsiedzi i krewni przynoszą piwo i jadło, niektórzy grają na instrumentach muzycznych, inni śpiewają pieśni pogrzebowe i tańczą. Częściowo chodzi tu o przypodobanie się duchowi zmarłego, a częściowo o pocieszenie osieroconej rodziny. Jeśli wdowa była wierną żoną, tańczy z dzidą śpiewając pieśni, a jeśli wyszła już z wieku płodności, ubiera się w strój swego męża, na co młoda wdowa nie mogłaby sobie pozwolić, bo stałaby się na zawsze bezpłodną.

W dniu pogrzebu wdowa jest zaprowadzona do rzeki przez inną wcześniej owdowiałą kobietę i tam zostaje pomalowana błotem; tak samo malują się błotem jej dzieci i krewni. Marsz do rzeki odbywa się wśród okrzyków, śpiewów, płaczów i tańców. Błoto jest symbolem żałoby. W drodze powrotnej żałobnicy śpiewają, skaczą, tańczą, potrząsają dzidami, tarczami, pałkami i kijami oraz wydają przenikliwe okrzyki. Wdowa wychwala swego męża mówiąc na przykład: „Mój mąż był bardzo dobry dla mnie, dał mi wiele dzieci. Był bardzo dzielnym wojownikiem i zabił wielu nieprzyjaciół”.

W tym samym czasie czterej bracia albo bliscy krewni z tego samego klanu kopią grób. Grobu nie może kopać żadna kobieta ani osoba nie obrzezana; nie może też kopać go ojciec dla syna lub córki ani mąż dla żony. Jeśli nieboszczyk zmarł skutkiem niezwykłej przyczyny, zginął od pioruna lub popełnił samobójstwo, ludzie boją się szykować mu grób, ponieważ kopanie mogłoby ich skazić, tak więc grabarze za swą pracę dostają zapłatę w postaci kozła, którego zabijają, żeby oczyścić się, obmywając się jego krwią. Grób głowy rodziny kopie się wewnątrz domu jego pierwszej żony. Grób kobiety, niezamężnego syna i niezamężnej córki albo zamężnego mężczyzny bezdzietnego lub mającego nie więcej niż dwoje dzieci, kopany jest na zewnątrz domu po lewej stronie. Grób zaklinacza deszczu znajduje się w środku jego własnego domu. Grób zmarłego skutkiem epidemii sytuowany jest na brzegu rzeki lub w zaroślach, żeby nie „kalał” swej zagrody, a grób garbatego lub samobójcy kopany jest na tyłach osady. Groby są prostokątne, wyściełane trawą i liśćmi bananowca, a tylko grób głowy klanu – skórami zwierzęcą.

Właściwy pogrzeb odbywa się wczesnym popołudniem, gdy zmarłym jest kobieta lub zwykły plemieniec, albo o zachodzie słońca, gdy chowany jest ktoś wybitny. Jeśli zmarłym jest znany wojownik, głowa klanu lub rodziny, lub ktoś ze

starszyny, pogrzeb jest poprzedzony ceremonią „tłuczenia garnka”. Garnek służący do gotowania lub garnek na piwo jest uroczystie tłuczony przez wnuka zmarłego, co symbolizuje stratę spowodowaną przez śmierć. Zmarły jest grzebany twarzą ku zachodowi i całkowicie nagi, taki jakim był, kiedy się narodził. „Nagość” ta symbolizuje narodziny w życiu pozagrobowym. Kaleka lub czarownik jest chowany bez żadnej ceremonii, a jeśli chowana jest kobieta bezpłodna, wszyscy niezamężni i niezamężne oraz wszyscy, którzy jeszcze nie mają dzieci, muszą trzymać się z dala od zwłok, aby tragedia ta nie stała się także ich udziałem.

W niektórych częściach kraju Baluhja grób staje się nowym miejscem kultu żywych zmarłych rodziny. Grabarze zabijają kozła i jego krwią spryskują grób — miejsce kultu. Kozioł i rozlana krew świadczą o wdzięczności zmarłemu za sławę i bogactwo, które zostawił rodzinie. Za członka starszyny lub osobę wybitną w dzień po pogrzebie odprawia się ceremonię zwaną „pędzeniem bydła” (*schilembe*). Nie jest ona jednak odprawiana za zmarłego, który nie pozostawił syna, nawet jeśli spełnia inne warunki. Na tę uroczystość gromadzi się bydło przyozdobione zieleń i trawą, a ludzie malują twarze błotem, ubierają się w stroje wojenne z traw, skór krowich i lamparcich oraz przynoszą dzidy, maczugi, tarcze i kije. Każdy klan po kolei wpędza swoje bydło do zagrody zmarłego, śpiewa w niej i tańczy. Śpiewane są pieśni wojenne, małżeńskie, żałobne, pochwalne ku czci zmarłego za to, co zdziałał dla swojej wspólnoty. Ludzie biją po drzewach bananowych, zaroślach i w dach domu, a dwóch lub trzech braci zmarłego mężczyzny bije w bęben. W tej ceremonii chodzi o oddalenie ducha zmarłego, by nie pokutował wokół domu i nie sprowadzał nieszczęść.

Następnego dnia po tej ceremonii obchodzona jest ceremonia golenia włosów. Goleni są wszyscy, którzy mieli styczność ze zmarłym, albo na łożu śmierci, albo w czasie pogrzebu. Panuje przeświadczenie, że oddech umierającego jest źródłem skażenia i przynosi chorobę głowy tym, którzy dotykali ciała zmarłego. Włosy są chowane, by nie mogli ich wziąć jakiś czarownik albo ptak na budowę gniazda. Inaczej bowiem istnieje obawa, że ten, do którego włosy należały, miałby chroniczny ból głowy. Golenie włosów rozpoczyna się od wdowy, potem idą ci, którzy kopali grób, następnie synowie, córki i inni. Zabita zostaje koza lub per-

liczka i uczestnicy ceremonii wspólnie spożywają mięso. Potem ludzie mogą opuścić zagrodę zmarłego.<sup>3</sup>

Nie wchodząc w szczegółową interpretację śmierci i rytuałów pogrzebowych u Baluhja, wskażemy tylko na paradoks śmierci. Osoba umierająca odchodzi od istot ludzkich, a jednak więź między żywymi a zmarłymi musi być utrzymana. Krewni i sąsiedzi przychodzą pożegnać umierającego i opłakiwać jego odejście, a jednak zachowana jest ciągłość z nim przez jego dzieci i rytuały łączące dwa światy. Śmierć przerywa normalny tok życia i powoduje stan rytualnej nieczystości, ale nie na stałe, bo po oczyszczeniu wszystko powraca do normalnego życia. Jest paradoksem, że grób będąc symbolem separacji zmarłego od żywych przemienia się w przybytek kultu żywych zmarłych i w miejsce, gdzie spotykają się dwa światy. W rytuałach Baluhja widzimy, jak grupa społeczna jest zaangażowana w śmierć osoby i jak cała wspólnota — łącznie z bydłem — łączy się w „odprawianiu” jednego ze swoich członków na tamten świat. Zaangażowani w to są nawet żywi zmarli, oni bowiem przyjmują przybysza. Rozbieranie zwłok i grzebanie ich całkowicie nagich jest materialnym uzewnętrznieniem pojęcia śmierci jako narodzin do życia przyszłego.

### c) Przyczyny i znaczenie śmierci

W jednym z poprzednich rozdziałów mówiliśmy o tym, jak większość ludów afrykańskich mitologicznie tłumaczy sobie pierwsze przyjście śmierci na ten świat.<sup>4</sup> Człowiek przyjął śmierć jako część naturalnego rytmu życia, a jednak paradoksalnie uważa się, że każda śmierć ludzka ma przyczyny zewnętrzne, co czyni z niej fakt naturalny i nienaturalny. Ludzie muszą wykryć i określić bezpośrednio przyczyny śmierci. Szeroko wierzy się, że najczęstszym powodem śmierci jest magia złośliwa. To przeświadczenie odnajdujemy u każdego ludu afrykańskiego, choć akcentowane jest ono z różną siłą. Najczęściej obwinia się kogoś za „magiczne” spowodowanie śmierci innych. Problem ten omówimy dalej w rozdziale szesnastym. U wielu ludów występuje ogromny lęk przed przekleństwem, wierzy się bowiem, iż może ono przynieść śmierć osobie przeklętej. Żywi zmarli i duchy są następną przyczyną śmierci. Szczególnie dotyczy to żywych zmarłych, którzy przed śmiercią mogli być obrażeni, mogli nie być właściwie pogrzebani lub mogli mieć do kogoś pretensje. Chociaż ludzie mogą się obawiać, że żywi zmarli powrócą

śmierć, mało jest dowodów na to, iż rzeczywiście wierzą, że tamci tę śmierć sprowadzają. Ten punkt bywa fałszywie przedstawiany w omawianiu afrykańskiej koncepcji duchów. Jeśli rodzina czuje, że jej żywy zmarły jest niezadowolony, natychmiast podejmuje środki, żeby złagodzić sytuację i uniknąć daleko idących, nawet śmiertelnych, konsekwencji. Czwartą przyczyną wyjaśniania pewnych wypadków śmierci jest Bóg, zwłaszcza w tych wypadkach, kiedy brak jest innego zadowalającego wyjaśnienia, jak na przykład uderzenie pioruna, starość (śmierć naturalna) czy przekroczenie ważnego zwyczaju lub zakazu. Jeśli nawet Boga uważa się za ostateczną przyczynę śmierci, to dla zaspokojenia ludzkiej podejrzliwości i dostarczenia kozła ofiarnego bierze się także pod uwagę inne czynniki pośrednie. We wsiach afrykańskich dla każdego wypadku śmierci rzeczywistej podaje się zawsze parę jej przyczyn. Znaczy to, iż chociaż uważa się, że śmierć przyszła na ten świat i pozostaje na nim od zawsze, na poziomie jednostki uważa się ją za nienaturalną i możliwą do zapobieżenia, ponieważ zawsze jest spowodowana przez jakiś inny czynnik. Gdyby czynnik ten jej nie spowodował, osoba by nie umarła. Taka jest logika i taka jest filozofia dotycząca bezpośredniego funkcjonowania śmierci wśród ludzi.

Jeśli chodzi o samo zjawisko umierania, musimy przede wszystkim rozważyć terminy używane do jego określenia. Terminy te pokazują nam pojęcia dotyczące śmierci. U Basoga, gdy ktoś umarł, mówi się, że „wydał ostatnie tchnienie”, „ogarnął go spokój”, „odszedł”, „zszedł do grobu”, „przyjacielowi naszemu śmierć powiedziała, by się zebrał i poszedł”, „wysechł, jak gdyby schnął od wczoraj”, „życie uległo rozerwaniu, jakby złamał się kij”. Jeśli umarł stary człowiek z innej rodziny, mówi się „rzecz zwykła, że umarł, najadł się już dosyć”. O śmierci zabójcy lub czarownika mówi się „niech idzie; swoje już zrobił; jeszcze jedna gęba odeszła”. Gdy chodzi o kogoś mało popularnego, ludzie mówią, że śmierć (walumbe) „powaliła go”, „sprawiła, że nie potrzebuje już jeść”, „uśpiła go lub położyła”, „wysuszyła go”, „usztyniła go”, „uspokoiła go”, „kichnęła na niego”, „posłała go w drogę” albo „ścięła go lub przygniotła”.<sup>5</sup>

U Baluhja umieranie określa się jako „spanie” (gdy chodzi o starca, który umarł własną śmiercią), „upadek przez siebie samego” (jeśli chodzi o samobójstwo), „wchodzenie w całun” (ponieważ przed pochówkiem ciało jest owinięte albo pokryte skórą lub liśćmi bananowca), „wkładanie go-

rażącego okrycia" (jeśli zmarły został przez kogoś zabity), „pójście tam, gdzie jest śmierć”, „pójście do domu”; a gdy chodzi o osobę zniechęconą — „szukanie wyjścia” lub „podniesienie nogi”.<sup>6</sup> Akamba używają następujących terminów: „Dołączać do towarzystwa przodków”, „pójść do domu”, „przestać chrapać”, „zostać sprowadzonym lub wezwanym”, „wydać duszę”, „zasnąć na wieki”, „wyschnąć, uwieść”, „wyparować”, „odejść w dal”, „być zawołanym”, „odrzucić ludzi”, „odrzucić jedzenie”, „być przyjętym lub zabrany”, „powrócić”, „zakończyć się lub być skończonym”, „przestać oddychać”, „odjechać lub odejść”, „iść tam, gdzie inni już poszli”, „opuścić, porzucić, pozostawić”, „upaść, popaść w zniszczenie”, „stać się własnością Boga” i „porozić” (gdy chodzi o osobę umierającą we wczesnym wieku).

Podobne terminy cytować by można z innych części Afryki. Z owych terminów możemy wyciągnąć wiele wniosków. Śmierć jest pojmowana jako odejście, a nie jako pełne unicestwienie osoby. Osoba przenosi się, by dołączyć do towarzystwa zmarłych; jedyną większą zmianą jest rozkład ciała fizycznego, duch bowiem przechodzi do innego stanu istnienia. Niektóre z wyrażen określających śmierć zawierają ideę odejścia osoby do „domu”, co znaczy, że życie doczesne jest czymś w rodzaju pielgrzymki. Rzeczywisty „dom” jest w życiu pozagrobowym, ponieważ nikt z niego nie odchodzi. Przy śmierci część człowieka rzeczywiście przestaje istnieć; „zasypia”, ale nigdy nie budzi się z tego snu. Śmierć jest okrutna — „usztynia”, „ścina” lub powoduje „wyparowanie” człowieka, nawet jeśli ciągle istnieje w życiu pozagrobowym. Okrucieństwo śmierci uwidoczniają pieśni pogrzebowe. Oto jedna z takich pieśni, śpiewana wśród ludu Acholi:

Ogień szaleje w Layima,  
Szaleje w dolinie rzeki Cumu,  
Wszystko zupełnie zniszczone;  
Och, moja córko,  
Gdybym mógł dojść do domu matki Śmierci,  
Zrobiłbym długą pochodnię z wiązek trawy;  
Gdybym mógł dojść do domu matki Śmierci,  
Zniszczyłbym wszystko.  
Ogień szaleje w Layima.

Walkę między człowiekiem a śmiercią obrazuje inna pieśń:

Patrz — Oteka walczy sam,  
Byk umiera w samotności.  
O ludzie z rodu Awic,  
Cóż syn mojej matki wam uczynił,  
Ze musi być porzucony.

Patrz — wojownik walczy jedną ręką.  
Mój brat jest zbrojny w łuk i kolczaste strzały,  
Mój brat walczy sam i nikt go nie wspiera;  
Mój brat walczy sam,  
Mój brat zмага się ze Śmiercią.<sup>7</sup>

Tę samą bezbronną samotność wobec śmierci znajdujemy także w pieśniach żałobnych ludów Akan:

Wydarto nam przewodnika,  
Śmierć zostawiła nas bez niego...  
Przewodnik umarł i zostawił nas samych.  
Niestety, matko! Niestety, ojczu!  
Niestety, matko! Niestety, ojczu!  
Jesteśmy uprowadzeni w dal.  
Śmierć porywa nas wszystkich...<sup>8</sup>

Tak więc śmierć jest potworem, wobec którego człowiek jest całkowicie bezbronny i samotny. Krewni czuwają, gdy ktoś umiera, ale nie mogą pomóc uniknąć śmierci. Śmierć jest indywidualną sprawą każdego i nikt inny nie może się do niej wtrącić. Zgodnie z afrykańskimi pojęciami i wierzeniami jest ona szczytowym punktem cierpienia i bólu, których nie można uśmierzyć i których nie można uniknąć.

O innych rysach afrykańskich pojęć o śmierci wnioskujemy z rytuałów pogrzebowych i ze sposobów obchodzenia się ze zwłokami. Pochówek w ziemi jest sposobem najbardziej rozpowszechnionym, a towarzyszą mu różne obyczaje. Niektóre ludy grzebią zwłoki wewnątrz domu, w którym zmarły mieszkał w chwili śmierci; inne grzebią je wewnątrz zagrody, w której znajduje się domostwo zmarłego; jeszcze inne grzebią ciało poza zagrodą, a niektóre ludy tam, gdzie zmarły się urodził. Groby różnią się kształtem i wielkością: niektóre są prostokątne, inne okrągłe, a jeszcze inne — na dnie, gdzie składane jest ciało — mają kształt jakby wygrzebanej w ścianie groty. Niektóre ludy chowają ciało w ogromnych naczyniach. Na wielu terenach istnieje zwyczaj grzebania razem ze zwłokami żywności, broni, „tronów” będących symbolami władzy, tytoniu, ubrań, a ongiś także żony lub żon zmarłego, żeby mu towarzyszyły w podróży na tamten świat. Jednakże u innych ludów ciało zmarłego mogło być rzucone do rzeki lub porzucone w lesie, gdzie stawało się łupem dzikich zwierząt i ptactwa. U pewnych ludów jest w użyciu specjalna pogrzebowa „chata”, w której ciało jest pozostawione na zawsze albo na kilka miesięcy lub lat, po których szczątki zmarłego zabierane są i grzebane. U innych

ludów czaszka lub szczeka albo inne części ciała zmarłego są odcinane i troskliwie przechowywane przez rodzinę w przekonaniu, że zmarły jest obecny w tej części lub w szczęce. W każdym razie ta część zmarłego jest naczynym przypomnieniem rodzinie o tym, że zmarły żyje na tamtym świecie. Ten sposób traktowania zwłok jest stosowany głównie do zmarłych dorosłych lub do zmarłych „zwykłą” śmiercią. Dzieci, osoby niezamężne lub niezonałe, samobójcy lub ofiary dzikich zwierząt czy chorób takich jak trąd, ospa lub epilepsja mogą być pozbawione pewnych rytuałów pogrzebowych, ale współczesne zmiany idą w kierunku wprowadzenia podobnych czy jednolitych obrzędów pogrzebowych dla każdego.

Znów ujawnia się nam paradoks ludzkich poglądów na śmierć. Jest ona oddzieleniem, ale nie unicestwieniem: zmarły zostaje nagle odłączony od społeczności ludzkiej, a jednak społeczność ta utrzymuje z nim ścisły związek. Świadczą o tym szczegółowe rytuały pogrzebowe oraz inne sposoby pozostawania w kontakcie ze zmarłymi, które omówimy poniżej. Śmierć staje się więc procesem, który dopełni się dopiero w kilka lat po rzeczywistej śmierci fizycznej. W momencie śmierci fizycznej człowiek staje się żywym zmarłym: nie jest ani żywym fizycznie, ani dla swej społeczności — nie jest zmarłym. Jego okres sasa już minął, w pełni odchodzi w okres zamani, ale przez żywych, którzy go znali, utrzymywany jest w okresie sasa, z którego może odchodzić tylko stopniowo. Ci, którzy nie mają nikogo, kto by „utrzymał” ich w okresie sasa, „umierają” natychmiast, co jest wielką tragedią, której każdy chce uniknąć za wszelką cenę.

#### d) Życie pozagrobowe

Dla tych ludów, które uważają, że życie pozagrobowe istnieje na innym świecie lub w miejscu odległym, grzebanie żywności i broni razem ze zwłokami może mieć na celu utrzymanie i ochronę zmarłego w podróży między dwoma światami lub miejscami. Jednak dla większości ludów tamten świat jest w sensie geograficznym „tutaj”, a jego oddzielenie od tego świata polega na tym, że jest niewidzialny dla istot ludzkich. Czaga utrzymują, że podróż na tamten świat trwa dziewięć dni i że dusza musi przebyć okolice pustynne i niebezpieczne. Po przybyciu do kresu drogi dusza musi być przyjęta przez starsze duchy. By podróż tę uczynić mniej uciążliwą,

zwłoki są natłuszczane „pojone” mlekiem i owijane w skórę, co ma je zaopatrzyć w pożywienie i uchronić od palącego słońca pustyni. Zabijany jest też byk na cześć dziada zmarłego, by ten pomógł duszy po przybyciu na tamten świat. Lodagaa wierzą, że kraina zmarłych jest położona na zachodzie i oddzielona od krainy żywych rzeką Śmierci. Dusza udaje się w podróż jak tylko zostaną odprawione rytuały pogrzebowe. Przeprowa przez rzekę następuje za pomocą promu za opłatą dwudziestu muszelek kauri, w które zmarły został w czasie pogrzebu zaopatrzony przez krewnych i przyjaciół. Jednak przebycie rzeki jest ciężką próbą, której stopień trudności zależy od rodzaju życia prowadzonego przez zmarłego na tym świecie. Tak więc „dobrzy” ludzie przebywają rzekę łatwo, ale „zli” wypadają z łodzi i muszą płynąć wpław przez rzekę, co może im zająć do trzech lat. Dłużnicy, złodzieje, czarownicy i ci, którzy odmówili czegoś innym, napotykać największe trudności albo w dopuszczeniu do przebycia rzeki, albo w samym jej przekraczaniu. Także Ga wierzą, że po śmierci dusza „musi” przekroczyć rzekę, a po przybyciu na drugi brzeg łamią jej nos, tak żeby zmarły mówił nosowym głosem.

Nieliczne są przykłady, które by potwierdzały ideę podróży na tamten świat. Jest wiele ludów afrykańskich, które nie wyobrażają sobie żadnego przestrzennego rozdziału między dwoma światami i które uważają, że skoro tylko ktoś umrze fizycznie, przybywa „tam” w swej formie duchowej. Znaczą to, że człowieka uważa się za złożonego z dwóch odrębnych elementów — fizycznego i duchowego, u niektórych ludów dodawany jest jeszcze trzeci element — „cień”, „oddech” lub „osobowość”. Nie zawsze jest łatwo podzielić osobę na wszystkie elementy, które są jej przypisywane. W tej dziedzinie konieczne są dalsze badania.

W rozdziale ósmym poruszyliśmy już problem duchów i żywych zmarłych. W wierzeniach niektórych ludów świat zmarłych mieści się pod ziemią, przypuszczalnie dlatego, że ciała zmarłych są grzebane. Ziemia, po której ludzie chodzą, jest więc najbardziej bezpośrednim miejscem kontaktu między żywym zmarłym a jego pozostałymi przy życiu krewnymi. To właśnie ziemia (grób) „chowa” ich przed okiem krewnych i w rezultacie pozbawia ich fizycznej egzystencji. Jednakże — paradoksalnie — przez tą samą ziemię z pomocą ofiar z pożywienia, napojów, a nawet za pomocą czarów ludzie mogą się kontaktować z żywymi zmarłymi. Tak więc rodzinne miejsca kultu żywych zmarłych znajdują się za-

zwyczaj w tym miejscu albo blisko miejsca, gdzie pochowana jest głowa rodziny lub senior rodu. Kult żywych zmarłych jest odprawiany w najbliższym sąsiedztwie cmentarzyska rodziny. Ziemia ogarnia zarazem sasa żywych i zamani zmarłych i, jak mówiliśmy o tym w trzecim rozdziale tej książki, te same słowa są często używane na określenie czasu i przestrzeni. Dla ludów afrykańskich ziemia jest wartością religijną, mistycznie łączącą pokolenia przeszłe i obecne, zamani i sasa.

Wiele ludów lokuje miejsca przebywania zmarłych wokół ludzkich zagród. Dlatego ludzie mogą przechowywać części zwłok jako symbol trwałej obecności zmarłych. Inne ludy przenosząc wieś na inne miejsce ceremonialnie przenoszą także swych żywych zmarłych. Wszystko to wskazuje na ścisłą mistyczną więź żywych ze zmarłymi. Nieliczne są ludy, które uważają, że zmarli z pokolenia obecnego i z pokoleń poprzednich przebywają w lasach i na wzgórzach, w pewnym oddaleniu od domostw, w których kiedyś mieszkali. Lecz nawet w tym wypadku żywi zmarli utrzymują kontakt ze swymi pozostałymi przy życiu krewnymi odwiedzając ich lub przyjmując napoje i inne ofiary składane im przez rodziny.

Wiele ludów — w tym Basuto, Lozi, Lugbara, Szyllukowie, Turkana i Joruba — wierzy, że po śmierci dusza ludzka udaje się do nieba lub w pobliże Boga. Nie odcina jej to jednak od jej własnych krewnych, którzy wierzą, że żywy zmarły jest przy nich blisko i że mogą mieć z nim kontakt przez modlitwę i ofiary. Jak już mówiliśmy, żywy zmarły działa jako pośrednik między ludźmi a Bogiem lub między ludźmi a ważnymi, lecz bardziej odległymi przodkami.

Większość ludów afrykańskich nie oczekuje w życiu pozagrobowym żadnego rodzaju sądu ani nagrody. Są pod tym względem tylko nieliczne wyjątki. Joruba wierzą, że po śmierci staje się przed Bogiem i zdaje Mu się sprawę ze swego życia na ziemi. Tak więc ludzie mówią, że

Ze wszystkiego, cośmy zrobili na ziemi,  
Zdamy sprawę kłęcząc w niebie...  
Przedstawimy naszą sprawę u stóp Boga.<sup>10</sup>

Tak samo Lodagaa boją się, że „złych” ludzi przy przekraczaniu rzeki śmierci czeka cierpienie, a po przybyciu na tamten świat każdy musi ponieść karę (pewien rodzaj tortur) z rąk starszych duchów. Lozi mają na ramionach i na uszach

znaki plemienne, tak żeby na tamtym świecie ich rozpoznali i przyjęli do szczęśliwego w nim bytowania. Podobnie Sondzo wierzą, że po znakach plemiennych na ramieniu zostaną rozpoznani, kiedy ich heros plemienny powróci, żeby ich „zbawić”.

Joruba nie są pewni co do ostatecznego losu zmarłych; jedni umieszczeni są w dobrym miejscu, inni w złym. Pierwsi spotykają się z krewnymi i bytują mniej więcej tak, jak za życia, ale ci drudzy mają być poddani wiecznym cierpieniom. Tym członkom plemienia Lozi, którzy nie mają znaków plemiennych, daje się do jedzenia mucha i umieszcza na drodze, która ciągnie się aż do pustyni, gdzie umierają z głodu i pragnienia.

Z wyjątkiem tych kilku idei nie mamy żadnych konkretnych danych dotyczących wyobrażeń życia pozagrobowego w kategoriach kary i nagrody. Dla większości ludów afrykańskich życie pozagrobowe jest tylko kontynuacją życia mniej więcej w jego doczesnej formie. Znaczy to, że zmarli zachowują swą osobowość oraz status społeczny i polityczny, utrzymana jest różnica płci, czynności ludzkie są w życiu pozagrobowym odtwarzane, stan majątkowy pozostaje bez zmian i w wielu innych aspektach życie pozagrobowe jest kopią życia doczesnego. Chociaż dusza jest oddzielona od ciała, wierzy się, że zachowuje ona większość — jeśli nie wszystkie — psychicznych i społecznych cech ludzkich. Raz jeszcze widzimy, że chociaż śmierć jest zniknięciem i oddzieleniem, człowiek nie dostosowuje się do tej radykalnej zmiany; ludy afrykańskie uznają i zarazem kwestionują niszczące dzieło śmierci. Człowiek umiera, a jednak nadal żyje — jest żywym zmarłym i żaden inny termin lepiej nie określa tego stanu. Cokolwiek zdarzy się w momencie śmierci duchowemu składnikowi człowieka, pozostali przy życiu krewni nie chcą, aby od razu zniknął on z wymiaru sasa; utrzymują go w nim własną pamięcią, utrzymują go w stanie osobistej nieśmiertelności. Zmarły kontynuuje życie jako osoba, jako „taki a taki”, jako „mój” czy „nasz” ojciec, matka, brat, syn lub dziad. Utrzymanie żywego zmarłego w doczesnej perspektywie okresu sasa jest świętym obowiązkiem rodziny. Tak się rzecz przedstawia wszędzie tam, gdzie występuje kult żywych zmarłych, czyli praktycznie u wszystkich ludów Afryki. Między zamani a sasa toczy się walka, a każdy chce być „pamiętany”, zwyciężony przez ludzki wymiar sasa, utrzymywany przy życiu nawet po oddzieleniu ciała od duszy. Każdy, a nie tylko tak zwani „przodkowie”.

### e) Los duszy

Śmierć formalnie otwiera konflikt między siłami zamani i sasa. Jak tylko człowiek umrze, staje się żywym zmarłym; jest on „duchem” w tym sensie, że nie ma już ciała, chociaż zachowuje swoje cechy fizyczne. Zachowuje też swe imię osobowe, tak że kiedy ukazuje się żywym członkom swej rodziny, rozpoznają go jako takiego a takiego. W różnorodny sposób jest on zaliczany do rodziny, aczkolwiek ludzie wiedzą i są świadomi tego, że ich opuścił. Część jego istoty pozostaje żywa w pamięci tych, którzy znali go za życia, i w dzieciach, które żyją dłużej niż on. To przede wszystkim jego rodzina niejako „utrzymuje go w ruchu”. Żywy zmarły ukazuje się przeważnie tym, którzy należą do jego domu lub rodziny, a rzadko albo w ogóle nie ukazuje się ludziom bezpośrednio z nim nie spokrewnionym. Ale chociaż żywy zmarły może wydawać się tym, którzy go widzą, kimś najbardziej realnym, to przecież nie budzi on takiego uczucia, z jakim spotykał się ze strony krewnych i przyjaciół za życia. Nie ma wymiany pozdrowień, które u ludów afrykańskich są tak ważne w osobistych kontaktach, a gdy żywy zmarły odchodzi, ludzie nie przekazują mu pozdrowień dla innych żywych zmarłych. Tak więc pod względem społecznym coś się zmieniło, nastąpiło pewne oziębienie i zaczyna narastać dystans między żywym zmarłym a ludźmi. Zaznaczyliśmy już, że żywy zmarły może żywych pouczać, dopytywać się o rodzinę lub żądać, by mu coś dano, i może nawet członkom rodziny grozić karą za niewykonanie jego poleceń lub za brak dostatecznej dbałości o niego. Ludzie chętnie czynią dla żywych zmarłych wszystko, co mogą, głównie dlatego, że tamci są w sytuacji potrzebujących, tak samo jak małe dzieci wymagające opieki dorosłych. Osobista nieśmiertelność żywych zmarłych zależy praktycznie od ich dzieci. Jednocześnie żywi zmarli zajmują pozycję pośredników między człowiekiem a Bogiem i między człowiekiem a duchami. Ludzie podtrzymują stosunki ze swymi żywymi zmarłymi głównie przez składanie w ofierze napojów, pożywienia i innych rzeczy, przez modlitwy i przestrzeganie rytuałów na cześć zmarłych oraz przez wykonywanie ich poleceń.

Ten osobisty związek z żywym zmarłym trwa, dopóki żyje ktoś, kto znał go za życia. Może to być okres od czterech do pięciu pokoleń. Przez ten czas żywy zmarły coraz bardziej pograża się w okres zamani, czemu towarzyszy stopniowe zanikanie o nim pamięci z jego ludzkiego okresu sasa. Gdy

umrze ostatnia osoba, która знаła żywego zmarłego za życia, traci on zupełnie stan nieśmiertelności osobistej i ginie za horyzontem okresu sasa. Z punktu widzenia ludzi teraz dopiero naprawdę umarł i proces jego umierania został zamknięty. Obecnie żywy zmarły jest duchem, wszedł w stan nieśmiertelności zbiorowej. „Stracił” swe imię własne i wraz z nim osobowość ludzką. Stał się teraz „czymś” — nie jest już „nim” lub „nią”; jest jednym z miliardów duchów, które utraciły swe cechy ludzkie. Taki jest pod każdym względem ostateczny los duszy ludzkiej. Ontologicznym przeznaczeniem człowieka jest utrata jego fizycznego człowieczeństwa i uzyskanie pełnej duchowości; i poza tym nie czeka go już żadna zmiana. Bóg jest poza zasięgiem tego procesu i w pojęciach Afrykanów nie mieści się ani nadzieja, ani możliwość uczestniczenia duszy w boskości Boga.

U kilku ludów utrzymuje się przekonanie, że ich herosi czy przodkowie założyciele byli bardzo blisko Boga. Możemy tu zacytować przykład Nyikanga, założyciela Szylluków, Tsoediego, pierwszego władcy Nupé, i Khambageu, herosa ludu Sondzo, który wspomagał swój lud w jego życiu materialnym i duchowym. Niekiedy herosi tych ludów są tak ściśle kojarzeni z Bogiem, że modlitwy i ofiary są kierowane zarówno do Boga jak i do herosa, jak gdyby nie było między nimi wyraźnej różnicy. Mamy w Afryce ludy, na przykład Joruba, Ibo, Akan, Baganda i inne, uznające bóstwa, z których pewne były ongiś postaciami historycznymi, obecnie zaś otrzymały wyższy status niż status zwykłych duchów. Bóstwa te stanowią wyjątek, ponieważ zwykły człowiek nie żywi nadziei, że kiedyś może się stać bóstwem; deifikacja nie mieści się w normalnym rytmie przeznaczenia duszy ludzkiej. Chociaż ostateczny osąd w tej sprawie musi poczekać na pełniejsze studia nad problemem bóstw, można przypuszczać, że ci, którzy dostąpili deifikacji, w ciągu swego życia doczesnego byli przywódcami politycznymi lub społecznymi, i że ten sam status został przeniesiony w życie pozagrobowe. Jeśli przypuszczenie to jest słuszne, znaczyłoby to, że deifikacja nie jest wynikiem „ewolucji” duchów zwykłych. Owe bóstwa zachowały tylko tę pozycję hierarchiczną, którą miały, kiedy były istotami ludzkimi. Niektóre z bóstw tylko personifikują przedmioty i zjawiska przyrody, tak więc problem przeznaczenia człowieka jest w ich wypadku poza dyskusją. Świadczenia nam dostępne skłaniają nas do wniosku, że gdy chodzi o tradycyjne pojęcia afrykańskie, to przeznaczeniem duszy ludzkiej jest ontologiczny stan ducha

i nic ponadto, bez względu na to, czy niektórym z tych duchów przypada pozycja wyższa niż innym, czy nie. Nieśmiertelność zbiorowa w życiu pozagrobowym jest ludzką ostatecznością. Trudno powiedzieć, czy ta nieśmiertelność jest względna, czy absolutna, bo w tej sprawie pojęcia afrykańskie wydają się niejasne. Pewne duchy są związane z przedmiotami i zjawiskami przyrody, inne budzą w ludziach lęk przy spotkaniu, jeszcze inne opętują ludzi, ale — jak się zdaje — większość duchów „znika” z myśli człowieka i jest poza wszelkim kontaktem z nim. Zamani ostatecznie zwycięża i powołuje do siebie wszystkie duchy, a człowiek nie ma żadnej możliwości wniknięcia w to, co zniknęło z jego pola widzenia.

U wielu ludów afrykańskich występują genealogie. Poza granicą czterech do pięciu pokoleń zbudowane są one z imion „pustych”. Imiona genealogii są jak kości kręgosłupa — są to resztki tego, co zabrał ze sobą okres zamani, i nie przedstawiają one całego szkieletu. Wiele imion zginęło, gdy żywi zmarli przeszli w stan zwykłych duchów.

U wielu ludów afrykańskich występuje wiara w reinkarnację. Jest to jednak reinkarnacja częściowa w tym sensie, że tylko pewne ludzkie rysy lub cechy żywych zmarłych mają „odradzać” się u niektórych dzieci. Zdarza się to głównie w kręgu jednej rodziny. Reinkarnowany żywy zmarły zachowuje jednak swoją oddzielną egzystencję. Przypuszczam, że w wierze w reinkarnację znajduje częściowo wyraz ludzka świadomość bliskości żywych zmarłych i częściowo próba wyjaśnienia tego, co skądinąd jest zjawiskiem czysto biologicznym, właściwym nie tylko ludziom, ale i zwierzętom. Ci, którzy utrzymują kogoś ze zmarłych w stanie nieśmiertelności osobistej, widzą pewne jego biologiczne i charakterologiczne cechy u małego dziecka i natychmiast nabierają przekonania, że skoro dany żywy zmarły jeszcze nie pogrzyżył się w zapomnieniu okresu zamani, to przez to dziecko do nich „powrócił”. Tak więc wspólnota cierpi, jeśli umiera osoba niezamężna czy nieżonata, ponieważ zmniejsza to jej szanse „powtórnych narodzin”. Każdy może być w ten sposób reinkarnowany, bez względu na to czy był zaślubiony, czy nie, czy był młody, czy stary, ale reinkarnacja dotyczy głównie tych, którzy mieli własne dzieci, a u niektórych ludów wyraźnie mówi się, że osoba nieżonata czy niezamężna albo nie mająca dzieci nie podlega reinkarnacji. W praktyce tylko niewielu ludzi w tym sensie „odradza się”. Reinkarnacja jednego żywego zmarłego zachodzi niekiedy u kilku osób

jednocześnie bez względu na płeć. Wierzenie to niektóre ludy afrykańskie wyrażają nazywając swe dzieci imionami poszczególnych żywych zmarłych, którzy mieli się w nich „odrodzić”. Z wierzenia w częściową reinkarnację nie wynika oczekiwanie, że każdy musi się „odrodzić”, a w przypadku niektórych ludów brak w ogóle wiadomości na ten temat. Krewni cieszą się, gdy zauważą, że jeden z ich żywych zmarłych „odrodził się”, i jest to jeszcze jedna płaszczyzna utrzymywania ciepłych stosunków między dwoma światami. Kiedy żywy zmarły przeniesie się do okresu zamani i osiągnie stan zwykłego ducha, przestaje podlegać reinkarnacji. Znaczy to więc, że jeśli i kiedy częściowa reinkarnacja ma miejsce, to jest ona tylko zjawiskiem czasowym, należącym do okresu przejściowego, kiedy żywy zmarły jest jeszcze w stanie nieśmiertelności osobistej. Przeznaczeniem duszy jest stać się zwykłym duchem i gdy stan ten już osiągnie, nie ma już możliwości powrotu do ludzkiego rodzaju egzystencji. U niektórych ludów uważa się, że duch (albo żywy zmarły) odwiedza ludzi pod postacią węża, szczura, jaszczurki lub innych zwierząt, których nie wolno zabijać.

Zgodnie z religiami i filozofią Afryki grób zamyka wszystko, jeśli nawet osoba żyje i nadal istnieje na tamtym świecie. Okresem ciągnącym się od śmierci poprzez stan osobistej nieśmiertelności (jako żywy zmarły) do stanu nieśmiertelności zbiorowej (jako zwykły duch) rządzi przyspieszony rytm. Ostateczny „akord” tego rytmu może, ale nie musi mieć końca. Nie może być jednak żadnej innej nadziei, ponieważ takie jest przeznaczenie każdego. Starsi ludzie wszelako, jak się wydaje, nie boją się i nawet pragną „odejścia” z tego świata na tamten. Nie ma zmartwychwstania ani dla jednostki, ani dla całej ludzkości; takie pojęcie nie może być w ogóle przyswojone tam, gdzie śmierć uważa się za proces rozciągający się od okresu sasa do zamani, od okresu intensywnych doświadczeń osobistych do ginącego w wieczności okresu, w którym człowieczeństwo ulega całkowitemu zapomnieniu. Zmarły nie osiąga stanu duchowego zbliżonego czy podobnego do Boga, chociaż niektórzy zmarli mogą działać jako pośrednicy między ludźmi a Bogiem i mogą być obdarzeni większą mocą i wiedzą niż żywi ludzie. Taki jest antropocentryczny pogląd na przeznaczenie człowieka. Z punktu widzenia tradycyjnych pojęć afrykańskich śmierć jest śmiercią i początkiem ciągłego ontologicznego odchodzenia człowieka od człowieczeństwa do duchowości. Re-



ligie i filozofia Afryki nie mają ponadto absolutnie nic do powiedzenia lub najwyżej mówią o tym w sposób bardzo niejasny. Procesu umierania nic nie może zatrzymać ani odwrócić — śmierć jest końcem człowieka rzeczywistego i pełnego.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Wśród wielu dostępnych opracowań antropologicznych następujące zawierają szczegółowe studia: M. Wilson *Rituals of Kinship among the Nyakyusa* (1957); J. R. Goody *Death, Property and the Ancestors* (1962); S. Yokoo *Death among the Abaluyia* (praca doktorska w Makerere University College, Kampala 1966).

<sup>2</sup> Hughes i van Velsen, s. 100 n; interpretacja jest moja.

<sup>3</sup> S. Yokoo s. 34—39.

<sup>4</sup> Zob. wyżej rozdz. IX; i H. Abrahamsson *The Origin of Death* (Uppsala 1951), gdzie znajduje się pełniejszy opis mitów; oraz U. Beier *The Origin of Life and Death* (London 1966), gdzie znajduje się kilka podobnych mitów.

<sup>5</sup> A. Bulima-Nabwiso, szkic o rytuałach pogrzebowych Basoga, marzec 1966.

<sup>6</sup> Yokoo, s. 13 n.

<sup>7</sup> Okot p'Bitek *The concept of Jok among the Acholi and Lango* w: „The Uganda Journal” t. XXVII, nr 1, 1963, s. 20.

<sup>8</sup> J. H. Nketia *Funeral dirges of the Akan People*, Accra 1955, s. 122 n.

<sup>9</sup> Goody, s. 371 n., daje pełne i interesujące omówienie.

<sup>10</sup> Idowu, s. 189, 199.

## XV. SPECJALIŚCI

### ZNACHORZY, ZAKLINACZE DESZCZU, WŁADCY I KAPŁANI

Jest to jedna z tych dziedzin, w której kwestia terminologii jest wyjątkowo trudna, jeżeli chodzi o zbiorowe czy indywidualne określenie opisywanych tu ludzi. Nazywać ich będę „specjalistami” z racji ich specjalistycznych funkcji, wiedzy i umiejętności w sprawach religii, chociaż można tutaj używać także innych terminów, jak „święte osoby”, „święci ludzie”, lub „święci specjaliści”. Jak zobaczymy, są osobne terminy dla każdego specjalisty i niektóre z tych terminów wzajemnie na siebie zachodzą, tak samo jak zachodzą na siebie rodzaje i funkcje niektórych specjalistów.

Posiadane na ich temat informacje przedstawiają się bardzo różnie: od studiów dobrych i starannych aż po materiał niewiarogodny i bezwartościowy. Należy także podkreślić, że ponieważ specjaliści należą do charakterystycznych właściwych sobie kategorii, mają także właściwe sobie języki, symboliki, wiedzę, umiejętności, praktykę i to, co można nazwać „osobowością urzędową”, nieznaną lub trudno dostępną dla zwykłych osób, prostych czy też uczonych. Pozostaje jeszcze wielka ilość ukrytych informacji, które należy zebrać i udostępnić. Specjaliści odgrywają ważną rolę w życiu wsi i wspólnot afrykańskich, ale w dyskusji nad nimi ograniczymy się tylko do ich znaczenia religijnego.

#### a) Znachorzy

Dla ludów afrykańskich znachorzy są największym darem i najbardziej użytecznym źródłem pomocy. Są też nazywani „zielarzami”, „lekarzami tradycyjnymi” lub „waganga” — by użyć słowa z języka suahili. Są to specjaliści, którzy najbardziej ucierpieli od autorów europejskich i amerykańskich, tak często i mylnie nazywających ich „leczącymi urokiem” („witch-doctor”). To określenie powinno być pogrzebane i zapomniane na zawsze. Każda wieś w Afryce ma swojego znachora, który jest przyjacielem całej wspólnoty. Jest on

dostępny dla każdego i prawie w każdym czasie i jest obecny w wielu momentach życia jednostki i wspólnoty.

Nie ma ustalonych zasad powoływania do pełnienia funkcji znachora. Może to nastąpić wtedy, gdy ktoś jest jeszcze młody i wolny lub w wieku średnim i starszym. W innych wypadkach znachor przekazuje swój zawód synowi lub innemu z młodszych krewnych. Są znachorzy, którzy wierzą, że zostali „powołani” przez żywych zmarłych we śnie, na polu lub w czasie wizji. Znachorami są kobiety i mężczyźni. Ich kwalifikacje osobiste są różne, ale oczekuje się od nich, aby byli godni zaufania, moralni, przyjacielscy, chętni i otwari do swej służby, rozumiejący ludzkie potrzeby i nie żądający zbyt wysokich opłat. Ogólnie są oni wpływowi, chociaż u pewnych ludów, poza pełnieniem swych obowiązków zawodowych, nie zajmują żadnej oficjalnej pozycji. Umiejętności i rezultaty znachorów są oczywiście różne. U niektórych ludów występuje przekonanie, że znachorów obdarzeni są specjalnymi darami czy zdolnościami, które są wrodzone albo uzyskiwane przez spożywanie pewnych środków.

W każdym wypadku znachorzy muszą uzyskać formalne lub nieformalne wykształcenie. U Azande wyuczenie na znachora trwa długo i jest kosztowne, a w pewnych wypadkach rozpoczyna się od wstępnego przygotowania w wieku lat pięciu. Gdy młody człowiek objawi swe życzenie zostać znachorem, jest starannie sprawdzany przez swego ewentualnego nauczyciela dla uzyskania pewności, czy naprawdę myśli o tym poważnie. Potem dostaje specjalne środki spożycia, które — jak się uważa — „wzmocnią jego siły” i dadzą mu moc przepowiadania; następnie jest inicjowany przez publiczny pochówek, dostaje wiedźmią flegmę i poiknięcia i jest zaprowadzony do źródeł strumienia, gdzie kazuje się mu różne zioła, krzaki i drzewa, z których pochodzi lekarstwa”. Taka jest procedura zostania znachorem u Azande, ale w rzeczywistości zabiera ona wiele czasu i jest dość złożoną. Każdy nauczyciel ustala dla swych uczniów swój własny regulamin, jak na przykład powstrzymywanie się od jedzenia mięsa słoni, mięsa szczurów i różnych roślizn, stosunków seksualnych lub kąpieli przez wiele dni po przyjęciu pewnych leków otrzymywanych od nauczyciela. Nagrodzenie za wyuczenie na znachora jest też różne; może być płacone jest co jakiś czas w okresie trwania nauki, może niekiedy polegać na uczeniu się o jednym leku w miesiąc lub co drugi miesiąc.<sup>1</sup>

Przykład Azande w żadnej mierze nie stosuje się do wszystkich ludów afrykańskich. U wielu ludów nauczanie na znachora jest mniej sformalizowane, ale w każdym wypadku częścią tego procesu jest okres terminowania. Kandydaci nabywają wiedzę o wartościach leczniczych, jakości i używaniu kory, liści, korzeni, owoców, kory, traw i innych rzeczy, jak minerały, zdechłe owady, kości, pióra, pyły, dymy ze spalania różnych przedmiotów, ekskrementy zwierzęce i owadzie, krowie, jaja itd.; o przyczynach, leczeniu i zapobieganiu chorób i o innych rodzajach cierpień (bezpłodność, niepowodzenia w przedsięwzięciach, pech, złe zbiory rolne itp.); o magii, urokach i czarach, o tym, jak je zwalczać, lub na jak się nimi posługiwać; o naturze duchów i żywych zmarłych i o postępowaniu z nimi; i o różnych sekretach, których pewne nie mogą być zdradzane osobom nie wtajemniczonym. Gdy nauka dobiegnie końca, kandydat jest — u niektórych ludów — formalnie i publicznie inicjowany do znachorstwa, tak iż każdy może poznać jego i jego kwalifikacje. U niektórych ludów, jak u Azande, znachorzy tworzą stowarzyszenia lub korporacje.

Obowiązki znachorów są liczne i różne oraz w części powiązane z obowiązkami innych specjalistów. Dla ilustracji użyjemy się dwoma przykładami. U Ndebele znachor dostrzeższy kółko nasączonych dobroczynnymi środkami do brzozy zagrody. Zwalcza uroki i magię odwracając ich działanie, a niekiedy odsyła je do tego, kto je zastosował. W pogrzebie to właśnie znachor odprawia ceremonię „bicia grób”, jeśli nieboszczyk zmarł skutkiem uroków. Ceremonia jest odprawiana o zachodzie słońca. Syn i brat zmarłego odwiedzają grób razem ze znachorem. Znachor przynosi nasączony odpowiednimi środkami, którym uderza w grób mówiąc: „Taki i taki, obudź się, idź i walcz!” Panuje wiara, że duch zmarłej osoby budzi się i pod postacią małego zwierzęcia do domu tego, kto go zabił czarami. Zwierzę to w końcu zobaczy je ktoś z członków rodziny zabójcy, który go zabije. Wtedy członkowie tej rodziny zaczynają umierać. W podziwny sposób rodzina tego, który rzucił urok, uzna jego winę, i tytułem dobroścucznienia zapłaci rodzinie zmarłego bydłem, wtedy ognista wygasa i dla odsunięcia lub powstrzymania czary zaczyna się znachora.<sup>2</sup>

U Azande znachor leczy chorobę i ostrzega przed nadchodzącym niebezpieczeństwem. To on zapewnia powodzenie w uprawianiu i w uprawie ziemi. „Znachor może szkodzić, może przynieść, zabić albo wyleczyć.” Zwalcza on czary i ma-

gię za pomocą znanych sobie leków, które ma dla różnych celów. O dostojnikach plemiennych mówi się, iż patronują znachorom, „ponieważ ich magia jest dobrą magią. Nie powoduje niczyjej krzywdy i wielu chroni od szkód”. Wszyscy się zgadzają, że „znachor jest nieszkodliwy i każdy chwali jego lekarstwa; jeśli nawet znachorzy zwalczają się między sobą, to nigdy ze szkodą dla innych ludzi. Są stale wzywani do udziału w sądach i do domów; praktykują także jako wróżbiarze. Biorą udział w posiedzeniach mających na celu nadzór nad czarownikami, ujawnianie ich zamiarów i udaremnianie ich działalności. We wszystkich ważnych sytuacjach Azande mogą wzywać znachora, „polecając mu ujawnienie działalności czarowników w sąsiedztwie i ochronę ludzi przed nią”. Władcy także popierają i chronią znachorów dla zabezpieczenia się przed czarami i konspiracją polityczną. Każdy znachor „z zawodu zajmuje się wykrywaniem praktyk czarnoksiężskich”.<sup>3</sup>

Na podstawie źródeł tu cytowanych i innych obowiązki znachora możemy streścić następująco. Przede wszystkim znachorzy zajmują się chorobami i niepowodzeniami. U ludów afrykańskich powszechnie wierzy się, że choroby i niepowodzenia są spowodowane złą wolą lub złośliwym działaniem jednej osoby przeciw drugiej zwykle za pośrednictwem czarów i magii. Znachor musi więc odkryć przyczynę choroby, wykryć kto jest jej sprawcą, postawić diagnozę, zastosować właściwe leczenie i dostarczyć środków zapobiegających jej nawrotowi. Jest to schemat, według którego postępują znachorzy zajmujący się chorobami i niepowodzeniami; postępowanie to jest w części psychologiczne, w części fizyczne. Tak więc znachor stosuje dwa rodzaje leczenia, fizyczne i „duchowe” (lub psychologiczne), a ten drugi rodzaj zapewnia cierpiącego, że leczenie jest prawidłowe i skończy się dobrze. W rezultacie znachor w stosunku do chorego jest zarówno lekarzem, jak i kapłanem. Jego leki są sporządzane z roślin, ziół, proszków, kości, nasion, korzeni, soków, liści, płynów, minerałów, węgla drzewnego itp. Zajmując się chorą osobą znachor może stosować masaż, nakłucia igłami lub cierniami, może choremu puszczać krew, może przez niego przeskakiwać, może posługiwać się zaklęciami i bruchomówstwem, może żądać od chorego wielu zachowań, jak złożenia w ofierze kury lub kozła, przestrzegania pewnych tabu, czyli unikania pewnego pożywienia i osób — wszystko to obok podawania choremu leków fizycznych. We wsiach afrykańskich choroby i niepowodzenia są ludzkim doświadcze-

niem religijnym i wymagają religijnego traktowania. Znachorzy są tego świadomi i starają się sprostać potrzebie na sposób religijny (lub quasi religijny) niezależnie od tego, czy robią to w sposób autentyczny, czy fałszywy. Oczywiście, niektóre z czynności wchodzące w zakres leczenia mogą nie mieć jakiejś określonej wartości, ale psychologicznie mają znaczenie żywotne i grają wielką rolę w leczeniu chorych i w niesieniu pomocy cierpiącym. W tym wypadku środki są mniej ważne niż cel i w ten sposób znachor i jego pacjent rozumieją sytuację, która łączy ich ze sobą.

W sumie znachor poświęca choremu wiele czasu i uwagi osobistej, co pozwala mu wniknąć w psychologię pacjenta. Jeśli nawet choremu wyjaśniono, że cierpi na malarię, ponieważ został ugryziony przez komara przenoszącego pasożyta malarii, to będzie chciał on jeszcze wiedzieć, dlaczego komar ugryzł właśnie jego, a nie kogo innego. Jedyną odpowiedzią, którą ludzie uznają za zadowalającą, jest odpowiedź, iż ktoś za pomocą magii „przysiał” komara, by ugryzł właśnie tę, a nie inną osobę. W mentalności afrykańskiej cierpienie, niepowodzenie, choroby i wypadki mają mistyczne „przyczyny”. Zwalczanie niepowodzeń lub dolegliwości wymaga znalezienia przyczyny, której należy przeciwdziałać albo którą należy usunąć lub ukarać. I tu właśnie ukazuje się wartość tradycyjnego znachora. Dopóki ludzie będą uważać choroby i niepowodzenia za doświadczenie religijne, będzie istniało i prosperowało znachorstwo. Nowoczesne szpitale mogą zajmować się fizyczną stroną choroby, ale obok niej cierpienie ma swój wymiar religijny, którym się one nie zajmują, i dlatego wielka liczba chorych będzie udawać się zarówno do szpitali jak i znachorów bez poczucia popadania w sprzeczność, chociaż jeśli są chrześcijanami lub Afrykanami wykształconymi, mogą chodzić do znachora i poddawać się jego kuracji tylko potajemnie.

Innym ważnym obowiązkiem znachorów jest działanie profilaktyczne. Przed chwilą podkreśliliśmy, że ludzie doświadczają cierpienia jako spowodowanego przez siły mistyczne użyte przeciw nim przez wrogów czy tych, którzy ich nie nawidzą. Siły te to magia, czary, „złe spojrzenie” lub złe słowa. Znachorzy muszą przede wszystkim zaopatrzyć ludzi w środki przeciwdziałające tym siłom. Są to głównie zaklęcia, odprawianie odpowiednich rytuałów w domach lub na polach, lub stosowanie lekarstw do wewnątrz albo wciera-

Znachorzy przyczyniają się także do wzrostu plonów lub do uzyskania „sukcesu”. Udzielają też wskazówek, co robić, aby mężczyzna był bardziej kochany przez swą żonę; pomagają też impotentom. „Kuruja” ludzi, by powodziło im się w interesach lub w polityce; udzielają różnorodnej pomocy studentom i „umożliwiają” im zdawanie egzaminów. Odprawiają różne rytuały dla wzrostu płodności i wydajności pól lub inwentarza żywego. Niepłodne kobiety (lub też ich mężowie i krewni) stale się ich radzą, jak mieć dzieci.

Do obowiązków znachorów należy też wykrywanie i tępienie czarowników, znoszenie przekleństw oraz kontrolowanie duchów i żywych zmarłych. Znachorzy mają dostęp do sił natury i do wiedzy nieznannej lub mało znanej innym, tak więc społeczność powierza im obowiązek odsuwania tego wszystkiego, co może być dla niej szkodliwe. Jest to dziedzina działalności głęboko zakorzeniona w wierzeniach ludzi, niezależnie od tego, czy obejmuje ona rzeczywistość obiektywną, czy też nie.

Krótko mówiąc znachorzy symbolizują nadzieje społeczne: nadzieje dobrego zdrowia, ochrony przed złem, powodzenia oraz rytualnego oczyszczenia w wypadku zetknięcia się z nieczystością. Ci ludzie nie są głupcami, są przeważnie inteligentni i oddani swej pracy, inni natomiast po prostu nie odnoszą sukcesów albo posuwają się za daleko. Jak w każdym kraju lub środowisku, tak i w Afryce są tacy, którzy dla zysku lub sławy świadomie oszukują innych. Niektórzy autentyczni znachorzy w trakcie wykonywania swych obowiązków oddają się złym praktykom, ale bez względu na pewne nadużycia w ich działalności potępienie ich profesji byłoby z gruntu niesłuszne. Znachorzy są przyjaciółmi, przewodnikami, psychiatrami i lekarzami tradycyjnych społeczności afrykańskich.

Nawet w nowoczesnych miastach słyszy się o znachorach i znajduje się ich; niektórzy z nich mają duże wzięcie i dobrze im się powodzi. Życie miejskie stwarza nowe sytuacje i potrzeby, a znachorzy niewątpliwie przyczyniają się do rozwiązywania nowych problemów za pomocą tradycyjnych metod. Odnosi się jednak wrażenie, że miejscy znachorzy mniej zasługują na zaufanie niż wiejscy. Częściowo tłumaczy się to bardziej zdepersonalizowanym życiem w mieście, a częściowo gospodarką pieniężną, która zachęca do szybkich zysków za pomocą środków uczciwych lub nieuczciwych. Znachorzy to jeden z tych zawodów, który prawdopodobnie przetrwa w Afryce jeszcze parę pokoleń, zwłaszcza dlatego,

że potrzeby ludzkie ciągle wzrastają dzięki współczesnym zmianom, a znachorzy przenoszą się ze swymi praktykami do centrów miejskich, gdzie owe potrzeby są najbardziej skoncentrowane. Wiadomo, że w licznych krajach Afryki polityczni przywódcy radzą się znachorów, tak samo jak i studenci uniwersytetów, co niewątpliwie nadaje znachorom bardzo wysoki status i zapewnia ciągłość uprawiania przez nich swego zawodu. Wiadomo też, że pewna liczba absolwentów uniwersytetu została znachorami lub z nimi współpracuje. Ze słyszenia wiem, że przynajmniej w dwóch krajach znachorzy — obok lekarzy medycyny — pracują w szpitalach. Nie ulega wątpliwości, że staranne zbadanie tradycyjnej medycyny i medycznych praktyk może pewnego dnia przynieść wielkie korzyści całej ludzkości. Moje skromne badania przeprowadzone wśród znachorów wykazały, iż należy im się szacunek zarówno ze względów osobistych, jak i zawodowych. Uczony może liczyć na dostęp do ich wyspecjalizowanej wiedzy tylko wtedy, jeśli przyjmie wobec nich postawę pokory, chociaż część tej wiedzy można nabyć tylko w drodze inicjacji i zapewne pod przysięgą zachowania jej w tajemnicy.

#### *b) Media i wróżbici*

Media i wróżbici w zakresie szkolenia i pełnienia obowiązków należą do tej samej kategorii co znachorzy. W swoim zawodzie mają również do czynienia z żywymi zmarłymi i z duchami, co na ogół nie należy do obowiązków znachorów. Jest to jednak rozróżnienie raczej teoretyczne i często ci sami specjaliści działają jako znachorzy i zarazem wróżbici, a afrykańskie nazwy dla nich bywają w niektórych językach takie same.

Głównym zadaniem mediów jest utrzymanie więzi ludzi z żywymi zmarłymi i z duchami. Za pośrednictwem mediów ludzie otrzymują informacje z tamtego świata oraz wiedzę o rzeczach, które skądinąd trudno byłoby im poznać albo które w ogóle pozostałyby dla nich nieznanne. Na przykład, za pośrednictwem medium, które wchodzi w kontakt ze światem duchów, można odnaleźć zagubiony przedmiot lub dowiedzieć się, kto go ukradł. Media funkcjonują tylko wtedy, gdy są opętane przez ducha, a poza tym są „normalnymi” ludźmi bez żadnych specjalnych uzdolnień. Wyróżnia ich właśnie zdolność do poddania się „opętaniu”, czyli do nawiązania łączności ze światem duchów, co jednak także za-

leży od „chęci” zmarłych czy innych duchów do nawiedzania ich i komunikowania się z żywymi za ich pośrednictwem. Ostatnio byłem świadkiem wypadku opętania w miejscowości położonej około 20 kilometrów od Kampali i wypadek ten nagrałem na taśmie magnetofonowej. Młody człowiek ubrany w tradycyjną szatę z kory włożył na siebie obręcz z pewnego pnącza, a w rękę wziął półmetrowej długości gałąź innej rośliny, po czym usiadł w izbie wróżbity, gdzie zebrała się gromada dwudziestu pięciu do trzydziestu osób. Jeden z obecnych mężczyzn począł śpiewać bardzo rytmiczną pieśń, do której dołączyli pozostali obecni, nie tylko śpiewając, lecz także klaszcząc i kołacząc małymi tykwami. Osoba, która miała być medium, siedziała spokojnie na podłodze nawet nie poruszając głową. Śpiew i kołatanie trwały mniej więcej trzynaście minut, gdy nagle ręce młodego człowieka zaczęły drżeć. W trzy lub cztery minuty później zaczął mówić głosem zupełnie sobie obcym. Śpiewy ucichły i wróżbita rozmawiał z medium około piętnastu minut; w połowie rozmowy medium (lub duch przez niego przemawiający) zażądało odśpiewania innej pieśni. Na koniec medium podskoczyło jak żaba, uderzyło głową o podłogę i bardzo mocno dwa lub trzy razy uderzyło się pięścią w pierś, po czym stało się ponownie „normalne”. Gdy potem „badałem” tego młodego człowieka, zapewniał nas, że nie był świadom tego, co robił lub mówił w czasie, gdy działał jako medium. Mój kolega i ja odnieśliśmy wrażenie, że mówiąc z nami był przytomny i powiedział nam prawdę o tym, co czuł i czynił będąc w transie. Duch, który opętał tego młodego człowieka będącego terminatorem wróżbity, był trzymany w domu wróżbity od roku 1958 (jak powiedział nam wróżbita) w bawolim rogu (*yembe* w języku Ganda).

Jest to przykład medium pracującego z wróżbitą lub znachorem. Medium podaje informacje dotyczące przyczyny, natury i leczenia choroby (lub innego nieszczęścia) i dotyczące kradzieży lub utraty jakichś przedmiotów. Do zadań wróżbity należy postępowanie zgodne z instrukcjami medium lub ich interpretowanie. W niektórych wypadkach sami wróżbici lub znachorzy mogą być „opętani” i chwilowo funkcjonować jako media. W stanie „opętania” medium traci swą osobowość i poczucie rzeczywistości i staje się po prostu narzędziem ducha, który w niego wstąpił. Może więc być skłoniony do działania i mówienia zgodnie z życzeniami ducha, na pozór bez szkody dla siebie. Od naocznych świadków słyszałem o wypadkach lizania przez media rozgrzanego do

czerwonoci noża lub kawałka żelaza, dopóki nie ostygł, bez poparzenia sobie rąk ani języka. Wydaje się, że wyżej wspomniane medium nie doznało żadnych zauważalnych obrażeń od uderzania głową w podłogę i bicia się w piersi; oddychało jednak ciężko, a mięśnie jego ramion w czasie transu wyraźnie zeszywniały. Duchy wnikaające do medium nie są szkodliwe, są przyjacielskie, chętnie witane przez ludzi, a ich „pobyty” w mediach nie trwa długo. Większość mediów to kobiety.

Jest jeszcze medium innego typu, związane z kapłanami i świątyniami lub z przybytkami duchów. Wiadomo, że media takie występują u Aszantów, Baganda, Ewe, Fonów, Joruba i wielu innych ludów, zwłaszcza w Afryce zachodniej. Wiadomo na przykład, że „wielu kapłanów dahomejskich nigdy nie poddaje się opętaniu, lecz mają do dyspozycji media należące do ich świątyń, na żądanie popadające w trans. Opętanie... na ogół po raz pierwszy ma miejsce, gdy dana osoba uczestniczy w publicznej ceremonii religijnej. W czasie tańca i naśladując przykład niektórych natchnionych uczestników ceremonii nowy opętany pada na ziemię lub wskakuje w środek koła tanecznego i wykonuje szalony taniec. Prowadzący ceremonię kapłan tłumaczy to zachowanie jako wyraz powołania bożego i namawia nawiedzonego, by zaczął ćwiczyć w służbie bożej”. Okres kształcenia może trwać dwa lata i więcej i w tym czasie adept musi ściśle przestrzegać czystości. Na końcu składana jest ofiara i uczeń mówi do określonego bóstwa: „Dziś dopełniłeś ze mną małżeństwa”, po czym może wziąć ślub albo podjąć swoje małżeńskie obowiązki, jeśli już był żonaty.<sup>4</sup>

U ludu Ga media są kształcone przez kapłanów, przy czym niektóre osoby są oficjalnie wyznaczone przez kapłanów lub wiejską starszyznę. Jeśli powołane osoby mają już rodziny, muszą je porzucić, a po zakończeniu nauki media męskie i znachorzy mogą żenić się ponownie. Dla wielu okres nauczania poddanego surowej dyscyplinie trwa dwa lub trzy lata. Jeśli osoba powołana do zostania medium nie posłucha wezwania, ludzie mówią, że „(bóstwo czy duch) zsyła na niego tak wiele zmartwień, że wreszcie oszaleje”. W trakcie nauczania kandydat na medium sypia na twardej podłodze i pozbawiony jest odpowiedniego nakrycia nawet w czasie chłodnych nocy, rąbie drzewo na opał, nosi wodę i całkowicie powstrzymuje się od stosunków seksualnych. Nauczanie obejmuje również taniec w chwilach opętania. O tańcu tym wiadomo, że „różni ludzie po dwóch lub trzech wchodzi

jednocześnie do kręgu tanecznego, tańczą i powracają do tłumu. Media mogą tańczyć jak wszyscy, jak zwykli ludzie, albo mogą też pogardzać takim tańcem i po prostu siedzą w spokoju. Nagle medium nabiera wyglądu osoby zgnębionej i uciśnionej, zaczyna trząść się i kołysać na swym stołku straszliwie przewracając oczami i niekiedy walcząc i bijąc się z powietrzem". Wtedy współobecnicy „zginają medium do własnych jego stóp, wypychają za scenę, rozbierają, malują białym błotem... przybierają w spódnicę z rafii albo kolorowego perkalu, ozdabiają paciorkami, bransoletkami, dzwoneczkami i amuletami — po czym prowadzą znowu do zgromadzonych ludzi". Medium podskakuje, trzęsie się i pozostaje „przez całe godziny na nogach w ciągłym ruchu. Często dokonuje czynów niemożliwych do wykonania poza transem". W trakcie opętania medium może mieć albo jedną „osobowość", albo kilka, zależnie od tego, ile bóstw lub duchów wstąpiło w nie jednocześnie. Zachowuje się ono w sposób właściwy dla bóstwa lub ducha, który go opętał, na przykład jak wojownik, kobieta w ciąży lub kulawy mężczyzna; czasem duch zwierzęcia „nawiedza medium i każe mu ujadać, warczeć lub chodzić na czworakach". Przy końcu transu duch wykrzykuje przez medium, iż nadszedł już czas odejścia, a medium pada zemdlone w ramiona obecnych, „wygląda przy tym, jakby się właśnie obudziło ze snu, i rzeczywiście medium zawsze mówi, że nie pamięta niczego ze swego tańca". Jeśli medium jest starsze wiekiem, na jego twarz powraca wygląd osoby starszej, gdy „w tańcu wyglądało bardzo młodo". Wybitne media corocznie urządzają uczty, w których uczestniczą ludzie przez nie wspomóżeni, dla dziękczynienia właściwym bóstwom lub duchom.<sup>5</sup>

Wiadomo, że Fonowie i niektórzy Jorubowie mają „klasztor", w których media przechodzą naukę — dziewięć miesięcy chłopiec i trzy lata dziewczyna. „Na początku nowicjusz jest opętany przez bóstwo, a kiedy wyjdzie z klasztornego odosobnienia, jest nie tylko odmieniony — ma nową i inną osobowość. Nie rozpoznaje swych własnych rodziców ani dawnych towarzyszy, mówi innym językiem, jakby był cudzoziemcem z obcego kraju, i nosi nowe imię. Od tego momentu w żadnym wypadku nie wolno go nazywać jego dawnym imieniem. Medium, kiedy opuści klasztor i wraca do swej rodziny, powoli uczy się swego dawnego języka." Kandydaci na media są kształceni zazwyczaj w wieku lat dziesięciu do szesnastu, choć czasami mogą się między nimi trafiać ludzie żyjący już w małżeństwie. Wybór kandy-

data może nastąpić w drodze zwykłej eliminacji przy tańcach, w czasie corocznej ceremonii rekrutacyjnej. Ale kandydat może być oddany do klasztoru przez rodzinę na żądanie głównego kapłana lub z wdzięczności za łaski, które rodzice zawdzięczają bóstwu, jeśli za ich otrzymanie obiecali oddać swe dziecko. Jeśli nowicjusz nie chce poddać się nauczaniu, to jest nocą zabierany do klasztoru. Odpowiedni kapłan rozmawia z przyszłym uczniem zaczynając od pytania: „Bóg powiedział mi, że chce cię dzisiaj wezwać. Czy się zgadzasz?" Na co odpowiedzią musi być: „Tak". Taniec inicjacyjny odbywa się następnego dnia, a inne ceremonie w ciągu następnych siedmiu dni, po upływie których nowicjusz zostaje „jeńcem wojennym" swego bóstwa. Zostaje on poddany odosobnieniu aż do zakończenia nauki, natomiast jego rodzina musi zaspokajać wszystkie jego materialne potrzeby w klasztorze, nie mogąc go jednak odwiedzać.

Kształcenie w klasztorze obejmuje wiele rzeczy. Neofici ćwiczą „naśladowanie śmierci i zmartwychwstania", biorą udział w składaniu ofiar, od czasu do czasu goli im się głowy (włosy są zbierane i palone), piją z garnka z nie wypalonej gliny, wspólnie jedzą z jednego naczynia podzieleni na grupy według pici, posługując się przy tym tylko lewą ręką (która należy do odpowiedniego bóstwa), całkowicie powstrzymują się od stosunków seksualnych, a gdy popełnią poważny występki, są surowo karani. Ponieważ głównym celem procesu wychowawczego jest stworzenie nowych osobowości, kandydaci uczą się nowego języka, którego później używać będą w spełnianiu swych mediumicznych obowiązków i pozdrawiając inne media. Każdy z kandydatów otrzymuje nowe imię, pod którym będzie odtąd znany. Wszyscy noszą takie same ubrania, mieszkają w obrębie klasztoru składającego się z najwyżej dwunastu domów, z których jeden jest świątynią bóstwa. W dzień będący świętem tego bóstwa nowicjusze zbierają się na „wspólne ćwiczenie duchowe". Uczą się także zasad jedzenia, picia i ubierania, obowiązujących media, śpiewów, modłów i błogosławieństw kultowych oraz tańców i ćwiczeń wywołujących stan opętania, czyli gotowości mediumicznej. Robią codzienne porządki domowe i uczą się poważnych rzemiosł, jak tkactwa, które później stają się ważnym źródłem ich dochodu. We wcześniejszym okresie nauki są rytualnie tatuowani na piersi, karku i ramionach; tatuaż jest różny zależnie od bóstwa, któremu nowicjusz ma służyć. Tatuaż, przynajmniej na twarzy, pozostawia trwałe ślady. Po siedmiu

miesiącach od czasu do czasu wolno im na krótko opuścić klasztor nocą, ale do obcych — jeśli kogoś spotkają — nie wolno im się odzywać. Gdy okres nauczania się skończy, główny kapłan udziela im ostatniej instrukcji dotyczącej ich pracy i zachowania, a zwłaszcza nakazuje im „nie zabijać, nie kraść, nie oszukiwać, nie być dumnym, słuchać rodziców i starszych, być dyskretnym” i nie wdawać się w kłótnie, nawet jeżeli będą sprowokowani. „Przy okazji opuszczenia klasztoru przez uformowanych już nowicjuszy odbywa się uroczysta ceremonia. Tłumnie uczestniczą w niej przyjaciele i krewni, którzy ofiarowują pieniądze i ubranie i otrzymują błogosławieństwo. Ceremonia jest kosztowna, a wydatki są pokrywane przez rodziny »absolwentów«.” Dla celów praktycznych podejmują teraz normalne życie i wykonują swoje zawody, na własne życzenie powracając do klasztoru wiosną dla dalszej nauki lub dla odświeżenia wspomnień.<sup>6</sup>

Opisaliśmy różne typy mediów. Cóż one oznaczają i jaki pogląd możemy mieć na ich rolę w życiu społeczności afrykańskich? Duchy i bóstwa, które opętują media, należą do okresu zamani. Nawiedzając osoby należące do okresu sasa stają się naszymi współczesnymi. Stan medialny jest stanem uwspółcześnienia przeszłości, wprowadzeniem do ludzkiej historii „osobowości” bytów zasadniczo znajdujących się poza horyzontem okresu sasa. Stan ten jednak jest stanem chwilowym i te dwa okresy czasu ponownie rozchodzą się, gdy mija opętanie. To opętanie, jak się zdaje, wyzwala ponadludzką siłę, która daje mediom możliwość dokonywania czynności fizycznych i umysłowych w normalnych warunkach skrajnie trudnych i niebezpiecznych. Opętanie nie jest uważane za szkodliwe i nie jest społecznie dezaprobowane; gdy stan opętania mija, medium — z rzadkimi wyjątkami — wraca do normalnego życia. Podczas opętania medium czasowo traci możliwość kontroli nad sobą i naśladuje lub odzwierciedla „osobowość” ducha lub bóstwa, które w nie wstąpiło. Ze świata duchów uzyskuje się pożyteczne wiadomości i ludzie wierzą w nie, bez względu na to, czy te wiadomości są prawdziwe, czy nie. Dlatego media są związane z wróżbitami, znachorami lub kapłanami, których obowiązkiem jest odbieranie informacji uzyskanych przez media, dalsze ich przekazywanie lub tłumaczenie. Media jako takie są jak aparatura radiowa działająca między dwoma biegunami: stacją nadawczą (duchy lub bóstwa) a odbiorczą (wróżbitami, znachorami lub kapłanami). Tracą one — lub niekiedy wydają się, że tracą — swe władze umysłowe i zmysły fizyczne, tak

iz świat duchów może przez nie „wskoczyć” w świat ludzki nie powodując lęku, niechęci ani zamieszania między ludźmi. Media cierpliwie, dobrowolnie i z poświęceniem budują most między dwoma światami. Wzbogacają one i dramatyzują religijną percepcję i działalność swych wspólnot. Ludzie, jeśli w ogóle mają do przekazania duchom lub bóstwom jakieś wiadomości czy polecenia, to tylko bardzo niewiele; ich udziałem jest posłuszeństwo i postępowanie zgodne z tym, co za pośrednictwem mediów przychodzi ze świata duchów, lub oczekiwanie stamtąd błogosławieństwa. Nie wiem, czy za pośrednictwem mediów działa i dochodzi do głosu sam Bóg.

Zwróćmy uwagę także na pojęcia „śmierci i zmartwychwstania” odgrywające szczególną rolę w kształceniu i w działaniu mediów służących bóstwom, których najlepszych przykładów dostarczają Fonowie i Jorubowie. Idea odrodzenia jest również dominująca, zwłaszcza w okresie kształcenia, kiedy kandydaci tracą swe dawne osobowości — przynajmniej rytualnie i symbolicznie — i uzyskują nowe osobowości ukształtowane dla pełnienia służby ich bóstwom i wspólnotom. Jest to zjawisko podobne do tego, jakie widzieliśmy w związku z rytuałami dzieciństwa, inicjacji i małżeństwa. Adepti są odcięci od społeczeństwa, przzerwana jest ich łączność ze zwykłym społeczeństwem, kiedy przekraczają bramę klasztoru. W czasie odosobnienia wzrastają jak embrion w łonie. Jest rzeczą znamioną — choć prawdopodobnie w tym sensie nie zamierzoną — że trening trwa dziewięć miesięcy dla chłopców (choć dawniej trwał dłużej), co odpowiada okresowi życia płodowego człowieka. Po tych dziewięciu miesiącach kandydaci „rodzą się na nowo” w momencie, gdy wracają z odosobnienia. Mają swe nowe imiona, znaki odrodzenia, ponownych narodzin, nowości i zmartwychwstania. Dopiero teraz mogą powrócić do swych żon lub zawrzeć związek małżeński i podjąć normalne życie. Ale zostali wtajemniczeni w święte tajemnice ich bóstw lub duchów i noszą zewnętrzne i wewnętrzne znaki oddania i poświęcenia się swym mediumicznymi zadaniom. Odtąd cechują ich dwie osobowości należące do dwóch światów: ludzkiego świata w normalnych okolicznościach i świata duchów, gdy znajdują się w stanie opętania.

Wróżbici, jak wskazuje na to ich nazwa, zajmują się przede wszystkim wróżeniem. Ale w zasadzie wróżbiarstwo jest tylko częścią ich szerszego działania, zwłaszcza natury medycznej lub nawet kapłańskiej. Odkrywają oni tajemnice życia ludz-

kiego. Czynią to korzystając z pomocy mediów, wyroczni, stanów opętania, przedmiotów wróżebnych, zdrowego rozsądku, intuicyjnej wiedzy wewnętrznej, hipnotyzmu i innej wiedzy tajemnej. Mają też oczy i uszy otwarte na wszystko, co się dzieje w ich społecznościach, tak że dysponują zapasem użytecznych wiadomości, z których korzystają w swojej działalności wróżbiarskiej. Rodzaj ich zawodu tworzy wokół nich zbędną zresztą aureolę tajemniczości, która w oczach członków ich wspólnot przydaje im szacunku, wielkości i godności. Dlatego też ludzie chętnie uciekają się do nich w sprawach prywatnych i publicznych. Podobnie jak znachorzy (a wielu znachorstwo praktykuje) wróżbici są uważani za przyjaciół swych społeczności. Spełniają oni rolę doradców, sędziów, „pocieszycieli”, dają poczucie pewności i bezpieczeństwa w momentach kryzysu, są nauczycielami, kapłanami, jasnowidzami, prorokami, wróżbitami, rozwiązują problemy i demaskują złodziei, ostrzegają przed niebezpieczeństwem, uprzedzają przyszłe wydarzenia.

Z małymi wyjątkami wróżbiarstwo afrykańskie nie zostało dokładnie zbadane, choć występuje w każdej prawie społeczności. Parrinder opisuje wróżbiarstwo Jorubów zwane Ifa, które ma opinię najbardziej rozwiniętej formy wróżbiarstwa w zachodniej Afryce.<sup>7</sup> Jest ono związane z Orunmila — bóstwem wróżbiarstwa. Wróżbita — jak u Fonów — zwany jest „ojcem tajemnic”; każdy piąty dzień jest dla niego „dniem tajemnic” i w dniu tym radzi się wyroczni. System Ifa jest zbiorem dwustu pięćdziesięciu sześciu liczb, „z których każda ma własne imię; wróżbę stawia się albo używając szesnastu orzechów palmowych, albo tworząc łańcuch z ośmiu połówek orzecha lub muszli” z użyciem kawałka deski. Wróżbiarz siedząc przed tą deską szybko obraca orzechami zaznaczając wyniki w dwu kolumnach na desce. Wynika stąd złożony układ liczb, kombinacji, imion i różnych interpretacji, których zastosowanie wróżbiarz ujawnia temu, kto przyszedł po poradę. „System wróżebny Ifa jest wykorzystywany we wszystkich ważnych okolicznościach życiowych” u Jorubów i u Fonów. Sam wróżbiarz może zalecić porady nie się Ifa, którym posługują się zazwyczaj mężczyźni.

Wróżbici są prywatnie kształceni przez innych wróżbitów, zatrudnieni jako „terminatorzy” na okres od trzech do siedmiu lat. Niektórzy z nich swą profesję dziedziczą po ojcu. Kształcenie obejmuje naukę imion i znaków, cyfr wróżebnych, przysłów i legend z nimi związanych oraz praktyk,

rytuałów i kultu wróżebnego. Na koniec kształcenia odbywa się ceremonia, w której uczestniczą inni wróżbici regionu. W czasie tej ceremonii nowy wróżbita uzyskuje prawo do praktyki poprzez inicjację, której szczytowym punktem jest wzięcie przez niego „we własne ręce ognia z lampy bez oparzenia skóry”. Młody wróżbita codziennie samotnie modli się do Orunmila, a raz na miesiąc razem ze swoją rodziną, za którą wtedy się modli. Parrinder zauważa, że w systemie Ifa nie ma żadnych elementów astronomii ani mitycznej astrologii, i że system ten jest stosowany z pewnymi zmianami na pewnych terenach Nigerii, Dahomeju, Togo i Ghany.

W różnych częściach Afryki występują inne metody wróżenia z użyciem kamieni, tykw, liczb, za pomocą czytania z liści palmowych, „kształtowania” lub widzenia obrazów w naczyniach z wodą, tłumaczenia charakterystycznych cech zwierzęcych, słuchania i tłumaczenia dźwięków oraz za pomocą seansów, w czasie których wróżbita lub inne medium wchodzi w kontakt ze światem duchów. Niektórzy wróżbici (a jest ich zapewne wielu) nie przechodzą długiego i formalnego nauczania, tak jak wróżbici Jorubów i kilku innych ludów zachodnioafrykańskich. Uczą się swej profesji raczej przez praktykę niż „formalne kształcenie”. Zależy to od tego, czym się zajmują oprócz wróżenia. Bez wątplenia są też wróżbici, którzy uprawiają wróżbiarstwo dla zysku i dla uzyskania powodzenia uprawiają kuglarskie sztuczki.

Sztuka wróżenia przedstawia wiele zagadkowych problemów, których nie zamierzam rozwiązywać. Zachodzi tu jakaś komunikacja między wróżbitami a mocami pozaludzkimi (żywymi czy innymi, może jednymi i drugimi). Trudno dokładnie powiedzieć, na czym komunikacja ta polega; może na ponadzmysłowej wrażliwości wróżbity; może na jakimś pośrednictwie czynnika duchowego; może na telepatii lub na zaostrojonej ludzkiej percepcji albo też na tym wszystkim razem. Tak czy inaczej wróżbiarstwo jest szczególnym kompleksem zjawisk, który powiększa złożoność afrykańskich pojęć i doświadczeń związanych ze światem. Wróżbiarstwo łączy na swój sposób świat duchowy i fizyczny, co sprawia, że jest działaniem religijnym. Na rzecz własnej społeczności wróżbita pełni funkcję pośrednika między tym, co fizyczne, a tym, co psychiczne, między tym, co ludzkie, a tym, co duchowe.

W zasadzie wróżbici to mężczyźni, a media to w większości kobiety. Niekiedy obie dziedziny uprawiają w jednej rodzinie mąż i żona.



### c) Zaklinacze deszczu

Ludy afrykańskie uważają deszcz za wielkie błogosławieństwo i gdy pada, ludzie cieszą się (chyba że nadmierne opady szkodzą zbiorom i powodują niszczące powodzie). Cała pomysłowość zarówno rolników jak pasterzy zależy od deszczu. Blisko równika występują zazwyczaj w ciągu roku dwie pory deszczowe i dwie suche. Dalej od równika te dwa układy pór wykazują tendencję do łączenia się i przekształcania w jeden długi okres deszczowy i w jeden długi okres suchy. W każdym wypadku znaczne opóźnienie się deszczu zapowiada niedostateczne zbiory albo w ogóle brak zbiorów w danej porze roku, co wywołuje powszechny niepokój. Pory roku nadają rytm życiu społeczności i u wielu ludów zmiana pory roku jest zaznaczana czynnościami rytualnymi. Są rytuały, które zaznaczają wiele momentów, jak początek deszczu, sadzenie roślin, dojrzewanie pierwszych owoców, zbiorów plonów, początek sezonu polowania lub łowienia ryb. Te rytuały są szczególnie ważne dla wzmocnienia świadomości i solidarności wspólnoty, a jeśli chodzi o młodych ludzi, to mają one znaczenie wychowawcze w aspekcie społecznym i duchowym. Zaklinanie deszczu jest jednym z takich rytuałów wspólnotowych, a zaklinacze deszczu należą do najwybitniejszych postaci we wszystkich prawie społeczeństwach afrykańskich.

Zulusi nazywają zaklinaczy deszczu „pasterzami nieba”, a ludzie rzeczywiście patrzą na nich jak na pasterzy ludzi, bydła i roślin, wszystkiego, co zależy od deszczu. Najlepszym opisem osoby i działalności królewskiego zaklinacza deszczu jest opis pochodzący z ludu Luwedu.<sup>8</sup> Królowa Luwedu jest najwyższym zaklinaczem deszczu i służy krajowi podwójnie: jako głowa polityczna i jako opatrnościowa opiekunka królestwa. Bardziej z racji zaklinania deszczu niż z tytułu swej pozycji politycznej jest ona tak bardzo sławiona i wielbiona, chociaż oczywiście oba te elementy wzajemnie się uzupełniają. Panuje wierzenie, że nastrój, w którym się znajduje, wpływa na pogodę, i mówi się, że jej śmierć wywoła nieuniknioną suszę. Swą wiedzę czerpie ona od żywych zmarłych i przekazuje ją swym następcom. Ma ona przy sobie niższego rangą zaklinacza, ale tylko sama królowa posiada moc sprowadzania deszczu i jego zatrzymywania, a to ostatnie dostarcza jej broni przeciw wrogom z sąsiednich krajów.

U Koma zaklinacze deszczu mieszkają w jaskiniach i piją mleko zmieszane z wodą. Ludzie chodzą do nich w uro-

czystych procesjach, niosąc dary. Część rytuałów zapewniających opady deszczu polega na przyniesieniu zaklinaczowi pełnego bukłaka wody, którą publicznie wypija. Zaklinacze deszczu ludu Udhuk odprawiają złożony rytuał używając „kamieni deszczowych” czerwonych, białych i niebieskich.<sup>9</sup> Kiedyś częścią ofiarnego rytuału Akamba mającego sprowadzić deszcz, gdy wielka susza nawiedziła kraj, było pogrzebanie żywcem dziecka. Zaklinacze deszczu ludu Katab kierują swe modlitwy bezpośrednio do Boga, ale gdy deszcz spadnie, składają dzięki swym najbardziej odległym przodkom. Lugbara wierzą, że sam Bóg nadaje szczególną mistyczną moc zaklinaczom deszczu i wróżbitom. Dlatego ludzie mówią, że „zaklinacze deszczu znają słowa Boga”.<sup>10</sup> W regionie Sudanu i Afryce południowej zaklinacze deszczu tworzą odrębną warstwę społeczną i cieszą się większym poważaniem i większą władzą niż ktokolwiek inny. U niektórych ludów wiedza o zaklinaniu deszczu i moc sprowadzania jego na ziemię są przekazywane przez zaklinacza jego bliskim.

Te i inne przykłady zaczerpnięte z całej Afryki ukazują nam znaczenie, jakie ma zaklinanie deszczu. Wynikają stąd pewne wnioski. Chociaż większość zaklinaczy deszczu to mężczyźni, są jednak między nimi i kobiety, czego dowodem przykład królowej Luwedu. Zadanie zaklinaczy deszczu polega nie tylko na jego sprowadzaniu, ale także na jego powstrzymywaniu, gdy w krótkim czasie spada go zbyt wiele, albo gdy w danym momencie nie jest szczególnie pożądanym. Znane są wypadki z Ugandy i Nigerii, że pary narzeczonych żądały, by zaklinacz zatrzymał deszcz na czas ich przyjęcia weselnego — i nie bez powodzenia. Gdy zaklinaczowi nie uda się sprowadzić deszczu, grozi mu to nie tylko utratą prestiżu, ale życia. W 1965 roku słyszałem o wypadku, który wydarzył się w Luo, gdy lokalny zaklinacz, któremu nie udało się sprowadzić deszczu w czasie wielkiej suszy, został wtrącony do więzienia, w części dla jego ochrony, a w części dla uspokojenia jego społeczności. W 1968 roku, w Tanzanii, uwięzionych zostało pięciu zaklinaczy deszczu pod zarzutem sprowadzenia nadmiernego deszczu, który zniszczył pola. Fizyczne życie ludzi, a także ich powodzenie i dobrobyt zależą od deszczu.

U wielu ludów sprowadzaniu deszczu — co jest sprawą całej społeczności — towarzyszą rytuały i ceremonie. Ofiary i modły są składane albo bezpośrednio Bogu, albo za pośrednictwem żywych zmarłych i duchów. Wiadomo, że w wielu częściach Afryki zarówno lud jak i zaklinacze uważają za

pewne, że tylko Bóg może „zrobić” czy „wywołać” deszcz. Zaklinacze deszczu więc — cokolwiek by robili dla wzmocnienia swej pozycji i wzmocnienia swej działalności — odgrywają rolę tylko pośredników. Są oni tylko punktem, w którym skupiają się społeczne potrzeby i żądanie deszczu. U niektórych ludów nie ma oficjalnych zaklinaczy deszczu i ceremonię mającą na celu jego sprowadzenie może odprawiać każdy członek starszyny, pod warunkiem, że spełnia konieczne wymagania. Zarówno urząd jak i osoba zaklinacza deszczu mają większy prestiż społeczny i nawet polityczny w suchych rejonach Afryki; gdzie indziej dopóki trwają normalne opady, przeważnie zapomina się o zaklinaczach. Ale zaklinacze nie są głupi i ich zdolności intelektualne pozwalają im zajmować kierownicze stanowiska w ich społecznościach, tak iż stają się oni „specjalistami” nie tylko w jednej dziedzinie — sprowadzania deszczu. Niektórzy w jednej dziedzinie — wróżbiarstwo, są mediami i kapłanami. Wszystkie wymienione tu funkcje są wyrazem pośredniczącej pozycji między ludźmi a Bogiem i światem duchowym. Praktyka zaklinacza deszczu wymaga używania sakralnych przedmiotów, zwłaszcza „kamieni deszczowych”. Niektóre z nich występują bardzo rzadko, o innych wierzy się, że spadły z nieba. Inna praktyka polega na paleniu „liści deszczowych” lub innych przedmiotów palnych, przy czym uważa się, że dym powstały przy ich spalaniu „chwytą” deszcz z nieba i sprowadza na dół. Inne rytuały zawierają różnorakie użycie wody, jak ceremonialne skrapianie wodą tłumy lub miejsca ceremonii, czerpanie wody ze specjalnych i świętych studni lub też zbieranie potu i rozpylanie go w powietrzu. W tych wypadkach woda symbolizuje deszcz.

Zaklinacze deszczu są dobrze wprowadzeni w problemy pogody i mogą spędzić długi okres czasu na zdobywaniu tej wiedzy. Uzyskują ją od innych zaklinaczy, z obserwacji nieba, z badań nad reakcjami drzew, owadów i zwierząt, ze studiów astronomicznych oraz za pomocą zdrowego rozsądku. Na przykład nikt nie będzie tak nierozsądny, by starać się o opad deszczu w pełni suchej pory roku. Zaklinacze deszczu mają oczy skierowane ku niebu nie tylko po to, aby badać warunki pogodowe, ale także by modlić się do Boga, który jest tak samo stwórcą deszczu jak i jego dawcą. Gdy tego nie czynią, nie uda im się również sprowadzenie czy zatrzymanie deszczu.

Ludy Afryki uważają deszcz za zjawisko święte. Już wskazywaliśmy na to, że u niektórych z nich deszcz jest ta-

ściśle kojarzony z Bogiem, że to samo słowo używane jest dla określenia i Boga, i deszczu: gdy pada deszcz, ludzie mówią „Bóg pada”. U innych ludów imię Boga brzmi: „Dawca deszczu”. Wiele ludów personifikuje deszcz lub uważa, że jest on poddany władzy bóstwa (z kolei poddanego Bogu). Niektóre ludy święcą początek pory deszczowej dniami wy-poczynku, a u wielu pory deszczowa witana jest uroczystościami dziękczynnymi i modlitwami o wystarczające opady. Dla wielu ludów deszcz jest najbardziej oczywistym wyrazem dobroci i opatrności Bożej. Deszcz jest uważany za mistyczną i wieczną więź między pokoleniami minionymi, obecnymi i przyszłymi. Jest on najbardziej materialnym, a przy tym nieskończonym rytmem natury: tak jak zawsze przychodził, przychodzi i teraz i będzie przychodził w przyszłości. Ludy afrykańskie nie znają końca tego witalnego rytmu tworzenia. Skoro deszcz przychodzi z góry, łączy człowieka z tym, co boskie. Deszcz jest głębokim wyrazem rytmu religijnego, a ci, którzy się nim „zajmują”, zajmują się sprawami w najwyższej mierze religijnymi. Deszcz jest objawem tego, co wieczne, w tym, co „tutaj i teraz”. Zaklinacze deszczu nie tylko zabiegają o fizyczny deszcz, ale także symbolizują kontakt człowieka z błogosławieństwami czasu i wieczności.

#### d) Królowie, królowe i władcy

Ponieważ jest to obszerny temat, o którym traktuje rozległa literatura,<sup>11</sup> ograniczymy się tylko do kilku spostrzeżeń. Osoby należące do kategorii władców nie są podobne do omówionych „specjalistów”, jak znachorzy, zaklinacze deszczu, wróżbici i kapłani. Dzięki swojej funkcji zajmują szczególne miejsce w życiu Afryki i świecie afrykańskich pojęć. Należy jednak pamiętać, że nie wszystkie ludy afrykańskie mają swych tradycyjnych władców w postaci królów, królowych lub wodzów.

Tam gdzie owi władcy występują, są oni nie tylko władcami politycznymi, ale także mistycznymi i religijnymi, boskim symbolem zdrowia i dobrobytu ich ludu. Jako jednostki mogą oni nie mieć szczególnych talentów lub zdolności, ale ich urząd tworzy więź między władzą ludzką a rządami duchowymi. Są więc władcami boskimi i sakralnymi, cieniem lub odbiciem władzy Boga w świecie. Ludzie uważają ich za ziemskich namiestników Boga, przyznają im wysoką pozycję i tytuły, takie jak „zbawca”, „opiekun”, „dziecko Boga”,

„wódz bóstw”, „pan ziemi i życia”. Ludzie myślą, że władcy mogą czynić wszystko, co chcą, że mają władzę nad deszczem, i łączą ich z Bogiem jako boskie wcielenia lub przybyszów z nieba. Uważają też, że urząd ich został ustanowiony przez Boga w okresie zamani. Wokół początków i osoby króla narosło wiele mitów, jak również różnego rodzaju tabu, zabobonów, zakazów i wyobrażeń. Władcy nie są zwyczajnymi ludźmi; spełniają szczególny urząd i symbolizują więź między Bogiem a człowiekiem.

Sakralną pozycję afrykańskich władców wyraża się wielorako. Niektórzy władcy nie mogą być widziani w ich życiu codziennym; noszą welony, jadają na osobności (np. u Szyluków, Bagandów i Szonów); nie mówi się o ich jedzeniu i śnie. U niektórych ludów (jak u Lunda, Njamwezi i Bagandów) królowi nie wolno stopą dotknąć ziemi i musi być albo noszony, albo chodzić po specjalnej macie. Niektóre wydzieliny ciała lub jego części (jak ślina, ekskrementy, włosy i paznokcie) są palone, żeby zwykli ludzie ich nie widzieli albo nie użyli przeciw nim w złośliwej magii. Różne środki są podejmowane dla ochrony i wzmocnienia pozycji i władzy króla, głównie w formie składania ofiar (ze zwierząt, poddanych i jeńców), noszenia amuletów, radzenia się wróżbitów i rytualnego zabójstwa władców (królobójstwo). U takich ludów jak Baganda, Lunda i Baluba części ciała zmarłego władcy (np. szczeka, czaszka lub genitalia) są przechowywane i używane z okazji różnych ceremonii zasięgania rady sił wyższych przez władcę aktualnie panującego. Na wielu terenach władca uczestniczy lub przewodniczy w uroczystościach plemiennych i może spełniać rolę kapłana, zaklinacza deszczu, wróżbity lub pośrednika między ludźmi a Bogiem (np. u Luwedu, Szyluków, Szonów, Sukuma). Niemal wszyscy władcy mają swe przybytki kultu, świątynie, święte gaje, własnych kapłanów i wróżbitów mieszkających w ich siedzibach lub w pobliżu. Duchy zmarłych królów mogą w dalszym ciągu działać w sprawach plemiennych (przez reinkarnację, nawiedzenie następcy lub uznanego medium, konsultację i składanie ofiar). Zulusi, Szylukowie, Aszanti, Lunda, Njamwezi i inne ludy składają ofiary i modlą się przy grobach zmarłych królów. Groby te często są miejscami świętymi, mają własne sługi, straż i niekiedy kapłanów, a u niektórych ludów są one sanktuariami dla zwierząt i ludzi, gdzie nikogo nie można pozbawić życia. Ludzie uważają królów za świętych — głównie w rytualnym sensie niż duchowym — muszą więc o nich dobrze mówić, szanować

ich, nisko się im kłaniać, klękać przed nimi, przyznawać im seksualne prawa do swych żon, płacić im podatki i daniny, być im posłusznymi, powstrzymać się od naśladowania ich ubiorów lub wchodzenia z nimi w bezpośrednią styczność.<sup>12</sup>

Śmierć króla jest oczywiście wielkim wydarzeniem dla jego poddanych. U niektórych ludów — jak u Banjoro, Luwedu, Amharów i innych — dokonywano niegdyś rytualnych zabójstw władców, gdy ci się zestarzel, zachorowali, zostali ranni, budzili niezadowolenie lub którym skończył się okres panowania. Zabójstwo następowało przez otrucie lub uduszenie; popełniano też samobójstwa. Praktyki te znane są w całej Afryce. U niektórych ludów (np. Bagandów, Zulusów, Amharów, Ngoni, Gogo, Szyluków) śmierć króla jest przez pewien czas — od paru dni do paru lat — utrzymywana w tajemnicy, dopóki nowy król nie zostanie wybrany i nie obejmie swojego urzędu lub póki nie zostaną ukończone ceremonie pogrzebowe albo póki ciało nie zostanie uwędzone (jak w Kongo). Ponieważ król jest święty, o jego śmierci nie mówi się w zwykły sposób. Na przykład u Banjoro mówi się, że „mleko się rozlało”; Amharowie powiadają, że „powietrze o tej porze roku jest złe dla króla”; mówi się też po prostu, że król powrócił do nieba, wznosił się w górę lub zachorował. Śmierć władcy zatrzymuje rytm życia albo na jakiś czas wprowadza stan zamieszania: wszędzie ustaje praca (Tswana, Baganda, Banjoro); małżonkowie nie współżyją ze sobą i nie dopuszczają do kopulacji zwierząt (Barundi, Ankore, Banjarwanda) i następuje okres zupełnego bezprawia, anarchii i chaosu (Szylukowie, Lunda, Amhara, Baluba i inne). Istniał niegdyś zwyczaj dostarczania odchodzącemu władcy towarzystwa i żywności i dlatego jego żony, sługi, niewolnicy, niektórzy poddani, bydło, jeńcy byli zabijani i grzebani razem z nim (np. u Bagandów, Szyluków, Kpelle, Njamwezi).<sup>13</sup> Ponieważ zdrowie i pomyślność króla symbolizuje dobrobyt całego ludu, jest rzeczą zrozumiałą, że jego śmierć powoduje zupełne przerwanie normalnego toku życia i tylko nowy władca może przywrócić porządek i stać się symbolem ponownej normalności. Ponieważ król w dalszym ciągu żyje w zaświatach, musi być zaopatrzony w żony, sługi i pożywienie, by w świecie duchów mógł w dalszym ciągu utrzymać swą uprzywilejowaną pozycję. Odprawiane są szczególnie rytuały pogrzebowe, ale u niektórych ludów zmarły władca grzebany jest w tajemnicy i bez rozgłosu.

Procedury sukcesyjne w skali całej Afryki znacznie się

od siebie różnią. Po zmarłym królu władzę może dziedziczyć syn, córka, brat, siostrzeniec, matka, wuj lub inny członek rodziny królewskiej. U niektórych ludów nowy władca jest wybierany przez radę, głównych ministrów lub w wyniku konsultacji z duchami zmarłych władców. Z intronizacją nowego władcy wiąże się wiele obyczajów i ceremonii. Irstam podaje dobry ich opis, który zawiera wiele punktów, jak ceremonie symbolizujące śmierć i ponowne narodziny (Szyllukowie), ubieranie króla w specjalne szaty (Baganda, Amhara, Banjoro i wiele innych), nadawanie władcy nowego imienia (Amhara, Galla, Tonga), rytualne obmywanie lub opryskiwanie wodą (Hausa, Szyllukowie, Bakongo), namaszczanie króla olejami lub gliną (Amhara, Banjoro, Ankore, i inne), sadzanie go na tronie (praktyka bardzo rozpowszechniona), koronowanie go (również dość powszechne), składanie ofiar z ludzi (Szyllukowie, Baganda i inni), zabijanie jego krewnych, którzy mogliby pretendować do tronu (Galla, Amhara, Banjoro, Barundi i Benin w Nigerii) oraz urządzanie uroczystości. Tam, gdzie utrzymywany jest święty ogień, gasi się go w chwili śmierci króla i rozpala ponownie w momencie koronacji następcy. U niektórych ludów, jak Szylluków i Kpelle, ludzie zaraz po koronacji żartują sobie z króla, drwią z niego i stwarzają mu różne trudności, by nauczyć go pokory.<sup>14</sup>

Władcy mają swoje insygnia, które są także odbiciem poglądów, jakie mają o nich poddani. Królowie Baganda, Amhara, Szylluków i innych ludów w czasie koronacji są wprowadzani na wzgórze będące symbolem objęcia przez nich kosmicznego urzędu; oznaczają to, że znajdują się teraz na czele swego ludu i mają nad nim władzę. Za berło służą im gałęzie, dzidy, łaski, widły, obosieczne miecze, oszczepy lub motyki. U większości ludów szaty królewskie w całości lub w części są sporządzone ze skóry lamparta lub lwa, te zwierzęta bowiem symbolizują władzę i siłę. Wiadomo, że królewskie bębny występują w całej Afryce i że uważane są za święte, tak iż uderzać w nie można tylko przy pewnych okazjach lub dla ogłoszenia ważnej wiadomości; są one trzymane w świątyniach. Trony różnią się bardzo wielkością, kształtem i materiałami, z których są zrobione; niektóre ozdobiłone są złotem, perełkami, strusimi lub innymi piórami, jedwabiem, rogami lub korą; niektóre są przenośne, inne bardzo wysokie. Trafiają się też zwykłe stożki ziemne pokryte skórą lwa lub lamparta. Wiadomo też, że u wielu afrykańskich ludów utrzymuje się święty ogień, będący w zwią-

ku z osobą króla lub władcy. Gdy władca umrze, ogień jest gaszony i ponownie rozpalany po koronacji następcy (np. u Banjoro, Szylluków, Amharów i innych). Ogień ten musi palić się nieustannie w czasie panowania króla. U pewnych ludów nowy ogień rozpala nowy władca. Na wielu terenach władcy mają również święte bydło (np. u Lunda, Pare, Gogo, Hausa, Szonów, Tswana i innych). Jest ono trzymane dla mięsa i mleka, dla celów ofiarnych, a często w ich skórze zawijane jest ciało zmarłego władcy.<sup>15</sup> Ogień i bydło nie muszą należeć do zestawu królewskich insygniów, ale wiążą się ściśle z dobrobytem i pozycją króla. Ogień symbolizuje życie, ciągłość i żywotność; jego płomień są symbolem powodzenia władcy i jego ludu. Bydło jest symbolem opatrności dostarczającej pożywienia, napojów i własności i oznacza utrzymywanie kontaktu ze światem duchów (przez składanie go w ofierze i zawijanie w skórę królewskich zwłok). Królewska krew, istota jego życia i tym samym istota życia jego ludu, nie może być przelana; tego tabu przestrzegają wiele ludów w całej Afryce. Sami władcy także muszą przestrzegać różnych tabu; ich złamanie uniemożliwiłoby im pełnienie urzędu.

Ponieważ królom, królowym, wodzom i innym władcom przypisuje się sakralną pozycję i obdarza ich szacunkiem, ich krewni są również traktowani w szczególny sposób. U Amharów, Luwedu i u innych ludów wielkim szacunkiem cieszy się królowa, a może także cieszyć się nim żona, siostra lub matka panującego władcy. Matka władcy — czyli matka biologiczna lub inna kobieta uznana za matkę spośród członków rodziny królewskiej lub spoza niej — może także cieszyć się dużymi wpływami, jak u Zulusów i Amharów. U niektórych ludów król musi ożenić się ze swą siostrą z linii ojca (np. u Szylluków, Lunda, Banjarwanda i innych). Inne ważne urzędy poza urzędem władcy, to urzędy podwódców, różnych doradców, nauczycieli i dostojników religijnych (jak kapłani i wróżbici). Postępując się nimi władca może utrzymać władzę nad królestwem, wiedzieć, co się w nim dzieje, może być dostępny poddanym, może utrzymać swą pozycję i być w kontakcie ze światem duchowym.

Taki jest więc obraz tradycyjnych władców i ich urzędu, władców, z których jedni są mężczyznami, inni kobietami. Administracja kolonialna dążyła na ogół do wcielenia władców tradycyjnych w swe struktury polityczne. Skutkiem tego ich władza i charyzmatyczne oblicze znacznie straciły na znaczeniu. W pewnych wypadkach rządy kolonialne całko-

wicie odsuwały od rządów władców tradycyjnych i to nie zawsze metodami pokojowymi. W kilku współczesnych niepodległych państwach afrykańskich urząd króla przetrwał w niektórych plemionach, a królowie zajęli kierownicze stanowiska. Na przykład, gdy Uganda uzyskała niepodległość w 1962 roku, król Bagandów (aż do 1966 roku) był prezydentem tego państwa. Gdy Botswana odzyskała niepodległość w 1966 roku, głową państwa został Seretse Khama. Cesarz Etiopii Hajle Sellasje kontynuuje prawdopodobnie najdawniejszą w świecie linię dynastyczną. Jednak tendencja dzisiejsza panująca zmierza do zniesienia w Afryce monarchów tradycyjnych i to, co wyżej powiedzieliśmy używając czasu teraźniejszego, bądź do wielu sytuacji już się nie stosuje, bądź stosuje się tylko w zmienionej formie. Zniesienie lub osłabienie urzędu władcy tradycyjnego musi oczywiście tworzyć napięcia, jeśli nie otwarte starcie między nimi i tymi, którzy ich popierają, z jednej strony, a afrykańskimi mężami stanu, którzy myślą raczej w kategoriach państwa niż lokalnych królestw, z drugiej strony.

Urząd tradycyjnego monarchy traci swój sakralny charakter; wygląda na to, iż wyradza się stając się politycznym anachronizmem i ekonomicznym obciążeniem. Ten los władców afrykańskich jest losem wszystkich władców na świecie i wyraża ludzką dezaprobatę monarchii tradycyjnej, której historia nie zawsze odzwierciedlała jasne partie jej idealnego obrazu. Niewielu będzie opłakiwało koniec władców tradycyjnych, jeśli ich urząd zastąpi nowa i bardziej odpowiednia — ale niekoniecznie mniej skorumpowana — struktura polityczna. Sakralni władcy są ściśle związani z okresem zamani; są oni zbyt niewygodni, żeby dać się przenieść do wymiaru czasu przyszłego, który Afrykanie właśnie odkrywają i wciąż poszerzają. Siła władzy tradycyjnej polega lub polegała na towarzyszących jej mitach religijnych, tradycjach i licznych tabu, które wszystkie zorientowane są ku zamani. Bez mitu przyszłości władcy tradycyjni nie mogą liczyć na utrzymanie pozycji i szacunku, jakim cieszyli się w ciągu całej historii swych ludów. Główną siłą działającą na niekorzyść sakralnych władców jest raczej zmieniająca się koncepcja czasu niż czynniki polityczne. Gdyby urząd władców i ich pozycja zawierały elementy mesjanistyczne z ich nadzieją przyszłości, sakralni władcy mieliby szanse włączenia się w bieg współczesnej historii Afryki. Ale ponieważ wymiar przyszłości był u ludów afrykańskich tak wąski, przeto nie mógł zawierać żadnej mesjanistycznej nadziei, a nasi tra-

dycyjni władcy zakorzenieni są tylko w okresie sasa i zamani. Mogą najwyżej oczekiwać tego, iż razem ze zniesieniem lub z pomniejszeniem ich urzędu na pewno powstanie wokół nich i ich urzędu bogata mitologia. W Afryce zachodniej władza tradycyjna przetrwa prawdopodobnie dłużej niż gdzie indziej.

Byłoby rzeczą interesującą zbadanie zmian w dziedzinie wierzeń i praktyk, które w życiu tradycyjnym rozwinęły się wokół osób i urzędu władców i które uległy zachwianiu, kiedy centralna postać całej struktury została usunięta lub osłabiona. Być może w społeczeństwach nastąpi renesans kultów królewskich (lub powstaną nowe), których tematami będzie śmierć, wygnanie lub degradacja królów, wraz z opiekującymi ich mitami. Ale tradycyjne działania związane z osobami władców i królewskimi wydarzeniami z pewnością zginą lub zostaną zastąpione przez współczesnych przywódców i współczesne wydarzenia państwowe. Kult herosów wydaje się tkwić głęboko w postawach i uczuciach Afrykanów i łatwiej jest go przekształcić i przystosować do nowych sytuacji niż usunąć.

#### e) Kapłani, prorocy i założyciele religii

O kapłanach traktuje obszerna literatura, choć sam termin jest na tyle szeroki, że można nim objąć niemal każdego przywódcę religijnego.<sup>16</sup> W sensie ścisłym kapłani to urzędnicy religijni związani ze świątyniami, ale w sytuacji afrykańskiej słowo to obejmuje każdego, kto spełnia funkcje religijne w świątyniach, przybytkach, świętych gajach czy gdziekolwiek indziej. Wiadomo, że wiele ludów ma swoich kapłanów, jak na przykład Ankore, Joruba, Ibo, Akan, Szona, Baganda, Ewe, Sondzo i inne. Tradycje kapłańskie są silniejsze w Afryce zachodniej niż w innych częściach kontynentu. Parrinder pisze, że „kapłani i inni spełniający posługi religijne, media poświęcone bóstwom są wybrani do sprawowania kultu i uzyskują pewnego rodzaju inicjację i naukę w tym kierunku. Szkolenie to przebiega według różnych metod, od bardzo prostych do bardzo szczegółowych, a kapłaństwo jest klasą odrębną i rozwiniętą... Szkolenie to może zawierać odosobnienie od świata, naukę praw i niekiedy »opętanie« przez bóstwo. Powołanie kapłańskie cieszy się wielkim szacunkiem i na ogół jest dostępne dla mężczyzn i kobiet”.<sup>17</sup> Idowu pisze o kapłanach ludu Joruba, że

„kapłan był zawsze ważną postacią społeczną. W kontekście wzorów społecznych u Jorubów pełni on niezastąpioną rolę, ponieważ religia dostarcza głównego wątku ich życiu plemiennemu. Rzeczywiście, bez udziału kapłana nic się u nich nie dzieje; oprócz dbania o »duszę« społeczności plemiennej kapłan spełnia wybitną rolę w intronizacji królów i powołaniu wodzów”.<sup>18</sup>

Na temat kapłanów poczynimy tu tylko parę spostrzeżeń, dla bardziej szczegółowych lub dalszych studiów odsyłając czytelnika do właściwej literatury. Kapłan jest głównym pośrednikiem; stoi między ludźmi a Bogiem lub bóstwami. Jak król jest politycznym symbolem obecności Boga, tak kapłan jest religijnym symbolem Boga wśród Jego ludu, aczkolwiek nie trzeba tu zanadto podkreślać różnicy między tym, co religijne, a tym, co polityczne, ponieważ i król, i kapłan są „specjalistami” religijnymi; są ludy, u których jedna osoba łączy obydwie urzędy. U Ewe na przykład kapłani są „powoływani” przez Boga, później kształceni i inicjowani, wreszcie oczyszczani czy „wyświęceni”. Obowiązki ich obejmują odprawianie codziennych i cotygodniowych rytuałów, składanie w ofierze napojów i modły o błogosławieństwa dla nieplodnych i innych będących w potrzebie ludzi. U Baganda król przewodniczył zwykle w obchodach corocznych świąt plemiennych, składając w ofierze dziewięciu mężczyzn, dziewięć kobiet, dziewięć krów, dziewięć perliczek, dziewięć sztuk materiału z kory i muszelki kauri.<sup>19</sup> Lozi mają arcykapłana, który w momentach dla plemienia kryzysowych składa ofiary Bogu; podlegają mu inni kapłani mianowani przez króla i radę i zobowiązani do opieki nad królewskimi grobami.

Kapłan ma obowiązki głównie religijne, ale ponieważ Afrykanie nie oddzielają religii od innych dziedzin życia, pełni on też inne funkcje. Jest on duchowym i rytualnym przewodnikiem społeczności lub plemienia, składa ofiary i odprawia ceremonie odpowiednio do swojej kompetencji. Może także nawiązywać kontakt ze światem duchowym albo w charakterze medium, albo przy pomocy innych osób działających jako media. Tam, gdzie istnieją świątynie, są często media, na ogół kobiety, które pomagają w utrzymywaniu świątyni oprócz tego, że są wyroczniami bóstw lub duchów, którym świątynia jest poświęcona. Tam, gdzie częścią procesu przygotowawczego do kapłaństwa jest długi okres nauczania, kapłani są depozytariuszami plemiennych obyczajów, wiedzy, tabu, teologii, a nawet ustnej historii. Ta szeroka

wiedza daje im kompetencje do działania w charakterze przywódców politycznych, sędziów i znawców rytuału. Tak na przykład kapłani Rukuba są także politycznymi naczelnikami swoich wsi. Obowiązki ich zawierają orędowanie do Boga w imieniu ludu, zaklinanie deszczu i przewodzenie swym społeczeństwom w uroczystościach święta płodności. Każdy kapłan jest siedem lat lub dłużej na okresie próbnym. Jeśli w tym okresie wystąpi susza, zaraza lub brak żon, jest on dyskwalifikowany i składany z urzędu. U Butawa wybiera się najwyższego kapłana, którego nazywa się „ojcem kraju”, natomiast najwyższą kapłankę nazywa się „matką kraju”. W ten sposób ludzie uważają ich za symbole egzystencji, powodzenia i ciągłości życia w ich kraju.

U niektórych ludów kapłani służą albo Bogu i bóstwom, albo tylko tym drugim. Występuje to u tych ludów, które oprócz Boga uznają też bóstwa, na przykład u Ankore, Baganda, Aszanti, Joruba i innych. Gdy ludzie chcą złożyć ofiary i zwrócić się z jakąś petycją do Boga lub bóstwa, przyjmuje ich kapłan, bierze dary i sam je składa w ofierze i modli się na rzecz potrzebujących. Jest on żywym reprezentantem kultu Boga lub bóstw.

Kapłani zajmują się też innymi niż duchowe dziedzinami życia, jak łowiectwo, kowalstwo i działalność społeczna. Rzadko nie wstępują w związki małżeńskie, a u pewnych ludów urząd kapłański jest dziedziczny. Od kapłanów oczekuje się przestrzegania pewnego społecznego, moralnego i etycznego wzoru zachowań, chociaż wzór ten nie jest taki sam dla wszystkich ludów. Ogólnie mówiąc, kapłanami są mężczyźni i kobiety o cechach godnych szacunku: wiarygodni, oddani, posłuszni tradycjom swego urzędu i Bogu lub bóstwom, którym służą, przyjacielscy, uprzejmi, „wykształceni” w zakresie swych funkcji i religijni. Istnieją przepisy określające moralny i duchowy stan kapłanów przed, w czasie i bezpośrednio po sprawowaniu formalnych obrzędów. Tak na przykład nie wolno im mieć stosunków seksualnych, jeść pewnego pożywienia, stykać się z ludźmi lub nosić pewnych strojów. U Baganda, gdy jeden z kapłanów Mukasy (bóstwa mórza) umrze, pozostali „szkolą jego następcę i inicjują go do objęcia urzędu. W trakcie odprawiania obrzędu trzech kapłani [dwóch nauczycieli i następcę zmarłego] ubrani są w tego samego rodzaju szaty, składające się z dwu dopasowanych płatów materiału z kory, związanych ze sobą na ramionach; prócz tego przepasani są dziewięciu białymi kozłimi skórami. Każdy z nich ma według innego wzoru

ogoloną głowę".<sup>20</sup> Gdy kapłan ubrany jest w szaty liturgiczne, ludziom nie wolno ich dotykać ani nawet zbliżać się do nich. Kapłani Sondzo i ich rodziny ubierają się tylko w odzież ze skóry, a sami kapłani noszą metalowe bransolety na przegubie lewej ręki.

Musimy wymienić także różnego rodzaju przewodników rytualnych, występujących w każdej społeczności afrykańskiej. Poszczególne gospodarstwa są na ogół kierowane i reprezentowane na zewnątrz przez głowę rodziny, mężczyznę lub kobietę, która w imieniu domowników składa ofiary w jadło i napój oraz modli się. Każda społeczność ma swą starszą lub innych uznanych przywódców, do których należy odprawianie rytuałów, ceremonii, zaślubin, godzenie waśni, organizowanie uroczystości, inicjacji i „rites de passage”, zaklinanie deszczu, spełnianie obrzędów oczyszczających, utrzymywanie świętych przedmiotów, przybytków i innych świętych miejsc i inne funkcje społeczne. Są to obowiązki „kapłańskie”, jeśli nawet osoba je wykonująca nie jest nazywana „kapłanem” w ścisłym znaczeniu tego słowa; są to „kapłani świeccy” i nie są na „pełnym etacie”.

O ile wiem, u afrykańskich ludów tradycyjnych nie ma proroków i ruchu profetycznego w sensie biblijnym. Przypisuję to przede wszystkim brakowi szerszego wymiaru przyszłości w afrykańskim pojęciu czasu, chociaż mogą przyczyniać się do tego również inne czynniki. Gdy pojęcie przyszłości zostało przyswojone i jego wymiar poszerzony, zaczęli się także pojawiać różni „prorocy”, o czym świadczy rosnąca liczba „profetycznych” przywódców niezależnych afrykańskich sekt chrześcijańskich.

Niektórzy antropologowie mówią jednak o „prorokach” u pewnych ludów afrykańskich. „Prorocy” ci należą do kategorii wróżbitów, jasnowidzących i mediów i w swych społecznościach mogą pełnić inne funkcje religijne lub polityczne. Na przykład u Nuerów „prorocy mogą składać ofiary w imieniu jednostek lub całej zbiorowości ich sąsiadów w wypadkach choroby, dla uzyskania płodności i przy innych okazjach, gdy potrzebna jest pomoc duchowa, ale w przeszłości główną funkcją społeczną najwybitniejszych proroków było kierowanie zbójckimi wyprawami po bydło ludu Dinka i walka z obcymi niepokojącymi Nuerów”. Prorok to osoba „opętana duchem powietrza”. Evans-Pritchard pisze o pojawieniu się proroków u Nuerów w wyniku „niedawnego rozwoju”. Jego zdaniem charyzmatyczna moc proroków tkwi w nich samych, a nie wynika z urzędu, który piastują. „Gdy

Nuerowie mówią jako prorocy, to ustami ich przemawia Duch — jest to mowa z wyższego natchnienia. Prorok wypowiadając swoje wyrocznie przedstawia się imieniem Ducha... To, co mówi prorok, jest przemieszane z tym, co mówi Duch; te dwie wypowiedzi są tak ze sobą splecione, że nie mogą być od siebie oddzielone.” Autor podkreśla, że gdy kapłani mają do czynienia tylko z Bogiem, to „prorocy z poszczególnymi duchami: »duchami powietrza« lub »dziećmi Boga«. Bóg nie nawiedza ludzi i nie udziela im natchnienia”.<sup>21</sup>

Możemy też wziąć przykład Meru, którzy mają przywódcę religijnego znanego pod imieniem Mugwe. Bernardi mówi o nim jako o proroku. Urząd i postać Mugwe mają początki mitologiczne i są związane z narodzinami Meru jako plemienia. Starzy ludzie mówią, że „władza Mugwe wyszła, zrodziła się stąd, skąd wyszli Meru — skąd wzięli swój początek”. Posiada on władzę dziedziczną polegającą na wielkich wartościach moralnych; musi być wolny od wszelkich skaz fizycznych i moralnych, musi postępować zgodnie z dawnymi zwyczajami Meru, a naukę kapłaństwa musi rozpocząć we wczesnym wieku. Nauczanie kandydata jest staranne i ściśle nadzorowane przez Mugwe aktualnie panującego. Mugwe musi być opanowany, uprzejmy wobec wszystkich i wieść szczęśliwe życie małżeńskie. Działa on jako sędzia, modli się za lud, błogosławi albo przeklina tych, którzy na to zasługują. Panuje przekonanie, że Mugwe jest w bezpośrednim kontakcie z Bogiem, któremu przedstawia ludzkie potrzeby i żądania. Ludzie widzą w nim depozytariusza plemiennej wiedzy medycznej; działa on też jako wróżbita. Mugwe ma władzę rodzicielską opartą na sankcjach i klątwach.<sup>22</sup>

Z tych dwóch przykładów i innych możemy wnioskować, że ludzie określane niekiedy jako „prorocy” nie odpowiadają ścisłemu znaczeniu tego terminu, chociaż — obok innych funkcji — mogą pełnić obowiązki „proroka”. Pełnią oni rolę przywódców politycznych, wróżbitów, przywódców rytualnych, mediów, a nawet prawnych i moralnych doradców jednostek lub całych społeczności. Ponieważ nasz szkic na temat „specjalistów” daleki jest od ścisłości, musimy poprześć na tych krótkich i powierzchownych spostrzeżeniach. U ludów tradycyjnych nie znam „proroków” właściwych, którzy uważaliby się za rzeczników Najwyższego Boga, podobnych do proroków biblijnych lub koranicznych.

O ile wiem, nie ma w Afryce założycieli religii. Skoro religia przepaja całe życie, mówienie o założycielach

religii byłoby niemal nonsensem. Są jednak „założyciele” plemion, otoczeni kultem i religijną mitologią, którzy stanowią istotną część religijnego i filozoficznego życia i postaw ich ludu. Możemy przytoczyć dwa przykłady tego zjawiska. Dla Szylluków założycielem plemienia, pierwszym władcą, herosem kultury i centrum kultu religijnego jest Nyikang. Panuje wiara, że Nyikang „zniknął”, a nie umarł, i że jest nieśmiertelny. Działa on obecnie jako wielki pośrednik między Bogiem a Szyllukami, którzy wierzą, iż w jakiś sposób w Nim uczestniczy. Ludzie modlą się do Boga przez Nyikanga i odmawiają specjalną modlitwę, której on sam miał ich nauczyć. W myśleniu i działaniu Szylluków Bóg i Nyikang są ściśle ze sobą związani; Nyikang i wszechświat wzajemnie się przenikają. Panuje opinia, że Szyllukowie rozumieją abstrakcyjne pojęcie Boga przez zrozumienie mniej abstrakcyjnego Nyikanga. Nyikang ma pochodzić od człowieka, który przybył z niebios, albo ze specjalnego miejsca stworzonego przez Boga.<sup>23</sup>

Sondzo wywodzą swą religię i swe plemię od postaci zwanej Khambageu. Zgodnie z ich mitami sierota Khambageu pojawił się między ludźmi wiele lat temu. Żył między nimi cudownie uzdrawiając chorych, przywracając wzrok niewidomym, zapewniając dobre zbiory i nawet wskrzeszając zmarłych. Występował też jako sędzia godząc skłóconych i chodził od wsi do wsi po parę lat żyjąc na jednym miejscu. Gdy ludzie jednej wsi mieli go dosyć, źle go traktowali i nawet próbowali zabić, przenosił się do innej wsi. Khambageu wreszcie się zestarzał, przyszedł do swego domu i tam umarł. Przed śmiercią polecił ludziom, by go pogrzebali we wskazanej przez niego wsi lub pozostawili ciało na skale, by wyschło na słońcu. Ludzie jednak nie pochowali go tam, gdzie chciał być pochowany. Złożyli go do grobu w innej wsi. Po usłyszeniu tej wieści mieszkańcy wsi, w której winien był być pochowany, zażądali wydania ciała. Odkopali grób, ale nie było w nim ciała; pozostały tylko sandały, które nosił Khambageu. Rozeszła się wieść, że pewni ludzie widzieli go wstającego z grobu i lecącego ku słońcu.

Jest to mit dotyczący Khambageu, którego teraz ściśle kojarzy się i identyfikuje z Bogiem. Mówi się o nim, że rządzi niebem i że gwiazdy są jego dziećmi. Życie religijne Sondzo koncentruje się wokół opowieści o Khambageu. Mają oni święte miejsca, drzewa, świątynie, tradycje i zwyczaje związane z jego życiem; w życiu plemiennym zajmuje on główne miejsce. Gdyby ktoś dostrzegał pewne paralele między

życiem Khambageu a życiem Jezusa, należy przypomnieć, że Gray z naciskiem podkreśla, iż historia Khambageu nie jest wynikiem współczesnych wpływów chrześcijańskich ani kontaktu kulturowego.<sup>24</sup> Nieliczne podobieństwa nie mogą zaciemniać oczywistych i znacznych różnic między tym mitem a opowieściami ewangelicznymi; ponadto religijność Sondzo skryształizowała się w formach zupełnie różnych od Kościoła chrześcijańskiego. Ale skoro Khambageu w pełni zintegrował się z religijnym i plemiennym życiem Sondzo, to w pewnym stopniu może pretendować do tytułu „założyciela religii i plemienia”.

Mit lub historia Khambageu jest dla ludów afrykańskich jedyna w swoim rodzaju. Wiele z tych ludów jednak ma wybitnych bohaterów plemiennych, którzy są albo bohaterami historycznymi, albo mitologicznymi, lub jednymi i drugimi, a niektórzy z nich są czczeni jako bóstwa, tak więc są postaciami religijnymi. Wielu z nich działa jako pośrednicy między ludźmi a Bogiem i symbolizuje początki plemienia i jego jedność. W Afryce nie ma reformatorów religii, misjonarzy ani oficjalnych propagatorów tradycyjnych religii i filozofii. Pewne ludy miały swych przywódców, którzy w swoim czasie wprowadzili istotne innowacje, nowe pojęcia kulturowe i zmiany mające implikacje religijne. Ale zmiany te miały przede wszystkim charakter raczej plemienny niż czyisto religijny; ich religijne elementy wynikały tylko stąd, że religia przenika całość życia. Nie znamy dostatecznie dobrze historii religii tradycyjnych, żeby stwierdzić, jakie zmiany dokonały się w religii i czy działali jej reformatorzy.

Poznaliśmy więc „specjalistów” religijnych u ludów Afryki. Nasza lista i nasze omówienie nie są wyczerpujące. Są na przykład rodziny i starszyzna uprawnione do odprawiania rytuałów, osoby upoważnione do dokonywania okaleczeń będących częścią rytuałów inicjacyjnych; są osoby, jak bliźnięta, garbaci i chorzy umysłowo, które ze względów biologicznych i w pewnych okolicznościach są traktowane z religijną czcią i szacunkiem. Odgrywają one rolę nieoficjalnych „specjalistów” religijnych, w części dzięki religijnej postawie, jaką zajmuje wobec nich ich społeczność. Stanowią część klimatu religijnego ludów afrykańskich.

„Specjaliści” są w istocie rzeczy depozytariuszami wiedzy, praktyki i — w sensie symbolicznym — życia religijnego swych społeczności. To oni sprawiają, że historia afrykańskich ludów tradycyjnych jest zarówno święta, jak religijna.



„Specjaliści” są symbolicznym punktem styczności świata historycznego ze światem duchowym. To oni przesądają o ciągłości i istocie afrykańskiej myśli religijnej i afrykańskiego życia religijnego. Są to mężczyźni, kobiety i dzieci, których święta obecność we wspólnocie czyni ich życie i życie ich społeczności głębokim doświadczeniem religijnym. Każda wioska jest w zasięgu jednego lub więcej takich „specjalistów”. Są oni konkretnym symbolem i jakby syntezą ludzkiego uczestnictwa w religijnym wszechświecie i jego doświadczenia. Bez nich ludy afrykańskie straciłyby możliwość dostrzegania zjawisk religijnych. Afrykańska religijność wymaga ich obecności w każdym ludzie i obecność tę docenia; i dlatego od jednego „specjalisty” można oczekiwać, że będzie działał nie tylko w jednym charakterze.

#### PRZYPISY

- <sup>1</sup> E. E. Evans-Pritchard *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937), s. 202—250, daje pełne i szczegółowe omówienie szkolenia znachorów. Jest to prawdopodobnie najlepsze studium o znachorach u określonego ludu afrykańskiego.
- <sup>2</sup> Hughes i van Velsen, s. 108.
- <sup>3</sup> Evans-Pritchard, I, s. 251—257.
- <sup>4</sup> E. G. Parrinder *West African Religion* (wyd. poprawione 1961), s. 78 n.
- <sup>5</sup> J. M. Field *Religion and Medicine of the Ga People* (1937, przedruk 1961), s. 100—109.
- <sup>6</sup> Parrinder, II, s. 81—94. Daje pełne i interesujące omówienie, którego streszczeniem są niniejsze dwa paragrafy.
- <sup>7</sup> *Tamże*, s. 137—155; stąd zaczerpnęliśmy przykłady dotyczące wróżb i wróżbitów u Jorubów i Fonów. Pełniejsze opracowanie daje B. Maupoil *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris 1943.
- <sup>8</sup> E. J. i J. D. Krige *The Realm of a Rain-Queen* (2 wyd. 1960).
- <sup>9</sup> Cerulli, s. 36.
- <sup>10</sup> Middleton, II, s. 31, 207, 258.
- <sup>11</sup> Zob. m.in.:  
K. A. Busia *The position of the chief in the modern political system of the Ashanti*, Oxford 1957;  
E. L. R. Mayerowitz *The Divine Kingship in Ghana and ancient Egypt*, London 1960;  
T. Irstam *The King of Ganda*, Stockholm 1944;  
M. J. Herskovits *Dahomey: an Ancient African Kingdom*, 2 tomy, New York 1938;  
J. Beattie Banyoro, *An African Kingdom*, New York 1960;  
M. S. M. Kiwanuka *Mutesa of Uganda*, Nairobi 1967;  
E. E. Evans-Pritchard *The Divine Kingship of the Shilluk*, Cambridge 1948;

- M. Fortes i E. E. Evans-Pritchard (wyd.) *African political systems*, Oxford—London 1940;
- P. Hadfield *Traits of Divine Kingship in Africa*, London 1949;
- E. J. i J. D. Krige *The Realm of a Rain Queen*, Oxford 1943;
- H. Cory *The ntemi*, London 1951;
- O. Pettersson *Chiefs and Gods*, Lund 1953;
- Y. Asfa Haile Sellasie, *Emperor of Ethiopia*, London 1936;
- W. T. H. Beukes *Der Häuptling in der Gesellschaft der Süd-, Ost- und Zentral-Bantuvölker*, Hamburg 1931;
- W. Schilde *Die afrikanischen Hoheitszeichen* w: „Zeitschrift für Ethnologie” LXI, 1929;
- L. A. Fallers *The King's men*, Oxford 1964;
- A. I. Richards *East African chiefs*, London 1960;
- R. E. S. Tanner *The installation of Sukuma chiefs* w: „African Studies” XVI, 1957;
- B. A. Pauw *Religion in a Tswana Chieftom*, Oxford 1960;
- Wiele z tych dzieł zawiera bibliografię.
- <sup>12</sup> T. Irstam *The King of Ganda* (1944), s. 180 n.
- <sup>13</sup> *Tamże*, s. 142 n. (studium porównawcze i bardzo szczegółowe tego aspektu);
- <sup>14</sup> *Tamże*, s. 56.
- <sup>15</sup> *Tamże*, s. 91 n; 131 n.
- <sup>16</sup> Wiele opracowań antropologicznych i religioznawczych dotyczy kapłaństwa, jak np.:  
E. B. Idowu *Olodumare: God in Yoruba belief*, London 1962;  
E. G. Parrinder *African Traditional Religion*, London 1954/1962;  
i *West African Religion*, London 1961;  
A. Friedrich *Afrikanische Priestertümer*, Stuttgart 1939;  
E. O. James *Das Priestertum*, Wiesbaden, Germany b. d.;  
E. W. Smith (wyd.) *African Ideas of God*, London 1961;  
E. E. Evans-Pritchard *Nuer Religion*, Oxford 1956;  
G. Lienhardt *Divinity and Experience*, Oxford 1961.
- <sup>17</sup> Parrinder, II, s. 75 n.
- <sup>18</sup> Idowu, s. 139; zob. też s. 129 n.
- <sup>19</sup> J. Roscoe *The Baganda* (2 wyd. 1956), s. 298; zob. też s. 292 n.
- <sup>20</sup> *Tamże*, s. 296.
- <sup>21</sup> Evans-Pritchard, II, s. 45, 303 n.
- <sup>22</sup> B. Bernardi *The Mugwe, a failing Prophet* (1959).
- <sup>23</sup> E. E. Evans-Pritchard *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, Cambridge 1948, s. 17, 21; G. Lienhardt *The Shilluk of the Upper Nile*, szkic w: *African Worlds*, D. Forde, wyd. (1954), s. 146, 149 n.
- <sup>24</sup> R. F. Gray *The Sonjo of Tanganyika* (1963) jest opracowaniem pełnym; krótsze opracowanie zawarte jest w jego szkicu: *Some parallels in Sonjo and Christian mythology* w: *African Systems of Thought*, M. Fortes i G. Dieterlen, wyd. (1965), s. 45—61.

## XVI. MOC TAJEMNA, MAGIA I CZARY

Na temat magii i czarów w Afryce istnieje obszerna literatura.<sup>1</sup> Mimo to zdumiewa i rozczarowuje tak wiele ignorancji, uprzedzeń i fałszu we współczesnych książkach, gazetach i rozmowach na ten temat. Dyskutujący na ten temat podzielili się na dwa przeciwstawne obozy. Do większego obozu należą ci, którzy wykazują ignorancję, fałszywe poglądy, uprzedzenia i postawę pejoratywną, pomniejszającą i lekceważącą pojęcie siły mistycznej w ogóle. Inny obóz jest reprezentowany przez niewielu uczonych, którzy poważnie badają afrykańskie poglądy, wyobrażenia i posługiwanie się tą siłą. Większość fałszywych pojęć na ten temat pochodzi od europejskich i amerykańskich popularnych autorów, misjonarzy i kolonialnych administratorów. Każdy Afrykanin, który wzrósł w środowisku tradycyjnym, bez wątplenia wie coś o tej tajemnej mocy przez niego doświadczanej lub objawiającej się w postaci magii, wróżb, czarów i tajemniczych zjawisk, które zdają się opierać bezpośrednio wyjaśnieniu naukowemu. Zilustruję ten problem kilku wydarzeniami i poczynię parę spostrzeżeń ogólnych.

Gdy byłem jeszcze uczniem, moje strony rodzinne nawiedziła plaga szarańczy. Pewien starszy człowiek, nasz sąsiad i kuzyn, spalił na swym polu odpowiednie „lekarstwo”, aby uchronić się od szarańczy. W ciągu paru godzin wielkie roje szarańczy zjadły wszystko, co było zielone, uprawy, drzewa, trawę, i odleciały. Każdy był złamany i przerażony tą wielką tragedią, która na nas spadła, gdyż plaga szarańczy zawsze oznacza zniszczenie całej żywności, co stawia ludzi w obliczu głodu. Całą naszą społeczność obiegła wieść, że szarańcza nie tknęła upraw na polu naszego sąsiada, który użył „lekarstwa”. Poszedłem więc przekonać się o tym; rzeczywiście jego uprawy pozostały nietknięte, podczas gdy pola najbliższych sąsiadów były całkowicie zdewastowane. Już wtedy słyszałem o kilku osobach posiadających „lekarstwa” przeciw szarańczy, ale ten nasz sąsiad i kuzyn był pierwszym moim znajomym, który rzeczywiście użył takich „lekarstw” z wynikiem pozytywnym.

W książce *Ju-Ju in My Life* („Czary w moim życiu”) napisanej przez J.H. Neala w 1966 roku, autor opisuje swe doświadczenia z tajemnymi mocami w Ghanie, gdzie w ciągu dziesięciu lat, aż do 1962 roku, był głównym oficerem śledczym. Neal, Anglik, widział, spotykał, doświadczał tych mocy i z nimi walczył, aż wreszcie sam musiał uciec się do tych samych sił; niewielu Europejczyków doświadczyło czegoś podobnego lub uwierzyło, że coś takiego mogło się zdarzyć w Afryce. Z książki Neala weźmiemy dwa przykłady.

W czasie budowy nowego i nowoczesnego portu w Tema koło Akry w tajemniczy sposób ginęły materiały budowlane i sprzęt. Doniesienia o tym dotarły do Neala, który pojechał do Tema, by przeprowadzić śledztwo. Prace budowlane były prowadzone pod nadzorem Europejczyków, z których jednemu Neal udzielił wskazówek, jak zabezpieczyć się przed złodziejami. Gdy opuszczał Tema, Europejczyk ten poskarżył mu się, że jedne drzewo sprawia mu kłopot. Neal poszedł obejrzyć to drzewo; okazało się, że na rozległym terenie stoi tylko to jedno drzewo, wszystkie inne drzewa i krzewy zostały wycięte. Było to małe drzewo. Europejczyk powiedział Nealowi, że tego drzewa nie udało mu się ściąć za pomocą żadnego sprzętu mechanicznego. Brygadzysta afrykański z uporem twierdził, że jest to drzewo „zaczarowane”, które może być usunięte tylko wtedy, gdy duch w nim mieszkający zgodzi się porzucić je i przenieść się do innego drzewa. Wezwano tradycyjnego „kapłana” (prawdopodobnie wróżbitę), który na ofiarę dla ducha zażądał trzech owiec i trzech butelek dżinu, a dla siebie stu funtów. Gdy owce zostały zabite, a ich krew rozlana u stóp drzewa i gdy rozlano dżin, wróżbita zaczął zachowywać się jak medium i rozmawiał z duchem przekonując go, by opuścił drzewo i przeszedł do innego lepszego drzewa. Gdy rytuał się skończył, europejski nadzorca kazał usunąć drzewo przy użyciu traktorów i buldożera, ale wróżbita powstrzymał go mówiąc, iż teraz paru robotników afrykańskich da sobie z nim radę bez tego sprzętu. Usunęli oni drzewo z największą łatwością ku zdumieniu widzów europejskich i satysfakcji afrykańskich.<sup>2</sup>

Dalsze tego rodzaju doświadczenia przekonały Neala, że w tych siłach i wierzeniach coś jest. Sam stał się przedmiotem ataków ze strony Afrykanów posługujących się magią i musiał się bronić. W innym rozdziale opowiada, jak zaatakowali go jego wrogowie, ale ponieważ był już chroniony przez „lekarstwa” innych „specjalistów” afrykańskich, nie

poniósł żadnej szkody. Jemu nic się nie stało, natomiast tajemnicza siła rozdarła dwa wielkie drzewa koło jego domu. On zachorował tylko na pewien rodzaj świerzbu, którego kuracja w szpitalu nie wyleczyła, ale z którego został wyleczony przez znachora tradycyjnego. Na innym miejscu opowiada, jak jeden czarownik wysłał węża, żeby go zabił; wąż przypełził do jego domu, gdy autor i dwóch jego afrykańskich służących oglądali zwłoki kobry, którą właśnie zabili koło domu. Ten drugi wąż jednak był wężem „magicznym”. Zbliżwszy się do domu wąż nagle zatrzymał się, jak gdyby spotkał na swojej drodze jakąś niewidzialną ścianę. Neal pisze, że wąż zatrzymał się dokładnie w tym miejscu, gdzie było zakopane „lekarstwo” dla jego ochrony; „lekarstwo” to było zakopane dokoła całego domu. Widząc tego węża służący natychmiast go rozpoznali jako węża „magicznego”, tak śmiertelnie niebezpiecznego, iż przed jego ukąszeniem nie było ratunku. Powiedzieli oni, że gdyby ten wąż został zabity, nie krwawiłby, ale Neal nie uwierzył im. Wzięli więc długie noże i odcięli głowę węża. Ku zdumieniu autora „magiczny” wąż w ogóle nie krwawił.<sup>3</sup>

W końcu 1967 roku mój przyjaciel, którego znałem jeszcze z czasów szkolnych, opowiedział mej żonie i mnie, że jeden starszy człowiek, z którym miał poważne nieporozumienia, wysłał węże, które miały zabić jego rodzinę. Pan M. powiedział nam, że w ciągu krótkiego okresu czasu węże dwukrotnie weszły w nocy do jego domu i zbliżyły się do łóżek dzieci, gdy te spały. Na szczęście zostały zabite, zanim pokąsały dzieci. Pan M. zdecydował, że trzeba coś z tym zrobić, o czym początkowo nie chciał nam mówić, ponieważ jako pastor mógłbym go „potępić”. Gdy na Boże Narodzenie powrócił na wieś do domu, poradził się znachora, który go nauczył, jaki rytuał ma zastosować dla zniszczenia węży grożących życiu jego rodziny. Pan M. zabił koguta i postąpił według zaleceń znachora. Następnego ranka przy drzwiach domu, gdzie rozlał krew koguta, zgromadziło się siedem węży; mógł je wtedy wszystkie zabić bez żadnego niebezpieczeństwa dla siebie i odtąd żaden wąż nie przyszedł do jego żony i dzieci.

W książce *Witchcraft in Africa* pani Bloomhill opowiada historię jednego farmera europejskiego w Rodezji, najbliższego sąsiada jednej Europejki. Obydwoje byli stanu wolnego i jak się zdaje byli dobraną parą. Farmer oświadczył się swej sąsiadce i został przyjęty. Pewnego wieczoru narzeczona przyszła do niego nieoczekiwanie i wpadła w gniew odkryw-

szy, że ma on romans ze swą afrykańską służącą. Wpadła w furję i wyzywając dziewczynę od „plugawych czarnych suk” zerwała narzeczeństwo, nie życząc sobie więcej widzieć niewiernego narzeczonego. Następnego dnia Europejka ta ujrzała na swej farmie „czarną sukę i białego barana”, a w parę chwil później zdechł jej pies, jak gdyby ugryziony przez węża. W dwa dni później „czarna suka i biały baran” pojawili się znów i weszli do zagrody z bydłem; znów w parę chwil potem najpiękniejsza z krów rasy Jersey zaczęła zdychać ze złamaną lewą nogą. Klęska po klęsce nawiedzały tę europejską farmerkę i za każdym razem następowały one po zobaczeniu przez nią „czarnej suki i białego barana”. Posłano wreszcie po doświadczonego afrykańskiego znachora. Przygotował on właściwe „lekarstwo” i następnego dnia razem z europejską farmerką poszli za suką i baranem. Zwierzęta weszły do pobliskiej rzeki, wynurzyły się z niej i poszły do domu byłego narzeczonego. Farmerka i znachor śledzili je nadal i znaleźli je tam ociekające wodą, ale to już nie były zwierzęta — to był sam farmer i jego afrykańska służąca. Znachor dał im swe „lekarstwo” sporządzone z rogu i pozbawił ich mocy przemieniania się w zwierzęta. Taki był koniec kłopotów europejskiej farmerki.<sup>4</sup>

Każdy Afrykanin mieszkający na wsi może opowiadać niemal nieskończoną ilość podobnych historii. Dla osoby z zewnątrz historie brzmią bardziej jak fantastyczne opowieści niż jak relacje rzeczywistych wydarzeń. Ale cała psychiczna atmosfera wsi afrykańskiej jest przepelniona wiarą w tę tajemną moc. Afrykanie wiedzą, że wszechświat ma jeszcze inną moc, siłę, wszystko jedno jak to nazwiemy, oprócz elementów ontologicznych, o jakich mówiliśmy w rozdziale trzecim. Trudno dokładnie powiedzieć, co to jest, i jak to funkcjonuje. Jeśli nawet dopuścimy posługiwanie się magicznymi trikami, oczywiste oszustwa, zabobony, manipulowanie ukrytymi środkami komunikowania się i umiejętność posługiwania się prawami natury, to jednak stajemy wobec zjawisk, które naukowo nie mogą być jeszcze wyjaśnione.

Wydarzenia, które wyżej opisałem, nie są zbyt dramatyczne, a jednak nie można ich uznać za oszustwo, hipnotyzm czy interpretować wyłącznie w kategoriach psychologicznych. O ile wiem, nie ma w Afryce takiego miejsca, gdzie by nie wierzone w taką czy inną tajemną siłę. Ujawnia się ona czy jest doświadczana w różnoraki sposób.

Tajemną moc mają słowa, zwłaszcza te, które używane są przez starszych wobec młodszych pod względem wieku, sta-

tusu społecznego lub urzędu. Słowa rodziców, na przykład, noszą w sobie „moc”, gdy są wypowiedane do dzieci; „sprawiają” powodzenie, przekleństwo, sukces, pokój, ból lub błogosławieństwo, zwłaszcza gdy wypowiedane są w sytuacjach krytycznych. Słowa znachora działają przez lekarstwo, które daje, i przypuszczalnie są one ważniejsze niż zioła mające leczyć lub zapobiegać niepowodzeniom. Dlatego więc formalne „przekleństwo” lub „błogosławieństwo” ma ogromną siłę; ludzie mogą podejmować dalekie podróże dla otrzymania formalnego błogosławieństwa i robią wszystko, żeby uniknąć formalnego przekleństwa. Specjaliści, o których mówiliśmy w poprzednim rozdziale, dysponują wielkim zasobem takiej tajemnej mocy, zarówno jako jednostki, jak i z tytułu swych profesji lub urzędów.

Istnieje moc tajemna, która powoduje, iż ludzie chodzą po ogniu, leżą na kolcach lub gwoździach, zsylają przekleństwa i szkody — łącznie ze śmiercią — na odległość, zamieniają się w zwierzęta (likantropia), zaklinają węże i sprawiają, że one pękają i zdychają; istnieje moc odurzająca zлочyńców, tak że są chwytni na gorącym uczynku; moc przekształcająca przedmioty nieożywione w żywe stworzenia; jest moc, która znawcom pozwala wejrzeć w tajemnice, ukryte informacje albo w przyszłość, wykrywać złodziei i innych przestępców. Ludy afrykańskie znają ją i na wiele sposobów próbują ją stosować. Dlatego kładą na siebie amulety, łykają lub wcierają sobie w ciało „lekarstwa”, radzą się znawców, zwłaszcza wróżbitów i znachorów, jak przeciwdziałać złym skutkom tej mocy lub jak otrzymać przedmioty zawierające tę moc. Niektórzy ludzie mogą nawet oddawać ogromne bogactwa za to, by w jakiś sposób mieć dostęp do tej siły. Większość — jeśli nie wszyscy — boją się jej, bo wielu w ciągu swego zwykłego życia spotkało się z nią. Owa tajemna moc nie jest fikcją — czymkolwiek jest, stanowi rzeczywistość, z którą Afrykanie muszą się liczyć. Na każdego wywierają bezpośredni lub pośredni wpływ, szczęśliwy czy nieszczęśliwy, wierzenia i działania związane z tą siłą, zwłaszcza w takich jej przejawach, jak magia i czary. Nie wchodząc w szczegóły, zwrócimy uwagę na owe przejawy

Magia jest powszechnie dzielona na magię „białą”, dobrotliwą, i „czarną”, złośliwą. Posługiwanie się magią dobrotliwą jest powszechnie akceptowane i szanowane. Głównie omówię ni poprzednio specjaliści, a zwłaszcza znachorzy, wróżbit

i zaklinacze deszczu, korzystają z wiedzy magicznej i używają tej tajemnej mocy dla dobra swych społeczności. Jest ona wykorzystywana w leczeniu chorób, w przeciwdziałaniu niepowodzeniom i dla ochrony przed złą mocą, czyli czarami, lub dla jej osłabienia albo zniszczenia. Wróżbita lub znachor udziela ludziom części swej tajemnej mocy w formie amuletów, proszków, skrawków, piór, figurek, zaklęć czy nacięć na ciele. Używa on tej mocy dla ochrony zagród, rodzin, pól, bydła i innej własności. Wchodząc do zagrody afrykańskiej każdy może zobaczyć na przykład rodzaj wideł stojących pośrodku ogrodzenia lub kawałek garnka na dachu domu albo też parę linii usypanych z popiołu w poprzek wejścia do zagrody, a na polach róg sterczący z ziemi lub stary bukłak wiszący na drzewie. Spotykane dzieci prawdopodobnie będą miały naszyjniki lub bransoletki, a jeśli będą miały ogolone głowy, to z wyjątkiem małego kosmyka z lewej strony, ewentualnie zawiązanego w węzeł. Wymienione tu przedmioty i setki innych świadczą o wierze w tajemną moc; niektóre z nich mają ochraniać, inne — zapewnić zdrowie, powodzenie i pomyślność. „Chwalenie” cudzych dzieci lub cudzej własności jest zakazane u wielu ludów afrykańskich z obawy, że może skłonić moc tajemną do działania na szkodę przedmiotu pochwały. Należy mieć wycucie, umieć odczytywać i rozumieć pewne cechy lub przedmioty występujące w afrykańskich domach, na polach, w rzeczach posiadanych, a nawet na ciałach.

Nie ulega wątpliwości, że są ludzie, którzy wierzą, że owe przedmioty noszone na sobie lub w inny sposób użytkowane, zapewniają bezpieczeństwo i pomyślność. W tym wypadku mamy do czynienia z magią. Inni jednak wierzą i przyznają, że przedmioty te same w sobie nie mają owej mocy jako takiej. Przeciwnie, przedstawiają one tylko i symbolizują moc pochodzącą od Boga. Moc ta może być dana im bezpośrednio przez Boga albo też udzielona za pośrednictwem duchów, żywych zmarłych albo też może być częścią niewidzialnych, kosmologicznych sił natury. Przedmiot będący amuletem może stracić swą skuteczność, a właściciel musi albo uzyskać nowy, albo — jeśli to możliwe — stary amulet znowu „naładować”, podobnie jak ładuje się stary akumulator samochodowy. W tym punkcie religia i magia wzajemnie na siebie zachodzą i trudno je od siebie oddzielić, tak samo jak pod pewnym względem trudno oddzielić magię od chrześcijaństwa czy islamu.

Niektórzy poświęcają bardzo wiele środków i wysiłku, że-

by uzyskać ten rodzaj magicznej ochrony i możliwości zdo-  
bycia powodzenia. Niektórzy dostawcy amuletów są rzeczy-  
wistymi znawcami w tej dziedzinie, ale są też i tacy, którzy  
dla zysku dostarczają artykułów tandetnych i fałszywych.  
Najbardziej popularnym specjalistą jest tutaj znachor, o któ-  
rym już mówiliśmy. Posługuje się on „magią dobrotliwą”,  
tak samo jak wróżbici i zaklinacze deszczu, którzy działają  
głównie dla społecznego dobra. Twierdzą oni, że owa tajemna  
moc, którą się posługują, pochodzi w ostatniej instancji od  
Boga. Zresztą, jak już wiemy, do ich czynności zawodowych  
należy modlitwa do Boga — bezpośrednia albo za pośrednic-  
twem żywych zmarłych i duchów — o uzyskanie Jego po-  
mocy. Jako taka owa tajemna siła jest siłą „duchową” dzia-  
lającą przez środki fizyczne, a jak już wiemy dla Afrykanów  
świat fizyczny i świat duchowy tworzą jeden wszechświat.  
Duchy mają większy dostęp do tej mocy niż istoty ludzkie  
i to przypuszczalnie przydaje wielkość zmarłym, nawet jeżeli  
to jest dziecko, gdyż przez śmierć żywi zmarli przechodzą  
do wyższej „dynamicznej” hierarchii niż hierarchia żywych.  
W zasadzie ludzie młodzi rzadko usiłują posługiwać się tą  
mocą przeciw starszym członkom swej społeczności, chyba  
że w celu ochrony. Im starsza jest osoba i im wyższy jest  
jej status społeczny, tym bardziej uważa się, że posiada ona  
ową tajemną siłę albo w sobie, albo też dzięki posiadaniu  
koniecznych przedmiotów, w których może być ona „zma-  
gazynowana”.

Nawiasem mówiąc niektóre z niezależnych sekt kościel-  
nych, zwłaszcza w Afryce południowej i zachodniej, mają  
wyznawców obojga płci, którzy specjalizują się w posługi-  
waniu się tą mocą.

Magia złośliwa zakłada wiarę w możność posługiwania się  
tą siłą na szkodę ludzi lub ich własności. To właśnie tutaj  
napotykamy na czary i inne związane z tą magią praktyki.  
Należy jednak podkreślić, że wiara w magię złośliwą ma  
swoje źródło w lęku, podejrzliwości, zazdrości, niewiedzy  
czy fałszywych oskarżeniach, które charakteryzują atmosferę  
wsi afrykańskiej. Ludzie obawiają się rozrzucić swe obcięte  
włosy, paznokcie, ubrania lub inne osobiste rzeczy, żeby ich  
„wrogowie” nie posłużyli się nimi w celach magicznych.  
Włosy lub paznokcie mogą być spalone, klute lub używane  
w inny „szkodliwy” sposób, co przynosi szkodę osobie, o  
której pochodzą. Panuje obawa, że wróg może przebić cie-  
niem czyjś odcisk stopy i w ten sposób skrzywdzić tego, kto  
pozostawił ten odcisk. James Frazer określa to jako „magię

zaraźliwą”. Inną użyteczną kategorią wprowadzoną przez  
Frazera jest „magia homeopatyczna”, którą można ilustrować  
nieskończoną liczbą przykładów z życia ludów afrykańskich.  
Magia ta zakłada wiarę, iż to, co przytrafia się przedmiotowi  
podobnemu do innego przedmiotu, dotknie również ten drugi.  
Tak na przykład wróg może zrobić lalkę przedstawiającą ja-  
kąś osobę i palić ją lub nakłuwać, co ma sprawić cierpie-  
nie osobie, którą lalka przedstawia. Te dwie kategorie wie-  
rzeń i praktyk magicznych funkcjonują na dwu płaszczyz-  
nach, działań dobrotliwych i złośliwych. Jeśli ktoś złośliwie  
korzysta z owej tajemnej mocy, to jest ona potępiana jako  
„czarna magia”, „magia złośliwa” lub czary.

Pewna forma magii złośliwej (*sorcery*) w sensie technicz-  
nym polega na używaniu trujących składników dodawanych  
do czyjegós pożywienia lub napoju. Jest to jednak rozróżnie-  
nie czysto akademickie. U ludzi afrykańskich „*sorcery*” to  
antyspołeczne zastosowanie siły mistycznej, a uprawiający  
tę formę magii są najbardziej znieawidzonymi członkami  
społeczności i budzą największą trwogę. Panuje obawa, że na  
wszelaki sposób potrafią oni krzywdzić innych ludzi lub  
szkodzić rzeczom do nich należącym. Tak na przykład po-  
syłają oni muchy, węże, lwy lub inne zwierzęta, by atako-  
wały ich nieprzyjaciół lub przynosiły im chorobę; aby komuś  
zaszkodzić, spluwają w jego kierunku, wypowiadając tajemni-  
cze przekleństwa; rozkopują groby, by wydobyć ciało ludzkie  
lub kości, których używają w swych praktykach; wzywają du-  
chy, żeby kogoś zaatakowały albo opętały. Afrykanie są  
przeświadczeni, że wszystko zło, niepowodzenia, choroby,  
wypadki, tragedie, cierpienia, niebezpieczeństwa i nieszczęśli-  
we tajemnicze działania, które napotykają lub których do-  
świadczają, są spowodowane przez posługiwanie się tą tajem-  
ną mocą przez czarownika. W tym świetle możemy zrozumieć  
na przykład, że pogrążona w żałobie matka, której dziecko  
zmarło na malarię, nie zadowolili się wyjaśnieniem nauko-  
wym, że to moskit będący nosicielem malarycznego pasożyta  
ukąsił dziecko i spowodował jego cierpienie i śmierć. Ona  
chce wiedzieć, dlaczego moskit ukąsił właśnie jej dziecko,  
a nie kogokolwiek innego. Jedynie zadowolającą odpowie-  
dź jest tutaj odpowiedź, że „ktoś” przysłał Moskita albo  
użył jakiejś innej magii przeciw jej dziecku. Nie jest to  
odpowiedź naukowa, ale dla większości Afrykanów jedynie  
rzeczywista. Możemy łatwo pozbyć się moskitów i zapobiec  
wielu chorobom, ale wypadki, bezpłodność, niepowodzenia  
i inne przykre doświadczenia zawsze będą się zdarzały. Dla

Afrykanów są to doświadczenia nie tylko fizyczne; są to doświadczenia „mistyczne” natury głęboko religijnej. Mieszkańcy wsi swobodnie o nich mówią, ponieważ należą one do ich rzeczywistego świata, ockolwiek mogliby o tym powiedzieć uczeni i teologowie. Nic szkodliwego nie może nastąpić „przypadkowo”; wszystko jest przez kogoś „spowodowane” bezpośrednio albo za pośrednictwem tajemnej siły. Każdy, kto ma otwarte uszy, w każdej wsi usłyszy imiona ludzi obwinianych za sprowadzanie niepowodzeń, chorób, wypadków i innych cierpień. Winę przypisuje się tu głównie kobietom, które z powodu tych oskarżeń wiele już ucierpiały, i nadal cierpią.

Czarownicy i znachorzy lub wróżbici (okazjonalnie zaangażowani w uprawianie magii złośliwej) dla osiągnięcia swych celów mogą zsyłać muchy, nietoperze, ptaki, zwierzęta, duchy i przedmioty magiczne (jak „magiczny wąż”, który nie krwawi). Szkodzą rzucając „złe spojrzenie”, zakopując magiczny środek w miejscu, przez które ofiara będzie przechodzić, umieszczając taki środek w mieszkaniach lub na polach swych ofiar lub posyłając „śmierć” na odległość. Mogą zamieniać się w zwierzęta, by zaatakować swe ofiary; umieszczają też szkodliwe „lekarstwa” tam, gdzie ofiara z nimi się zetknie. Wszystko to znaczy, że mieszkańcy wsi nie mogą czuć się w pełni „bezpieczni”. Znaczy to także, że najdrobniejsze nawet niepowodzenie lub ból są przypisywane nadużyciom tajemnej mocy. Dlatego ludzie uciekają się do znachorów i wróżbitów, by zaopatrzyli ich w przedmioty ochronne. Ważna jest tutaj zasada, że dobry użytek tej siły przeciwdziała jej złośliwemu użyciu i dzięki temu można czuć się względnie bezpiecznym, dopóki „lekarstwo” ochronne jest silniejsze niż „lekarstwo” wroga. Talizmany, amulety, lekarstwa wewnętrznie lub wcierane w ciało, przedmioty umieszczone na dachach lub na polach, różne ścinki i węzły oraz wiele innych przedmiotów widocznych i niewidocznych, sekretne i jawnie podejmowane środki ostrożności są we wszystkich społecznościach wykorzystywane w poważnych celach religijnych, dla zapewnienia poczucia pewności, ochrony i bezpieczeństwa. W tym świetle widzimy dopiero znaczenie wróżbitów i znachorów, którzy obok dostarczania przedmiotów leczących i chroniących mogą także odprawiać rytuały oczyszczające ludzi i ich zagrody narażone na ataki owej tajemnej mocy. Dają też lekarstwa mające wyleczyć lub „ostudzić” tych, którzy są podejrzani o używanie tej mocy dla złych celów. Ongiś ci, którzy posługiwali się magią

złośliwą, byli przez swe społeczności surowo karani; kamienowanymi, zabijani, bici albo zmuszani do płacenia grzywny. Nawet dzisiaj dość często czyta się w gazetach o ludziach, którzy zostali poturbowani i niekiedy nawet zabici, ponieważ podejrzewano ich lub oskarżano o uprawianie magii złośliwej.

Współczesny kierunek w posługiwaniu się tajemną mocą przejawia się w działalności oszustów uprawiających „rozmażanie pieniędzy”. Oszustwo to znane jest szeroko w Afryce zachodniej, ale równie dobrze może wystąpić na innych terenach. Oszuści każą ludziom pozostawić na umówionym miejscu pewną sumę pieniędzy i obiecują, że dzięki „cudownym” środkom magicznym będą mogli ją podwoić — właściciel pieniędzy w jednej chwili może stać się bogaty. Gdy ludzie wracali, żeby zabrać pieniądze, znajdowali worki czy skrzynie albo puste, albo napełnione piaskiem, liśćmi, kamieniami czy innymi rzeczami bez żadnej wartości. Wiadomo, że nawet ludzie wykształceni, łącznie z chrześcijańskimi kapłanami, padali ofiarą tych oszustów.

Antropologowie i socjologowie używają terminu „czary” (*witchcraft*) w szczególnym znaczeniu. Według nich czarownicy, głównie kobiety, to ludzie obdarzeni wrodzoną zdolnością, dzięki której mogą nocą opuszczać własne ciało i udawać się na spotkanie z innymi podobnymi ludźmi (innymi czarownikami) albo mogą „wysysać” lub „zżerać” życie ze swych ofiar. Niektóre ludy jak Azande potrafią nawet określić punkt na ciele czarownika, w którym mieści się jego siła. Gdybyśmy zbadali znaczenie terminu czarownik i czary, okazałoby się, że niektóre ludy afrykańskie nie podzielały wiary w to, o czym właśnie powiedzieliśmy. Być może również, że niektóre czarownice nie uświadamiają sobie, że są nimi, co tłumaczyłoby uprawianie czarów skłonnością dziedziczną lub wynikłą z „zarażenia”. Niektóre kobiety podejrzewają siebie same o to, że są czarownicami, chociaż w rzeczywistości nie są nimi. Mogą także „przyłapać” siebie na nocnych spotkaniach z innymi „czarownicami” — przynajmniej w sensie fizycznym — planując wspólną działalność lub dzieląc doświadczenia. Przyznając, że ta część moich wywodów brzmi dosyć fantastycznie i ich uzasadnienie mogłoby okazać się niezwykle trudne.

„Czary” jest terminem bardziej popularnym i szeroko używanym w opisach wszelkiego rodzaju złośliwego zastosowania tajemnej mocy, zwykle w tajemnicy. Ludy afrykańskie rzadko posługują się tym raczej akademickim rozróżnieniem

na czary, złośliwą magię, złe spojrzenie i na sposoby używania siły tajemnej na szkodę jakiejś osoby lub jej własności. W językach afrykańskich na miejsce wszystkich wymienionych tu terminów używa się tylko jednego słowa, i jedna osoba może być oskarżona lub podejrzana o posługiwanie się jednym lub wieloma sposobami działania na szkodę swej społeczności. W powszechnym użyciu termin „czary” ma oznaczać szkodliwe posługiwanie się tajemną mocą we wszystkich, różnych jej przejawach. Sam skłonny jestem używać terminu „czarownik” (*witch*) i „czary” (*witchcraft*) w tym szerszym sensie; i w tym miejscu teologowie chyba zechcą rozstać się z antropologami; w każdym razie łatwiej powiedzieć „zaczarować” (*to bewitch*) niż „złośliwie zamagować” (*evil magicize*). Jakakolwiek terminologia w końcu przeważy, jedno jest absolutnie pewne, to mianowicie, że ludy Afryki wierzą, iż są osoby mające dostęp do tajemnej mocy, którą mogą stosować w celach destruktywnych. W środowisku nienaukowym takie przekonanie nie może być wolne od lęku, fałszu, przesady, podejrzeń, fikcji i irracjonalności.

Bez względu na rzeczywisty charakter czarów w szerokim i popularnym znaczeniu tego słowa, wiara w nie występuje w każdej wiosce afrykańskiej i każdy się z nimi styka, ze złym czy dobrym skutkiem. Stanowią one część religijnego zasobu przekonań.

Możemy zakończyć ten rozdział podsumowując główne jego punkty. Ludy afrykańskie są świadome istnienia w kosmosie mocy tajemnej. Moc ta ostatecznie pochodzi od Boga, ale praktycznie jest właściwa istotom duchowym i przedmiotom fizycznym, od nich pochodzi lub przez nie się ujawnia. Znaczy to, że kosmos nie jest statyczny ani martwy; jest dynamiczny, żywy i potężny.

Dostęp do tej tajemnej mocy jest hierarchiczny w tym sensie, że najwyższą i absolutną władzę nad nią sprawuje Bóg; częścią jej dysponują duchy i żywi zmarli, a tylko niektórzy ludzie wiedzą jak ją opanować, manipulować nią i jej używać. Każda społeczność doświadcza tej mocy jako pozytywnej i tym samym uznawanej, jako obojętnej albo jako szkodliwej i tym samym złej. Na dobro tej mocy należy zapisać, iż jest ona używana dla celów leczniczych, ochronnych, wytwórczych i zapobiegawczych. Dlatego Afrykanie kładą na siebie, noszą lub trzymają talizmany, amulety i inne przedmioty; trzymają je także w swych domostwach i na polach. Znachorzy i wróżbici są głównymi użytkownikami, wytwórcami i dystrybutorami tych „leczniczych” artykułów. Do zja-

wisk negatywnych należy możliwość użycia tej siły ze szkodą dla zdrowia i duszy, do atakowania ludzi, spowodowania niepowodzeń i utrudniania życia. Czarownicy, specjaliści od magii złośliwej i ludzie o złym spojrzeniu używają tej mocy dla działań antyspołecznych i szkodliwych. Od czasu do czasu każda społeczność podejmuje akcję „tropienia”, przeprowadza polowanie na czarowników, karze ich i podejmuje kroki przeciwko ich działalności. Każdy jednak stale ma się na baczności przed złymi praktykami tych „siewców zła”, bez względu na to czy są realni, czy wymyślni.

Wielu ludzi poświęca niemało środków, żeby uzyskać dostęp do tej mocy. Jej doświadczeni użytkownicy spędzają wiele lat na nabycie swej wiedzy i umiejętności, których część jest oczywiście tajemnicą nie znaną osobom z zewnątrz. Owi specjaliści, zajmując się tajemnicą kosmosu, dysponują swą własną „nauką”. Wiadomo o fantastycznych doświadczeniach i zjawiskach przypisywanych owej tajemnej mocy, a niektórych z nich nie można powtórzyć w warunkach eksperymentalnych ani wyjaśnić za pomocą współczesnej nauki.

Moc tajemna, magia, czary w ich różnych formach wraz ze wszystkimi towarzyszącymi im wierzeniami mają oprócz wymiaru religijnego jeszcze inne wymiary. Są jeszcze aspekty społeczne, psychologiczne i ekonomiczne, które komplikują dyskusję i utrudniają rozumienie tego tematu. Pozostaje on też w ścisłym związku z zagadnieniem zła, do którego teraz przechodzimy.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Na przykład: E. E. Evans-Pritchard *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937;

E. G. Parrinder *Witchcraft*, London 1958;

J. Middleton i E. H. Winter (wyd.) *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London 1963;

H. Debrunner *Witchcraft in Ghana*, Kumasi 1959;

G. Bloomhill *Witchcraft in Africa*, Cape Town 1962;

oraz liczne prace antropologiczne i socjologiczne, które zawierają rozdziały o magii i czarach.

<sup>2</sup> J. H. Neal *Ju-ju in My Life*, London 1966, s. 19—24.

<sup>3</sup> *Tamże*, s. 77—85; tam też omówienie innych wypadków.

<sup>4</sup> G. Bloomhill *Witchcraft in Africa*, s. 164 n.

## XVII. POJĘCIA ZŁA, ETYKI I SPRAWIEDLIWOŚCI

### a) Pochodzenie i natura zła

Poprzednie rozważania unaocznily nam, że ludy afrykańskie są w dużej mierze świadome zła występującego na świecie i na różne sposoby usiłują je zwalczać. Na temat początków zła istnieje wiele poglądów. Wiele ludów zdecydowanie uważa, że Bóg nie stworzył niczego, co by było złem, ani nie wyrządza im żadnego zła. Na przykład Ila utrzymują, iż Bóg ma zawsze słusność i „nie można Go obarczać żadną winą, nie można oskarżać, nie można Mu zaprzeczać (...) Wszystkim i zawsze czyni dobro”.<sup>1</sup> Wiadomo, że jeden z kapłanów ludu Aszantów uznał, iż Bóg „stworzył możliwość zła na świecie (...) Bóg dał każdemu znajomość dobra i zła i każdemu pozwolił wybrać swą drogę, niczego mu nie zakazując ani nie narzucając mu swej woli”.<sup>2</sup> Wiele mitów głosi, że gdy Bóg tworzył człowieka, to między Stwórcą a Jego stworzeniem panowała harmonia i stosunki rodzinne; pierwsi ludzie doświadczali tylko dobra.

Niektóre ludy uważają, że zło pochodzi od istot duchowych innych niż Bóg lub też jest z nimi związane. Do koncepcji tych należy też personifikacja zła. Na przykład Wugusu mówią, że istnieje bóstwo zła, które Bóg stworzył dobrym, ale które później zwróciło się przeciw Niemu i zaczęło czynić zło. Temu złemu bóstwu pomagają złe duchy i od nich to wywodzi się wszelkie zło obecne. Tak więc między siłami zła i dobra toczy się na tym świecie coś w rodzaju pojedynku. Są też inne ludy, które śmierć, epidemie, szarańczę i inne wielkie nieszczęścia uważają za spowodowane przez bóstwa lub za bóstwa same w sobie.

Niemal u wszystkich ludów afrykańskich uważa się, że duchy są albo źródłem zła, albo pośrednikami zła. Wiemy już, że po upływie czterech lub pięciu pokoleń żywi zmarli tracą osobisty związek ze swymi rodzinami ludzkimi i stają się obcymi, stają się bezosobowym „czymś”. Gdy zostali odcięci od ludzkich kontaktów, ludzie zaczynają ich doświadcząć i obawiać się ich jako istot „złych” i „szkodliwych”.

W dużej mierze jest to prostu lęk przed tym, co obce, ale niekiedy żywym zmarłym przypisuje się przypadki opętania i powodowanie różnych chorób, jak epilepsja i szaleństwo. Jeśli żywy zmarły nie był właściwie pochowany, jeśli żywi jakieś urazy wobec ludzi, jeśli jest lekceważony lub jeśli nie wykonuje się jego zaleceń, to uważa się, że z zemsty karze tych, którzy go obrazili. W tym wypadku sami ludzie prowokują żywych zmarłych do „złego” działania.

Z poprzedniego rozdziału wiemy, że w każdej społeczności są ludzie podejrzani o to, że za pomocą magii i czarów złośliwie działają przeciw swym krewnym i sąsiadom. Jak dalej pokrótce wykażemy, na tym polega istota zła doświadczanego przez ludzi. Moc tajemna nie jest sama w sobie ani dobra, ani zła, ale kiedy zostanie użyta złośliwie, doświadczana jest jako zło. Pogląd ten czyni zło czymś niezależnym i zewnętrznym, co jednak nie może działać samo z siebie, ale musi być użyte przez jakiegoś ludzkiego lub duchowego pośrednika.

Tak jak wszystkie społeczeństwa na świecie ludy afrykańskie uważają ład społeczny i pokój za czynnik istotny i święty. Gdzie poczucie wspólnoty życia jest tak głębokie, tam utrzymanie solidarności grupy jest absolutnie konieczne, inaczej następuje rozkład i upadek. Ład ten pojmowany jest przede wszystkim w kategoriach związków pokrewieństwa, co jednocześnie stwarza wiele napięć, ponieważ każdy jest powiązany z każdym, i pogłębia poczucie szkody powodowane przez zbytnie przeciążenia tych napięć. Jeśli ktoś kradnie owoc, to tym samym wciął się w układ stosunków osobowych, ponieważ owca należy do członka danej grupy, być może ojca, brata, siostry lub krewnego złodzieja. Kradzież ta jest przestępstwem wobec grupy i jej konsekwencje dotyczą nie tylko złodzieja, ale i całego zespołu jego krewnych.

Istnieje więc wiele praw, obyczajów, wzorów zachowań, przepisów, zasad, zaleceń i zakazów tworzących kodeks moralny i etyczny danej społeczności lub całego społeczeństwa. Niektóre z norm tego kodeksu są uznane za święte i ustanowione przez Boga lub mitycznych przywódców plemiennych. Powstały one w zamian, okresie przodków. Każde złamanie normy tego kodeksu zachowania jest uważane za zło i naruszenie czy niszczenie przyjętego ładu społecznego i pokoju. Musi być ukarane przez zbiorowość zarówno żywych jak i zmarłych, a Bóg również może wymierzać karę i przyczyniać się do utrzymania sprawiedliwości.

W dziedzinie stosunków międzyludzkich położony jest na-



cisk na hierarchię, częściowo ze względu na wiek, a częściowo ze względu na status. Praktycznie tworzy to drabinę, której najwyższym szczeblem jest Bóg, a najniższym najmniejsze dziecko. Bóg jest stwórcą i niejako rodzicem ludzkości zajmującym pozycję najwyższą, tak iż jest ostatecznym punktem odniesienia i odwołania. Poniżej Niego mają swe miejsca bóstwa i duchy, potężniejsze od człowieka, między którymi są ojcowie i założyciele różnych społeczności. Następnie idą żywi zmarli, z których najważniejsi to ci, którzy byli w pełni ludźmi, ponieważ przeszli przez rytuały inicjacyjne, zawarli małżeństwo i wychowali dzieci. Wśród ludzi hierarchię tworzą królowie, inni władcy, zaklinacze deszczu, kapłani, wróżbici, znachorzy, wewnątrzrodzinna starszyzna, rodzice, starsi bracia i siostry i wreszcie najmłodsi członkowie społeczności. Hierarchia władzy rośnie więc od najmniejszego dziecka do najwyższego Bytu. Dla jednostki najwyższą władzą jest społeczność, do której owa jednostka należy. Władza ta ma również swoje stopnie, tak że część jej jest w rękach rodziny, część należy do starszyny danego regionu, część znajduje się w rękach klanu, a część należy do całego plemienia, które może, ale nie musi przekazywać swojej władzy w ręce jednego władcy.

Zgodnie z wierzeniami niektórych ludów Boga mogą obrazić poszczególne osoby albo całe społeczności przez swego wodza lub króla. Na przykład Barundi wierzą, że Bóg gniewa się na tych, którzy popełniają cudzołóstwo. Bachwa wierzą, że Bóg karze tych, którzy kradną, zaniębują starzejących się rodziców, popełniają morderstwa i cudzołożą. Bawenda mówią, że jeśli ich wódz obrazi Boga, to karze On cały lud zsyłając nań szarańczę, powódź lub inne nieszczęścia.

Większość ludów Afryki uznaje Boga za najwyższego strażnika prawa i porządku oraz kodeksów moralnych i etycznych. Tak więc złamanie tego porządku przez jednostkę lub grupę jest w ostatecznym rachunku znieważeniem Boga przez całą społeczność. Na przykład Kikuju, zanim złożą ofiarę i zaczną modlić się o deszcz, starają się przez wróżbitę lub jasnowidza poznać przyczynę, dla której Bóg zesłał na nich klęskę tak długiej suszy. Zwierzę składane w ofierze musi być jednej maści i musi być podarowane czy sprzedane przez osobę uczciwą, wiarygodną, która nie popełniła „morderstwa, kradzieży, gwałtu ani nie miała nic wspólnego z trucizną (czarami) i trucicielstwem”.<sup>8</sup> Widzimy stąd, że morderstwo, kradzież itp. są uważane za występki przeciw Bogu. Wina jednostki spada na jej całą rodzinę i na gospodarstwo, łącz-

nie ze zwierzętami i inną własnością. Skaza jednostki jest zbiorową skazą wszystkiego, co ma z nią jakiś związek, czy będą to istoty ludzkie, czy zwierzęta, czy dobra materialne. Omawialiśmy już mity dotyczące pierwszych ludzi i wiemy, jak ich nieposłuszeństwo uwikłało całe ich potomstwo we wspólną winę przeciw Bogu, tak że kara, którą Bóg wymierzył pierwszym ludziom (śmierć, oddalenie od Niego, zmuszenie do pracy dla wyżywienia, utrata nieśmiertelności itp.), objęła automatycznie ich wszystkich potomków.

Weźmy inny przykład — Nuerów; uważają oni, że można obrazić Boga szcząc się swoim bydłem lub dziećmi, jeśli ma się ich dużo. Skłania to Boga do zabrania dzieci lub bydła. Tak więc dla Nuerów „największym wykroczeniem jest chwalenie dziecka” i każdy winien odnosić się do niego „jak do nicponia”. Ludzie wierzą, że jeśli człowiek źle czyni, Bóg ukarze go wcześniej czy później, a kara ta nie tylko dotknie jego samego, ale całą społeczność, której jest częścią. Chwalenie dziecka może spowodować jego śmierć, chociaż winnym wykroczenia przeciw Bogu jest nie dziecko, ale ten, kto się nim szczyci. Nuerowie, podobnie jak wiele innych ludów afrykańskich, mają swe własne zasady zachowania. Ich dobrowolne lub przypadkowe przekroczenie przynosi nie-szczęście tym, którzy je popełnili, i innym, którzy nie są za nie bezpośrednio odpowiedzialni. Dla tych ostatnich zło polega nie na samym akcie wykroczenia, lecz na fakcie kary, którą Bóg za ten akt wymierza.<sup>4</sup> Popełniając wykroczenie przestępca naraża siebie i innych na karę Bożą. Skoro następstwa są złe, to akt, który je wywołuje, także musi być zły. Zewnętrzne przejawy tylko wskazują na zło tkwiące wewnątrz i zewnętrzne nieszczęście może dotknąć innych ludzi blisko związanych z tym, kto popełnia wykroczenie. Taka jest logika rzeczy w oczach Nuerów i — jak się zdaje — wielu innych ludów afrykańskich. Rzecz jest zła, ponieważ spotyka ją kara, a nie dlatego spotyka ją kara, że jest zła.

Są jednak i takie ludy, które nie uważają, iż mogą obrazić Boga. Na przykład Ankore uważają Boga za naczelną zasadę porządku, ale nikt nie obraża Go i nie czuje się winny wobec Niego.<sup>5</sup> Azande, Akan, Suazi, Banjarwanda i inni uważają, że Bóg nie wpływa na świat ludzkich wartości moralnych.

Wykroczenia przeciw duchom i żywym zmarłym mogą być różnego typu. Wskazywaliśmy już na to, że żywi zmarli — a w mniejszym stopniu także duchy — działają jako pośred-

dnicy między Bogiem a ludźmi i że są strażnikami plemiennej etyki, obyczajów i zwyczajów. Jeśli duchy takie były ongiś praojcami i założycielami plemienia, to powszechnie się uważa, że sformułowały one wiele jego praw i zwyczajów. Tak więc każde złamanie zwyczaju jest wykroczeniem nie tylko wobec społeczności ludzi, ale także wobec duchów i żywych zmarłych. Wykroczenie jest poważniejsze, jeśli zostało popełnione przeciw patriarchom, władcom i innym notabdom. Ten, kto je popełnił, i jego krewni muszą być ukarani, jeśli tylko nie zostały podjęte środki odwracające karę. Prawdopodobieństwo wykroczenia przeciw duchom i żywym zmarłym jest największe w kręgu rodzinnym, tak więc składanie w ofierze przez rodzinę napojów i żywności sprzyja utrzymaniu dobrych stosunków ze zmarłymi krewnymi. Gdy żywy zmarły czegoś żąda lub o czymś poucza, zazwyczaj wszyscy się temu podporządkowują, o ile wymagania nie są przesadne.

Podkreślaliśmy ogromną integrację społeczności afrykańskich wewnątrznie związanych stosunkami pokrewieństwa i innymi strukturami społecznymi. Przy takiej integracji niemal każde zło, którego doświadcza jednostka — natury moralnej czy naturalnej — jest w mniemaniu wszystkich spowodowane przez członków jego społeczności. Podobnie każde wykroczenie popełnione przez jednostkę jest bezpośrednio skierowane przeciw członkom społeczności. Zasada hierarchii jest bardzo pomocna dla zrozumienia istoty zła. W zasadzie osoba niższej rangi, niższego statusu lub młodsza popełnia przestępstwo przeciw osobie o wyższej randze lub starszej. Można także zawinąć przeciw osobie o tym samym statusie. Nigdy lub bardzo rzadko osoba o wyższym statusie popełnia przestępstwo przeciw osobie o niższym statusie. Za zło uważane jest przestępstwo działające od poziomu niższego ku wyższemu i jeśli na przykład czarownica rzuca urok na małe dziecko, to czyn ten umieszcza ją na niższym poziomie niż poziom dziecka. Oto filozoficzne rozumienie tego, co tworzy zło, w aspekcie wzajemnych relacji. Coś jest złe nie dlatego że jest takie z natury, ale ze względu na to, kto komu wyrządza i z jakiego poziomu.

Zgodnie z tą zasadą Bóg nie wyrządza i nie może wyrządzać zła swemu stworzeniu. Wymieniliśmy już takie ludy jak Akamba, Herero i inne, które zdecydowanie twierdzą, że skoro Bóg nie wyrządza im zła, to nie muszą składać Mu ofiar. Gdy ludzie są przekonani, że niepowodzenie lub nieszczęście przyszło od Boga, tłumaczą je sobie nie jako

Jego złej woli, lecz jako karę za własne złe czyny. Także i ogół duchów nie działa występnie przeciw ludziom; żywi zmarli — przeciw żywym; królowie i władcy — przeciw swym poddanym; starszyzna wiejska — przeciw młodym i innym im podporządkowanym; rodzice — przeciw swym dzieciom. Jeśli rodzice czynią coś, co szkodzi ich dzieciom i co jest przestępstwem przeciw nim, to nie dzieci doświadczenia tego jako przestępstwa, ale raczej społeczność, klan, plemię lub zmarli i krewni, którzy są rzeczywistym przedmiotem ich występnego działania, ponieważ wszyscy oni mają wyższy status niż rodzice. W konsekwencji to nie same dzieci, ale dotknięta przestępstwem społeczność, klan lub żywi zmarli karzą rodziców.

Taki jest ideał. Ale są wyjątki, jak w przypadku każdego uogólnienia. Na przykład, jeśli król odchodzi od praw i obyczajów ustalonych przez przodków plemienia, to będzie uważany za przestępcę przeciw swym poddanym, ponieważ odszedł od ustalonego porządku. W rzeczywistości przestępstwo to jest także przestępstwem przeciw patriarchom i bohaterom plemiennym i tym samym jest przestępstwem przeciw istotom o statusie wyższym. Ale jeśli król któremuś ze swych poddanych odbiera krowę, może to nie być uważane za przestępstwo wobec właściciela krowy — król ma prawo ją zabrać.

Ta ścisła integracja społeczna, w której stosunki międzyosobowe są tak silne i tak szeroko obejmujące wszystkie dziedziny życia, przedstawia być może najbardziej paradoksalny aspekt życia afrykańskiego. Przy tym sposobie życia każdy członek społeczności staje się niebezpiecznie „obnażony” wobec innych. Paradoksalnie koncentruje się na nim miłość i zarazem nienawiść, przyjaźń i wrogość, zaufanie i podejrzenie, radość i smutek, szczodra czułość i gorzka zazdrość. Jest on paradoksalnie ośrodkiem pewności i niepewności, tworzenia i niszczenia jednostki i społeczności. Każdy zna każdego — osoba nie może być indywidualnością, jest tylko członkiem grupy. Za każdą formę bólu lub nieszczęścia, każdą chorobę, każdą śmierć — wszystko jedno: starca czy małego dziecka — każdy nieurodzaj, każde niepowodzenie na polowaniu lub w połowie ryb, każdy zły omen lub sen — za te i za wszelkie inne przejawy zła doświadczanego przez ludzi w społeczeństwie tak zintegrowanym zawsze czyni się kogoś odpowiedzialnym. Wyjaśnienie naturalne tych przejawów może być nawet znalezione, ale musi mu towarzyszyć wyjaśnienie mistyczne. Ludzie szukają kozła ofiarnego dla

swych cierpień. Im ściślejsza jest więź pokrewieństwa i rodzinna, tym większa jest ilość kozłów ofiarnych. Frustracje, zaburzenia psychiczne, napięcia emocjonalne i inne wewnętrzne stany osobowe są łatwo uzewnętrzniane i obiektywizowane albo w innych osobach, albo w okolicznościach, które obciążają winą jakiś czynnik zewnętrzny.

Tutaj właśnie znajdujemy rozległe pole możliwości dla spełnienia wykroczeń przez jedną lub więcej osób przeciwko innym członkom ich społeczności. Środowisko bliskich związków sprzyja wzrostowi wiary w magię i czary, wszelkim lękom, praktykom i pojęciom towarzyszącym tej wierze. Ani na moment nie przeczę temu, iż poza człowiekiem istnieją siły duchowe, które zdają się niekiedy działać w ludzkiej historii i ludzkim społeczeństwie. Ale wiara w moc tajemną jest większa niż rzeczywiste możliwości jej funkcjonowania. Afrykańskie społeczności wiejskie są głęboko przeniknięte atmosferą psychiczną, która stwarza zarówno rzeczywiste jak i wyimaginowane moce lub siły zła, co powoduje wzrost napięć, zazdrości, podejrzeń, oszczerstw, oskarżeń i kozłów ofiarnych. Jest to błędne koło. Zilustrujemy to przechodząc od rozważań akademickich do życia praktycznego.

W społeczeństwie tak mocno zintegrowanym występuje nieskończona liczba objawów zła. Obejmują one zabójstwa, rabunki, gwałty, cudzołóstwa, przekleństwa, brak szacunku wobec osób o wyższym statusie, oskarżenia o czary i magię, nieposłuszeństwo dzieci itp. W tej atmosferze nic nie jest ani zdecydowanie czarne, ani białe. Trudno te sprawy opisać; trzeba ucześnieć w życiu wiejskim lub w nim wzrosnąć, aby mieć pojęcie o głębi zła i o jego następstwach dla jednostek i życia społecznego. Gość we wsi uderzony będzie afrykańską gotowością do uzewnętrznienia spontanicznych uczuć radości, miłości, przyjaźni i hojności. Ale wszystko to równoważy fakt, że Afrykanie są ludźmi i przy większych okazjach ich uczucia nienawiści, lęku, zazdrości i podejrzliwości uzewnętrzniają się równie łatwo. Czyni to ich równie brutalnymi, okrutnymi, destruktywnymi i nieżyczliwymi jak wielu innych ludzi na świecie. Z natury Afrykanie nie są ani aniołami, ani demonami — mają i objawiają cechy i aniołów, i demonów. Potrafią być sympatyczni i szczerzy jak Amerykanie, ale również chciwi jak oni; (...) uczciwi jak Anglicy i zarazem równi im w hipokryzji. W swej naturze ludzkiej Afrykanie są Szwajcarami, Chińczykami, Hindusami lub Anglikami — są po prostu ludźmi.

Inną dziedziną, w której może być popełnione wykroczenie, jest dziedzina rytuału. Każdy lud afrykański ma swe przepisy i procedury ceremonialne i rytualne. Gdy w tej dziedzinie popełnione jest wykroczenie, konieczne jest zastosowanie rytuału oczyszczającego. Możemy tu przytoczyć przykład Kikuju, którzy dla oczyszczenia z rytualnego zła stosują rytuał „wymiotowania złem”. Zabija się w tym celu kozła i wyjmuje zawartość jego żołądka. W oczyszczeniu z mniejszych wykroczeń przewodzi ktoś ze starszyny, ale przy większych wykroczeniach konieczne jest przewodnictwo znachora. Zawartość kozłowego żołądka zostaje przewodnictwem znachora. Wartość kozłowego żołądka zostaje zmieszana ze środkami magicznymi. Osoba przewodnicząca ceremonii bierze szczotkę i umoczywszy ją w tej mieszance dotyka nią języka winowajcy, wymieniając przewinienia przez niego popełnione. Za każdym dotknięciem języka obwiniony wypływa mieszana na ziemię. Na koniec tą samą mieszanką „szczotkowane” są ściany jego chaty. Jeśli chata nie zostanie w ten sposób oczyszczona, musi być zburzona. Symbolika tego rytuału nie jest trudna do uchwycenia.

#### b) Zadośćuczynienie i kara

Większość ludów afrykańskich wierzy, że Bóg wymierza karę w tym życiu. Tak więc Bóg interesuje się moralnym życiem ludzkości, utrzymuje prawo moralne. Z nielicznymi wyjątkami nie występuje w Afryce wierzenie, że człowiek ponosi karę za swoje złe czyny w życiu pozagrobowym. Jeżeli przychodzi kara, to w tym życiu. Dlatego niepowodzenia mogą być interpretowane jako wskazówka, że ten, kto ich doznaje, złamał jakieś moralne lub rytualne zasady zachowania wobec Boga, duchów, starszych lub innych członków swojej społeczności. Nie przeczy to wierzeniu, że niepowodzenia są wynikiem działań ludzkich, zwłaszcza magicznych, skierowanych przeciw bliźnim. Ta logika mieszkańców wsi jest w myśleniu afrykańskim nader powszechna. Nie rozumiem jej, ale ją przyjmuję. Banjarwanda i Barundi wyrażają karzące działanie Boga przysłowiem: „Bóg wywiera zemstę w milczeniu”.<sup>6</sup> Nuerowie kojarzą chorobę z winą, która za nią się kryje, i by uniknąć kary, składają ofiarę. „W jednych wypadkach nacisk jest położony na działania, po których oczekuje się choroby, i gdy choroba przyjdzie, utożsamia się ją z tymi działaniami. W innych wypadkach nacisk jest położony na chorobę, którą sprowadza się do

jakichś dawnych wykroczeń mogących ją wywołać, nawet jeśli nie usiłuje się wykryć, jakie to były wykroczenia." 7 To samo można powiedzieć o wielu innych ludach afrykańskich.

Każda społeczność ma swe własne formy zadośćuczynienia i kary za różne wykroczenia prawne i moralne. Rozpiętość ich jest znaczna: od śmierci za takie przestępstwa, jak uprawianie czarnej magii, morderstwo i cudzołóstwo, po grzywnę w bydło, owcach lub w pieniądzech w mniej ważnych wypadkach, jak przypadkowe zranienie swego towarzysza lub wejście owiec w szkodę, na pole sąsiada. Na ogół miejscowa starszyzna zajmuje się waśniami i przestępstwami polegającymi na wyrządzaniu różnego rodzaju krzywd moralnych lub lekceważeniu obyczajów i rytuałów. Tradycyjni wodzowie i władcy mają obowiązek utrzymania prawa i porządku i sprawowanie sądownictwa na swych terenach. Obecnie mamy w Afryce sądy państwowe, a niektóre z nich korzystają z usług tradycyjnej starszyny i w pewnym stopniu opierają się na tradycyjnym prawie zwyczajowym.

Istnieje forma wymierzenia sprawiedliwości przez użycie klątwy na zasadzie, że jeśli ktoś jest winny, spotka go zło odpowiednie do słów klątwy. Panuje wierzenie, że używając magii dobrotliwej można przekląć nieznanego złodzieja czy innego przestępcę. Większość klątw jednak rzuca się wewnątrz rodziny. Wynika to z zasady, że tylko osoba o wyższym statusie może skutecznie przekląć osobę o niższym statusie, ale nie odwrotnie. Klątwy najgroźniejsze to te, którymi przez rodziców, wujów, ciotki lub przez innych bliskich krewnych obłożeni zostali młodszy członkowie rodziny. Najcięższa jest klątwa wypowiedziana na łożu śmierci, ponieważ jeśli ten, kto ją rzucił, umrze, to praktycznie jest ona nie do odwołania. Jeśli winny kaja się i prosi o uwolnienie od klątwy, to ten, kto ją rzucił, może ją odwołać albo „automatycznie”, albo rytualnie, jeśli przekleństwo było ciężkie. We wsiach afrykańskich opowiada się wiele historii o spełnieniu się klątwy na winowajcach. Jeśli ktoś jest niewinny, to klątwa nie działa. Oficjalnie rzucanych klątw wszystkie ludy afrykańskie bardzo się obawiają i lęk ten — podobnie jak obawa przed czarami — pomaga naprawiać złe stosunki zwłaszcza w kręgach rodzinnych.

Inna metoda ustanawiania i utrzymywania dobrych stosunków międzyludzkich to posługiwanie się przysięgą. Są takie przysięgi, które mistycznie wiążą ludzi ze sobą, a najbardziej z nich znana jest jako „braterstwo krwi” — termin raczej

mało ścisły. Za pomocą tej przysięgi dwóch ludzi, bezpośrednio ze sobą nie spokrewnionych, poddaje się rytuałowi, który często zawiera wzajemną wymianę małej ilości ich krwi przez wypicie jej lub wcieranie w ciało. Po poddaniu się temu rytuałowi każdy z uczestników uważa drugiego za rzeczywistego krewnego, brata lub siostrę i przez resztę życia będzie się wobec niego zachowywał jak krewny. W ten braterski stosunek zaangażowane są również rodziny, tak że na przykład dzieci „braci” nie mogą wchodzić w związki małżeńskie. Przysięga ta narzuca na tych, którzy ją zawarli, ogromne zobowiązania moralne i mistyczne, a złamanie umowy „braterstwa krwi” ma spowodować nieszczęście. Są także przysięgi składane przez ludzi wstępujących do tak zwanych „tajnych stowarzyszeń”, kiedy przechodzą inicjację w *rites de passage*, i przysięgi obowiązujące w takich profesjach jak wróżbiarstwo. Inne przysięgi są składane przy przekazywaniu tajnych informacji, żeby zachować w tajemnicy jakąś wiedzę czy inne sekrety. Przysięgi mogą też być składane przez dzieci przed śmiercią ich rodziców, jeśli ci bardzo chcą, by ich potomstwo przestrzegało pewnych zaleceń lub wypełniło ważne zadania. Przysięgi charakteryzuje różny stopień ważności: złamanie niektórych zagrożone jest śmiercią, innych — okresowym cierpieniem lub jakimś niepowodzeniem. Poza przysięgą kryje się wiara, iż Bóg — lub jakaś moc nadludzka — wymierzy karę temu, kto nie dotrzyma wymagań objętych umową opatrzoną przysięgą. Przysiędźce podobnie jak klątwie towarzyszy lęk i wiele przysięg składa się rytualnie, ponosząc przy tym duże koszty.

### c) Podsumowanie i wnioski

Afrykańskie pojęcia moralności, etyki i sprawiedliwości nie zostały w pełni zbadane, a wiele publikacji albo nie wymienia ich wcale, albo wzmiankuje o nich tylko mimochodem. E. B. Idowu należy do nielicznych wyjątków i w książce swej poświęca cały rozdział problemowi Boga i wartości moralnych u Jorubów. Broni on tezę, że u Jorubów wartości moralne wywodzą się z natury samego Boga, którego uważają oni za „króla czystego”, „króla doskonałego”, który „ubrany jest w białe szaty i mieszka na wysokościach” i który jest „absolutnie białym przedmiotem, jednolicie białą tkaniną”. Istotą etyki Jorubów jest charakter (*Iwa*), od którego zależy nawet życie jednostki. Jorubowie mówią: „Szlachet-



nie przestrzega, nie może pozostać nie zauważony. Tak więc istotą moralności afrykańskiej jest to, iż jest ona bardziej „społeczna” niż „duchowa”; jest to moralność raczej „zachowania się” niż „bycia”. Ze względu na tę cechę mógłby ktoś użyć raczej terminu „etyka dynamiczna” niż „etyka statyczna”, ponieważ etyka ta określa bardziej to, co ktoś czyni, niż to, czym jest. Odwrotnie: osoba jest tym, czym jest, ze względu na to, co czyni, a nie — czyni to, co czyni, ze względu na to, czym jest. Uprzejmość nie jest cnotą, jeśli osoba nie jest uprzejma; morderstwo nie jest złem, dopóki ktoś nie zabije innego członka swej społeczności. Człowiek ze swej natury nie jest ani „dobry”, ani „zły”, lecz jest takim tylko zależnie od tego, co czyni, lub czego nie czyni. Wydaje mi się, iż uściślenia takie są konieczne przy omawianiu afrykańskiego pojęcia moralności i etyki. Powinny one także pomóc nam nieco w zrozumieniu wiary w czary i magię.

Ten problem wiąże się z inną formą zła, które określiliśmy jako „zło naturalne”. Przez zło naturalne rozumiem te doświadczenia ludzkie, które wiążą się z bólem, niepowodzeniami, chorobą, nieszczęściem, wypadkami i różnymi formami cierpienia. Każdy lud afrykański dobrze je zna. Większość z nich da się wytłumaczyć przyczynami „naturalnymi”. Ale, jak wiemy, w myśleniu Afrykanów nic przykrego nie zdarza się „przypadkiem”, wszystko musi być „spowodowane” przez działanie jakiegoś czynnika, albo ludzkiego, albo duchowego. Jeśli nasza dotychczasowa analiza jest naukowo ważna, możemy przyjąć, że logika lub filozofia kryjąca się za koncepcją „zła moralnego” nie dopuszcza, żeby „zło naturalne” działało się wyłącznie z „przyczyn naturalnych”. Ludzie muszą znaleźć czynnik „powodujący” to zło. U niektórych ludów uważa się, że osoba cierpi, ponieważ przekroczyła pewne przepisy, a Bóg lub duchy wymierzają za to karę. W tym przypadku dana osoba jest rzeczywistą przyczyną swych własnych cierpień: najpierw uzewnętrznia ona przyczynę, a następnie odwraca jej działanie. Ale w większości przypadków uważa się, że różne formy cierpienia są spowodowane przez ludzkich pośredników, którymi są prawie wyłącznie czarownicy (czarownice) i inni posługujący się magią złośliwą. Wiemy, że z punktu widzenia społecznego uważa się ich za wcielenie zła. Są oni także „odpowiedzialni” za „spowodowanie” tego, co byłoby „złem naturalnym”, przez posługiwanie się zaklęciami, tajemną mocą, środkami magicznymi, innymi drugorzędnymi czynnikami jak muchy lub zwierzęta, przez rzucanie „złych spojrzeń”, życzenie źle innym, przez nienawiść lu-

zawrość i za pomocą innych „tajemniczych” sposobów. Poglądy te odpowiadają zasadzie mówiącej, że zło naturalne istnieje, ponieważ istnieją jego niemoralni pośrednicy, a ci są źli, ponieważ czynią zło. Wyznaję ponownie, że logiki tej nie rozumiem, ale uznaję jej ważność dla naszego rozumienia afrykańskich religii i afrykańskiej filozofii. Dość powiedzieć, że u ludów afrykańskich twierdzenie, że ktoś jest „dobry” lub „zły” ma ogromne znaczenie, gdyż ujmuje całościowy obraz danej osoby w kontekście jej działania. Nikt nie „kocha” w próżni; to czyny świadczą o miłości za nimi się kryjącej. Nikt nie „nienawidzi” w próżni; to same czyny ujawniają, co kryje się za nimi. Przy takim doświadczeniu wartości dobra i zła świat naturalny nie jest oderwany od świata człowieka. W doświadczeniu zła Afrykanie widzą pewne jednostki jako głęboko, choć grzesznie uwikłane w skądinąd harmonijny rytmie świata natury. To jeszcze jeden punkt, który przekonuje nas, iż afrykańska ontologia jest głęboko antropocentryczna.

Jak dotąd, omówienie nasze było skoncentrowane na problemach tradycyjnych. Nie możemy na tym poprzestać — musimy coś powiedzieć o zmianach, które zachodzą w całej Afryce. Zmiany te mają oczywiście wpływ na tradycyjne religie i tradycyjną filozofię: kształtują je i same są przez nie kształtowane. Zmianom tym poświęcimy trzy ostatnie rozdziały książki.

#### PRZYPISY

- <sup>1</sup> Smith i Dale, s. 199 n., 207, 211.
- <sup>2</sup> R. A. Lystad *The Ashanti* (1958), s. 163 n.
- <sup>3</sup> Kenyatta, s. 243 n.
- <sup>4</sup> Evans-Pritchard, II, s. 14 n., 189 n.
- <sup>5</sup> F. B. Welbourn *The High God* (1964), maszynopis powielony.
- <sup>6</sup> Guillebaud u Smitha, s. 200.
- <sup>7</sup> Evans-Pritchard, II s. 194
- <sup>8</sup> Idowu, s. 144—168; por. P. Tempels *Bantu Philosophy*, s. 75—108, z kilkoma ciekawymi wnioskami.

## XVIII. ZMIENIAJĄCY SIĘ CZŁOWIEK I JEGO PROBLEMY

W układzie tradycyjnym, w którym afrykańskie pojęcie czasu jest głównie dwuwymiarowe, życie ludzkie jest stonkowo stabilne i niemal statyczne. Rytm życia stwarza normę, a jakieś gwałtowne zmiany są albo nieznanne czy nielubiane, albo tak powolne, że ledwo zauważalne. Ale od drugiej połowy XIX wieku wciąż przybierające na sile aż do połowy XX wieku zaszły wszędzie w Afryce szybkie i radykalne zmiany, tak że żadne studium o afrykańskich problemach lub pojęciach nie byłoby pełne bez ich uwzględnienia. Duży nacisk kładzie się na społeczny aspekt tych zmian; zmiany te jednak są totalne, obejmują całość egzystencji ludów Afryki, wywierając wpływ zarówno na życie religijne, gospodarcze, polityczne, jak i społeczne. Ukazaliśmy już i udokumentowaliśmy fakt, że w swym życiu tradycyjnym ludy afrykańskie są głęboko religijne i że tego życia doświadczają w kategoriach religijnych. Znaczy to, że współczesne zmiany w Afryce nałożyły się na społeczności z natury religijne, oddziałując na ich postawy religijne i same ulegając wpływowi owej tradycyjnej religijności.

### a) Przyczyny zmian

Afryka została ogarnięta rewolucją światową tak dynamiczną, iż niemal pozbawioną ludzkiej kontroli. Jest to rewolucja człowieka jako całości i dlatego żaden lud ani kraj nie może pozostać na uboczu tego nowego rytmu historii ludzkiej. W Europie i Ameryce Północnej sięga ona pięciu pokoleń wstecz, ale w Afryce jesteśmy niemal pierwszym pokoleniem objętym zmianą, która dopiero parę dziesiątków lat temu poczęła torować sobie drogę. Bez żadnego ostrzeżenia, bez fizycznego ani psychologicznego przygotowania Afryka została objęta rewolucją światową. „Bębny” nauki i techniki nowoczesnych środków przekazu, szkół i uniwersytetów, miast i osiedli miejskich wybijają teraz w Afryce nowy i przyspie-

szony rytm. Nic nie jest w stanie rytmu tego zatrzymać ani go zwolnić. Afrykanin musi się mu poddać i na zle lub dobrze tańczyć według niego na scenie dramatu świata. Jego obraz samego siebie i obraz kosmosu został zniszczony i musi ustąpić miejsca człowiekowi „uniwersalnemu” — już nie „plemiennemu”. Jest to ogólna rewolucja w skali światowej, wpływająca na egzystencję ludów afrykańskich. Ale obecne zmiany mają swe bezpośrednie przyczyny.

Chrześcijaństwo, które przybyło do Afryki z Europy zachodniej i Ameryki Północnej przyniosło ze sobą nie tylko ewangelię Nowego Testamentu; przybyło ono jako zjawisko złożone, na które składa się zachodnia kultura, polityka, nauka, technika, medycyna, szkoły i nowe metody opanowywania przyrody. Ewangelia w swej istocie jest rewolucyjna, a chrześcijaństwo w swym współczesnym powrocie do Afryki jest głównym nośnikiem wszystkich elementów obecnej rewolucji światowej. Musimy naszkicować różnicę między ewangelią a chrześcijaństwem, te terminy bowiem nie są w pewnych punktach synonimiczne. Misjonarze byli wszędzie założycielami i pionierami szkolnictwa, a szkoły stały się kolebką zmian. Zaszczepiali oni ewangelię, zaszczepiali chrześcijaństwo i zapewne nieświadomie i mimo woli zaszczepiali także rewolucję. W szkołach tych chłopcy i dziewczęta przejmowali nie tylko religię, ale także naukę, politykę, technikę itd., a jednocześnie odrywali się od swych korzeni plemiennych. Ci, którzy uczęszczali do szkół, przynosili i wprowadzali zmiany do swych wsi.

Przez misjonarzy również przyszła do Afryki europejska medycyna i znajomość higieny, co początkowo jednak miało wpływ nieznaczny. Niezależnie od swoich fizycznych wpływów nowa medycyna psychologicznie przygotowała ludzi do przyjęcia zachodniej kultury i zachodniego wykształcenia. Wreszcie nowe formy opieki medycznej i nowa wiedza zmniejszyły śmiertelność dzieci i opanowały takie choroby, jak ospa, malaria i dolegliwości żołądkowe, które zawsze były głównym powodem śmierci Afrykanów. Lepszy stan zdrowia i opieka lekarska dały w wyniku wzrost ludności, co z kolei stworzyło nowe problemy.

Fizyczna ekspansja Europy do Afryki wszędzie postawiła ludy afrykańskie wobec zmian. Europejski podbój Afryki osiągnął swój formalny szczyt na konferencji w Berlinie w 1885 roku, na której większość mocarstw europejskich podzieliła się całą Afryką z wyjątkiem Etiopii i Liberii. Europejska własność Afryki oznaczała — oprócz innych rzeczy —

przybycie europejskich osadników, biznesmenów, poszukiwaczy złota i diamentów, kolonialną administrację, powstawanie nowych miast, budowę kolei żelaznej i dróg, wprowadzanie nowych praw i nowych systemów gospodarczych. Krótko mówiąc, świadomie lub nieświadomie, Europa zaczęła przekształcać Afrykę i w miarę możliwości upodabniać ją do siebie pod wielu względami. Nawet afrykańskie imiona osób i religijne nazwy lokalne zostały zastąpione imionami i nazwami europejskimi. Wszędzie na naszym kontynencie wyrastały małe Anglie, małe Niemcy, małe Francje i małe Włochy. Europa podzieliła Afrykę, Europa chciała rządzić Afryką, Europa zaczęła zmieniać Afrykę. Był to nowy rytm historii i nie było siły, która by mogła go zatrzymać. Na niektórych terenach Afrykanie próbowali się bronić, ale zostali pokonani przez Europejczyków, którzy zabijali ich jak dzikie zwierzęta, palili ich wsie, wtrącali do więzienia mężczyzn i kobiety, zmuszali ich do opuszczenia swojej ziemi i do pracy w charakterze parobków na europejskich farmach lub „boyów” w domach europejskich panów i pań. Proces zmian rozpoczął się i trwał we krwi i łzach, w ucisku i upokorzeniu, przy użyciu metod uczciwych i nieuczciwych, dobrowolnie i przymusowo, drogą wolnego wyboru i przez ujarzmienie. Każda radykalna rewolucja w historii ludzkiej odbywa się kosztem krwi, bólu i cierpienia. Afryka nie była wyjątkiem i ciężko zapłaciła za zmianę, która zrodziła się poza nią i w początkach została jej narzucona siłą. Tak więc rewolucja była tu rewolucją i pokoju, i siły, i Afryka nie mogła już pozostać taką jaką była przedtem. Niektóre z mocarstw kolonialnych pozostały w Afryce na czas względnie krótki, wypędzone przez innych kolonialistów. Niektóre mocarstwa musiały ostatecznie opuścić kontynent pod naciskiem afrykańskiego nacjonalizmu i niewiele mocarstw kolonialnych pozostaje jeszcze w Afryce przy władzy, ale dni ich są już policzone. Pewne mocarstwa rozwinęły swe kolonie afrykańskie w dziedzinie oświaty, medycyny i ekonomii, ale inne po prostu zmuszały Afrykanów do kopania złota, diamentów i miedzi, nic w rzeczywistości nie czyniąc dla poprawy ich ludzkiego bytu. Europa ciągle sprawuje wielką kontrolę nad Afryką i wywiera na nią wpływ, nawet w sytuacji, w której około czterdzieści krajów afrykańskich jest formalnie niezależnych. Europejska i amerykańska kontrola nad Afryką jest głównie kontrolą gospodarczą i kościelną, popartą subtelnym wpływem środków przekazu. Również Chiny i Japonia w coraz większym stopniu wchodzą na tereny Afryki. To, co

dzieje się w Ameryce, Europie, Azji, odbija się na Afryce, tak że ludy naszego kontynentu w coraz większym stopniu zaangażowane są w sprawy całego świata.

### b) Rodzaj zmian

Zmiany te mają charakter totalny i dotyczą wszystkich sfer życia. Na płaszczyźnie ogólnospołecznej zmianę tę określa się terminem „detrybalizacja”. Znaczy on, że tradycyjny tryb życia został tak głęboko podkopany, iż poczucie identyczności plemiennej zanikło, ponieważ u jednostek i całych społeczności zaczęły dochodzić do głosu inne formy poczucia tożsamości.

W życiu tradycyjnym rodzina jest centrum egzystencji zarówno indywidualnej jak zbiorowej, sferą, w której osoba rzeczywiście doświadcza świadomości siebie samej i innych członków społeczeństwa. Obecnie rodzina jest najciężej dotkniętą częścią życia afrykańskiego. Wewnątrz rodziny mogą istnieć dwa różne współistniejące ze sobą światy: dzieci mogą już studiować na uniwersytetach, podczas gdy rodzice analfabeci zajęci są głównie uprawą swych pól za pomocą drewnianego kija. W takiej rodzinie występują dwa układy kulturalnych i światopoglądu. Niektóre rodziny są oczywiście bardziej dotknięte niż inne. Nowe zmiany przejawiają się na zewnątrz w rozmaity sposób przez oświatę, sposób ubierania się, domy, odżywianie się i zachowania moralne.

Ale ostatecznie to właśnie jednostka naprawdę odczuwa zmianę, doświadcza jej, przyjmuje lub odrzuca i w dużym stopniu przyspiesza ją lub opóźnia. Współczesne zmiany doprowadziły wielu Afrykanów do sytuacji całkowicie nieznannej w życiu tradycyjnym, które w żadnej mierze nie przygotowało ich do tej sytuacji. Niektórzy Afrykanie zostali bezpośrednio lub pośrednio zmuszeni do opuszczenia swej ziemi i rodzin i do podjęcia pracy w kopalniach złota, w przemyśle, na europejskich farmach i w europejskich domach. To nagłe odcięcie od ziemi, z którą Afrykanie są mistycznie związani, i uwikłanie w sytuacje, w których zasady kolektywnej egzystencji nie mają znaczenia, doprowadziło do dehumanizacji ludzi pracujących w kopalniach, przemyśle i w miastach. Zmiana znaczy w tym wypadku odcięcie i oderwanie od moralności zbiorowej, od obyczajów i tradycyjnej solidarności. Ci ludzie zostali pozbawieni silnych korzeni. Zostali po prostu wykorzeni, ale niekoniecznie przeszcze-



pieni na inny grunt. Płyną przez życie jak mgła; żyją jako jednostki, ale przestali istnieć dla zbiorowego człowieczeństwa ich praocjów.

Dla jednostki ta zmiana przyszła zbyt nagle, pogrążając ją w ciemności, do której tradycja jej nie przygotowała. Zmiana wyobcowała ją z jej tradycji społecznych i odcięła od jej korzeni. Paradoksalnie jednostka jest zaangażowana w proces zmian, a jednak z niego wyobcowana. Stała się obca zarówno życiu tradycyjnemu, jak i nowemu życiu, które przyniosła owa zmiana. Znalazła się między dwoma biegunami: solidarnością tradycyjną, której zawdzięczała ziemię, obyczaje, moralność, *rites de passage*, prawo zwyczajowe, religię i historię, a współczesnym sposobem życia, z którym nie czuła jeszcze żadnej wewnętrznej więzi. W najlepszym wypadku zmiana daje nadzieję na przyszłość, daje aspiracje i oczekiwania. Tradycyjny sposób życia szybko zostaje zepchnięty do przeszłości i im bardziej się oddala, przedstawia się w tym jaśniejszych barwach. Tak więc w każdej jednostce zachodzi podwójny proces: cofanie się ku zamani i nastawienie na przyszłość; i napięcie między tymi dwoma procesami nie jest czynnikiem ani porządkującym, ani twórczym dla większości Afrykanów.

Proces zmian ma również swoje aspekty ogólne. Na płaszczyźnie politycznej kontynent afrykański doznaje ciągle wielkich wstrząsów. Przybywszy do Afryki kolonializm albo niszczył i znosił tradycyjne instytucje polityczne, albo je modyfikował. Wiele ludów, które w swej historii nigdy nie podlegało obcej władzy, albo tylko na krótko, nagle zostało pozbawionych własnych instytucji politycznych. Wiele lat ich polityczne talenty nie mogły być wykorzystane, ale towarzyszące temu upokorzenie było zbyt głębokie, żeby można je było dłużej znosić. Po drugiej wojnie światowej nacjonalizm afrykański zaczął przybierać na sile. W części doprowadził do usunięcia systemu kolonialnego, a w części przejął kolonialną strukturę rządów i włączył ją w ramy nowych afrykańskich państwowości. Ale siła nacjonalizmu jest tak ogromna, iż trudno ją okiełznać. Polityczna sytuacja w której znalazły się dziś ludy afrykańskie, jest tak sama, niebezpieczna, trudna i im obca, jak sytuacja, w której się znajdowali pod władzą kolonializmu. Duch, który w czasach kolonialnych wznicił płomień nacjonalizmu, nie stracił swej mocy; od momentu odzyskania niepodległości przez większość państw afrykańskich płomień ten przybrał na sile i proces ten będzie trwał, dopóki jego siła nie zostanie okiełznana i skierowana w inną stronę.

W politycznym tyglu Afryki ciągle wre i wielkim okaże się ten, kto potrafi w nim mieszać, samemu nie doznając przy tym żadnej szkody.

Przed wszystkim wprowadzona została do Afryki gospodarka pieniężna. Jej siła dała się odczuć nawet w najbardziej odległych częściach kontynentu. Ludzie uprawiają dochodowe rośliny przemysłowe jak kakao, kawa, herbata, bawełna i tytoń. Inni zarabiają pieniądze przez wszelkiego rodzaju pracę najemną. Ta nowa gospodarka wprowadziła pojęcie czasu jako towaru, który można kupić i sprzedać. Pociąga to za sobą zarabianie i wydawanie pieniędzy, ze wszystkimi towarzyszącymi tu niebezpieczeństwami, pokusami, trudnościami i ryzykiem. Państwa afrykańskie coraz bardziej uświadamiają sobie, że ich pomyślność i postęp zależy od ich życia gospodarczego. Wiele z nich — jeśli nie wszystkie — w coraz większym stopniu stają się ofiarami tak zwanej „pomocy gospodarczej” ze strony krajów bogatszych i uprzemysłowionych. Pomoc ta zawsze wiąże się z różnymi warunkami, a jej rozmiary są tak niewielkie w stosunku do potrzeb, że jej rezultaty są znacznie mniejsze niż wyglądałoby to z towarzyszącej jej reklamy. Każdy dzisiaj wie, że narody „biedne” stają się coraz biedniejsze, a narody bogate coraz bogatsze. Daje to narodom bogatym przewagę, z której nie chcą zrezygnować i którą nie chcą się z nikim dzielić. Dlaczego miałyby to robić?

Urbanizacja jest innym aspektem współczesnych przemian w Afryce. Niewiele było miast w Afryce tradycyjnej przed okresem kolonialnym, z wyjątkiem północnej Afryki, Egiptu, Etiopii, wybrzeża wschodniego i paru miejsc w Afryce zachodniej. Nawet dzisiaj liczba ludności stale zamieszkującej w miastach jest jeszcze niewielka; większość ludzi mieszka, przynajmniej przez jakiś czas, na wsi. Migracja jednak ze wsi do miast jest tak szybka, że wiele z nich wyrasta jak przysłowiowe grzyby po deszczu w ciągu paru dziesięcioleci. Przykłady można tu przytaczać z terenu całego kontynentu afrykańskiego. Szybka urbanizacja stwarza zbyt wiele problemów, żeby można było im sprostać. Wrócimy do tego tematu nieco dalej.

Wielkie zmiany odnajdujemy także w dziedzinie religijnej. Tradycyjne pojęcia i praktyki religijne nie mogą się w pełni przystosować do zmieniającej się sytuacji. Również chrześcijaństwo, którego wpływem objęta została większość ludności, nie może się w pełni przystosować ani do tradycyjnego życia afrykańskiego, ani do złożonych współczesnych zmian,

czy to w Afryce, czy w Europie i Ameryce. Nowa dycho-  
tomia zapanowała w Afryce wbijając klin między świecką  
a religijną dziedzinę życia, co w życiu tradycyjnym było  
czymś nieznanym. Ci, którzy wprowadzili chrześcijaństwo do  
Afryki, wnieśli razem z nim wątplenie i niewiarę. Niektórzy  
Afrykanie próbują teraz żyć bez religii — przynajmniej wyo-  
brażają sobie, że bez niej żyją — a w jakiej mierze im się to  
uda, to się dopiero okaże. Zjawisko to występuje silniej  
w miastach i u oświeconej elity niż wśród innych warstw  
społecznych.

Zmiana ma także charakter kulturalny. Kultury tradycyjne  
są — lub były — odpowiednie do ich tradycyjnego podłoża,  
które tylko w małym stopniu pozwala na szybką zmianę, je-  
żeli pozwala na nią w ogóle. Współczesne zmiany usiłują  
zaszczepić nową formę kultury, która przynajmniej na ziemi  
afrykańskiej jest kulturą płytką. Jest to kultura pisma i ko-  
miks, muzyki pop i radia tranzystorowego, telewizji i ma-  
gazynów ilustrowanych ze zdjęciami na pół nagich kobiet,  
indywidualizmu i współzawodnictwa gospodarczego, masowej  
produkcji i ciągle przyspieszanego tempa życia. Mężczyźni  
i kobiety są zmuszeni do życia w dwu półkulturach, które  
nie tworzą jednolitej kultury. Ci, którzy przynoszą kul-  
turę obcą, dają Afrykanom tylko jej część, odmawiając po-  
zostałej części. Afrykanie również przejmują tylko jedną część  
tej kultury i odrzucają drugą; i odrzucają jedną część swej  
kultury tradycyjnej, zatrzymując drugą.

Współczesne zmiany przyniosły Afryce nową koncepcję  
czasu — jego wymiar przyszły. Jest to prawdopodobnie naj-  
bardziej dynamizujące, ale i niebezpieczne odkrycie dokonane  
przez Afrykanów w dwudziestym wieku. Ich nadzieje zostały  
obudzone i skierowane ku przyszłości. Działają na rzecz po-  
stępu, oczekują natychmiastowego urzeczywistnienia swych  
nadziei, tworzą nowe mity — mity przyszłości. W tym wła-  
śnie tkwi klucz do zrozumienia afrykańskiej politycznej, gos-  
podarczej i kościelnej niestabilności. Afryka desperacko pra-  
gnie wejść w wymiar czasu przyszłego; nastąpiło przesunięcie  
akcentów od zamani i sasa do sasa i czasu przyszłego. Żyje-  
my w tym historycznym momencie, kiedy dokonuje się ta  
wielka przemiana. Ale niejednokrotnie mamy do czynienia  
ze złudzeniem. Szybkość odrzucania norm życia tradycyjnego  
jest o wiele większa niż szybkość przyswajania przyszłości-  
wego wymiaru życia. Złudzenie polega na tym, że te dwa  
całkowicie różne procesy wyglądają identycznie. Ów brak  
rozdzielenia między tymi dwoma rodzajami procesu jest

charakterystyczny dla wszystkich dziedzin życia współczesnej  
Afryki i dopóki taki pozostanie, sytuacja ciągle będzie nie-  
stabilna, jeśli nawet nie niebezpieczna. Obecne struktury po-  
lityczne, ekonomiczne, oświatowe i kościelne niestety sprzy-  
niają kontynuacji tych złudzeń, jeśli nawet ich nie uwieczniają.  
Na tym polega dylemat i nawet tragedia szybkich zmian  
w Afryce.

### c) Problemy szybkiej zmiany

Jak już mówiliśmy, Afryka nagle odkryła przyszły wymiar  
czasu i odkrycie to stworzyło niebezpiecznie nie ustabilizo-  
waną sytuację psychologiczną, która nadaje szczególną i nie-  
powtarzalną atmosferę politycznemu, gospodarczemu, społecz-  
nemu i religijnemu życiu kontynentu. Możemy tylko krótko  
naszkicować pewne problemy wywołane współczesnymi zmia-  
nami. Plemienne struktury życia, wytwarzane od wielu  
pokoleń i orientowane zgodnie z dwuwymiarowym pojęciem  
czasu, nie mogą obecnie korzystnie funkcjonować w warun-  
kach nowej orientacji czasu ku przyszłości. Dwoma ważnymi  
czynnikami działającymi przeciw strukturom tradycyjnym jest  
współczesne poczucie narodowości i urbanizacja.

Następną po kolonializmie historyczną fazą Afryki jest  
powstanie narodów. Narody afrykańskie składają się z ludów  
o różnych kulturach, dziejach, językach i tradycjach. Często  
na poziomie narodotwórczym elementy jednoczące liczą  
się mniej niż elementy różnicujące. Rzeczywiście i słusznie  
okrzyk „uhuru” (wolność) zabrzmiał jednogłośnie i jednomyślnie.  
Ale czy naród nie jest czymś głębszym i poważniejszym  
niż tylko to wołanie „uhuru”? Oczywiście jest rzeczą możliwą  
rozwiniecie solidarności narodowej jako odpowiednika czy  
substytutu solidarności plemiennej, ale jak dotąd brak nam  
jeszcze perspektywy, aby mieć jasny obraz sytuacji. Podko-  
panie lub zniszczenie solidarności plemiennej nie tworzy  
automatycznie w pełni zintegrowanej i dojrzałej solidarności  
narodowej. Mamy tu do czynienia ze złudzeniem, obciążonym  
krótkowzrocznością widzenia wymiaru czasu przyszłego, i na-  
wet mocarstwa kolonialne nie uniknęły całkowicie popad-  
nięcia w tę samą pułapkę. W tej sytuacji ludy Afryki stanęły  
wobec wielkiego historycznego wyzwania i odpowiedzialności  
i nie ma potrzeby widzieć tej sytuacji w beznadziejnie  
ponurym świetle.

Na pierwszy rzut oka solidarność plemienna jest zburzona,  
ale w głębi kryje się podświadoma pamięć o tradycyjnym

zamani. Narodowość rysująca się na powierzchni należy do świadomej myśli współczesnej Afryki. Ale podświadomość plemienna tylko drzemie — nie umarła. Te dwa pojęcia świadomości i podświadomości nie zawsze harmonizują ze sobą i mogą nawet popadać w otwarty konflikt ze sobą dla obu stron. „Trybalizm” jest nowym zjawiskiem wewnątrz „narodowości” i dla niej niebezpieczny.

W pewnych kręgach występuje nawet odrodzenie rytuałów i zwyczajów plemiennych, w miastach coraz częściej pojawiają się wypadki używania magii, a w skali całych narodów odradza się duma z kultur plemiennych i chęć ich zachowania. Na poziomie materialnym i ekonomicznym wyraża się tendencja rozwijania bogactwa indywidualnego i narodowego, ale na poziomie emocjonalnym i psychologicznym występuje tendencja zachowania podstaw plemiennosci i plemiennej solidarności. Solidarność współczesnych narodów afrykańskich pozbawiona jest dłuższej tradycji i mocnych fundamentów, na jakich opierała się solidarność plemienna, która rozciągała się w ciągu długiego czasu. To prawda, że różne kraje starają się rozwinąć życie polityczne na miarę swoich potrzeb we współczesnym świecie. Ale niektóre z tych starań są nieudolnym eksperymentem. Eksperymentem jest na przykład system „jednopartyjny”, w którym partia panująca dąży do likwidacji wszystkich innych partii. Eksperymentem jest także „socjalizm afrykański”, który usiłuje — obok innych — przynajmniej na papierze — dostosować tradycyjny trybny system ekonomiczny do warunków współczesnej rzeczywistości. W Tanzanii panuje filozofia „samopomocy”, która została w sławnej już „deklaracji z Aruszy” z 1967 roku. W jakiej mierze eksperymenty te się powiodą, dopiero zobaczymy, ale entuzjazm, z jakim zostały przywitane, nie wspierany i nie towarzysząca, ignoruje chyba pewne aspekty ludzkiej, które mogą udaremnić powodzenie eksperymentu. Zanim przełożony on zostanie z języka deklaracji na język praktyki. Na poziomie lokalnym działają grupy i organizacje, w których energia jest często wykorzystywana do pozyskiwania celów budowy szkół i dróg. Ale czy energia ta ciągle jest kierowana ku celom pozytywnym i konstruktywnym?

Na płaszczyźnie stosunków międzynarodowych powstają ugrupowania państw afrykańskich, jak Wspólnota Państw Wschodniej utworzona w grudniu 1967 roku i Unia Państw Środkowoafrykańskich utworzona w kwietniu 1968 roku. Teraz są dyskusje na temat rozszerzenia tych ugrupowań do zakresu działania oraz utworzenia nowych ugrupowań.

Organizacja Jedności Afrykańskiej została utworzona w 1963 roku. Wśród jej haseł jest głośnie wezwanie o afrykańską jedność, która teraz jest bardziej mitem niż realną możliwością. „Trybalizm” i „regionalizm” spychają każdy naród na poziom niższy, podczas gdy siły „panafrykanizmu” awansują na poziom wyższy. Obecnie gospodarz i ludzkie zasoby kontynentu wydają się zniechęcać do przedwczesnego zawiązywania politycznej jedności kontynentu.

W polityce światowej państwa afrykańskie wiele mówią o neutralności, o neutralnej pozycji w ideologicznych i politycznych konfliktach między Wschodem a Zachodem. Mam wrażenie, że w tej sprawie nikt nie może być neutralny; nie są neutralni nawet zmarli. Otrzymujemy pomoc ekonomiczną i przyjeżdżają eksperci z krajów kapitalistycznych i komunistycznych. Pomoc ta nie jest nam dawana darmo — nie ma ona celu, bez korzyści, a mało jest tych, którzy dostrzegają korzyści; jeszcze mniej tych, którzy potrafią jej uniknąć. Wymagamy więc polityczne i ekonomiczne, które czynią z nas partnerów krajów udzielających nam pomocy. W dalszej perspektywie każda stała pomoc podważa nasz poziom. Część personelu pomagającego składa się z tajnych agentów, a obce ambasady nie są całkiem wolne od zarzutu politycznej ingerencji — niekiedy organizują one czy pomagają w organizowaniu zamachów stanu, które ciągle zdarzają się w niepodległych krajach Afryki. Nasze gospodarcze potrzeby czynią nas łatwym celem politycznej i ideologicznej ingerencji państw uprawianej przez mocarstwa i musimy być do tego świadomi naszej bezradności pod tym względem.

Problemy społeczne są liczne i poważne, bo ostatecznie nie do rozwiązania. Tradycyjne problemy ludzkie są problemami społecznymi. Społeczeństwa tradycyjne zostały zniszczone; nie możemy tego naprawić i nie możemy zapominać, że jest to fakt dokonany. Drogi odwrotu nie ma, a jedyna droga, która stoi przed nami, to droga naprzód na dobre i na złe. Społeczeństwo nowego typu, w części ze starego społeczeństwa, a w części w odpowiedzi na proces zmian. W tym nowego społeczeństwa, jakim by ono było, nie ma jeszcze wiele nowych, własnych problemów oraz problemów społeczeństwu tradycyjnym. Najwięcej problemów zogniskowanych jest na ludności miejskiej: przestępczość, dzielnice nędzy, zarobki i sposoby wyżywania się, pieniądze, alkoholizm, prostytutka, korupcja i tyfus. Wśród ludzi włączających się w poszukiwanie pracy, część ludności prosto ze wsi przybyła do miast,

w których nie było tradycji pomocnych im w osiedleniu się. Inni przeżyli większość swego aktywnego życia w miastach, a gdy z wiekiem przestają pracować, nie bardzo wiedzą, co ze sobą zrobić, ponieważ utraciwszy związki z życiem wiejskim nie mogą łatwo do niego powrócić. Jest problem kobiet z nieślubnymi dziećmi i tych, które przybywają do miasta do swych mężów tylko na krótko i zachodzą w ciążę. Są w miastach biedacy siedzący na ulicach, żebrzący o pożywienie, o pieniądze, niektórzy okaleczeni, inni leniący się do pracy. Są problemy niechcianych dzieci, sierot, zbrodniarzy, przestępców i więźniów, którzy wymagają specjalnej opieki społecznej, reedukacji i włączenia do społeczności. Ciągłe powiększa się przepaść w stanie posiadania między ludźmi względnie bogatymi, zajmującymi szczytowe stanowiska państwowe, i kupcami a biednymi masami ledwie zarabiającymi na życie. Ten ogromnie nierówny podział dóbr może tylko zrodzić niezadowolenie, zazdrość, chciwość, zło-dziejstwo i nawet otwartą rebelię.

Nowe problemy społeczne dały także początek nowym problemom etycznym i moralnym. Etyka plemienna odpowiadała — lub odpowiada — plemiennej solidarności. Ale nie-łatwo ją zastosować w sytuacji zmiany, w której społeczeństwo zurbanizowane wymaga własnego kodeksu moralnego, odpowiedniego do jego rodzaju życia. Więzi pokrewieństwa nie są w mieście równie silne jak na wsi. Indywidualizacja życia miejskiego wymaga własnych zasad zachowania. Podczas gdy w życiu wiejskim jednostka jest wobec każdego „obnażona”, w mieście żyje ona we własnym zamkniętym świecie. Pojęcie „sąsiada” w tych dwóch sytuacjach znacznie się różni. W mieście jednostka jest członkiem luźnej aglomeracji mężczyzn i kobiet z różnych ludów, ras i narodowości, mówiących różnymi językami. Łączą ich ze sobą nie więzy krwi i powinowactwa, ale zawód, miejsce pracy, klub, fabryka, stowarzyszenie, związek zawodowy, sport, partia polityczna, wyznanie i więź religijna. To właśnie tam jednostka odnajduje teraz siebie, a jej społeczna lojalność rozkłada się na wiele z tych przynależności.

Solidarność tradycyjna, w której jednostka mówi „ja jestem, ponieważ my jesteśmy, i ponieważ my jesteśmy, ja jestem” jest stale rozbijana, podkopywana i w pewnych dziedzinach niszczone. Akcent przesuwają się od „my” tradycyjnego życia zbiorowości do „ja” współczesnego indywidualizmu. Szkoły, kościoły, współzawodnictwo gospodarcze i przyszły wymiar czasu, z wszystkimi swymi realnymi i ilu-

zorycznymi zapowiedziami to główne czynniki działające — łącznie lub pojedynczo — na rzecz orientacji indywidualistycznej, a przeciw zbiorowej. Tak więc na przykład człowiek odkrywa, że wśród ludzi mieszkających w mieście jest sam. Gdy zachoruje, to może tylko jedna czy dwie osoby dowiedzą się o tym i przyjdą go odwiedzić; gdy będzie głodny, odkryje, że prośenie sąsiada o jedzenie naraża go na kompromitację albo na odmowę, albo na jedno i drugie; gdy otrzyma złe wieści od swych krewnych na wsi, będzie płakał sam, nawet jeżeli będzie w tłumie ludzi otaczających go w fabryce lub w autobusie. Tłumy otaczające jednostkę są wobec niej ślepe i głuche, są obojętne i nie dbają o nią jako o człowieka. Człowiek w mieście żyjący w warunkach współczesnych zmian niemal w każdym momencie życia ciągle odkrywa, że jest samotny nawet wśród tłumu ludzi. Uzyskuje on nowy obraz samego siebie i innych. Jest to odkrycie bolesne, zwłaszcza dla tych, którzy się urodzili na wsi, wzrosli tam i dopiero jako starsze nastolatki lub w początkach swych lat dwudziestych poszli pracować do miasta. Ten indywidualizm czyni osobę świadomą samej siebie, ale świadomość ta nie jest oparta ani na tradycyjnej solidarności (która z racji swej istoty i struktury zostawia niewiele albo wcale nie zostawia miejsca na indywidualizm), ani na innej solidarności, ponieważ to, co historia przekreśliła, nie zostało zastąpione żadną inną rzeczywistością. Osoba po prostu odkrywa istnienie własnego indywidualizmu, ale nie wie, na czym on polega; brak jej języka do zrozumienia jego istoty i jego przeznaczenia.

W sytuacji zmiany wielkich napięć doznaje rodzina. Wielkość rodziny kurczy się od tradycyjnej „rozszerzonej” rodziny do takiej, w której rodzice i dzieci tworzą rodzinę we współczesnym sensie tego słowa. Autorytet i szacunek, którymi przy tradycyjnej moralności i tradycyjnych obyczajach cieszyli się rodzice, zostały zakwestionowane przez pokolenie młodsze i w wielu domach dochodzi do buntu dzieci przeciw rodzicom. Fakt, iż dzieci i młodzi ludzie uczęszczając do szkół lub uniwersytetów muszą żyć daleko od domu, wpływa na osłabienie solidarności rodzinnej. Wykształcenie dzieci w coraz większym stopniu przechodzi z rąk rodziców i społeczności w ręce nauczycieli i szkół, w których staje się ono bardziej książkowe i będące celem samym w sobie niż wykształceniem przygotowującym młodzież do życia dorosłego i do przyszłości.

Kontrakty małżeńskie coraz bardziej stają się sprawą indy-

widualną między dwiema osobami niż między rodzinami i społecznościami, jak w warunkach solidarności plemiennej. Ta zmiana mogłaby być uznana za zmianę na lepsze, ale jest ona bolesna zwłaszcza dla rodziców i innych krewnych, którzy nie mogą się pogodzić z tym, że ich syn lub córka zawiera małżeństwo nie radząc się ich lub nawet nic im o tym nie mówiąc. Poza tym taki kontrakt małżeński utrudnia lub często uniemożliwia wymianę darów małżeńskich między krewnymi. Innym przejawem tych napięć jest fakt, że wielu rodziców żąda kosztownych darów małżeńskich w związku z tym, że wydali wielkie sumy kształcąc swe córki w nowoczesnych szkołach. Zapominają o tym, że edukacja narzeczonego również wiele kosztowała jego rodziców i krewnych.

Niestabilność małżeństwa i rodziny znacznie wzrosła w warunkach współczesnych napięć, przyczyniając się do powiększenia — w porównaniu z życiem tradycyjnym — wskaźnika rozwodów i separacji. Poligamia (lub poliynia jako właściwy termin) zamiera, choć niezbyt szybko, ale w miastach rośnie gwałtownie konkubinaty. Jednym z powodów tego wzrostu jest to, iż żonaci mężczyźni często muszą zostawić swe żony na wsi i szukać pracy w mieście, gdzie pozostają całymi miesiącami lub nawet latami nie wracając do swych rodzin. Tworzy to emocjonalne napięcia prowadzące do utrzymywania przez mężczyzn innych kobiet, z którymi żyją bez ślubu. Prostytycja występuje w każdym afrykańskim mieście i miasteczku, będąc dla kobiet szczególną koniecznością czy wygodą ekonomiczną, ponieważ pozwala im na zarobienie pieniędzy koniecznych na zaspokojenie potrzeb życia miejskiego.

Jednym z głównych problemów wywołanych w Afryce urbanizacją jest sytuacja zmuszająca mężczyzn do pracy w mieście i pozostawiania żon i dzieci na wsi. Wynika to częściowo z niedostatku mieszkań w mieście, częściowo z tego, iż mężczyznę nie stać na utrzymanie w mieście całej rodziny, a w części z pozostawienia na wsi gruntu i inwentarza żywego, który musi być doglądany. Ta separacja rodziny ciąży na emocjonalnym, psychologicznym i seksualnym życiu małżonków. W dodatku dzieci rosną bez ojca w domu tak że ich obraz ojca jest obrazem kogoś dalekiego, okazjonalnie przysyłającego pieniądze na ubranie i opłaty szkolne i przybywającego do domu raz na rok lub na dwa lata. Dla żony mąż jest po prostu kimś, kto raz do roku albo rzadziej odwiedza ją, by zaspokoić swą seksualną potrzebę, zapłodni-

ją i znów zniknąć na dłuższy czas. Nie dzieli z nią zwykłej odpowiedzialności i starań o rozwój rodziny. Żona jest dla dzieci i matką i ojcem. Jest rzeczą nieuniknioną powstanie napięć u każdego członka takiej rodziny. Należy podkreślić jednak, że wiele żon w takich sytuacjach rzeczywiście stara się o stworzenie ogniska rodzinnego oraz odważnie i uczciwie próbuje sprostać trudnym problemom.

Innym rysem współczesnej rodziny afrykańskiej jest wzrost liczby małżeństw mieszanych. Termin małżeństwo „mieszane” rozumiem w sensie pochodzenia jego partnerów z różnych plemion, grup wyznaniowych, ras i narodowości. Małżeństwa te same w sobie nie różnią się od innych małżeństw, ale różnica ich podłoża kulturowego prowadzi niekiedy do zagrożenia jego zdrowia, stabilności, a nawet istnienia. Większe napięcia w małżeństwie są wywołane dużą różnicą wykształcenia między mężem a żoną, zwłaszcza gdy już po zawarciu małżeństwa mąż zdobywa wykształcenie uniwersyteckie, żona zaś ma za sobą tylko szkołę podstawową lub średnią niższą. Wiele małżeństw nie wytrzymuje tych napięć i ulega rozbięciu.

Jednym z poważnych i szkodliwych rysów życia współczesnej rodziny afrykańskiej jest fakt, że gdy w tradycyjnym układzie chłopcy i dziewczęta w procesie wychowawczym byli przygotowani do małżeństwa, życia seksualnego i rodzinnego — zwłaszcza w związku z rytuałem inicjacyjnym — programy współczesnej szkoły w niewielkim stopniu uwzględniają ten aspekt, a często w ogóle go pomijają. Szkoły te poświęcają więcej czasu ucząc młodych ludzi sekcji żaby lub historii kolonialnej niż ucząc ich, jak założyć szczęśliwe ognisko rodzinne. Jeśli ten system i ta struktura nauczania nie ulegną zmianie, to czeka nas tragiczny chaos społeczny, moralny i rodzinny, od którego już nie jesteśmy bardzo odlegli.

Oświata jest przypuszczalnie największą potrzebą Afryki dzisiejszej, dlatego też odzyskawszy niepodległość państwa afrykańskie starają się podwoić lub nawet potroić liczbę szkół i instytucji nauczania wyższego. Niektóre z tych szkół mają kadrę wątpliwą, inne opierają się głównie na nauczycielach cudzoziemcach, a niektóre nie mają właściwego lub wystarczającego wyposażenia. Większość dzieci pobiera naukę tylko przez sześć do dziesięciu lat, ale nie przygotowuje ich ona ani do kariery zawodowej, ani do dorosłego życia. Ten system oświatowy sieje ziarna chaosu ekonomicznego i społecznego, który pewnego dnia nastąpi. Liczba Afrykanów

udających się za morze dla nabycia wykształcenia technicznego i uniwersyteckiego stale wzrasta. Jest to kosztowne, a większość studentów staje wobec wielkich trudności, jak nie wystarczające finanse, nowy język, przystosowanie się do innego rodzaju życia i segregacja rasowa w krajach, gdzie się uczą. Co więcej, skoro praktycznie udają się oni do wszystkich krajów świata, to wystawiani są na działanie różnych systemów oświatowych, gospodarczych i politycznych trudnych do zharmonizowania po powrocie do domu i rozpoczęciu pracy. Ale nawet to jest lepsze, niż brak wyższego wykształcenia w ogóle.

Współczesne zmiany stwarzają także problemy kulturalne. Wykształceni Afrykanie coraz bardziej uświadamiają sobie, że proces zmian wyobcował ich z kultury tradycyjnej, nie dając w zamian niczego zadowalającego. Uświadomienie sobie tego spowodowało rosnące zapotrzebowanie na kulturę wyrosłą z tradycyjnej solidarności, ale funkcjonującą w całości kształcie świata współczesnego. Starania o ponowne odkrycie kulturalnego zamani ujawnia się w różnych kształtach, takich jak *négritude*, osobowość afrykańska, odrodzenie zainteresowań tradycyjną muzyką, tańcem i literaturą ludową. Jednocześnie afrykańscy artyści świadomie usiłują stworzyć sztukę, dramat, poezję, powieść i muzykę specyficznie afrykańską, choć należącą do świata współczesnego.

Pozostaje jeszcze omówienie religijnego aspektu współczesnych zmian w Afryce. Poświęcimy temu cały rozdział, choć temat zasługuje na więcej, tak samo zresztą jak i inne aspekty zmian zachodzących w Afrykaninie można by potraktować obszerniej, gdybyśmy mogli poświęcić im więcej miejsca.<sup>1</sup>

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Współczesnym zmianom w Afryce towarzyszy wielkie zainteresowanie i na ich temat istnieje obszerna literatura. Możemy tu wymienić tylko parę dzieł:

G. Hunter *The New Societies of Tropical Africa*, Oxford 1962;  
S. i P. Ottenberg (wyd.) *Cultures and Societies of Africa*, New York 1960;

P. C. Lloyd *Africa in Social Change*, London 1967;

C. Achebe *Things fall apart*, London 1958;

A. W. Southall i P. C. W. Gutkind *Townsmen in the making*, London 1956;

M. Banton (wyd.) *Political Systems and the distribution of power*, London 1965;

M. J. Herskovits i M. Harwitz (wyd.) *Economic transition in Africa*, London 1964;

R. Dumont *False Start in Africa*, London 1966;

J. S. Coleman i C. C. Rosberg (wyd.) *Political parties and national integration in Tropical Africa*, Berkeley i Los Angeles 1964;

G. C. Carter (wyd.) *Politics in Africa*, New York 1966;

B. Davidson *Which way Africa?: the search for a new society*, London 1964;

K. Nkrumah *Consciencism*, London 1964, i *Africa must unite*, London 1963;

L. van den Berghe (wyd.) *Africa: social problems of change and conflict*, San Francisco 1965;

T. Mboya *Freedom and after*, London 1963;

A. A. Mazrui *Towards a Pax Africana*, London 1967, i *On heroes and uhuru worship*, London 1967;

A. O. Odinga *Not yet uhuru*, London 1967;

K. D. Kaunda *Zambia shall be free*, London 1962;

J. E. Goldthorpe *An African élite*, Nairobi 1965;

J. R. Rees (wyd.) *Africa: Social change and mental health*, New York 1959;

UNESCO *Social implications of Industrialisation and urbanisation in Africa south of the Sahara*, Paris 1956;

A. Phillips (wyd.) *Survey of African marriage and family life*, London 1953;

A. W. Southall (wyd.) *Social change in modern Africa*, Oxford—London 1961;

W. H. Sangree *Age, Prayer and Politics in Tiriki, Kenya*, Oxford—London 1966;

R. E. S. Tanner *Transition in African belief*, Maryknoll, New York 1967.

## XIX. CHRZEŚCIJAŃSTWO, ISLAM I INNE RELIGIE W AFRYCE

Jak dotąd koncentrowaliśmy się na przeglądzie tradycyjnych afrykańskich pojęć religijnych i filozoficznych, a w ostatnim rozdziale na radykalnej zmianie sytuacji w Afryce. Przegląd nasz jednak byłby niepełny, gdybyśmy nic nie powiedzieli o chrześcijaństwie i islamie, które to religie zostały przez Afrykę przyswojone i głęboko zakorzenione w historii naszego kontynentu. Obydwie te religie rzucają wyzwanie ludziom Afryki, wkraczając zwłaszcza od wieku XIX na teren religii tradycyjnych. Istnieje i ciągle szybko się powiększa obszerna literatura na temat chrześcijaństwa i islamu w Afryce. Zajmowanie się różnymi aspektami tej lub innej religii nie mieści się w zakresie tego rozdziału ani też nie jest intencją autora. W moich obserwacjach ograniczę się tylko do niektórych głównych cech współczesnej ekspansji chrześcijaństwa i islamu w Afryce i do ich spotkania z tradycją, którą przedstawiliśmy w tej książce. W rozdziale następnym i ostatnim podniosę parę kwestii spowodowanych przez współczesne zmiany na płaszczyźnie religijnej, w obliczu których Afryka obecnie się znalazła. Oczywiście, kwestie te są zbyt złożone, aby je odpowiednio przedstawić na niewielu stronicach, i zasługują na pełniejsze i odrębne potraktowanie. Ale podniesienie tych kwestii posłuży przynajmniej jako zakończenie tego wprowadzenia do afrykańskich religii i afrykańskiej filozofii.

### a) Chrześcijaństwo w Afryce

Chrześcijaństwo w Afryce jest tak dawne, że słusznie można je uznać za religię tradycyjną, właściwą samej Afryce. Na długo przed pojawieniem się islamu w VII wieku chrześcijaństwo utrwaliło się w całej Afryce północnej, Egipcie częściowo w Sudanie i w Etiopii. Była to dynamiczna forma chrześcijaństwa, która wydała wielkich uczonych i teologów jak Tertulian, Orygenes, Klemens z Aleksandrii i Augustyn.

Chrześcijaństwo afrykańskie wiele wniosło do chrześcijaństwa przez swą uczoność, udział w soborach, obronę wiary, różne ruchy, jak monastycyzm, przez swą teologię, przykład i zachowanie czystości Pisma świętego, męczeństwo, sławną szkołę aleksandryjską, liturgię, a nawet przez swe spory i herezje.

Islam, pogaństwo i wreszcie naciski polityczne ostatecznie nie tylko zahamowały ekspansję, ale zagroziły samemu istnieniu chrześcijaństwa afrykańskiego, aż wreszcie starożytny Kościół w Afryce został mocno zredukowany i przetrwał tylko w Etiopii i w Egipcie. W krajach tych chrześcijaństwo utrzymało swą identyczność zarówno jako wyznanie powszechne, jak i religia rodzima. Podczas gdy w Egipcie Kościół jest formacją mniejszościową, to w Etiopii cieszył się zawsze pozycją czołową i uprzywilejowaną. Przez wiele wieków Kościół w Etiopii był odcięty od stałych kontaktów z resztą chrześcijaństwa, co częściowo pomogło mu w utrzymaniu specyficznie afrykańskiego wyrazu, ale co także umniejszyło jego duchowość i nacechowało konserwatyzmem bardzo trudnym do przewyciężenia w przystosowaniu go do współczesności. Okrągłe świątynie, wielość świętych, częste posty i comiesięczne święta, silnie rozwinięty kult Matki Boskiej, zachowywanie wielu religijnych praktyk żydowskich, wysławianie diakonów, kapłanów i biskupów, siedem sakramentów, bogata liturgia, wpływowo, lecz rzadko dobrze wykształcone duchowieństwo i teologia monofizycka — oto główne cechy ortodoksyjnego Kościoła Etiopii. Kościół ten jest prawdziwie „afrykański” w tym sensie, iż owe cechy rozwijały się w ciągu wielu wieków i są odbiciem lokalnego podłoża, a nie zostały narzucone z zewnątrz. Jednym z przykładów ilustrujących to twierdzenie jest fakt, że chrześcijanie etiopscy „wierzą w cały legion złych duchów”. „Dla ochrony przed różnymi duchami każdy nosi amulety, czyli magiczne modlitwy i formuły zapisane przez kapłanów na zwojach lub w małych książeczkach noszonych w skórzanych futerałach na szyi i ramionach; spotyka się także muzułmanów noszących amulety chrześcijańskie obok innych otrzymanych od swoich świętych.”<sup>1</sup> Główną funkcją duchowieństwa są egzorcyzmy. Chrześcijaństwo w Etiopii jest religią państwową, a historia i polityka cesarstwa są immanentnymi elementami historii i życia Kościoła.

Podczas gdy Kościół w Etiopii przetrwał inwazję islamu i utrzymał swą pozycję głównej siły religijnej w kraju, w Egipcie podobnie jak w innych częściach północnej Afryki

został on prawie zupełnie zniszczony. To, co z chrześcijaństwa pozostało w Kościele koptyjskim, ma długą tradycję sięgającą czasów apostoelskich; panuje powszechne przekonanie, że Kościół koptyjski założył św. Marek. W połowie VII wieku Arabowie podbili Egipt i islam umocnił się w tym kraju. Kościół przechodzi okresy spokoju i pokoju, a także nacisków i prześladowań ze strony islamu i rządu muzułmańskiego, co zmniejszyło liczbę chrześcijan do mniej więcej 4 procent obecnej liczby ludności, podczas gdy w Etiopii jest ich mniej więcej 55 procent. Kościół koptyjski jest pod wielu względami podobny do ortodoksyjnego Kościoła Etiopii, a obydwa przez wiele wieków podlegały temu samemu patriarchatowi Aleksandrii. Koptowie posługują się językiem arabskim (koptyjski — jak łacina — został zapomniany, chociaż występuje w księgach liturgicznych równoległe z arabskim), przestrzegają wiele dni postu i przedstawiają typ chrześcijaństwa praktykowanego w Etiopii. Duchowieństwo koptyjskie tworzy hierarchię diakonów, księży i biskupów z patriarchą na szczycie.

Mamy więc dwa główne tereny w dzisiejszej Afryce, gdzie chrześcijaństwo jest prawdziwie „afrykańskie”, rodzime i tradycyjne, głęboko zakorzenione w historii i tradycji wyznawców. W Nubii i w innych częściach Sudanu wegetowało ono przez wiele wieków aż niemal po ostatnie czasy, gdy upadło pod naciskiem wrogich sił. Starożytne Kościoły Etiopii i Egiptu cechował brak świadomej ekspansji misyjnej, aczkolwiek są dostateczne dowody tego, iż chrześcijaństwo wykraczało poza obecne granice tych krajów. Kościół rzymskokatolicki dzięki swym portugalskim kapłanom już od XV wieku zaczął szerzyć chrześcijaństwo wzdłuż wschodniego i zachodniego wybrzeża Afryki i u ujścia Kongo. Większość tych przedsięwzięć działała przede wszystkim na rzecz kupców europejskich i tylko w paru miejscach misjonarzom udało się dotrzeć w głąb kraju i pozyskać znaczną liczbę Afrykanów. W miarę jak Dania, Holandia i Wielka Brytania powiększały zakres swej działalności morskiej, handlowej i kolonialnej, duchowieństwo tych krajów zaspokajało także potrzeby duchowe rosnącej liczby Europejczyków.

Ale obecność chrześcijaństwa europejskiego w niewielkim stopniu wpłynęła na ludy afrykańskie, aczkolwiek wydaje się, że kilka społeczności — zwłaszcza u ujścia Kongo — zostało nawróconych. Rzeczywista współczesna ekspansja chrześcijaństwa w Afryce rozpoczęła się w końcu XVIII wieku, gdy do zachodniej Afryki zaczęli powracać uwolnieni

chrześcijańscy niewolnicy. W połowie XIX wieku chrześcijaństwo miało licznych i stale rosnących w liczbę wyznawców wzdłuż zachodniego wybrzeża od Sierra-Leone do Nigerii. Ekspansja ta miała charakter spontaniczny, niekiedy nawet bez trwałego poparcia ze strony duchowieństwa. Chrześcijaństwo zaczęło również wkraczać w głąb kraju.

Następna faza rozwoju chrześcijaństwa rozpoczyna się w XIX wieku wraz z działalnością misyjną. W owym czasie w Wielkiej Brytanii, Europie i Stanach Zjednoczonych wzrasta zainteresowanie Afryką, o czym świadczy przybycie na kontynent budowniczych, filantropów, badaczy, misjonarzy, myślicieli, kupców, dziennikarzy i innych. Dla celów naszych rozważań musimy podkreślić, że europejscy i amerykańscy misjonarze chrześcijańscy penetrowali wnętrza Afryki na krótko przed jego okupacją kolonialną albo jednocześnie z nią. Obraz chrześcijaństwa, który uzyskał Afrykanin (w wielkim stopniu jeszcze dziś aktualny), był silnie zabarwiony kolonializmem i tym wszystkim, co on zawierał. Zbyt blisko jeszcze jesteśmy tego okresu, byśmy mogli oddzielić chrześcijaństwo od kolonializmu. Przysłowie Kikuju doskonale ten fakt streszcza: „Nie ma księdza rzymskokatolickiego i Europejczyka — Europejczyk jest księdzem, ksiądz jest Europejczykiem”.

Inną charakterystyczną cechą misji chrześcijańskich jest to, że faktycznie każda sekta i każde wyznanie europejskie, brytyjskie i amerykańskie przystąpiło do działalności w Afryce. Z tego wynika, że Afryka nie ma jednego obrazu chrześcijaństwa, lecz wiele. Zza morza przyniesiono różne struktury i tradycje kościelne, a chrześcijanie afrykańscy przejęli je nie rozumiejąc nawet ich znaczenia ani podłoża. Wyznania te bardziej starają się o wykształcenie „doskonałych” anglikanów, rzymskich katolików, luteranów, baptystów, adwentystów dnia siódmego, kwakrów itd., niż o wychowanie swoich konwertytów na dobrych naśladowców Jezusa Chrystusa. Ogromna ilość wierzeń jest jednym z elementów najsilniej dzielących współczesną Afrykę; wyznawcy niektórych wierzeń posuwali się do walk zbrojnych, a dzisiaj uprawiając propagandę homiletyczną współzawodniczą o konwertytów.

Dzięki połączonym wysiłkom misjonarzy europejskich i konwertytów afrykańskich w pierwszej połowie tego wieku chrześcijaństwo szybko się rozprzestrzeniło. Szkoły stały się ogniskami chrześcijańskich kongregacji, a konwertyci uzyskali nazwę „lektorów”. Te same budynki od poniedziałku do piątku były używane w celach szkolnych, a w pozostałe dni tygodnia w celach kościelnych: w sobotę nauczano kate-



chumenów, w niedzielę odprawiano nabożeństwa. Jak już wiemy, najbardziej dotknięci współczesnymi zmianami są ci Afrykanie, którzy uczęszczali do szkół.

Należy podkreślić, że misjonarze, którzy inicjowali współczesną fazę ekspansji chrześcijaństwa w Afryce, wraz z swymi afrykańskimi asystentami, byli ludźmi pobożnymi, szczerymi i oddanymi. Nie byli jednak teologami. Niektórzy z nich mieli pewne wykształcenie, ale większość afrykańskich katechetów była analfabetami lub miała raczej mierne formalne wykształcenie. Bardziej ich obchodziła praktyka ewangelizacji, sprawy oświaty i ochrony zdrowia niż problemy akademickie lub teologiczne, które mogły wynikać z obecności chrześcijaństwa w Afryce. Od samego początku chrześcijaństwo misyjne nie było przygotowane do poważnej konfrontacji z filozofią i religiami tradycyjnymi ani z współczesnymi zmianami w Afryce. Kościół w Afryce znalazł się w sytuacji poszukiwania dróg istnienia bez teologii.

Być może najbardziej poważnym, chociaż nie jedynym charakterystycznym dla Kościoła we współczesnej Afryce zjawiskiem, jest wzrost Kościołów niezależnych, czyli separatystycznych. Na ogół są to małe sekty, które oderwały się od Kościołów misyjnych lub też powstały w wyniku własnych rozłamów. Wiadomo, że w całej Afryce jest około pięciu tysięcy takich Kościołów. Niemal wszystkie z nich zrodziły się z podłoża anglikańskiego, luterńskiego i protestanckiego, a tylko dwa lub trzy z Kościoła rzymskokatolickiego i prawdopodobnie żaden z Kościoła prawosławnego. Przynajmniej jedna piąta chrześcijan w Afryce należy do tych Kościołów niezależnych. Wiele przyczyn składa się na ich mnogość i trwanie. Możemy tylko je wyliczyć nie wdając się w szczegóły, ponieważ na ich temat istnieje obszerna literatura. Cokolwiek by w ogóle można powiedzieć o ruchach Kościołów niezależnych, są one swoistym dążeniem ludów afrykańskich do „naturalizacji” chrześcijaństwa i do jego interpretacji i zastosowania w sposób, który uczyniłby je, być może spontanicznie, czymś dla nich praktycznym i znaczącym.

Gorszące rozbitcie protestanckich Kościołów misyjnych dostarczyło przykładu afrykańskim konwertytom. Przykład ten jest tym gorszy, że misjonarze, którzy przynieśli i którzy propagują rozbite chrześcijaństwo, szczycili się swoimi założycielami, swoją tradycją i znamieniem chrześcijaństwa. Stwarza to wrażenie, iż rozbitcie Kościoła nie jest sprawą istotną. Tak więc z afrykańskiego punktu widzenia jest logiczne, że skoro misjonarze należą do tak wielu wyznań, to dlaczegoż by

Afrykanie nie mieli mieć swoich własnych Kościołów, założonych i kierowanych przez Afrykanów. Przecież wyroby krajowe są często tańsze niż importowane.

Jedną z bezpośrednich przyczyn separacji od Kościołów misyjnych jest władza, którą misjonarze sprawują nad swymi afrykańskimi konwertytami i kongregacjami. Znaczy to, że Europejczyków i Amerykanów uważa się za sprawujących nad Afrykanami władzę zarówno polityczną jak i kościelną. Gdy Afrykanie podnosili bunt przeciw władzy europejskiej, byli skazywani na grzywny, więzienia, deportacje albo na śmierć. Jeżeli podnosili bunt przeciw władzy misjonarzy w Kościele, mogli być w najgorszym razie ekskomunikowani i w tym wypadku mogli zakładać swe własne Kościoły wolne od dominacji misjonarzy. We własnych Kościołach sami mogli rządzić sobą. Tak więc paternalizm i przemożna dominacja misjonarzy doprowadziły wielu afrykańskich chrześcijan do szukania kościelnej niezależności i zerwania organizacyjnej więzi z Kościołami misyjnymi. Co więcej, afrykański nacjonalizm nie może się ograniczyć do dziedziny politycznej. Dopóki Kościół jest w obcych rękach — chociaż w rękach braci w Chrystusie — Afrykanie będą występować przeciw temu stanowi rzeczy dążąc do kościelnej wolności. Na ogół potrzeba wolności jest uświadamiana właśnie w Kościołach lub poprzez Kościoły niezależne.

Z tym, co ostatnio powiedzieliśmy, wiąże się także fakt, że personalna rywalizacja o kierownictwo między misjonarzami a afrykańskimi chrześcijanami, jak też między niektórymi samymi Afrykanami, przyspieszyła rozłam Kościołów.

Przyczyną podstawową, być może trudno dostrzegalną, jest to, że chrześcijaństwo misyjne nie przeniknęło dostatecznie głęboko do afrykańskiej religijności. Wykazaliśmy, że Afrykanie są religijni i że w swoim życiu tradycyjnym po prostu nie wiedzą jak można egzystować bez religii. Chrześcijaństwo misyjne dla wielu Afrykanów znaczy tylko zespół zasad, których należy przestrzegać, obietnice, które mają się spełnić na tamtym świecie, pozbawione rytmu hymny, które należy śpiewać, rytuały, które należy odprawiać, i kilka innych zewnętrznych rzeczy. Jest to chrześcijaństwo zamknięte sześć dni w tygodniu, wychodzące na spotkanie ze swoimi wyznaniem tylko na dwie godziny w niedzielę i może na jedną w dzień powszedni. Jest to chrześcijaństwo żyjące wewnątrz budynku kościelnego. Reszta tygodnia jest pusta. Afrykanom, którzy tradycyjnie nie znają religijnej pustki, ten typ chrze-

ścijaństwa nie wystarcza, nie wypełnia całego ich życia i nie dostarcza rozumienia kosmosu. Ponadto afrykańscy chrześcijanie często czują się zupełnie obcy w kościołach misyjnych. Na przykład, wiele formalnych elementów chrześcijaństwa opiera się na tekstach. Ale starsi chrześcijanie nie umieją czytać; hymny są tłumaczone z europejskich, angielskich i amerykańskich wersji, a śpiewane są na obce melodie o słabym rytmie i bez ruchów ciała jak klaskanie w ręce lub kołysanie się w biodrach, jako wyrazu religijnego. Dla większości Afrykanów kult religijny w kościołach misyjnych jest po prostu nudny. Kościoły niezależne są próbą znalezienia „miejsca, gdzie można się czuć jak u siebie w domu”,<sup>3</sup> nie tylko w zakresie kultu, ale w zakresie pełnego wyznawania i wyrażania wiary chrześcijańskiej. Pod dachem kościołów niezależnych chrześcijanie afrykańscy mogą swobodnie wylewać łzy, wyrażać swój ból, przedstawiać swe potrzeby duchowe i fizyczne, dawać odpowiedź światu, w którym żyją, i otwierać swe serce przed Bogiem.

Świadomość tego wyobcowania jest pogłębiona nie tylko przez chrześcijaństwo misyjne, ale także przez współczesne zmiany, o których mówiliśmy w rozdziale poprzednim. Zmiany te zakłóciły poczucie tradycyjnej solidarności pozostawiając rosnącą liczbę Afrykanów na kruchym gruncie lub w ogóle oderwanych od jakiegokolwiek podłoża. Niezależne ruchy kościelne są usiłowaniem stworzenia nowych fundamentów, które mogłyby zastąpić rozpadającą się podstawę solidarności tradycyjnej. Raczej niewielkie grupy wyznawców Kościołów niezależnych są psychologicznymi przystankami, gdzie wykorzeni mężczyźni i kobiety znajdują pewną pociechę, poczucie wspólnoty i jedności, gdzie czują się potrzebni i akceptowani. Do rzeczy będzie tu przytoczenie uwagi Sundklera, że w Republice Południowej Afryki jedną z głównych przyczyn pojawienia się wielu Kościołów niezależnych jest polityka apartheidu.<sup>4</sup>

Uważam, że podstawową głęboką przyczyną powstawania Kościołów niezależnych jest element czasu. Jest rzeczą charakterystyczną, że niemal wszystkie Kościoły wyłoniły się z organizacji kościelnych anglikańsko-protestanckich, które w Afryce zachęcały do indywidualnych nawróceń, lektur Biblii (która w całości lub częściowo jest przetłumaczona na wiele języków afrykańskich) i podsycaly futurystyczną nadzieję na natychmiastowe nastanie raju. Ponieważ, jak wiemy, tradycyjne pojęcie czasu ujmowane jest w kategoriach zamani i sasa, z małym uwzględnieniem lub w ogóle

nie uwzględniając tego, co mieści się w perspektywie paru lat, nadzieja na natychmiastowy raj musiała zaciężać na chrześcijanach afrykańskich. Aby miała ona dla nich rzeczywiste znaczenie, musiałaby się zrealizować dosłownie „natychmiast”. Nie mogą pojąć tej możliwości, iż koniec świata jest mitem ponadhistorycznym, który nie mieści się w bezpośrednich wyobrażeniach indywidualnych mężczyzn i kobiet. Oczekują oni na tę realizację i widzą, że ich chrześcijański krewni umierają. Począwszy od drugiego pokolenia chrześcijan pojawia się rozczarowanie i właśnie w tym momencie zaczyna się separatyzm. Ci, którzy należą do tych sekt, widzą, może nieświadomie, przynajmniej częściową realizację swoich nadziei na natychmiastowe nadejście nieba lub raju, ucieleśnioną w swoim przywódcy i w zasadach lub charakterze nowej sekty. I właśnie w ich nowym ruchu religijnym znajduje najbardziej konkretny wyraz i sens wymiar czasu przyszłego.

Teraz możemy naszkicować główne cechy tych afrykańskich ruchów kościelnych wyrażających jedną z form chrześcijaństwa na tym kontynencie. Większość z nich kładzie wielki nacisk na niezależność od misjonarzy. Należy jednak zanotować, że jeśli pięć tysięcy z tych ruchów same oddzieliły się od Kościołów misyjnych, to tysiąc jest ciągle związanych z tymi Kościołami. Niezależność należy rozumieć głównie w kategoriach organizacji, przywództwa, decyzji, finansów i kierownictwa. W innych sprawach Kościoły niezależne naśladują Kościoły misyjne, a niektóre z nich chcą utrzymać związki z historycznymi Kościołami w Afryce i poza Afryką.

Objawienia i uzdrowienia odgrywają ważną rolę w Kościołach niezależnych. Niektóre z nich zabraniają swym wyznawcom używania lekarstw europejskich, nauczając ich, by w pełni polegali na mocy działającej przez modlitwy i afrykańskie zabiegi uzdrawiające. Objawienie przychodzi w snach, wizjach i medytacjach, gdy przywódcy oddają się samotności przez dłuższy lub krótszy okres czasu. Nacisk jest także kładziony na miejsce i dzieło Ducha Świętego, a w czasie nabożeństw ludzie starają się, żeby ich Duch Święty nawiedził. Nawiedzeni mówią różnymi językami.

Dosłowna interpretacja Biblii jest powszechna w Kościołach niezależnych. Należy pamiętać jednak, że niektórzy z ich przywódców nie umieją nawet czytać, a większość ma wykształcenie bardzo niskie, tak że żaden z nich nie był w kolegium teologicznym lub seminarium. W niektórych gru-

pach wyznaniowych występuje tendencja do polegania prawie wyłącznie na Starym Testamencie i na jego wskazaniach. Niektórzy przywódcy to kobiety; są one w pełni uznawane i szanowane przez wyznawców.

Dyscyplina przedstawia się bardzo różnie. Niektóre niezależne Kościoły są pod tym względem bardzo surowe, zabraniają swym członkom jedzenia wieprzowiny, picia alkoholu, posiadania więcej niż jednej żony, palenia tytoniu, tańczenia tańców europejskich, szkodenia innym, żebrania itd., oprócz zabrania takich grzechów jak cudzołóstwo, morderstwo, kradzież i lenistwo. Inne nie są tak surowe. Grzesznicy są karani odpowiednio do wagi ich przekroczeń: niektórzy otrzymują grzywnę, inni są oddawani pod nadzór, a jeszcze inni — gdy okażą się niepoprawni — są nawet ekskomunikowani.

Odprawiając nabożeństwa niezależni chrześcijanie starają się stosować do wzorów Kościołów misyjnych, od których uprzednio się oderwali. Ale traktują bardziej serio takie elementy liturgii jak śpiew i kazanie, modlitwę za chorych, egzorcyzmy i zbiórkę pieniędzy lub innych dóbr dla poparcia swych przywódców i programów. Większość z nich — jeśli nawet nie wszyscy — przestrzegają sakramentu chrztu z tym, że niektórzy chrzczą się tak często jak chcą; natomiast eucharystia zajmuje miejsce mniej ważne lub nawet w ogóle jest zarzucona. Obchodzenie świąt chrześcijańskich jest także bardzo różne; niektóre grupy religijne nie świętują Bożego Narodzenia, bo uważają, iż jest ono związane z pogańskimi praktykami europejskimi.

Trudno ocenić efektywność i poziom niezależności tych Kościołów. Niektóre z nich przejęły praktyki tradycyjne, wyraźnie nie chrześcijańskie, które zagłuszają i redukują ich chrześcijaństwo do bardzo niskiego poziomu. Inne Kościoły poważnie i szczerze utrzymują wysoki poziom życia chrześcijańskiego, jeśli sędzić je z punktu widzenia moralności wyznawców, ich liczebnej ekspansji i starań o atmosferę właściwego rozwiązywania ich ludzkich problemów. Niektóre z tych grup lub ich przywódcy są poddawani naciskom i prześladowaniu ze strony Kościołów misyjnych i rządów zarówno kolonialnych jak i niepodległych. Prześladowani często prowadzą te ruchy do konspiracji i bardziej aktywizują. Bez względu na przyczyny ich powstania i rozwój, Kościoły niezależne są ważnym rysem afrykańskiego chrześcijaństwa. Uważanie ich jednak za przejaw „afry-

skiej reformacji” — jak sądzą niektórzy autorzy — jest chyba przesadą.<sup>5</sup>

Istnieje też coś, co można nazwać chrześcijaństwem misyjnym, i musimy o nim coś powiedzieć, ponieważ właśnie te dwa rodzaje chrześcijaństwa najbardziej nas interesują w zakresie kontaktu między chrześcijaństwem a afrykańskim podłożem tradycyjnym. O niektórych rysach chrześcijaństwa misyjnego wspominaliśmy już, kiedy rozważaliśmy przyczyny formowania się Kościołów niezależnych. Być może najsilniejszym rysem chrześcijaństwa misyjnego jest jego ekspansja organizacyjna. Nie jest ono tylko naznaczone stygmatami kolonializmu, obcości, okcydentalizmu i paternalizmu, ale cechuje je także wysoki potencjał i siła organizacyjna, instytucjonalizm, więź z tradycją historyczną, zasoby finansowe, cudzoziemska kadra, rosnące zainteresowanie ekumenizmem i świadomy wysiłek związania chrześcijaństwa ze współczesnymi problemami Afryki. Naturalnie z tego punktu widzenia pewne Kościoły misyjne są lepsze niż inne. Chrześcijaństwo misyjne zachowuje wiele anachronizmów; niektóre z nich zaczynają tracić swe europejskie i amerykańskie cechy, na przykład w liturgii, hymnach, artykułach wiary, doktrynach, architekturze, pomocach naukowych, formach kultu i strukturze duchowieństwa.

Konwertyci afrykańscy, którzy wyznają chrześcijaństwo misyjne, często chcą przyjąć z niego tyle, ile to możliwe. Jest to jednak chrześcijaństwo głęboko zakorzenione w kulturze euro-amerykańskiej. To, co Williamson zaobserwował studiując chrześcijaństwo u ludów Akan, odpowiada, jak się zdaje, ogólnej sytuacji u innych ludów afrykańskich. Píše on, że wysiłki misjonarzy są skoncentrowane na odciąganiu konwertytów od życia tradycyjnego i nastawieniu ich na to, co według misjonarzy jest właściwym, cywilizowanym i chrześcijańskim wyrazem nowej wiary. „Akan stają się chrześcijanami raczej podporządkowując się nowemu ładowi wprowadzonemu przez misjonarzy niż pracując nad swym zbawieniem w ramach swego tradycyjnego środowiska religijnego.” W rezultacie „to, co uchodzi za chrześcijaństwo w rozumieniu wielu, jest tylko niewiarą w bogów i w fetysze, członkostwem w Kościele, płaceniem składek i posłuszeństwem jego rozporządzeniom”. Williamson dochodzi do wniosku, że chrześcijaństwo misyjne „okazało się niezdatne do dzielenia uczuć z ludami Akan i odnoszenia swego duchowego posłannictwa do ich światopoglądu. Jego wpływ stracił na sile”. Ta forma chrześcijaństwa oderwała ludy Akan od ich tradycyj-

nego środowiska i nie przyniosła im zbawienia wewnątrz niego.<sup>6</sup> Dla kogoś, kto jako misjonarz pracował w Ghanie przez dwadzieścia sześć lat i umarł tutaj, jest to odkrycie gorzkie.

Podobny stan rzeczy występuje także w Afryce wschodniej. Dwaj autorzy: Welbourn — sam będący misjonarzem, wychowawcą i wykładowcą w Ugandzie przez blisko dwadzieścia lat — i Ogot piszą, iż protestantyzm i katolicyzm oznaczają separację Afrykanów od ich społeczeństw i umieszczają ich po stronie Europejczyków, czego dowodzi przybieranie europejskich imion, wstępowanie do Kościołów misyjnych, wykształcenie akademickie i nadzieje na awans w służbie misji lub rządu. Ta forma chrześcijaństwa nie podjęła żadnych prób „włączenia przodków i czarowników, śpiewów i tańców do systemu chrześcijaństwa”. Ci dwaj autorzy dochodzą do wniosku, iż „Kościół nie zdołał nawrócić ludzi, a nie zdołał w części przynajmniej dlatego, że na ogół nie umiał przedstawić Afryce czegoś więcej niż zachodni obraz wiary... Może on [Kościół] sprawić, że ludzie poczują się u siebie wewnątrz jakiegoś narodu lub nawet w świecie tylko wtedy, jeśli nauczą się być u siebie w swoich lokalnych granicach”.<sup>7</sup> W innej pracy Welbourn twierdzi, że nawet to, co misjonarze chcieli przynieść konwertytom afrykańskim, otrzymali oni tylko w części. Podobnie Afrykanie przejęli tylko jedną część, odrzucając drugą. Jest to główna cecha tego, co nazywa on „kulturą misyjną i afrykańską odpowiedzią”.<sup>8</sup>

Inny autor streszczając reakcje mieszkańców Nigerii na chrześcijaństwo dochodzi do wniosku, iż „chrześcijaństwo na wielu wywarło wrażenie, że jest ono w dużym stopniu organizacją społeczną zdolną do jednoczesnego oddawania czi Bogu i mamonie, domagającą się opłat za symbole jej członkostwa, za administrowanie sakramentów... Dla wielu chrześcijaństwo jest raczej powierzchowne i nie daje rzeczywistej odpowiedzi na osobiste trudności życiowe ani nie wywierza żadnego rzeczywistego wpływu na problemy społeczne”.<sup>9</sup> W tej samej publikacji inny autor czyni spostrzeżenie na temat sytuacji w Kamerunie, że „chrześcijanin był tam określony jako ten, kto porzucił dawne obyczaje... Wiele tradycji zostało zapomnianych i niczym nie zastąpionych; odnosi się wrażenie kulturowej pustki, którą można w znacznym stopniu przypisać ewangelizacji. Jakiś biskup mógłby powiedzieć w tym momencie: »Produkujemy chrześcijan, ale życie ich od nas oddala«. Równa się to powiedzeniu, że podłoże kulturowe nie zostało zakłócone”.<sup>10</sup>

Przykłady takich spostrzeżeń mogą być cytowane z wielu części Afryki. Wylania się z nich obraz chrześcijaństwa misyjnego jako chrześcijaństwa, które nie przeniknęło w głąb tradycyjnej religijności afrykańskiej. Wpływ chrześcijaństwa zaznaczył się głównie na płaszczyźnie kulturowej. Inna praca dochodzi do wniosku, że w warunkach przemysłowych i miejskich „wielu chrześcijan afrykańskich pojmuje funkcje religii w kategoriach głównie utylitarnych i materialistycznych... W sposób nieunikniony chrześcijaństwo jest ściśle kojarzone z pojęciem »cywilizacji«... Możliwość nazwania siebie członkiem Kościoła, nawet w wypadku bardzo wąskiego związku z nim, nadaje pewien status, a utrata tego statusu jest często uważana za największą szkodę, która polega na zawieszeniu w prawach członka Kościoła lub na przejściu do innego wyznania”.<sup>11</sup> We wsiach i w miastach jednym z aspektów chrześcijaństwa misyjnego jest jego powierchowność, przemieszanie z kulturą zachodnią i materializmem i stała obcość wobec głębi charakteryzującej kulturę afrykańskie.

Chrześcijaństwo misyjne jednak cechuje jeden jeszcze aspekt, którego nie możemy pominąć. Współczesna Afryka — podobnie jak starożytny Kościół afrykański — już ma swój udział w chrześcijańskim męczeństwie, zwłaszcza u Baganda i Kikuju oraz w wypadku wielu samotnych Afrykanów rozsianych po całym kontynencie, wyznawców wiary, dla której ponieśli śmierć lub gotowi są na nią w razie potrzeby. Istnieje również wschodnioafrykański ruch odrodzeniowy, który rozpoczął swą działalność w Rwandzie we wczesnych latach trzydziestych (lub według niektórych autorów w późnych latach dwudziestych) tego wieku i rozprzestrzenił się po wielu wspólnotach i odłamach Kościoła we wschodniej i w środkowej Afryce. Jego głównym wkładem do Kościoła jest to, że uczestnicy ruchu odrodzeniowego pozostają raczej w ramach swej organizacji religijnej niż tworzą odrębne sekty, i że przejawia głębokie poczucie chrześcijańskiego braterstwa, które ignoruje różnice wyznaniowe, plemienne, rasowe i inne.

Chrześcijaństwo misyjne również świadomie usiłuje podjąć wyzwanie współczesnej Afryki i sprawując swą służbę duchową stara się udzielić odpowiedzi na niektóre przynajmniej z potrzeb dzisiejszej Afryki. Wiemy już, że misjonarze byli pionierami formalnej oświaty w Afryce. To właśnie oni i afrykańscy chrześcijanie wybitnie przyczynili się do rozwoju szkolnictwa podstawowego i średniego, nawet wtedy,

gdzie szkoły w coraz większym stopniu poczęły być organizacyjnie i finansowo przejmowane przez rządy niepodległych państw. Kościół także ma swój wkład do służby zdrowia będąc w Afryce jej pionierem i w dalszym ciągu prowadząc szpitale i ambulatoria oraz angażując chrześcijańskich lekarzy i pielęgniarki do pracy w zakładach kościelnych, prywatnych i rządowych. W dziedzinie piśmiennictwa mamy chrześcijańskie publikacje książkowe, broszury i czasopisma, a także przygotowywane przez instytucje kościelne radiowe programy religijne i oświatowe, nadawane za pośrednictwem radiostacji państwowych i dwóch głównych radiostacji kościelnych w Liberii i Etiopii. Mamy także chrześcijańską etykę i moralność, która — aczkolwiek mniej widocznie — przenika życie wielu mężczyzn i kobiet afrykańskich stykających się z nauką chrześcijańską. Wielu z przywódców niepodległych i niemuzułmańskich państw afrykańskich jest w pewnym stopniu produktem wykształcenia chrześcijańskiego i niemal wszyscy z nich w swoim czasie złożyli wyznanie wiary. Dostrzeżenie ideałów chrześcijańskich w pełnionej przez nich służbie dla Afryki nie jest trudne. Niektórzy z nich jako działacze świeccy biorą czynny udział w życiu Kościoła. Mamy wreszcie wielką liczbę afrykańskich katechetów, świeckich, starszyzną kościelną, siostry zakonne, diakonów, pastorów, księży, biskupów, arcybiskupów i kardynałów, którzy tworzą formalny zespół urzędników kościelnych. Fakt ten symbolizuje przynajmniej rzeczywistą i ważną obecność chrześcijaństwa w Afryce i jego akceptację przez ludy afrykańskie.

Wiele Kościołów w Afryce uczuliło się na potrzeby społeczne, zwłaszcza na terenach miejskich, wywołane wspólnymi zmianami. Na różnych terenach przystępuje się do badań i podejmuje się praktyczne kroki, aby określić znaczenie chrześcijaństwa i najlepsze formy służby, jaką mogłoby ono świadczyć nie tylko konwertytom, ale wszystkim ludom afrykańskim. Wszechafrykańska Konferencja Kościołów założona w 1963 roku, posiadająca różne działy, podjęła się wielu zadań. Rady Chrześcijańskie działają w blisko dwudziestu krajach Afryki. Rady te razem z Wszechafrykańską Konferencją Kościołów starają się zajmować nie tylko zagadnieniami ekumenicznymi, ale także problemami rodziny, oświaty, młodzieży, literatury, uchodźcami, warunkami życia miejskiego i ewangelizacją w dzisiejszych warunkach afrykańskich. Odbyły się takie konferencje jak ta w Kampale, gdzie właśnie została założona Wszechafrykańska Konferencja

cja Kościołów, Zgromadzenie Młodzieży Chrześcijańskiej w Nairobi (grudzień 1962 do stycznia 1963), pierwsze Zgromadzenie Konsultacyjne Teologów Afrykańskich w Ibadanie (styczeń 1965); W Soborze Watykańskim II w Rzymie (1962—1965) wzięło udział siedemdziesięciu duchownych afrykańskich. Od czasu do czasu organizowane są studyjne seminaria, jak na przykład Centrum Ekumeniczne w Mindolo (Zambia), VII Międzynarodowe Seminarium Afrykańskie na Uniwersytecie Ghany, które w kwietniu 1965 roku podjęło temat chrześcijaństwa w Afryce tropikalnej, i seminarium religioznawcze w Nairobi (grudzień 1967 do stycznia 1968). Wśród uczestników tych konferencji byli przedstawiciele Kościołów rzymskokatolickiego, anglikańskiego, luteranckiego i innych. Oprócz tych zbiorowych prób wyrażenia lub oceny chrześcijaństwa w Afryce, również lokalne wspólnoty kościelne, a także poszczególne osoby angażują się w badaniach, dyskusjach, pracach bezinteresownych lub płatnych, w działalności klubowej, w pracy z więźniami, w opiece społecznej, w tłumaczeniu książek, w akcji pastoralnej, w dawaniu świadectwa wierze itd. Niektóre z tych osób i niektóre wspólnoty wyrażają swą wiarę chrześcijańską w skrajnie trudnych warunkach, jak w rasistowskiej Afryce Południowej, na terytoriach kolonialnych, wśród uchodźców i na terenach ogarniętych wojną domową.<sup>12</sup>

Mimo zarzutów, jakie słusznie można postawić chrześcijaństwu misyjnemu, uważam, że ma ono rzeczywisty udział w rozwoju Afryki.

Takie więc jest chrześcijaństwo w Afryce z jego podziałami i kolejami losu, osiągnięciami i wyzwaniem, odpowiedzialnością i sukcesami, porażkami i wadami, powierzchownością i cudzoziemszczyzną, wyobcowaniem i zaangażowaniem, siłą i możliwościami, złożonością i kryzysem sytuacji kulturalnej, pozbawione rodzimej teologii, ale wyposażone w silną kadre pracowników lokalnych i obcych. Jest ono siłą, z którą należy się liczyć we wsiach i w miastach, w szkołach i w dzielnicach nędzy, w polityce i w gospodarce. Jego wyznawcy mogą nosić piętno anglikanizmu, luteranizmu, rzymskokatolicyzmu, prawosławia, niezależnego Syjońskiego Afrykańskiego Kościoła Prawdziwego Boga lub jednej z tysięcy instytucji misyjnych lub grup niezależnych. Ale wszyscy oni są żywym świadectwem obecności chrześcijaństwa bez względu na to, czy żyją zgodnie z ideałami swej wiary, czy nie. Niezależne ruchy religijne wydają się być bliższe

afrykańskim tradycyjnym dążeniom i afrykańskiej religijności niż chrześcijaństwo misyjne, ale to drugie wydaje się lepiej zaopatrzone w środki i usiłujące dotrzymać kroku zmieniającym się czasom mimo oznak opóźnienia i konserwatyzmu. W każdym razie te dwie formy chrześcijaństwa wzajemnie siebie potrzebują i być może są koniecznością chwili, a ich wzajemna pokorna współpraca oczywiście umocniłaby wpływ chrześcijaństwa w Afryce. Starożytny Kościół Egiptu i Etiopii ma swe mocne i słabe strony i może zarówno wzbogacić tamte nowsze formy chrześcijaństwa, jak również nauczyć się od nich. W ostatnich latach pojawił się rosnący na sile ruch dążący do umocnienia więzi między starożytnymi a nowymi formami chrześcijaństwa, lecz poprzednio występowały tarcia w związku z doktrynami obcych misjonarzy i metodami przez nich stosowanymi. Statystycznie najbardziej chrześcijańskim krajem w Afryce jest Lesoto, a za nim idzie Republika Południowej Afryki, Gabon, Afryka południowo-zachodnia („Namibia”), Etiopia, Zair, Ludowa Republika Kongo, Uganda itd. Historycznie Egipt i Etiopia zajmują pierwsze miejsce. Jeśli chodzi o dostosowanie współczesnego chrześcijaństwa do lokalnych warunków tradycyjnych, na czele znajdują się prawdopodobnie Madagaskar, Ghana, Nigeria i Kenia — choć jest to tylko przypuszczenie. Chrześcijaństwo cechuje elastyczność w przystosowaniu się do stylu życia, a w Afryce zdołało się ono przystosować niemal do wszystkiego, czego pragną różne zbiorowości. Ci, którzy utrzymują apartheid w Afryce południowej, odwołują się do chrześcijaństwa, by usprawiedliwić swą praktykę segregacji i ucisku Afrykanów i ludów kolorowych. Niektóre Kościoły niezależne są zarazem — jeśli nie przede wszystkim — ruchami politycznymi i nacjonalistycznymi. Niektórzy misjonarze uczyli nas, że Afrykanie są przeklętym pokoleniem Chama. Wielu afrykańskich chrześcijan w Afryce południowej poszukuje tak zwanego „Czarnego Chrystusa”. Takim to celem — i wielu innym — służy chrześcijaństwo w Afryce, niezależnie od ich teologicznych racji. Cokolwiek znaczy chrześcijaństwo dla jednostek i społeczności w Afryce, ma ono przede sobą wielkie perspektywy na tym kontynencie, wbrew poglądom pewnych autorów, którzy pesymistycznie widzą jego przyszłość. Ogólnie biorąc, Afrykanie są skłonni do przyjęcia i asymilacji chrześcijaństwa, a jego trzy formy mogą być autentycznym wyrazem szukania właściwej drogi i umocnienia chrześcijaństwa w całej Afryce.<sup>14</sup>

## b) Islam w Afryce <sup>14</sup>

Podobnie jak chrześcijaństwo, islam w Afryce może być uznany za religię „rodzimą”, „tradycyjną” i „afrykańską”. W ciągu jednego wieku po śmierci proroka Mahometa w 632 roku islam ogarnął całą północną Afrykę i pochłonął Róg Afryki posuwając się na południe wzdłuż wschodniego wybrzeża. Spotkanie z chrześcijaństwem powodowało długie walki, póki islam nie umocnił się wszędzie z wyjątkiem Etiopii, chociaż w Egipcie chrześcijanie ostatecznie utracili władzę dopiero na przełomie XIII i XIV wieku.<sup>15</sup> Ale nawet w Etiopii pozostały w dolinach muzułmańskie enklawy. Już w IX wieku dzięki handlowi między państwami zachodniej Afryki a muzułmańską północą islam zaczął przenikać na południe ku ludom zachodniej Afryki, zwłaszcza żyjącym na skraju Sahary. W regionie Sudanu islam przesunął się od wschodu ku zachodowi dzięki arabskim kupcom i zdobywcom, którzy ostatecznie zagarnęli stolicę chrześcijańskiej Nubii w pobliżu Chartumu umożliwiając ostatecznie islamowi wyparcie chrześcijaństwa. Islam jednak w niewielkiej mierze penetrował południe, sięgając tylko do 10 stopnia szerokości północnej.

Jest rzeczą możliwą, iż islam przybył na wschodnie wybrzeże Afryki w VII wieku, kiedy istniało już tam trwałe osadnictwo arabskie i kwitnący handel. Ale z wyjątkiem tego terenu, który tworzy dzisiaj republikę Somali, islam ograniczał swój zasięg do wybrzeża i zaczął się przesunąć w głąb kontynentu dopiero na przełomie XVIII i XIX wieku, gdy arabscy kupcy kością słoniową i niewolnikami weszli w głąb kraju. Na wybrzeżu islam głęboko zapuścił korzenie, zwłaszcza w Mombasie, na Zanzibarze, Kilwa, Lamu oraz w innych miastach i na innych wyspach. Portugalczycy, którzy tam przybyli w końcu XV wieku wielokrotnie ścierali się z Arabami w ciągu XVI i XVII wieku. Jak się zdaje, ludy afrykańskie także utrudniały im życie, tak że w rezultacie wiele z nabrzeżnych centrów kultury islamicznej zostało doprowadzonych do upadku. Jednocześnie kupcy arabscy i Suahili wzmocnili swe pozycje i w wieku XIX zaczęli posuwać się w głąb kontynentu, osiągając obecną Ugandę, Malawi, Zambię i Kongo. Europa również przystąpiła do penetracji kontynentu. Współzawodnictwo polityczne, ekonomiczne i religijne powstrzymało tempo i zakres penetracji islamu, zanim wiele ludów afrykańskich z interioru mogło się na niego nawrócić.

Obecnie islam dominuje w Afryce na terenach położonych w przybliżeniu na północ od 10 stopnia szerokości południowej. Rozciąga się on na wschód od Senegalu z wyjątkiem większej części Etiopii, ogarnia całą Somalię i wschodnie wybrzeże kontynentu aż do Mozambiku ze stosunkowo małymi skupiskami muzułmanów na terenach przygranicznych w Ugandzie i Tanzanii. Ponad 40 procent ludności Senegalu, Mauretanii, Gambii, Nigru, Czadu, północnej Nigerii i Sudanu to muzułmanie; w muzułmańskich państwach Afryki wskaźnik ten wynosi ponad 90 procent. Ogółem liczbę muzułmanów w Afryce ocenia się na 70 do 100 milionów, podczas gdy liczbę chrześcijan — na 50 do 70 milionów. Bez względu na ich ścisłą liczbę islam ma najwięcej zwolenników spośród wszystkich tradycji religijnych w Afryce.

W islamie istnieją pewne odłamy, ale liczba ich jest niczym w stosunku do liczby, którą mogą pochwalić się chrześcijanie. Większość tych odłamów pochodzi spoza Afryki — zostały one tutaj przyniesione; ale są także muzułmańskie sekty lokalne zrodzone w Afryce i mające „afrykańskie” zabarwienie. Na przykład dynamiczna sekta ahmadija była założona w końcu XIX wieku przez gulama Ahmada (urodzonego w Indiach w 1835, zmarłego w 1908) i w ciągu swej krótkiej historii zdążyła zaznać rozłamu. Jest ona szczególnie aktywna w Afryce zachodniej i ostatnio w Afryce wschodniej, aczkolwiek swą główną kwaterę utrzymuje ciągle w Indiach. Sekta ta szybko się rozwija, zarówno liczebnie jak i w swoich tendencjach reformistycznych czy atakujących muzułmańską ortodoksję. Ale jeśli chodzi o głęboki wpływ ahmadija na Afrykanów, jeden z autorów twierdzi, że w Afryce zachodniej „ruch ten jest niekiedy przez swoich zwolenników przedstawiany jako misyjna siła powiększająca muzułmańską wspólnotę. W rzeczywistości ahmadija prawie w niczym nie przyczynia się do nawracania pogan. Tu i ówdzie znajduje my niewielu członków tej sekty, którzy byli uprzednio poganami, i większość z nich najpierw przyjęła islam, a dopiero później wstąpiła do ahmadija. Ahmadija czerpie niemal wszystkich swoich członków z islamu ortodoksyjnego i z chrześcijaństwa”.<sup>16</sup>

Sekta szyitów, wczesny odłamek islamu, jest w Afryce reprezentowana głównie przez imigrantów pochodzenia pakistańskiego. Żyją oni przede wszystkim na wschodnim wybrzeżu kontynentu. Grupą najbardziej dominującą, obejmującą niemal wszystkich muzułmanów Afryki, są sunnici. Izmaelici tworzą liberalne skrzydło sekty szyitów. W Afryce są nimi głównie

imigranci i ich potomkowie z Indii i Pakistanu i garstka nawróconych Afrykanów. Choć liczba ich jest niewielka, owa sekta pod politycznym i duchowym kierownictwem Agi Khana jest dobrze sytuowana finansowo, bardzo czynna w działalności społecznej, zwłaszcza w dziedzinie oświaty i zdrowia, oraz politycznie zaangażowana w sprawy krajów, w których żyją jej wyznawcy. Indyjscy i afrykańscy członkowie tej sekty nie mają jednak ze sobą licznych lub poważnych kontaktów, choć szkoły ich są otwarte dla każdego bez względu na rasę lub wiarę.

Są jeszcze inne sekty i ruchy muzułmańskie, których nie musimy omawiać, jako że bezpośrednim przedmiotem naszego zainteresowania jest islam i jego stosunek do afrykańskich religii tradycyjnych. Weźmiemy najpierw parę konkretnych przykładów zaczerpniętych z różnych terenów i od różnych ludów, gdzie islam umocnił się wśród Afrykanów. Potem dopiero wyciągniemy pewne wnioski.

Islam przyszedł do ludu Wolofów w Senegambii w XI wieku, chociaż najliczniejsze nawrócenia nastąpiły dopiero w końcu XIX wieku. Muzułmanie Wolof zachowują przepisane posty, zwyczaj pięciokrotnej modlitwy w ciągu dnia, świętują święta, dają jałmużny i uczestniczą w pielgrzymkach. Pielgrzymki nie udają się jednak do Mekki, ale do miejscowego meczetu koło Baol, centrum murydyzmu, sekty założonej przez afrykańskiego muzułmanina około 1886 roku. Poczynając od siódmego roku życia chłopcy Wolof poddani zostają islamicznemu nauczaniu, uczą się mianowicie modlić, recytować z pamięci ustępy z Koranu i pisać po arabsku. Muzułmanie jednak zachowują wiele pojęć i praktyk pochodzących z tradycyjnego podłoża afrykańskiego. Na przykład panuje przekonanie, że chwalenie dziecka może spowodować na nie zło lub krzywdę, a po ceremonialnym nadaniu dziecku imienia ukrywa się je przed obcymi, żeby przypadkiem nie rzucono nań złego spojrzenia. Wróżby są kombinacją technik tradycyjnych i środków z almanachów islamskich. Ludzie bardzo boją się złośliwych czarów. Ich wiara w istnienie i działanie duchów i żywych zmarłych jest silna i zawiera przejętą z islamu wiarę w „złego (szejtana), który robi z ludzi szaleńców i który może ukraść dziecko, zastępując je innym — zdeformowanym i anormalnym”. Duchy dzielą się na dobre, złe i złośliwe; podział ten wynika oczywiście z nauki islamu. „Na niektórych terenach mężczyźni są muzułmanami, podczas gdy kobiety pozostały przy dawniejszym kulcie duchów powodujących opętanie.”

Wolofowie ciągle przestrzegają dawnych rytuałów, choć w wielu wypadkach łączą je z pojęciami islamicznymi. Na przykład, w czasie suszy mężczyźni modlą się w meczecie o deszcz, a gdy ten nie nadchodzi, ich „kobiety tańczą taniec deszczu, ubrane w szmaty albo w szaty męskie i przystrojone ozdobami ze śmieci. Następnie wychodzą z procesją poza wieś, a dzieci zbierają gałęzie drzew lub krzewów i po ich powrocie »chłostają« nimi grób założyciela wsi”. Ceremonia zawierania małżeństwa jest mieszaniną procedur tradycyjnych i islamicznych, natomiast ceremonie pogrzebowe są bardziej zbliżone do islamicznych. Ogólna sytuacja islamu u Wolofów została streszczona przez Gamble'a: „Wbrew naciskom islamu u Wolofów występuje jeszcze znacznie głębsza warstwa poganskich wierzeń i obrzędów... mężczyźni i kobiety są obwieszani amuletami wokół bioder, szyi, ramion i nóg dla ochrony przed wszelkiego rodzaju możliwym złem i dla pomocy w zaspokojeniu pewnych pragnień. Amulety te najczęściej zawierają papier, na którym nauczyciel religii napisał fragment tekstu koranicznego, lub geometryczny rysunek z książki na tematy mistyczne, który z kolei jest zamknięty w inny papier zaklejony i obłożony w skórę; niekiedy jednak do amuletów dołączane są kawałki kości lub drzewa, proszki lub zwierzęce pazury”.<sup>17</sup> Są to cechy raczej afrykańskie niż islamiczne, które spotykaliśmy już u wielu ludów tradycyjnych.

U Nupe w północnej Nigerii nawrócenia na islam pojawiły się za panowania króla Jibiri około 1770 roku, chociaż już niektórzy z jego poprzedników nosili muzułmańskie imiona. W końcu XVIII wieku islam umocnił się już w tym kraju. Jednakże islam „pozyskał tylko część ludności i często pozostał wyznaniem powierzchownym” dając ludziom nowe cechy w uzupelnieniu, ale nie na miejsce tradycyjnych. Początkowo nawrócenia na islam motywowane były pragnieniem (ponieważ klasą panującą byli muzułmanie), obietnicą ochrony przed popadnięciem w niewolę i opieką szlachty na rolnikami i rzemieślnikami. Muzułmanie Nupe nie przestrzegają ściśle tradycji islamu. Na przykład z pięciu filarów wiary przestrzegają tylko dwa — codzienne modlitwy i posty, pomijając jałmużnę, pielgrzymkę i wyznanie wiary w Boga. To ostatnie jest dla nich bez znaczenia, ponieważ jak wszyscy ludzie afrykańskie w swych wierzeniach tradycyjnych uznają jednego najwyższego Boga. Oficjalne lub nakazane modlitwy odmawiają po arabsku, ale modlitwy specjalne i osobiste — w języku Nupe. Z siedmiu wielkich świąt muzu-

mańskich obchodzą trzy: Nowy Rok (Muharram), Id el Fitr (na zakończenie ramadanu, miesiąca postu) i Id el Azha, czyli Id el Kibir (największa uroczystość w miesiącu pielgrzymek, który kończy rok). Wiadomo, iż Nupe nie interesują się historycznym rozwojem i ekspansją islamu i nie znajdują się na muzułmańskiej hagiografii i kosmologii. Muzułmańskie kobiety nigdy nie noszą czarczafów i chociaż nie są dopuszczane do meczetów, dziewczęta z wyższych klas społecznych uczą się Koranu. Muzułmańscy nauczyciele i przywódcy religijni — a jest ich wielu — mają wykształcenie małe lub nie są w ogóle wykształceni, oprócz tego, że potrafią wyrecytować parę fragmentów z Koranu.

Zasady małżeństwa, zwłaszcza te, które dotyczą ceny za żonę i łatwych rozwodów, obrzezania, wróżb, rytuałów pokrewieństwa i zakazu jedzenia wieprzowiny są zbieżne i stanowią podstawę bezpośredniego kontaktu między kulturą Nupe a tradycjami islamu, tak że tutaj islam odpowiada tradycyjnemu myśleniu i tradycyjnym praktykom tego ludu. Podczas gdy w niektórych krajach muzułmanie praktykują sororat, to ta forma małżeństwa jest całkowicie zakazana u Nupe, którzy jednak ściśle przestrzegają tradycji lewiratu. W sprawach dziedziczenia rozbieżność jest zupełna, tak że tradycyjne praktyki Nupe przeważają nad prawem islamu. Zapobiega to rozdrobnieniu ziemi, do którego prowadzą zasady muzułmańskie. Nadel dochodzi do wniosku, iż skoro islam przyszedł do Nupe w charakterze religii zdobywców i warstwy panującej, to „liczy się przede wszystkim przyswojenie sobie kultury warstwy wyższej, sama wiara natomiast ma znaczenie drugorzędne”. Mamy tu więc raczej nawrócenie „społeczne” niż „religijne”, dające podstawę do poczucia dumy i wyższości, ale nie sięgające głębokich poziomów tego, co w życiu jest uważane za rzecz najistotniejszą. Mistyka i ekstatyczne obrzędy islamu są ludom Nupe nieznanymi.<sup>18</sup>

W swej pracy na temat islamu w Sudanie Trimmingham dochodzi do wniosku, iż na południe od 10 stopnia szerokości północnej Afrykanie są niemal zupełnie wolni od wpływów islamu. Na północ od tej granicy „islam rozprzestrzenił się tylko dzięki załamaniu się rozbudowanego systemu klanowego”. Mimo to jednak nie ma on charakteru rewolucyjnego, nie przewyższa animistycznej duszy, ponieważ sam przystosowuje się do animistycznego życia duchowego. W rezultacie ta adaptacyjność islamu nie przyczyniła się do rozwoju wyższej formy religijności Afrykanów”. Afrykanów przeważ-



nie interesują w islamie tylko eschatologiczne nadzieje na przyszłe życie upływające w materialnym szczęściu. Poza tym islam „nie wprowadza większego wewnętrznego niepokoju do świata człowieka naturalnego, do jego życia społecznego i jego obyczajów, ponieważ w swoim synkretyzmie przejmuje główne rysy poganizmu. Obyczaje pogańskie pozostają, ale duch tych obyczajów ginie”.<sup>19</sup> Inny autor opisując islam u Nuba tegoż regionu dochodzi do podobnego wniosku, że „islam nie wniknął jeszcze naprawdę w strukturę społeczną ludu Nuba”, a nawet tam, gdzie jego obecność datuje się od kilku wieków, „pozostało wiele elementów tradycyjnych i pozostała struktura klanowa”. W płaszczyźnie kulturowej — na przykład w ceremoniach nadawania imion, zawierania małżeństw i w rytuałach inicjacyjnych — „elementy tradycyjne ulegają częściowej islamizacji, są przekształcane lub trwają w kształcie dawnym, ale pod firmą islamu”.<sup>20</sup>

Przesuwając się w naszym krótkim przeglądzie bardziej na wschód popatrzymy na sytuację islamu w Etiopii, Erytrei i Somalii. Trimmingham widzi dwa prądy kultury islamu: koczowniczy i osadniczy — miejski i wiejski. O tym pierwszym pisze, że „praktycznie nie wywiera żadnego wpływu na pogan”. Tam, gdzie islam został przyswojony, proces ten przeszedł przez trzy stadia. W stadium pierwszym ludzie tylko „powierzchniowo przyjmują pewne elementy muzułmańskiej kultury materialnej”, takie jak ubranie, ozdoby, sposób odżywiania. W następnym stadium ulegają przyswojeniu „religijne elementy kultury islamu”, zwłaszcza uznanie lub świadomość istnienia bezosobowej mocy tkwiącej w osobach lub rzeczach i przez nie działającej. Takie przekonanie, jak już wiemy, występuje u tradycyjnych ludów afrykańskich. Samo w sobie nie jest więc szczególną właściwością islamu, ale jest wspólnym punktem orientacji. Trzecie stadium „charakteryzuje się szczerą wiarą w skuteczność sankcji islamu i pociąga za sobą rzeczywistą zmianę obyczajów i zwykłych zachowań”. Jest to stadium, w którym wyznawcy wychodzą na ulicę dla manifestowania kultu, odmawiają rytualne modlitwy, przestrzegają miesięcy postu (ramadan) i wielu muzułmańskich tabu. Jednakże, jak dalej stwierdza Trimmingham, nawet w tym stadium „dawne wierzenia nie tracą znaczenia w życiu afrykańskich muzułmanów; przeciwnie, nie które wierzenia dzięki swej orientacji muzułmańskiej nawet się odradzają”. Podaje on przykłady ciągłego szacunku dla żywych zmarłych, wiary w duchy przedmiotów naturalnych

korzystania z magii i czarów — to wszystko uległo odrodzeniu i wzmocnieniu. Prawo islamu kłóci się z tradycyjnym prawem zwyczajowym.<sup>21</sup>

Możemy tu przytoczyć konkretny wypadek ludu Boran, jednego z ludów północnej Kenii. Zauważono, że wpływ kultury islamu zaznaczył się tam głównie czy wyraźnie w sferze przedmiotów materialnych jak ozdoby i broń. Hodowla bydła, która jest głównym zajęciem tego ludu, nie została objęta wpływami islamu. Instytucje rodzinne są w swych podstawach ciągle jeszcze tradycyjne, chociaż rytuały inicjacyjne i inne rytuały osobiste i rodzinne są mieszaniną pojęć i praktyk tradycyjnych i muzułmańskich. Rozwód jakoby u nich nie istnieje w przeciwieństwie do praktyki islamu i wbrew niej gdzie indziej; zasady dziedziczenia pozostały tradycyjne i nie tknięte jego nauką. Wynika stąd, że wpływom islamu ulegli tylko ci z Boran, którzy zostali pobici przez Somalisów i odizolowani od reszty, podczas gdy ci, którzy żyją jeszcze zakorzenieni w tradycji, odrzucili islam lub jest im on raczej obojętny.<sup>22</sup>

Na wybrzeżu wschodnim, dokąd islam przybył w VII wieku, jego postępy były znaczne. Wśród Afrykanów przyjął go niemal w całości przede wszystkim lud Suahili, oprócz innych ludów „afrykańskich” jak Arabowie i Szirazi. U ludów tradycyjnych kult zmarłych połączył się z myślą islamu. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że zmarli to także muzułmańscy „święci”, do których grobowców ludzie chodzą z pielgrzymkami, a dla uczczenia pamięci niektórych z tych świętych zostały wzniesione meczety. „Ludziom mniej pobożnym jest także oddawana cześć, chociaż w sposób bardziej przypominający kult przodków.” Żywi zmarli są „łagodzeni” przez „specjalne formuły”; oddaje im się w ofierze białe kury; objawiają się oni swym żywym krewnym w snach. Muzułmański wpływ w tej dziedzinie każe wierzyć, iż dusze żyją na tamtym świecie aż po dzień zmartwychwstania. Wróżby i geomancja są tradycyjne, ale astrologia została zapożyczona od islamu. Muzułmanie składają ofiary i jałmużny dla osiągnięcia sukcesu lub ochrony przed złem. Noszą oni amulety mające zapewnić im połowy ryb i ochronę dla bydła i zwierząt domowych. Niektóre z nich zawierają wersety z Koranu. Magia, wróżbiarstwo i czary wywierają wielki wpływ, a przy leczeniu chorób znaczący obok środków tradycyjnych dokonują egzorcyzmów, używając niekiedy cytałów z Koranu jako formuł magicznych.<sup>23</sup> Ostatnie stwierdzenie

nie wskazuje na wyraźne pomieszenie się koncepcji islamu z koncepcjami religii tradycyjnych.

Wydaje się, że we wschodniej Afryce, w głębi lądu, islam nie wywarł większego wpływu, jeżeli w ogóle można mówić o jakimś wpływie. Wiadomo na przykład, że islam i jego kultura jest nie do pogodzenia z religią Gogo i ich strukturą społeczną.<sup>24</sup> Muzułmanie tworzą ciągle mniejszość u Baganda i Basoga, chociaż islam przybył do Ugandy w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku. W ostatnich latach jednak muzulmanie Ugandy umocnili swe prawo do istnienia jako wspólnota religijna; stanowią oni czołówkę rzeźników i kierowców taksówek, a z każdym rokiem coraz większa ich ilość udaje się samolotami z pielgrzymką do Mekki. We wschodniej Afryce afrykańskie wspólnoty muzulmańskie znajdujemy głównie w miastach i w mniejszym stopniu na otaczających je terenach wiejskich. Ruch ahmadija, który rozpoczął swą działalność nawróceniową w 1934 roku w Mombasie, rozprzestrzenił się w głąb lądu aż po Kampalę w Ugandzie, mając swą kwaterę główną w Nairobi w Kenii (a początkowo w Tabora w Tanzanii). Zdobywa on afrykańskich wyznawców zwłaszcza przez szkoły i tłumaczenia Koranu na języki suahili, luganda, kikamba i kikuju przez miejscową prasę (w angielskim, suahili i luganda), przez broszury, akcję misyjną i ataki na chrześcijaństwo i inne odłamy islamu.

Te przykłady spotkania islamu z Afryką tradycyjną jasno ukazują nam panującą sytuację. Sytuacja ta jest dobrze streszczona przez Lewisa we wstępie do jego dzieła *Islam in Tropical Africa*.<sup>25</sup> Będziemy się powoływać na jego główne twierdzenia i dodamy parę innych wynikających z naszej analizy islamu u tradycyjnych ludów afrykańskich. W aspekcie politycznym Lewis zauważa, iż afrykańscy władcy są bardziej skłonni do przyjmowania tych elementów islamu i kultury muzulmańskiej, które dadzą się zastosować do wzmocnienia i poszerzenia ich władzy. Do własnych rytuałów dodają też oni muzulmańskie symbole władzy i elementy rytuałowe. Tak zwana „święta wojna” (*dzihad*) od czasu do czasu bywa prowadzona z pełnym przekonaniem i gorliwością religijną. Dobrym jej przykładem jest sudański ruch Mahdista, kierowany przez Muhammada Ahmada ibn Abdullaha (1844—1885). Ta święta wojna, choć krwawa, była wyrazem muzulmańskiego systemu prawnego i cechowała ją dobrą organizacją.

Sytuacja staje się złożona, gdy dochodzi do kontaktu między systemem prawnym islamu (*szari'at*) a tradycyjną pra-

tyką afrykańską. Gdzie te oba systemy zgadzają się ze sobą (jak w wypadku nielegalnych stosunków seksualnych, kradzieży i nakazu restytucji), tam wzajemnie się podtrzymują i wzmacniają. Ale w przypadkach dziedziczenia ziemi, bydła, innej własności i w przypadkach związanych z systemem pokrewieństwa procedury tradycyjne są stosowane częściej niż procedury muzulmańskie. Lewis dostrzega jednak, że wraz ze zmianą warunków gospodarczych — które teraz działają na rzecz przedsiębiorczości indywidualnej — wyżej są oceniane te aspekty prawa islamu, które podkreślają ekonomiczną niezależność jednostki. Tak na przykład istnieje wielka różnica między Somalisami koczownikami a tymi, którzy prowadzą tryb życia miejski; ci drudzy porzucają tradycyjne obowiązki wynikające z pokrewieństwa i uzasadniają swoje zachowanie ścisłą interpretacją *szari'at*. Nawet pozycja kobiet w nielicznych wypadkach zmienia się odpowiednio do prawa islamu, jak na przykład u Hausa, których kobiety tradycyjnie zajmują się gospodarką na roli, ale porzucają ją na rzecz swych mężów, gdy ci przechodzą na islam.

Istnieje także wielkie zróżnicowanie wzorów małżeństwa — wzorów muzulmańskich i tradycyjnych. U ludów matrylinearnych głównym źródłem konfliktów jest sytuacja, kiedy mąż wyznaje islam, żona natomiast nie jest muzulmanką; stawia to dzieci w ogromnie trudnym położeniu. Gdy żona również wyznaje islam, oboje skłaniają się ku muzulmańskim zasadom dziedziczenia i wychowania dzieci. Muzulmańskie dary małżeńskie (*mahr* lub *sadaq*) są proste i zazwyczaj włączone w afrykańskie tradycyjne systemy wymiany darów. Jedynie niewielką zmianą jest tendencja do dawania większych darów małżonce niż jej krewnym, jak na przykład u Somalisów, Fulani i Hausa. W sytuacjach przymusu poślubienia wdowy lub wdowca (*lewirat* i *sororat* są odrzucane przez islam) „tradycyjne prawa małżeńskiego zastępstwa są utrzymane”. Jednakże wdowy, które chcą zerwać związki z rodzinaми ich byłych małżonków, mogą odwoływać się do muzulmańskich sądów. W każdym wypadku jednak zobowiązane są do zachowania zgodnego z islamem okresu przerwy przed następnym małżeństwem (*idda*), co zgodne jest z tradycyjnymi praktykami niektórych ludów.<sup>26</sup>

Jeśli chodzi o rytuały i wierzenia czysto religijne, to między islamem a religiami tradycyjnymi istnieją zarówno zbieżności jak i rozbieżności. Jak już wiemy, pojęcie Boga jest ludom afrykańskim powszechnie znane. Jest ono także kluczową doktryną islamu, nauczaną i powtarzaną w jej naj-

bardziej zwięzłym i podstawowym credo: „Nie ma Boga nad Allacha, a Mahomet jest jego prorokiem”. W wypadku islamu nie musimy podkreślać jedyności Boga, jeżeli porównujemy go z religiami tradycyjnymi. Natomiast gdy chodzi o pozycję Mahometa, trudno jest — jak się zdaje — znaleźć jej odpowiednik w pojęciach tradycyjnych, tak samo jak Afrykanie uznają za niemożliwe znalezienie w swoich tradycyjnych pojęciach i legendach czegokolwiek odpowiadającego Jezusowi Chrystusowi.

Koran wymienia wiele istot duchowych łącznie z aniołami, dżinami i diablami, łatwo asymilowanych przez tradycyjne środowisko religijne, a „islam nie wymaga od swych prozelitów, by porzucali odwieczną wiarę w swoje wszystkie siły mistyczne”. Przodkowie i tradycyjni herosi, z których pewni zajmują pozycję pośredników, odpowiadają muzulmańskim pojęciom i wierze w świętych. Tradycyjne kultury żywych zmarłych uległy przystosowaniu i „trwają pod płaszczykiem islamu”, tak że zmarli przodkowie przejmują w islamie rolę orędowników ludzi przed Bogiem. Na przykład „klanowi i rodowi przodkowie Somalisów zostali w rezultacie świętymi muzulmańskimi i ogólnie zaliczono ich w poczet świętych islamu”. U Songhaj niektórzy herosi tradycyjni zostali przez islam przyswojeni jako aniołowie, a inni jako dżiny (duchy zwykle). Ponieważ jednak ortodoksyjny islam w małym stopniu uwzględnia duchy związane ze zjawiskami i przedmiotami przyrody, muzulmanów afrykańskich cechuje negatywna wobec nich postawa, polegająca na potępieniu ich i włączeniu do świata dżinów niemuzulmańskich. Kultury opętania przez duchy wykazują tendencję do przetrwania w pewnych warunkach lokalnych, jak u Suahili, Songhaj i u zachodnioafrykańskich tajnych stowarzyszeń religijnych. Wzorowy muzulmanin nie akceptuje ich, ale muzulmanie afrykańscy — zwłaszcza kobiety — powracają do tych kultów i szukają w nich ulgi w udrękach nie kojonych przez islam.

Innym terenem współistnienia islamu oraz pojęć i praktyk tradycyjnych jest dziedzina wróżb i magii. Praktyka islamu zachęca do wróżb i do posługiwania się magią dobrotliwą, uznaje ona także skuteczność czarów i magii złośliwej, ale potępia je. Islam „akceptuje i sankcjonuje te techniki magiczne, które służą takim uprawnionym celom, jak wyleczenie z choroby, zapobieganie niepowodzeniom i ich odwrócenie oraz zapewnienie dobrobytu i sukcesu”, nawet jeżeli w gruncie rzeczy ludzie pokładają nadzieję w Bogu. Niektórzy m

zulmanie używają wróżb, by wpłynąć na konwertytów i pozyskać ich, ale na ogół posługiwanie się czarami usprawiedliwiają tylko wtedy, gdy są one stosowane dla ochrony praw ludzkich i dla powstrzymania złoczyńców.<sup>27</sup>

Muzulmańskie rytuały i modlitwy związane z narodzinami, małżeństwem i pogrzebem są dość łatwo przyswajane przez istniejący zespół tradycyjnych pojęć i praktyk. W pewnych wypadkach islam wprowadza innowacje, jak na przykład obrzezanie u muzulmanów Baganda i Basoga, chociaż tradycyjnie ludy te nie poddawały swych chłopców temu rytuałowi. Wiadomo, że u ludów Sudanu, Etiopii i Somalii islam wprowadził lub wzmocnił zwyczaj klitoridektomii i infibulacji. Gdy chodzi o pogrzeby, to szeroko rozprzestrzeniła się muzulmańska praktyka mycia ciała zmarłego, okadzanie go, użycie katafalku i orientowanie grobu ku Mekce. Podobieństwa występują w rytuałach żałobnych, które zawierają mycie, odosobnienie i oczyszczenie. Ale i eschatologia islamu przejmuje pewne elementy tradycyjnego wierzenia w ciągłość życia po śmierci, tak że raj ze swą pełnią materialnego szczęścia staje się teraz przeznaczeniem wiernego muzulmana, podczas gdy piekło jest zastrzeżone dla niewiernych. W religiach tradycyjnych nie ma takiego podziału co do losu zmarłych i poza paru mało ważnymi wyjątkami „dobrzy” i „źli” żyją na tamym świecie nie zasłużwszy ani na nagrodę, ani na karę.

Jeśli chodzi o muzulmański rok, Lewis zauważa, że „muzulmański kalendarz księżycowy został przyjęty wszędzie tam, gdzie został przyjęty sam islam, i wypiera inne systemy mierzenia czasu, z wyjątkiem tych wypadków, w których systemy te mocno wrosły w niezmienny sezonowy cykl interesów ekonomicznych”. Przyjęte zostały arabskie nazwy miesięcy, którym zazwyczaj nadaje się rodzime odpowiedniki „wyrażające społeczne i religijne treści danego miesiąca”. Na przykład u muzulmańskich Mende ramadan znany jest jako „miesiąc wyrzeczeń”. Ze wszystkich ważniejszych świąt muzulmańskich święto Id el Fitr zamykające ramadan jest obchodzone powszechnie i najbardziej uroczyste.

Udziałanie biednym jałmużny jest podobno uważane za rodzaj polisy ubezpieczeniowej głównie dla wspaniałej nagrody na tamym świecie lub za środek uzyskania łaski Bożej. Jałmużny są traktowane jako ofiary. Pielgrzymka (*hadż*) do Mekki jest kosztowna i trudna do zrealizowania, niemniej jednak jest popularna u muzulmanów afrykańskich. Wiadomo o corocznych pielgrzymkach samolotowych organizowanych

w wielu krajach Afryki podzwrotnikowej i równikowej, a muzułmanie, których nie stać na udanie się do Mekki, pielgrzymują do lokalnych miejsc kultu.<sup>28</sup>

Jak się zdaje, islam w Afryce znacznie skorzystał z epoki kolonialnej i z obecności kolonialnej władzy. Lewis powiada, że kolonialiści nie usiłowali likwidować islamu ani — z wyjątkiem Konga — powstrzymać jego ekspansji terytorialnej. „Całościowy wynik kolonizacji ogólnie raczej przyczyniał się do nowej fali ekspansji islamu”, a władza kolonialna nawet „pomagała swym muzułmańskim poddanym w budowie meczetów i szkół i często bezpośrednio finansowała pielgrzymki do Mekki lub ułatwiała ich organizowanie”. Władza kolonialna bezpośrednio stwarzała warunki ułatwiające rozszerzanie się islamu, rozwijając handel, budując nowe osiedla i miasta, ułatwiając imigrację muzułmanów z Indii i Pakistanu do Afryki oraz zapewniając szybkie i bezpieczne sposoby podróżowania. W rezultacie w ciągu pół wieku liczba muzułmanów w Afryce tropikalnej podwoiła się. „Ogólnym rezultatem pokoju kolonialnego — równie miarowym co zamierzonym — była bezprecedensowa ekspansja islamu”, tak że „przez pół wieku europejskiej kolonizacji islam osiągnął większy zasięg i zdobył większy wpływ niż w ciągu dziesięciu wieków swej historii przedkolonialnej”.<sup>29</sup> Hamdun osobiście jednak oświadczył, że „zaczyna coraz bardziej wątpić w to, iż kolonializm pomógł w rozprzestrzenieniu się islamu w tropikalnej Afryce, raczej przeciwnie”. Bez względu na to, który z tych dwóch poglądów jest słuszny, jedno jest nie do zakwestionowania, mianowicie zbieżność w czasie kolonializmu z geograficzną i ilościową ekspansją islamu w Afryce tropikalnej; faktem jest także, że afrykańska niepodległość nie powstrzymała wzrostu wpływu islamu.

Tak więc przedstawia się obraz islamu u tradycyjnych ludów afrykańskich. Z punktu widzenia czysto religijnego niewiele on dodał ani nie przyczynił się do radykalnej zmiany afrykańskiej religijności, z wyjątkiem (i tak tylko zewnętrznego) aspektu rytualnego tam, gdzie muzułmańskie praktyki zostały ogólnie biorąc wprowadzone jako nowe albo wzmocniły praktyki istniejące. Głębsze aspekty o większej wartości pozostały w gruncie rzeczy tradycyjne, nawet jeśli na zewnątrz mogły przyjąć muzułmańską formę. W paru wyjątkowych wypadkach islam przyczynił się do zmiany, jak na przykład zmiana matrylinearnego typu rodziny na patri-

że owe zmiany ujawniają się wtedy, gdy zaczynają wchodzić w grę interesy jednostki, zwłaszcza gdy ludzie opuszczają wieś i zakładają swe domy w miastach. W tym wypadku nowe warunki ekonomiczne i oświatowe sprawiają, że jednostki powołują się na Koran, szukając w nim ochrony swoich osobistych interesów, co dzieje się kosztem praktyk tradycyjnych.

W przeciwieństwie do chrześcijaństwa wydaje się, że islam nie jest oficjalnie zaangażowany w próby podjęcia wyzwania, jakie tropikalnej Afryce rzuca współczesny proces zmian. Są oczywiście wyjątki, których jawnym przykładem są izmaelici, grupa muzułmańska, która na wiele sposobów stara się odpowiedzieć na rozliczne potrzeby współczesnego społeczeństwa, nie tylko przez dawanie jałmużny. Muzułmańskie państwa saharyjskie i północnoafrykańskie mają swe programy społeczne, ale muzułmańskie społeczności w tradycyjnych społeczeństwach Afryki — które powstały mniej więcej sto lat temu — polegają bardziej na tradycyjnych metodach pomocy wynikających z solidarności kolektywów i grup pokrewieństwa niż na metodach specyficznie muzułmańskich. Konserwatyzm i legalizm islamu Afryki tropikalnej przedstawia chyba największe niebezpieczeństwo dla jego przyszłości na tym obszarze. Hamdun powiedział mi także, iż sekularyzm jest następnym poważnym niebezpieczeństwem grożącym islamowi, zwłaszcza w Afryce zachodniej.

Nie ulega wątpliwości, że nawrócenia na islam będą trwać zarówno z religii tradycyjnych, jak i chrześcijaństwa. Ale głębokie religijne elementy islamu — które, jak już wiemy, raczej nie przyjęły się u nowych wyznawców — mają mało szans zakorzenienia się u ludów afrykańskich, które przeszły na islam. Punkty zbieżne — wierzeniowe i rytualne — islamu i religii tradycyjnych paradoksalnie ułatwiają szybkie i bezkonfliktowe nawrócenie, ale przeszkadzają procesom i objawom właściwym islamowi głębokiemu lub radykalnemu. Znaczy to, iż religie tradycyjne przystosowują do siebie islam, a islam przystosowuje do siebie religie tradycyjne. Zgodnie z nielicznymi badaniami na ten temat taka jest obecnie tendencja. Ten brak „radykalizmu” w spotkaniu dwóch systemów religijnych stwarza wrażenie, że u ludów tradycyjnych Afryki tropikalnej i południowej islam ma przyszłość tylko jako cienka warstewka religijnego doświadczenia i społecznego zainteresowania. Co więcej, na tych terenach muzułmańscy przywódcy są niedokształceni i nie zawsze otwarci na rozumienie lub przyswojenie sobie problemów współczes-

ności. Ich znajomość Koranu i prawa islamu jest niewątpliwa, ale jeśli mają być obecni w nowoczesnym świecie, jeśli mają odnosić do niego swoją wiarę, to owa wiedza, którą dysponują, daleko ich nie zaprowadzi. Jeśli nie zaktualizują islamu wiążąc go z problemami i sytuacjami, w których w coraz większym stopniu uwikłane są młode pokolenia, to ich islam stanie się przeżytkiem. Jest pewna ironia w tym, że w Afryce tropikalnej jest więcej chrześcijańskich uczonych w islamie niż muzułmańskich, choć liczba tych drugich stale wzrasta. Jeśli islam ma przetrwać i poważnie przyczynić się do ukierunkowania i poprowadzenia współczesnych afrykańskich poszukiwań nowych wartości, fundamentów i form tożsamości, to z pewnością nie wolno mu się ograniczać do nawracania ludzi, ale sam musi być gotów do nawrócenia się przez współczesnego człowieka, to znaczy do własnej „modernizacji” i „aktualizacji”. Jeśli to mu się nie uda lub jeśli się okaże zbyt sztywny i legalistyczny, żeby przystosować się do naszego zmieniającego się świata, to w nowej Afryce pozostanie statystycznym gigantem, ale religijnym anachronizmem.<sup>30</sup>

### c) Inne tradycje religijne w Afryce

Judaizm występuje w Afryce przynajmniej w dwóch regionach. Najstarszą społeczność judaistyczną tworzą żydzi Falasha, odłam ludu Agao w Etiopii. Przez wiele lat ci żydzi afrykańscy wyznawali mieszaninę judaizmu starotestamentowego i chrześcijaństwa. Nie znają hebrajskiego, a kapłani ich posługują się Starym Testamentem i apokryfem w języku Ge'ez. Wyznawcy tego systemu religijnego ściśle przestrzegają rytuałów oczyszczania i świętują szabat, jak nakazuje Biblia. Dokonują także obrzezania chłopców i kłtoridektomii dziewcząt. Jako społeczność są bardzo zdolni i pracowici. Liczą około pięćdziesięciu tysięcy osób. Jest rzeczą zastanawiającą, że Falasha utrzymali swą społeczność i solidarność religijną, mimo iż żyją w kraju tradycyjnie chrześcijańskim, i nadal można ich uważać za tubylczych przedstawicieli judaizmu w Afryce. Oczywiście nie prowadzą działalności misyjnej.<sup>31</sup>

Inną afrykańską społeczność judaistyczną znajdujemy w wschodniej Ugandzie. Członkowie jej mówią o sobie jako o Bajudaja. Jest to społeczność wyjątkowa przez to, że powstała na początku tego wieku, złożona z Afrykanów zamieszkujących okolice Mbale. Założona została przez Afryka-

nina Semei Kakungulu, który był jedną z czołowych postaci historii Ugandy na przełomie wieku XIX i XX. Kakungulu był chrześcijaninem, należał do Kościoła anglikańskiego; brał udział w „wojnach religijnych”, a później pomagał Brytyjczykom w ustanowieniu ich administracji we wschodniej Ugandzie. Rozczarowany tym, że ani Kościół, ani Brytyjczycy nie dali mu wysokiego stanowiska, dołączył do Kościoła niezależnego — tak zwanego ugrupowania Bamałaki — założonego w 1913 roku, który szybko się rozpowszechnił i któremu Kakungulu pomagał w ekspansji na terenie wschodniej Ugandy. Pasjonował się lekturą Biblii i to ona przyciągnęła go do judaizmu, a oddaliła od niezależnego Kościoła Bamałaki. W 1919 roku dał się obrzezać razem ze swym pierworodnym synem; drugiego syna obrzezał na ósmy dzień po urodzeniu dając mu żydowskie imiona. Utrzymał jednak chrześcijańskie tradycje jak eucharystię, chrzest dzieci i odmawianie „Ojcze nasz”, choć od 1919 roku uważał się za żyda. W 1926 roku spotkał kupca żydowskiego Jusufa, od którego nauczył się żydowskich rytuałów i obyczajów oraz podstawowych zasad judaizmu. Ten kontakt z Jusufem spowodował radykalną zmianę w judaistycznych pojęciach i praktykach Kakungulu; przestał uznawać Jezusa Chrystusa i Nowy Testament i przestrzegać praktyk chrześcijańskich, a zaczął święcić sobotę jako dzień szabat. Przejął żydowski sposób ubierania się Jusufa i razem ze swymi zwolennikami zaczął obchodzić święta żydowskie i używać hebrajskich nazw miesięcy. Zanim zmarł dwa lata później, spotkał jeszcze dwu żydów, którzy udzielili mu dalszych nauk i dodali odwagi jemu i jego zwolennikom (było ich wtedy około dwóch tysięcy). Abajudaja (l. mn. od Bajudaja) wzrastali później liczbowo, ale ostatnio wzrost ten przybrał na sile łącznie z rozszerzeniem kontaktów z judaizmem światowym. Główną synagogę mają w Mbale i parę bóżnic we wsiach otaczających miasto. Ze względu na okoliczności dzieci ich muszą chodzić do szkół chrześcijańskich. Społeczność wyznawców nie ma silnego kierownictwa ani odpowiedniego nauczania w zakresie judaizmu. Modlą się zwróceniu na północ, ku Jerozolimie; przewodzi im Samson Israeli. Oded, który badał ich społeczność, opisuje ich następująco: „Samson Israeli zdziwił mnie, ponieważ okazał się dużym znawcą Biblii. Wiedział dokładnie, w jakim rozdziale i w jakim wierszu Biblia traktuje o różnych Mizwoth. Dużą część Starego Testamentu w języku Ganda znał na pamięć. Znał także wiele szczegółowych przepisów rytualnych. Wszyscy członkowie wspólnoty wy-

znawców poszczą na Jom Kippur i obchodzą wszystkie święta wymienione w Starym Testamencie. Nikt nie je chleba w czasie Paschy. O państwie Izrael słyszeli bardzo niewiele, są jednak bardzo zainteresowani Jeruzolimą i pytali, czy świątynia została już odbudowana. Na końcu przedstawili pewne żądania; chcą z Izraela dostać Sefer Torah, Tallitim, Mezuzoth i — jeśli możliwe — podręcznik po angielsku, który zaznajomiłby ich z głównymi Mizwoth i prawami judaizmu. Chcieliby przetłumaczyć go na język Ganda. Chcieli też, by jeden z ich młodych studentów, po studiach w szkole wyższej i mówiący po angielsku, mógł pojechać do Izraela i nauczyć się judaizmu. Po powrocie do Ugandy byłby ich rabinem i pomógłby im utrzymać żydowskie Mizwoth odpowiednio do żydowskiego prawa". Za pośrednictwem Odeda społeczność afrykańskich żydów weszła w kontakt ze Światową Unią Propagowania Judaizmu, która przysłała jej pomoc finansową. W okresie między pierwszą a ostatnią wizytą Odeda u Abajudaja (1962—1966) liczba ich wzrosła od trzystu pięćdziesięciu do pięciuset, a niektórzy konwertycy byli przedtem chrześcijanami lub muzułmanami. Fakt, że działalność ich ma charakter misyjny, wynika z tytułu ich biuletynu: „Propagowanie Judaizmu w Ugandzie”. Zależy im oczywiście na naśladowaniu wzorów judaistycznych. „Chcieliby być tak dobrymi i autentycznie żydami, jak wszyscy inni ortodoksyjni żydzi na świecie. Mają nadzieję, że ostatnio ustanowione związki ze Światową Unią pomogą im w osiągnięciu tego celu”.<sup>32</sup>

Nie mam dalszych informacji na temat tej społeczności, zwłaszcza dotyczących spotkania judaizmu z tradycyjnymi wierzeniami i praktykami religijnymi. Może być zapewne wiele punktów stycznych, podobieństw i zainteresowań, zwłaszcza natury rytualnej, które mogą zachęcać Afrykanów do przyjmowania judaizmu. Jeśli jednak zainteresowanie judaizmem sprowadza się do zainteresowań tym, co w nim należy do zamani, bez żadnych prób porozumienia się ze światem współczesnym, to ta jego afrykańska forma może okazać się tylko reliktem religijnym, ciekawostką turystyczną, która nie ma większego znaczenia nawet dla religijnych aspiracji swoich wyznawców.

Należy pamiętać także, że judaizm ustalił się w północnej i północno-wschodniej Afryce na kilka stuleci wcześniej, zanim zrodziło się chrześcijaństwo. Aleksandria uzyskała sławę wybitnego centrum judaizmu i jego nauczania. Co więcej, religijne i społeczne życie starożytnych żydów było podobne do

życia wielu ludów afrykańskich, których myśl religijną badaliśmy w niniejszej książce. Pewne oczywiste różnice polegają na tym, iż judaizm rozwinął ruch profetyczny i nadzieję mesjanistyczną, czego nie ma w tradycji afrykańskiej. Z wielu punktów widzenia żydzi byli bardziej „afrykańscy” niż „azjatyccy” i to nie dlatego, iż Kanał Sueski mógł mniej ich łączyć z Azją, a więcej z Afryką. Współcześnie odnajdujemy społeczności żydowskie zajmujące się handlem w Afryce południowej, Kenii i na innych terenach. Żydzi w Egipcie i w państwach Afryki północnej mają głębokie afrykańskie korzenie historyczne, a ongiś zdarzały się nawrócenia ludów afrykańskich na judaizm, jak na przykład w wypadku saharyjskich Berberów. Ale obecne konflikty między żydami a Arabami spowodowały emigrację żydów z państw północnoafrykańskich. Żydzi świadomi swojej tożsamości jako naród, a być może także skutkiem prześladowań, które cierpieli w swej wędrówce i diasporze, wykazują skłonność do interesowania się przede wszystkim własną wspólnotą, tak iż nie wywierają bezpośredniego wpływu (a jeśli nawet, to niewielki) na kultury ich otaczające. Nie należy również przeoczyć faktu, że wydali z siebie ludzi wybitnych we wszystkich dziedzinach kultury i nauki, których wpływ zaznaczył się w skali światowej. Ale z punktu widzenia religijnego mogli wyrzucić wpływ większy i zdobyć więcej wyznawców niż ich zdobyli. Jednakże być może właśnie ten religijny izolacjonizm zapewnił im przeżycie jako zbiorowości etnicznej i jako grupy wyznaniowej, co z kolei wzmocniło ich pozycję ekonomiczną i tożsamość kulturową.

Hinduizm jest główną religią Indii. W Afryce spotyka się ją niemal wyłącznie w społeczeństwach hinduskich, żyjących w Afryce zachodniej, południowej i wschodniej. Od paru tysięcy lat Indie pozostawały w handlowych kontaktach ze wschodnimi wybrzeżami Afryki, ale stałe osadnictwo hindusów w Afryce zaczęło się dopiero w okresie kolonialnym. Hinduizm jest sposobem życia, z własną religią i filozoficzną nauką oraz z własnymi strukturami społecznymi i ekonomicznymi, obejmującymi całość życia hindusów. System kastowy został przez nich przeniesiony do Afryki z tym, że liczba niedotykalnych jest tutaj minimalna. Społeczności hinduskie zachowują rytuały narodzinowe, małżeńskie i pogrzebowe, palą zwłoki i postępują zgodnie z filozofią religijną uznającą

wiele bóstw i różnaitość wierzeń. Jak we wszystkich innych systemach religijnych, hinduizm ma wyznawców ortodoksyjnych jak również i takich, którzy bardzo mało znają swą religię i filozofię. W hinduizmie traktowanym całościowo występują także sekty i odłamy, które powstały setki lub tysiące lat temu.

W Afryce wschodniej przynajmniej hindusi przyjmują do swych świątyń różne bóstwa i — bez względu na kasty, wiarę lub rasę — każdy może do nich wejść, by się modlić lub medytować, pod warunkiem, że przedtem zdejmie buty. Ale kult w hinduizmie jest w dużej części kultem odprawianym w domach, z których większość ma własne miejsca kultowe, gdzie członkowie rodziny mogą składać ofiary i odmawiać modlitwy. W miejscach tych znajdują się idole, posągi i obrazy bóstw i świętych, a niektóre z nich zawierają nawet wizerunki Jezusa Chrystusa. Święci mężowie z Indii wizytują afrykańskie społeczności hindusów, co pozwala na odnowę i wzmocnienie ich życia kultowego i wspólnotowego. Najważniejszym świętem obchodzonym przez hindusów w Afryce jest Diwali, święto zwycięstwa są zapalone światła. Symbolicznym wyrazem tego zwycięstwa są zapalone światła. Niektórzy hindusi uznają Nil za jedną ze swoich świętych rzek, a za święte góry — Góry Księżycowe (na pograniczu Ugandy i Kongo) oraz Górę Meru (w Tanzanii). Nil jest lokalnym substytutem Gangesu, choć nikt nie jest przekonany, że jest on rzeczywiście taką samą świętością jak Ganges. W każdym razie dawne wierzenie, że bóstwa hinduskie nie powinny przekroczyć morza i że świątynie nie powinny być budowane w obcym kraju, zostało zarzucone, ponieważ zaprzeczyła mu sama rzeczywistość. Młodszy hindusi nie przestrzegają zbyt ściśle systemu kastowego i reguł chroniących przed „zanieczyszczeniem”; większość z nich jada mięso włącznie z wołowiną i zachowuje raczej nieokreśloną wiarę we wszechwiedzącego Boga, nie wnikając głębiej w zasady hinduskiej filozofii. W kwestiach małżeństwa jednak muszą się naginać do życzeń i tradycji swych rodziców, którzy chcą sami decydować o małżeństwie, i to wewnątrz tej samej kasty.

O ile wiem, w Afryce wschodniej tylko około tuzina Afrykanów przyjęło hinduizm. By wejść do struktury społecznej hinduizmu i wyznawać hinduistyczne wierzenia i praktyki musi się być hindusem z urodzenia. Osobom z zewnątrz uniemożliwia to „nawrócenie się” na hinduizm. Większość afry-

kańskich „konwertytów” to kobiety, które poślubiły hindusów, a dostępne mi informacje wskazują na to, że zostały one akceptowane w społecznym życiu ich małżonków. Wiem także o dwóch Afrykanach mężczyznach — jeden w Mbale (Uganda), a drugi w Nakuru (Kenia) — którzy przyjęli hinduizm, początkowo będąc u hindusów zatrudnieni. Nauczyl się języka Gujarati, są przyjmowani w hinduskich domach, w swoich domach mają miejsca kultowe i obchodzą hinduskie święta. Gdy jedną z moich informaterek zapytałem, do jakiej kasty należą ci afrykańscy hindusi, odpowiedziała: „Do żadnej; jeśli więcej Afrykanów przyjmie hinduizm, będziemy musieli stworzyć dla nich nową kastę”. Na pytanie, czy tym czarnym hindusom wolno by było poślubić prawdziwą hinduskę, usłyszałem w odpowiedzi: „Myślę, że nie. Wątpię w to”. Wynika stąd, że Afrykańscy hindusi nie są w pełni zintegrowani ze społecznościami hindusów, jeśli nawet mogą być akceptowani na pewnej płaszczyźnie. Problemu hindusów w Afryce nie możemy tutaj adekwatnie przedstawić, ponieważ brak badań na ich temat.<sup>33</sup>

Wśród ludów pochodzenia indyjskiego są w Afryce — obok chrześcijan i licznych muzułmanów — inne mniejsze społeczności religijne, jak sikhowie, dżiniści i parsowie. Sikhowie i dżiniści to dawne odgałęzienia hinduizmu, ale parsowie są odmianą perskiego zoroastrianizmu. We wschodniej Afryce sikhowie chętnie osiedlają się na stałe i w swych nowych ojczyznach przyczyniają się do rozwoju życia narodowego.<sup>34</sup> Słyszałem o jednym tylko Afrykaninie, który dołączył do społeczności sikhów, przyjął ich imię i sposób ubierania się. Nie wiem nic o Afrykanach dżinistach lub parsach. Dżiniści, parsowie i hindusi tworzą społeczności samowystarczalne, zamknięte jednostki społeczne o specyficznej filozofii religijnej, nadającej im charakter „wspólnot religijnych” bez względu na to, czy ktoś żyje ich życiem religijnym, czy nie, a nawet czy zna podstawowe religijne zasady i praktyki swej wspólnoty, czy też nie. Nie mają one żadnego „credo” jak chrześcijaństwo czy muzułmanie i dlatego nie uprawiają działalności misyjnej. Ich życie i ich religia tworzą jedno, tak jak widzieliśmy to w wypadku afrykańskich religii tradycyjnych. Ich wpływ na życie Afryki jest raczej ekonomiczny niż religijny lub nawet kulturalny. Afrykanie znajdują te społeczności pochodzenia indyjskiego jako społeczności właścicieli sklepów, kupców, biznesmenów, budowniczych, rzemieślników, urzędników, aptekarzy i lekarzy.<sup>35</sup>

Baha'izm wśród religii o zakresie światowym jest wyznaniem najmłodszym — zostało oficjalnie ogłoszone w 1863 roku przez Baha'u'llaha, urodzonego w Persji w 1817 roku, zmarłego w 1892 roku.<sup>36</sup> Jej kwatery światowa mieści się w Haifie, w Izraelu, a centrala afrykańska w Kampali, w Ugandzie, gdzie jest też główna afrykańska świątynia tego wyznania. Nauka Baha'u'llaha dotarła do Afryki dzięki jego synowi i dziedzicowi w 1911 roku, gdy odbywał misjonarską wędrówkę po Egipcie i krajach zachodnich. Do Afryki tropikalnej i południowej jednak wyznanie baha'izmu dotarło znacznie później; do Kenii i do Ugandy doszło dopiero w 1951 roku. Jego wyznawcy twierdzą, że mają wielu braci w całej Afryce. Główną atrakcją tego wyznania jest to, iż głosi ono jedność całej ludzkości, religii, wierzeń, proroków i sekt. Głosi ono braterstwo, sprawiedliwość, równe prawa i przywileje oraz harmonię wiary i nauki. Baha'izm potępia uprzedzenia, niewolnictwo, ascetyzm, życie zakonne i kapłaństwo, a jest za przymusową nauką, likwidacją nędzy, za monogamią i posłuszeństwem własnemu rządowi. Są to wszystko cele szlachetne, ale w Afryce nie dostrzega się ich konkretyzacji i praktycznego zastosowania. W głównej świątyni baha'izmu w Kampali tylko garstka ludzi gromadzi się w celach kultowych. Afrykańscy wyznawcy tej wiary nie mają (a jeśli mają, to tylko w małym stopniu) świadomego poczucia przynależności do „wspólnoty baha'izmu”. Ta gotowość do jednoczenia wszystkich jest zarazem czynnikiem podkopującym samo baha'izm; tej religii brak istotnego, mitycznego celu, w odniesieniu do którego jednostka miałaby świadomość swojej wartości. Co więcej, tak szeroka jedność nie pozostawia dosyć miejsca dla osobistych problemów jednostki, jeśli nawet celem tej jedności jest ulepszanie ludzkości. Brak obrządków i zorganizowanego kierownictwa w wyznaniu baha'izmu jest również elementem obcym w afrykańskiej tradycji. W sumie wydaje się, że jeśli w miastach Afryki są bardziej podatni na naukę i ideały baha'izmu — a niektórzy akceptują je jako rozsądne ideały życiowe — to jednak nie sądzę, żeby owa wiara zapuściła głębsze korzenie i przeniknęła do społeczności wiejskich. Wyznawcy baha'izmu są gorliwymi misjonarzami i propagatorami swej nauki, posługując się literaturą w językach afrykańskich i europejskich jako główną swą bronią. W Ugandzie mają nawet dwie szkoły, do których chodzą dzieci rodzin chrześcijańskich, muzułmańskich i wyznających religie tradycyjne. Szkoły te są bez wątpienia dobrym ogniskiem religii baha'izmu, które przyczyni się do wzrostu liczby jej wyznawców.<sup>37</sup>

Tak przedstawia się ten wielki religijny tygiel w Afryce. Wiele z uniwersytetów Afryki tropikalnej, takich jak uniwersytety Sierra Leone, Legon (Ghana), Ibadan (Nigeria), Louvanium (Zair), Makerere (Uganda), Nairobi (Kenia), Addis Abeba (Etiopia) i uniwersytety Lesoto, Botswany i Swasilandu (Lesoto) w programie nauczania zamieściły studia nad religią i filozofią. Jest to wyraz uznania wielkiego znaczenia religii jako kręgosłupa życia afrykańskiego. Studia nad nią są konieczne dla rozumienia zarówno Afryki tradycyjnej, jak i współczesnej. Religia zasługuje w pełni na umieszczenie jej w programach uniwersyteckich, w których może i powinna być poddana naukowej analizie jako osobna dyscyplina akademicka. Na tych uniwersytetach, gdzie studiowane jest chrześcijaństwo, islam, afrykańskie religie tradycyjne i inne systemy religijne, nie próbuje się przedstawiać jednej z religii z wyłączeniem lub z krzywdą innych ani formułować z wielu systemów religijnych jednego systemu dla całej Afryki. Każdy przedmiot bowiem przedstawia się tam i bada w sposób akademicki, w jego zaletach, sile i słabościach. W ten sposób studenci poznają wszystkie systemy, a każda tradycja religijna — w swój własny sposób — rzuca nowe światło na rozumienie innych tradycji. Jednak religia w Afryce nie jest monopolem akademickim; jest ona rzeczywistością obecną w aktualnej historii ludów afrykańskich o tyle, o ile zawiera się w odziedziczonych przez nie tradycjach, nawet jeżeli odrzuciły niektóre z nich.

Twierdzę, iż religia — bez względu na jej wyznaniowe i zewnętrzne przejawy — zajmuje centralne miejsce w życiu Afryki tradycyjnej i ma do spełnienia kluczową rolę w życiu Afryki współczesnej. I właśnie tej kwestii poświęcimy ostatni rozdział naszego zarysu religii afrykańskich i afrykańskiej filozofii.

#### PRZYPISY

- <sup>1</sup> J. S. Trimingham *Islam in Ethiopia*, Oxford-London 1952, s. 28.
- <sup>2</sup> Literatura — patrz dalej.
- <sup>3</sup> Zdanie zaczerpnięte z tytułu książki F. B. Welbourn i B. A. Ogota *A place to feel at home*, Oxford-Nairobi 1966.
- <sup>4</sup> B. G. M. Sundkler *Bantu Prophets in South Africa*, London 1948, 2. wyd. 1961.
- <sup>5</sup> Zob. fascynujące i najobszerniejsze ze studiów na temat afrykańskich ruchów religijnych: D. B. Barrett *Schism and Renewal*, London-Nairobi 1968.



- <sup>6</sup> S. G. Williamson *Akan Religion and the Christian Faith*, Accra 1965, s. 170 n. Z socjologicznego punktu widzenia por. prace o Sukuma: R. E. S. Tanner *Transition in African belief*, Maryknoll-New York 1967.
- <sup>7</sup> F. B. Welbourn i B. A. Ogot *A place to feel at home*, Oxford-London-Nairobi 1966, s. 140, 143 n.
- <sup>8</sup> F. B. Welbourn *East African rebels*, London 1961, zwłaszcza s. 169 n.
- <sup>9</sup> J. B. Schuyler SJ *Conceptions of Christianity in the context of Tropical Africa: Nigerian reactions to its advent w: Christianity in Tropical Africa* (wyd. C. G. Baëta), London-Oxford 1968, s. 220.
- <sup>10</sup> R. Bureau *Influence de la Christianisation sur les institutions traditionnelles des ethnies cotières de Cameroun w: Christianity in Tropical Africa*, s. 180 n.
- <sup>11</sup> J. V. Taylor i D. A. Lehmann *Christians of the Copperbelt*, London 1961, s. 272 n.
- <sup>12</sup> Zob. interesującą dyskusję: T. A. Beetham *Christianity and the new Africa*, London 1967, zwłaszcza s. 91—149; oraz A. Hastings *Kościół i misje w Afryce*, Warszawa 1971.
- <sup>13</sup> Istnieje obszerna, różnej wartości literatura na temat chrześcijaństwa w Afryce, aczkolwiek mało traktuje o spotkaniu z religiami tradycyjnymi i filozofią. W uzupełnieniu wyżej cytowanych tytułów możemy wskazać następujące dzieła ogólne:  
C. G. Baëta *Prophetism in Ghana*, London 1962;  
E. B. Idowu *Towards an indigenous Church*, Oxford-London 1965;  
R. Oliver *The missionary factor in East Africa*, 2 wyd. London 1965;  
J. B. Webster *The African Churches among the Yoruba 1888—1922*, Oxford 1965;  
V. E. W. Hayward (wyd.) *African independent Church movements*, London 1963;  
C. P. Groves *The planting of Christianity in Africa*, London 1948—1958, 4 tomy;  
R. Ledogar (wyd.) *Katigondo: Presenting the Christian message to Africa*, London 1965;  
S. Neill *A history of Christian missions*, London 1964;  
J. Mullin *The catholic Church in modern Africa*, London 1965;  
D. A. Payne (wyd.) *African independence and Christian freedom*, Oxford-London 1965;  
H. W. Turner *Profile through preaching*, London 1965, i *History of an African independent Church*, Oxford-London 1967, 2 tomy;  
J. F. Faupel *African holocaust: the story of the Uganda martyrs*, London 1962;  
H. Bürkle (wyd.) *Theologie und Kirche in Africa*, Stuttgart 1968;  
B. Gutmann *Afrikaner-Europäer nächstenschaftlicher Entschung*, Stuttgart 1966;  
E. Benz (wyd.) *Messianische Kirchen, Sekten und Bewegungen in heutigen Afrika*, Leiden 1965;  
H. J. Margull *Aufbruch zur Zukunft: Chiliastisch-messianische Bewegungen in Afrika und Südostasien*, Gütersloh 1962;  
P. Beyerhaus (wyd.) *Begegnung mit messianischen Bewegungen in Afrika w: „Weltmission Heute“*, Heft 33/34, Stuttgart 1967;  
J. V. Taylor *The growth of the Church in Buganda*, London 1958 i *The primal Vision*, London 1963;

- E. G. Parrinder *Religion in an African city*, London 1953;  
B. G. M. Sundkler *The Christian ministry in Africa*, London 1960;  
M. Brandel-Syrier *Black woman in search of God*, London 1962.  
Wymienić należy także materiały seminaryjne i konferencyjne, jak: *Christian Responsibility in an independent Nigeria*, Lagos 1962; *All-Africa seminar on the Christian home and family life* (Konferencja w Mindole, Zambia 1963; materiał opublikowany w Genewie 1963);  
*The Church in changing Africa* (konferencja w Ibadanie 1958; materiał opublikowany w Nowym Jorku 1958);  
*Catholic Education in the service of Africa* (Konferencja w Kinshasie; materiał opublikowany w Brazzaville 1966); *Christian education in Africa* (Konferencja w Salisbury; materiał opublikowany w Londynie 1963).  
Dodać jeszcze trzeba sprawozdania z rocznych seminariów organizowanych przez Stowarzyszenie Afrykańskich Studentów Chrześcijan w Europie i czasopisma jak:  
„Africa Theological Journal” (Makumira, Usa River, Tanzania);  
„Ministry” (Moriya, Lesotho), „Flambeau” (Yaoundé, Cameroun);  
„African Ecclesiastical Review” (Katigondo, Masaka, Uganda);  
„Dini na Mila: Revealed religion and custom” (Makerere, Kampala, Uganda);  
„The Bulletin of the Society for African Church History” (Ibadan, Nigeria-Aberdeen, Scotland);  
„Ghana Bulletin of Theology” (Legon, Accra, Ghana);  
„Sierra Leone Bulletin of religion” (Freetown, Sierra Leone);  
„The International Review of Missions” (Geneva-London) i periodyki lokalne wydawane po angielsku, francusku i w językach afrykańskich.  
<sup>14</sup> Jestem bardzo wdzięczny memu Koledze islamście Saidowi Hamdunowi za przeczytanie tego fragmentu i pożyteczne uwagi.  
<sup>15</sup> Niektórzy skłonni są datować to wydarzenie nieco wcześniej.  
<sup>16</sup> H. J. Fischer *Ahmediyyah: a study in contemporary Islam on the West African coast*, Oxford-London 1963, s. 185.  
<sup>17</sup> D. P. Gamble *The Wolof of Senegambia*, London 1957, s. 64—72.  
<sup>18</sup> S. F. Nadel *Nupe Religion* (1954), s. 232—258.  
<sup>19</sup> J. S. Trimmingham *Islam in the Sudan*, Oxford-London 1949, s. 248 n. Said Hamdun twierdzi stanowczo, że dziesiąty równoleżnik szerokości północnej jako granica Islamu w Sudanie jest „bardzo wątpliwy”.  
<sup>20</sup> R. C. Stevenson *Some aspects of the spread of Islam in the Nuba mountains (Kordofan Province, Republic of the Sudan) w: I. M. Lewis (wyd.) Islam in Tropical Africa*, Oxford-London 1966, s. 226 n.  
<sup>21</sup> J. S. Trimmingham *Islam in Ethiopia*, Oxford-London 1952, s. 270 n.  
<sup>22</sup> P. T. W. Baxter *Acceptance and rejection of Islam among the Boran of the Northern Frontier District of Kenya w: Islam in Tropical Africa*, s. 248 n.  
<sup>23</sup> A. J. Prins *The Swahili-speaking peoples of Zanzibar and the East African Coast*, London 1961, s. 113 n; zob. też J. S. Trimmingham *Islam in East Africa*, Oxford 1964; L. P. Harries *Islam in East Africa*, London 1954.  
<sup>24</sup> P. J. A. Rigby *Sociological factors in the contact of Gogo of central Tanzania with Islam*, w: *Islam in Tropical Africa*, s. 268—295, zwłaszcza s. 288.  
<sup>25</sup> J. M. Lewis (wyd.) *Islam in Tropical Africa*, Oxford-London 1966,

s. 20—91. Książka zawiera zbiór studiów przedstawionych na V Międzynarodowym Seminarium Afrykańskim na Uniwersytecie Ahmadu Bello w Zaria (Nigeria) w styczniu 1964.

<sup>26</sup> *Tamże*, s. 45—57.

<sup>27</sup> *Tamże*, s. 58—65.

<sup>28</sup> *Tamże*, s. 67—74.

<sup>29</sup> *Tamże*, s. 76—82.

<sup>30</sup> Na temat islamu w Afryce tropikalnej istnieje ogromna literatura w języku arabskim i językach europejskich, mało jednak jest opracowań dotyczących zetknięcia się islamu z religiami tradycyjnymi. W uzupełnieniu do prac już cytowanych możemy podać:

J. N. D. Anderson *Islamic Law in Africa*, London 1954;

J. H. Greenberg *The influence of Islam on a Sudanese religion*, New York 1946;

A. Gouilly *L'Islam dans l'Afrique Occidentale Française*, Paris 1952;

I. M. Lewis *Marriage and the family in northern Somaliland*, Kampala 1962;

V. Monteil *L'Islam Noire*, Paris 1964;

J. S. Trimingham *Islam in West Africa*, London 1959, i *A history of Islam in West Africa*, Oxford-London 1962;

J. C. Froelich *Les Musulmans d'Afrique noire*, Paris 1962;

R. Reusch *Der Islam in Ostafrika*, Leipzig 1931, i pisma jak: „The Muslim World” (Hartford) i „Islamic Culture” (Hyderabad).

<sup>31</sup> E. Ullendorf *Hebraic-Jewish elements in Abyssinian (Monophy-site) Christianity* w: „Journal of Semitic Studies” I (1956), s. 216—256; J. S. Trimingham *Islam in Ethiopia*, London-Oxford 1952, s. 19 n.; E. Damman *Die Religionen Afrikas* (1963) s. 248 n.

<sup>32</sup> A. Oded *A congregation of African Jews in the heart of Uganda* w:

„Dini na Mila” (Kampala), t. III nr I, 1968, s. 7 n.

Jest to jedyne studium na temat tej społeczności, któremu zawdzięczam moje informacje. Jego skrócona wersja została ogłoszona w „Jewish Chronicle”. Pełniejsze opracowanie dokonane zostało przez A. Odeda i M. Twaddle'a pod tytułem: *Abayudaya Community of Eastern Uganda*.

<sup>33</sup> Nic mi nie wiadomo o żadnej literaturze na temat hinduizmu w Afryce. Informacje uzyskałem dzięki osobistym kontaktom z hindusami żyjącymi w Afryce wschodniej. Ponieważ społeczności pochodzenia indyjskiego są szeroko zaangażowane w działalność handlową w Afryce, ten aspekt ich życia obejmuje literatura ekonomiczna. Literatura na temat hinduizmu w ogóle jest oczywiście obszerna i zawiera takie tytuły jak:

A. C. Bouquet *Hinduism*, London 1948;

J. N. Farquhar *Crown of Hinduism*, Oxford-Madras 1915; S. Radhakrishnan *A Hindu view of life*, London 1933; *The Bhagavadgita* — liczne wydania i komentarze.

<sup>34</sup> Na temat stanowiska sikhów wobec nowych narodów afrykańskich zob.: N. Singh (wyd.) *Sikhs of Kenya say Harambee*, Nairobi 1963; *Opening ceremony of new Sikh temple*, Siri Guru Singh Sabha, Nairobi 1963.

<sup>35</sup> Interesującym zarysem na temat jednej trzeciej miliona muzułmanów wschodniej Afryki pochodzenia azjatyckiego (z Indii i Pakistanu) jest dzieło: D. P. Ghai (wyd.) *Portrait of a minority*, Oxford-Nairobi 1965.

<sup>36</sup> W 1863 roku Baha'u'llah ogłosił swym wyznawcom, iż jest

„wybrany przez Boga, zapowiedzianym przez wszystkich proroków”. W parę lat później publicznie ogłosił swą misję, zdobył więcej wyznawców — znanych odtąd pod mianem baha'istów — i rozpoczął wysyłanie licznych listów ( nauk) do królów i władców na świecie. Święto Ridvan obchodzone jest na cześć ogłoszenia deklaracji wiary przez Baha'u'llaha (21 kwietnia — 3 maja 1863); są obchodzone jeszcze inne święta związane z jego życiem i z życiem jego towarzyszy. Wiosenne zrównanie dnia z nocą poprzedzane jest dziewiętnastodniowym postem. Nie wiem, w jakiej mierze przestrzegane są posty i obchodzone święta przez baha'istów afrykańskich.

<sup>37</sup> Wzrasta liczba dzieł na temat bahaizmu, chociaż o ile wiem, nie ma żadnego studium na temat bahaizmu afrykańskiego. Oto parę tytułów: J. E. Esslemony *Baha'u'llah and the new era*, Wilmette, Illinois 1950; Baha'i Publishing Trust *Gleanings from the writings of Baha'u'llah*, London 1949, i *The Baha'i revelation*, London 1955, oraz *Prayers and meditations of Baha'u'llah* zebrane i przełożone przez S. Effendi'ego, London 1957; Abdul'l Baha *Foundations of world unity*, Wilmette 1945.

## XX. W POSZUKIWANIU NOWYCH WARTOŚCI, TOŻSAMOŚCI I BEZPIECZEŃSTWA

### a) Aspekt religijny

W naszym zarysie pokazaliśmy, jak głęboko tradycyjne życie ludów afrykańskich jest religijne. To religia bardziej niż cokolwiek innego zabarwia ich rozumienie wszechświata i ich empiryczne uczestniczenie w tym wszechświecie, co czyni ich życie zjawiskiem głęboko religijnym. Być to znaczy być religijnym w religijnym wszechświecie. To filozoficzne rozumienie istnienia kryje się poza afrykańskimi mitami, obyczajami, tradycjami, wierzeniami, moralnością, działaniami i stosunkami społecznymi. Do pewnego momentu w dziejach ta tradycyjnie religijna postawa niemal absolutnie dominowała w świecie afrykańskich pojęć i doświadczeń życiowych.

Na odcinku religijnym występowały i ciągle występują w Afryce jako główne wyznania: chrześcijaństwo, islam i religie tradycyjne. Chrześcijaństwo występuje w Afryce od dwóch tysięcy lat i kiedyś w sensie geograficznym obejmowało blisko połowę kontynentu. Islam słowem i mieczem oparował jedną trzecią ludności Afryki. Judaizm, hinduizm, sikhizm i bahaizm — choć liczbowo niewielkie — przedstawiają inne tradycje przyczyniające się do obecnego religijnego wrzenia w Afryce. Te ludy, których tradycyjne religie tutaj badaliśmy, w coraz większym stopniu były narażone na oddziaływanie innych religii i nowych ideologii. Tradycyjne religie coraz bardziej tracą swój wpływ w sferze kształtowania ludzkich wartości, tożsamości i sensu życia. Zostały one podkopane, ale nie obalone.

Współczesne zmiany wszędzie niemal są oczywiste, przynajmniej na szczeblu świadomości, ale podświadomość charakterystyczna dla ludów afrykańskich ciągle jeszcze wywiera wielki wpływ na jednostki i społeczności, nawet jeśli nie jest ona już jedynym ostatecznym punktem odniesienia

i źródłem tożsamości. Wraz z podkopaniem tradycyjnej solidarności przyszło poszukiwanie nowych wartości, tożsamości i bezpieczeństwa, których poszczególnym jednostkom i ich społecznościom w zadowalający sposób dostarczało naszkicowane przez nas głęboko religijne zaplecze tradycyjnej kultury. Poszukiwanie to jednak zdaje się bardziej koncentrować na sferze religijnej niż na dziedzinie ideologicznej. Ideologie są nowe i mogą być przyjęte tylko przez znikomą mniejszość elity afrykańskiej, z drugiej zaś strony religia sięga wszędzie, od uniwersytetów do szkół, od rezydencji do wsi, od starych do młodych. Uważam, że ludy afrykańskie doświadczają współczesnych zmian jako zjawiska religijne i odpowiadają na nie poszukiwaniem stabilności, zabarwionej głębokimi pragnieniami i poglądami religijnymi.

Ilościowo głównymi i najbardziej wpływowymi rywalami są afrykańskie religie tradycyjne, islam i chrześcijaństwo. Te dwa ostatnie wierzenia charakteryzuje orientacja misyjna: dążą do zdobycia konwertytów spośród tych, którzy do nich nie należą. Dokonują ekspansji, spychając religie tradycyjne na pozycje obronne, licząc na to, że będą milczały, słuchały ich nauk, naśladowały ich wzory, ulegały, rezygnowały, aż wreszcie zanikną i zostaną zapomniane. Zarówno chrześcijaństwo jak i islam używają wszelkich metod dla obrócenia tradycyjnych religii w popioły i uczynienia z nich historycznego anachronizmu. Jest to podstawowe założenie działalności w Afryce muzułmanów i chrześcijan. Ale staranne zbadanie sytuacji religijnej jawnie ukazuje, że chrześcijaństwo i islam w spotkaniu z religiami tradycyjnymi w nawracaniu całego człowieka, ze wszystkimi jego korzeniami historyczno-kulturowymi, wymiarami społecznymi, świadomością i oczekiwaniami, dokonały penetracji zdumiewająco płytkiej. Są oczywiście wyjątki, ale twierdzenie powyższe może być udokumentowane dla wielu regionów Afryki, jak widać z przykładów podanych w poprzednim rozdziale niniejszej książki. Stajemy więc wobec skrajnie złożonego obrazu sytuacji religijnej w Afryce, z którego możemy uzyskać pogląd na wiele obecnych doświadczeń religijnych. Wszystkie te doświadczenia kształtują ludzką świadomość wszechświata i sposób życia w tym wszechświecie.

I. Konwersja jest zjawiskiem lub procesem najbardziej jawnym i dynamicznym. W Afryce zawsze przebiega ona w następujących kierunkach:

od  
religie tradycyjne

chrześcijaństwo  
islam

do  
chrześcijaństwo, islam,  
bahaizm  
islam, bahaizm  
chrześcijaństwo, bahaizm

Ale pełna konwersja nie da się ująć jako punkt w czasie ściśle określonym; jest ona zawsze procesem oddziałującym na wnętrzu człowieka i wpływającym na całe jego otoczenie. Dopięnięcie się tego procesu w dawnej społeczności wymaga kilku pokoleń. Ale nawet wtedy konieczne jest ciągle odnawianie tego procesu, jeśli ma on coś znaczyć w każdym momencie historycznym. Religie, które chcą osiągnąć pełne nawrócenia, winny, być może, działać u ludów afrykańskich z większą cierpliwością.

II. Rekonwersja jest wyraźnym objawem afrykańskich dążeń do religijnego przystosowania się do tego, co Afryce odpowiada i do czego może się dostosować. Większość wypadków rekonwersji dotyczy religii o zakresie światowym:

od  
chrześcijaństwo  
islam

bahaizm  
sekty chrześcijańskie  
sekty muzułmańskie

do  
islam, bahaizm, judaizm  
chrześcijaństwo, bahaizm,  
judaizm  
chrześcijaństwo, islam  
sekty chrześcijańskie  
sekty muzułmańskie

Głównym terenem działalności religijnej jest tu zmiana jednych sekt chrześcijańskich lub muzułmańskich na inne sekty chrześcijańskie lub muzułmańskie, a jak widzieliśmy, gdy chodzi o sekciarstwo, Afryka osiągnęła szczyty.

III. Apostazja, czyli odstępstwo, jest również dynamicznym zjawiskiem występującym na arenie życia religijnego w Afryce. Pojawia się ona jako zjawisko w drugim pokoleniu chrześcijan i muzułmanów lub w pokoleniach następnych, gdy jednostka staje wobec kryzysów albo innych wymagań życiowych. Przejście od chrześcijaństwa i islamu do religii tradycyjnych i sekularyzmu jest głównie procesem indywidualnym, nie grupowym. Apostazja przedstawia wielkie niebezpieczeństwo dla tych dwu religii; chrześcijanie stale się na nią uskarżają, lecz muzułmanie albo ją tolerują, albo nie chcą z nią konfrontacji. Ci, którzy odступują od chrześcijań-

stwa lub islamu, twierdzą, że nie znaleźli w tych religiach ani głębszej tożsamości, ani dostatecznego poczucia bezpieczeństwa. Aby więc nadać sens swym poszukiwaniom, „wracają” do wiary swych praojców lub, rzadziej, popadają w sekularyzm. W pewnym sensie apostazja jest osądem religii powszechnych, które rekrutują tak wielu wyznawców tylko po to, by zostawić ich na pustyni niezaspokojenia i rozczarowania.

IV. Religijny konkubinaty występuje między partnernami wywodzącymi się ze wszystkich niemal tradycji, ale najczęściej ma miejsce między chrześcijaństwem a religiami tradycyjnymi, chrześcijaństwem a islamem i islamem a religiami tradycyjnymi. W pewnym stopniu to właśnie bahaizm głosi takie rozwiązanie i pewna ilość Afrykanów je przyjmuje. Coraz częściej słyszy się Afrykanów mówiących: „Wszystkie religie są takie same”. Ale czy rzeczywiście? Ten rodzaj religijności jest płytki i bezkształtny, a często prowadzi do niego religijne leniwość. Stanowisko takie daje poczucie społecznej pewności i jest sposobem unikania konfrontacji z żądaniami wielkich religii uwikłanych w ten rodzaj konkubinatu.

V. Akulturacja jest ważniejszym czynnikiem w staraniach o religijne przystosowanie w Afryce. Wiemy już, że dokonując inwazji tradycyjnych ludów afrykańskich, chrześcijaństwo i islam przyszły obciążone zachodnią i islamistyczną kulturą i instytucjami. Ale religie te nie przybyły na teren pusty; napotkały one na ludy afrykańskie głęboko wrosłe we własne kultury i tradycje. Spotkanie to dało w wyniku proces „akulturacji”, wytworzyło prawie to, co L. S. Senghor nazywa „metysyzacją kultur”. W spotkaniu między chrześcijaństwem zachodnim a tradycyjnymi ludami Afryki wystąpił proces częściowego dawania i otrzymywania, akceptowania i odrzucania. Kultury i instytucje islamistyczne nie przeszły ściśle przez taki sam proces, ale widzieliśmy, że stykając się z istotnymi wartościami muzułmanie afrykańscy albo całkowicie odrzucali to, co w islamie wydaje się zagrażać ich poczuciu bezpieczeństwa, albo akceptowali owe elementy tylko w części i dostosowując je do swoich własnych osobistych interesów. Ogólny obraz tych zjawisk jest obrazem afrykańskich tradycji kulturowych pociągniętych pokostem chrześcijańskiego lub muzułmańskiego sposobu życia, jak oceniają to i interpretują sami Afrykanie. Proces ten ma także drugą

stronę: nagina chrześcijaństwo i islam do systemu kulturowego właściwego ludom afrykańskim. Widzieliśmy to na przykładzie ruchów niezależnych Kościołów afrykańskich i w cytowanych studiach dotyczących obecności islamu w społecznościach tradycyjnych. Pepinierami tych zmetysyzowanych kultur są szkoły, a wykształceni Afrykanie są żywymi symbolami akulturacji materialnej i religijnej. Akulturacja jest najbardziej powszechnym zjawiskiem w Afryce i każdy jest nią dotknięty. Ale to, co początkowo mogło rozwijać się jako zjawisko religijne, coraz bardziej przesuwają się ku dziedzinie świeckiej. Jednakże większość ludzi przenosi ze sobą zasób swych wierzeń religijnych, postaw i działań do tej nowej dziedziny, bez względu na to, czy jest ona religijna, czy inna. Akulturacja jest jak nieuniknione, ale zdrowe wzajemne zapładnianie się nie tylko kultur, ale i religii, co w Afryce, Europie czy w Arabii zrodziło kultury, które obecnie zetknęły się z sobą w Afryce.

VI. Mamy wreszcie w Afryce niewielkie wysepki o dreligijnienia, określone dążeniami sekularyzmu. Niekiedy przeciwstawiają się one religii. Są to ruchy od niej dalekie i to właśnie czyni je ważnym tematem w każdej dyskusji o religii. Jednakże Afryka nie ma wielu ich zwolenników, choć jest ich świadoma. Religie tradycyjne nie stawiają im formalnego oporu, islam jest wobec nich raczej obojętny, ale chrześcijaństwo — zwłaszcza misje — przeciwstawia się im, a nawet jest wobec nich agresywne. Nie przewidują natychmiastowej rewolucji w Afryce, choć zasady socjalistyczne mogą być z korzyścią eksperymentowane w różnych krajach afrykańskich. Sekularyzm ma negatywny wpływ na religię, ale może równie dobrze działać na jej rzecz, jeśli religia rezygnując z wojny przeciwko niemu nasyci swym duchem życie świeckie. Czy religia i sekularyzm muszą być wrogami, czy też obowiązkiem religii jest usprawiedliwienie i rozszerzenie swojej obecności w świecie? Kapitalizm jest antyreligijny, gdy eksploatuje człowieka do tego stopnia, iż staje się on zwykłym narzędziem lub robotem i traci swe człowieczeństwo. Jeśli kapitalizm redukuje człowieka tylko do poziomu materialnego, to przeczy jego religijnemu obrazowi, który w każdej tradycji przedstawia człowieka jako istotę zarówno fizyczną, jak i duchową. W tym aspekcie więc afrykańskie religie tradycyjne rzucają wyzwanie światu współczesnemu, postulując ewolucję systemu, w którym elementy „świeckie”, byłyby wszystkie harmonijnie włączone

w jedną religijną całość. Chrześcijaństwo i islam, jasno uświadamiając sobie te problemy, mogłyby także wystąpić z teologiczną koncepcją, przystosowującą te wszystkie elementy do ich koncepcji Boga, człowieka i wszechświata. Nie ma powodów, dla których owe „izmy” miałyby się wyśliznąć spod kontroli religijnie zorientowanego Afrykanina i stać się „wrogami” religii, skoro Afrykanin ten dysponuje historycznymi i teologicznymi zasobami, którymi może się posłużyć jako narzędziami. To ogromna różnica, czy to Afrykanin posługuje się owymi „izmami”, czy to one posługują się nim.

### b) Aspekty ideologiczne

Oprócz „tygla” religijnego w Afryce występują także ruchy ideologiczne, usiłujące sformułować odpowiedź na pytanie „kim jestem”. Wykazaliśmy, iż w ciągu wielu pokoleń ostacnym układem odniesienia przy określaniu własnej tożsamości, podstaw egzystencji i poczucia bezpieczeństwa były tradycyjne religie i tradycyjna filozofia. W rozdziale XVIII jednak pokrótce naszkicowaliśmy obraz zmian przebiegających w dzisiejszej Afryce. Tradycyjne podstawy egzystencji ludów afrykańskich uległy wstrząsowi i każdy, na wsi i w mieście, w polityce i handlu, chrześcijanin, mużulmanin lub wyznawca religii tradycyjnej stanął wobec wymogów nowej sytuacji. Każdy musi odnaleźć swą tożsamość i poczucie bezpieczeństwa w gąszczu dylematów. Niektóre z tych dylematów — jak widzieliśmy — są religijne, ale inne mają charakter czysto ideologiczny. O tych drugich możemy tutaj wspomnieć tylko pokrótce.

I. Chrześcijański ruch ekumeniczny, prócz innych celów, dąży do likwidacji skutków tragedii podziału chrześcijaństwa i do wzajemnego zrozumienia między chrześcijanami o różnej tradycji. W afrykańskim kontekście ruch ekumeniczny musi prowadzić do tego, by tutejsi chrześcijanie — jak wszędzie na świecie — pozbyli się swej tożsamości jako luteranie, rzymscy katolicy, anglikanie, prawosławni czy członkowie Kościołów niezależnych na rzecz identyfikacji z chrześcijaństwem w pełni zjednoczonym. Ruch ekumeniczny jest destruktywny nie ze względu na unicestwienie tradycji wielu wyznań, ale ze względu na ich przekraczanie, tak że nie są one już pułapem tożsamości kościelnej, ale stają się drogowskazem ku pełnemu Chrześcijaninowi. Taki

jest teologiczny cel aktualnego chrześcijańskiego ruchu ku jedności. Chrześcijanie afrykańscy są coraz bardziej świadomi tego ruchu i prawdopodobnie bardziej są gotowi praktycznie odpowiedzieć na jego żądania niż Kościoły zamorskie, które doprowadziły do instytucjonalizacji swoich historycznych różnic. Jednocześnie występują w Afryce ugrupowania chrześcijańskie gwałtownie przeciwstawiające się ekumenizmowi, a w każdym razie przeciętny chrześcijanin nie rozumie o co w nim chodzi.

Rzeczywistym niebezpieczeństwem dla ruchu ekumenicznego w Afryce nie jest jego nieznamość ani opozycja wobec niego ze strony nielicznych sekt. Samo osiągnięcie jedności Kościoła stwarza dylemat, jedność ta bowiem oznacza teologiczną stagnację dla tych, którzy zasadzie tej się podporządkowali. Jeśli jedność stanie się dla chrześcijan afrykańskich punktem odniesienia, to musi ona przekształcić się w środek utożsamienia się z Chrystusem. I to właśnie pozbawia sensu wszystkie inne identyfikacje, ponieważ wymaga, żeby cała osoba i cały wszechświat były własnością Chrystusa. Następnie, wychodząc od chrystocentrycznej tożsamości, każdy może być tym, czym chce, może określić się jako Afrykanin, nacjonalista, neutralista członek związku zawodowego lub choćby żebrak. I do tych wyżyn musi się wznosić chrześcijaństwo w Afryce. Bez tej wizji teologicznej ideologia ekumeniczna w Afryce może spodziewać się tylko pustej wymiany słów, choćbyśmy najbardziej dążyli do jedności chrześcijan w ramach dążenia do tożsamości i ideologii w Kościele.

II. *Négritude* jest ideologią filozoficzną i kulturalną pochodzenia obcego. Słowo to zostało wprowadzone przez poetę Aimé Césaire'a z Indii Zachodnich. Przejęte ono zostało i nasycone filozoficzną treścią przez innego wielkiego poetę Leopolda Sédara Senghora. Senghor definiuje pojęcie „*négritude*” w różny sposób, pozytywnie i negatywnie. „*Négritude*... nie jest obroną rasy ani koloru... *Négritude* jest świadomością, obroną i rozwojem afrykańskich wartości kulturowych. *Négritude* jest mitem... Jest uświadomieniem sobie przez określoną grupę ludzi swej własnej sytuacji w świecie i wyrażeniem jej za pomocą konkretnego obrazu.” Senghor odnosi „*négritude*” również do dziedziny życia politycznego: „Jest to demokracja ożywiona poczuciem wspólnoty i braterstwa między ludźmi”. W kontekście kulturowym „tkwi głębiej w dziełach sztuki, które są najbardziej autentycznym wyrazem własnego »ja« danego ludu: jest poczuciem obrazu

i rytmu, poczuciem symbolu i piękna”. Z wielkim zaangażowaniem emocjonalnym Senghor powiada, że „*négritude* jest częścią afrykańskości; jest ona stworzona z ludzkiego ciepła”. Senghor wzywa Afrykanów, by opowiedzieli się za „*négritude*”, by się pod nią podpisali: „Wobec *négritude* nie możemy być obojętni, otwarcie i gorąco musimy być za nią”. Tylko akceptując „*négritude*” ludy Afryki mogą przyczynić się do rozwoju tego, co Senghor nazywa afrykańskością, i następnie do budowania „cywilizacji powszechnej”. „*Négritude* jest sumą wartości cywilizacyjnych świata afrykańskiego. To nie jest rasizm — to jest kultura.”<sup>1</sup>

Z pewnością to stanowisko głównego apostoła „*négritude*” spowodowało, iż ideologia afrykańska zesła ze swych pierwotnych pozycji obrony, ataku i inspiracji i zajęła nowe, na których staje się narzędziem twórczym nie tylko dla Afryki, ale też dla Senghorowskiej wizji „cywilizacji powszechnej”. Ale można się zapytać, co czyni z „*négritude*” cechą niepowtarzalnie afrykańską, skoro to, co Senghor o niej mówi, można powiedzieć również o ludach innych kontynentów. Pojęcie „*négritude*” — z wielu swymi formułami i definicjami — jest ideologicznym punktem odniesienia dla wąskiej elity, zwłaszcza frankojęzycznych krajów Afryki zachodniej. Na afrykańskiej wsi nikt jej nie rozumie ani nikt nie akceptuje filozofii, którą ona wyraża. Twierdzenie, iż jest ona „sumą wartości cywilizacyjnych świata afrykańskiego” określa „*négritude*” jako mit czasu zamani. Jest ona także mitem przyszłości, skoro jej zadaniem jest przyczynianie się do makromitycznej „cywilizacji powszechnej”. „*Négritude*” jest więc wygodnym ćwiczeniem dla elity, która chce znaleźć i znajduje jej treść, kiedy zwraca się ku afrykańskiemu zamani i afrykańskim nadziejom na przyszłość. „*Négritude*” nie zawiera dogmatów ani tabu, nie ma dni świątecznych ani uroczystości. Wystarczy ją sobie wyobrazić, aby ją sobie określić; wystarczy przeblysk świadomości, żeby ją zobaczyć. „*Négritude*” istnieje, ponieważ powiedziano o niej, że istnieje. Jest ona identyfikowana z murzyńskimi Afrykanami, ale czy sami Afrykanie identyfikują się z nią? Oto dylemat „*négritude*” jako ideologii.

III. Osobowość afrykańska to inny prąd ideologiczny, poszukujący nowych wartości, podstaw i tożsamości. Prawie każdy z protagonistów osobowości afrykańskiej ma swój własny obraz i definicję. Jak się zdaje najbardziej odpowiednim miejscem dla tej ideologii jest dziedzina sztuki.

Mphahlele powiada, że artysta afrykański posługujący się „afrykańskimi wątkami, rytмами i językiem... może wyrazić tylko osobowość afrykańską. Nie ma w tym nic mistycznego”. Ale jednak „artysta musi uparcie poszukiwać osobowości afrykańskiej. Nie może się od tego powstrzymać, ponieważ mimo wszystko jest to rzeczywiście poszukiwanie własnej osobowości, prawdy o sobie samym. Ale jeśli artysta uważa osobowość afrykańską za hasło bojowe, to na pewno narzuca to mu określoną postawę ze szkodą dla jego sztuki”. Takiego ostrzeżenia udziela Mphahlele twórcom, ale ostrzega także odbiorców twórczości, iż „nie pomożemy naszemu twórcy brzęcząc mu koło uszu osobowością afrykańską jak puszkami po konserwach... Każdy twórca na świecie — Afrykanin lub ktokolwiek inny — musi przejść przez bolesny proces oczyszczenia swej sztuki z naśladownictwa i fałszywych tonów, zanim odezwie się własnym dźwiękiem. Pozostawmy artystę jego własnej ewolucji, niech własnym wysiłkiem przez nią przejdzie i niech się usamodzielni przez swą własną sztukę”.<sup>2</sup> Jeśli tak zwana osobowość afrykańska określana jest w najlepszym razie przez ludzi sztuki, to co o niej mogą powiedzieć miliony Afrykanów, którzy nimi nie są? Za pomocą jakich środków poszukują oni — lub mogą poszukiwać — „prawdy o sobie samych”, to znaczy jak mogą dojść do określenia samych siebie i osiągnąć poczucie bezpieczeństwa własnego istnienia?

Są odłamy afrykańskich intelektualistów i polityków, którzy wyobrażają sobie, że wywołując emocje za pomocą „hasła osobowości afrykańskiej” oddają Afryce wielką przysługę. Na konferencji w Abidżanie (Wybrzeże Kości Słoniowej) w 1961 roku, poświęconej wkładowi religii tradycyjnych, islamu i chrześcijaństwa do afrykańskiej osobowości i kultury, niektórzy z jej uczestników i prelegentów byli zupełnie nieświadomi rzeczywistego znaczenia tego tajemniczego terminu.<sup>3</sup> Po dziś dzień nie znam nikogo, kto by rzeczywiście wiedział, o co właściwie chodzi w koncepcji „osobowości afrykańskiej”. Czy mamy ją głosić, popierać, ustanawiać, rozwijać, zgadzać się z nią, niszczyć, pogrzebać lub śnić ją jak piękny mit? I kiedy właściwie „osobowość afrykańska” rzeczywiście stanie się afrykańską osobowością? Jakie są jej granice przestrzenne i historyczne? Nie są to puste pytania retoryczne.

Czymkolwiek jest osobowość afrykańska lub cokolwiek z nią się czyni, stała się ona jednym z pól, na których rozsypana jest afrykańska diaspora, poszukująca nowej ojczy-

ny, tożsamości, poczucia bezpieczeństwa i sensu życia. Są tacy, którzy łączą ją z korzeniami biologicznymi stawiając znak równości między osobowością afrykańską, jak również „négritude”, a „czarną Afryką”. Wyobrazenie, że bycie „czarnym” jest czymś mistycznym, jest zaletą i jakością, z której każdy powinien i musi być dumny, stało się pasją. Pod tę kategorię zjawisk podpada powiedzenie J. K. Aggrey, iż „ten, kto nie jest dumny ze swego koloru, nie nadaje się do życia”. To Aggrey powiedział, iż gdyby poszedł do nieba, a Bóg spytałby go, jaki by sobie wybrał kolor, gdyby mógł wrócić na ziemię, to by odpowiedział: „Panie, uczyni mnie tak czarnym, jak tylko możesz”. W Ghanie widuje się godło „czarnej gwiazdy” (Black Star), a ja dotąd nie mogę zrozumieć, jak gwiazda może być czarna i zarazem świecić tak jak powinna. W Stanach Zjednoczonych wszędzie się słyszy o „czarnej sile” (Black Power). Uznani pisarze poświęcili wiele wysiłku na udowodnienie tego, iż czarna Afryka była matką wszystkich cywilizacji. Na przykład Diop wykazał, że starożytna cywilizacja egipska była tworem „czarnych” Afrykanów, czyli Murzynów.<sup>4</sup> Ale czy to wystarczy, by rzutować tak zwaną osobowość afrykańską na czas zamani? Duch tej ideologii przesuwają ją w kierunku bardziej twórczym. Na przykład przyczyniła się ona do zorganizowania Pierwszego Afrykańskiego Festiwalu Sztuki w Dakarze w 1966 roku<sup>5</sup> i do powstania „Présence Africaine” wraz z Towarzystwem Kultury Afrykańskiej (obydwie instytucje w Paryżu) popierających „czarność” w dziedzinie kultury. Jednakże musimy przyznać, że świadomość bycia „czarnym”, w miarę jak ludzie coraz bardziej odkrywają, iż czarność ta daje im punkt odniesienia, poczucie tożsamości i świadomość samych siebie, staje się prawie obsesją. Ale świadomość ta jest czymś więcej jak tylko mitem, który nie uwzględnia nawet faktu, że większość ludów afrykańskich jest brązowa, a nie czarna; Afryka jest czymś więcej niż „czarna” i nie wszystkie jej ludy i kultury dadzą się objąć wąską kategorią „czarnej Afryki”.

IV. Jedność Afryki i panafrykanizm. Polityka jest terenem najbardziej dynamicznej działalności ideologicznej w Afryce. Jedność Afryki, socjalizm i panafrykanizm stały się ideałami powszechnie spotykanymi. W swoim czasie Kwame Nkrumah był najbardziej znanym protagonistą jedności afrykańskiej, usilnie dążącym do jej realizacji „od razu”. Nie tylko ją głosił, ale stał się też symbolem dążeń do

jej osiągnięcia. Jego działalność na tym polu osiągnęła szczyt, kiedy w Addis Abebie w 1963 roku utworzono Organizację Jedności Afrykańskiej. Ale inni przywódcy państw, wprowadzając popierając ten wielki, ważny i idealny cel, nie mogli akceptować jego pospiesznej realizacji.<sup>6</sup> Senghor głosił stopniowe przybliżanie się do niego: „Nie myślę, by Zjednoczone Stany Afryki były sprawą jutra... Musimy jednoczyć Afrykę etapami, czyniąc nasz kontynent otwartym wobec innych kontynentów”. Wstępem do tej jedności musi być „niepodległość duchowa; niepodległość kulturalna jest wstępem koniecznym do wszelkiej innej niepodległości”. Senghor nawet, jak się zdaje, uważa, że w stosunku do innych wartości jedność Afryki jest czymś drugorzędnym. „Chcemy uwolnić się politycznie, byśmy mogli właściwie wyrażać naszą murzyńskość, nasze rzeczywiste czarne wartości.”<sup>7</sup>

Nyerere, inny rzecznik jedności afrykańskiej, jest podobnie realistyczny, gdy mówi, iż „musi ona przyjść w drodze ugody — ugody między równymi”. Być może jednak pojmowanie jedności jako klucza do rozwiązania problemów afrykańskich nie jest tak bardzo realistyczne. „Jedność jest więc istotna dla bezpieczeństwa, integralności i rozwoju Afryki; jej forma musi je zapewnić”, w przeciwnym razie, jeśli jedność nie zapobiegnie eksploatacji politycznej, jeśli nie ubezpieczy siebie samej i siebie nie obroni, „okaże się bez znaczenia”. Nyerere jednak bardziej zżyty jest z socjalizmem, o którym wraz z innymi (jak Senghor) uważa, iż jest „zakorzeniony w naszej przeszłości, w społeczeństwie tradycyjnym, które nas zrodziło. Współczesny socjalizm afrykański swe uznanie »społeczeństwa« jako rozszerzonej, podstawowej jednostki rodzinnej może wyprowadzać ze swego tradycyjnego dziedzictwa”.<sup>8</sup>

Ali Mazrui w swej wnikliwej analizie różnych idei politycznych podkreśla, że w dążeniu do osiągnięcia Pax Africana „dekolonizacja mogła być warunkiem koniecznym, ale jest daleka od tego, by była warunkiem wystarczającym”. Działa tu zasada niepodzielności Afryki przeciwstawna „fakcyjności”: „Mistyka Afryki bez podziału klasowego oraz potępienie »trybalizmu« są dalszymi objawami zasady »afrykańskiej jedności«. Tak się rzecz ma z wyborem »socjalizmu«, uważanego za centralizującą ideologię odpowiednią dla narodowej integracji”. Mazrui konkluduje, że skoro politycy dalecy są od realizacji swego celu, to „ciągle trwają starania o uzyskanie spokoju, który mógłby być chroniony i utrzymywany przez samą Afrykę”.<sup>9</sup>

Ten ogólny stan politycznej niepewności w Afryce wyraża się z jednej strony w dyskusjach na temat „neutralności”, z drugiej strony na temat zaangażowania, w atakach na „neokolonializm” (...), w apelach o różnego rodzaju „braterstwa” i w nieustannie zwoływanych regionalnych i kontynentalnych „konferencjach na szczycie”. Eksperymenty ekonomiczne, jak tworzenie wspólnot ekonomicznych, nowe związki z dawnymi kolonializmami poprzez wspólnotę brytyjską i francuską, stowarzyszenie z europejską wspólnotą gospodarczą, otrzymywanie istotnej pomocy finansowej i kadrowej od krajów kapitalistycznych i komunistycznych, wyrastają z tej samej niepewności politycznej, ale są bardziej pozytywne.

Wszystkie te ideologie polityczne i dążenia ekonomiczne wskazują na postępy, które Afryka poczyniła. Jest to jednak postęp będący częścią poszukiwań. Brakuje mu konkretyzacji, korzeni historycznych i jasno sformułowanego, praktycznego celu, przynajmniej z punktu widzenia jednostki, którą mogłaby odkryć w nim określony kierunek, godny osobistego zaangażowania się.

### c) Wniosek: religia a dylemat Afryki

Próbowaliśmy przeanalizować dylemat ludów afrykańskich, zakorzeniony w solidarności tradycyjnej i jednocześnie coraz bardziej wystawionych na działanie współczesnych zmian. Dylemat ten polega na tym, że podstawy ich egzystencji i poczucia bezpieczeństwa zostały podważone. Afryka musi obecnie szukać nowych wartości, identyfikacji i nowej świadomości samej siebie. W sferze politycznej i kulturalnej występują dążenia zmierzające do powiązania idei współczesnych z wartościami afrykańskiego zamani. Twierdzi się, że demokracja była już ongiś w Afryce praktykowana, że „négritude” i osobowość afrykańska nie są niczym nowym i że także socjalizm i cywilizacja także „tu” były. Siła tej argumentacji polega po prostu na uznaniu, że idee te są „dobre”, „wartościowe” i „godne”, ponieważ występowały i odgrywały rolę w zwykłym życiu naszych praojców. Zachowały więc one ważność na dzisiaj dlatego, że kiedyś były częścią tradycyjnego życia Afryki. Wyśledzenie tych idei w afrykańskim zamani lub wykazanie niemożności ich wyśledzenia jest rzeczą niezmiernie trudną; w każdym razie sentymentalne traktowanie tego problemu jest bez żadnego pożytku.

Konkludując musimy podnieść kwestię, czy w tym okresie



dylematów i zmian religia ma do odegrania jakąś rolę w Afryce. Prawie każdy światowy system religijny jest reprezentowany na tym kontynencie, co czyni z Afryki swoiste ich zbiorowisko. Mając ku temu sposobność, znalazłaby tutaj miejsce dla siebie każda ideologia światowa. Główna siła i wkład cywilizacyjny afrykańskich religii tradycyjnych wynika z zamani. Jest to okres, w którym każdy lud rozwinął swój własny system religijny, a z kolei religia ukształtowała rozwój własnego ludu, w którym się zrodziła. Religie tradycyjne uległy niebezpiecznej instytucjonalizacji i stały się częścią każdej dziedziny życia ludzkiego. Ta sama instytucjonalizacja wkradła się do starożytnego chrześcijaństwa Egiptu i Etiopii oraz do islamu — na tych terenach, na których zapuścił on głęboko swe historyczne korzenie. Religia w Afryce stworzyła swoje własne społeczeństwo, z wyraźnie religijnym systemem norm moralnych, etyką, kulturą, rządami, tradycjami, stosunkami społecznymi i światopoglądami.

Ale właśnie dlatego, że religia tak głęboko i instytucjonalnie przeniknęła wszystkie zróżnicowane formy życia afrykańskiego, utraciła swą zdolność wywierania rozstrzygającego wpływu i swą pozycję absolutnego autorytetu, gdy tylko ludy Afryki stanęły wobec nowych wyzwań i radykalnych zmian. Dezintegracja starego porządku oznacza także dezintegrację zinstytucjonalizowanej religii, zarówno religii tradycyjnej, jak też chrześcijaństwa i islamu. „Nowe wino trzeba wlewać do nowych bukłaków”, a jeśli religia nie stosuje się do tej zasady, to skazana jest na zagładę. Starożytne chrześcijaństwo, legalistyczny i ortodoksyjny islam i religie tradycyjne nie były w dostatecznym stopniu przygotowane na przyjęcie radykalnych zmian i towarzyszenie człowiekowi tam, dokąd prowadzą go te zmiany. Nie jest to sprawa nieadekwatności religii jako takiej, ale chodzi po prostu o to, że jej forma, sposób wyrazu, struktura wierzeń i wzory myślenia — to wszystko składa się na solidarność, która rozwinęła się w zamani w odpowiedzi na warunki historyczne i środowiskowe, różne od tych, które określają człowieka dzisiejszego.

Jeśli nawet religia zinstytucjonalizowana może nie dotrzymać kroku szybkim zmianom, to zmieniająca się sytuacja nie może w pełni uwolnić się od zasadniczo religijnej orientacji. Ekspansja religijna z takimi formami działania religii jak konwersja, kontrkonwersja, „akulturacja” i apostazja ma na celu zdobycie innowiercy. Ideologiczną ekspansję „négritude”, osobowości afrykańskiej i afrykańskiego socjalizmu podobnie cechuje orientacja ku ich korzeniom tkwiącym

w okresie zamani, które — jak już wiemy — są w istocie religijne. Ale chociaż te dwie formy ekspansji funkcjonują w religijnym okresie zamani albo go wykorzystują, z intencji swej zorientowane są także na przyszłość. W tym punkcie następuje zerwanie z religijnością tradycyjną, w którą są bogate mity zamani, ale której absolutnie pozbawione są mity przyszłości. Poprzez obecne wrzenie religijne i ruchy ideologiczne u ludów Afryki tropikalnej zaczęły pojawiać się mity przyszłości. Kierunek i punkt ciężkości mitu zaczęły obecnie przesuwac się od zamani częściowo ku sasa i częściowo ku przyszłości. Sasa i przyszłość tkwią w „négritude”, osobowości afrykańskiej, afrykańskim socjalizmie, chrześcijańskim ekumenizmie, ruchu muzułmańskim bractw i w nacjonalizmie; a tkwią w nich także oczekiwania czysto futurystyczne, jak chrześcijańskie i muzułmańskie nadzieje mesjanistyczne i oczekiwanie raju, oczekiwanie jedności Afryki, ekonomicznej obfitości i zniesienia apartheidu. Religia jest głęboko uwikłana w proces przekształcania się mitu, częściowo i przede wszystkim, ponieważ ma swe własne mity doczesności i transcendencji, a częściowo ponieważ mit w swej istocie jest zasadniczo tworem religijnym.

Ale religia w Afryce współczesnej musi odegrać rolę większą niż po prostu dostarczenie nowych mitów lub ożywienie dawnych. Czy nadal ma wyłączny wpływ na rozumienie wszechświata przez człowieka i jego miejsce w nim, czy nie ma to większego znaczenia w obecnej sytuacji afrykańskiej, charakteryzującej się tyloma problemami i dylematami. Religia może i powinna dostarczyć Afrykaninowi inspiracji i narzędzi myślenia o podstawowych, najbardziej istotnych problemach jego życia i pomóc w znalezieniu sensu życia i poczucia bezpieczeństwa. I nadzieja religii na wniesienie trwałego wkładu do afrykańskiej współczesności wiąże się bardziej z okresem sasa niż zamani lub przyszłością.

Jak widzieliśmy, islam — z nielicznymi wyjątkami — nie w pełni jest świadom potrzeb dnia dzisiejszego. Jego legalizm i opór, jaki stawia wszelkim próbom przystosowania go do współczesnego świata, niewątpliwie sprowadzą go na fatalną pozycję stagnacji i oderwania od dzisiejszego świata, jeśli nie zmieni się radykalnie i szybko. Chrześcijaństwo misyjne oficjalnie i świadomie dąży do odpowiadania na potrzeby Afryki, ofiarując swoje usługi w dzielnicach nędzy i obozach dla uciekinierów, w szkołach i szpitalach, na terenach napięć rasowych, politycznych i religijnych, w wypadkach rozkładu rodziny i ludzkiej samotności w wielkich

miastach. Być może nie czyni ono równie wiele w wymiarze indywidualnym, w zakresie sytuacji i problemów osobistych, takich jak seks, alkoholizm, przesady rasowe, postawy trybalne, korupcja, nieuczciwość, interesy, lęk, śmierć, postawy wobec zmarłych itp. To wszystko — jak się zdaje — jest głównym problemem dla tych, którzy chcą uważać się dzisiaj zarówno za Afrykanów, jak i za chrześcijan.

Religie tradycyjne nie mają uczonych rzeczników, którzy broniliby ich sprawy lub modernizowali ich treść i wyraz. Główny wkład religii tradycyjnych polega na tym, że ponieważ przenikają one każdą dziedzinę społeczeństwa tradycyjnego, każde odwołanie się do tradycyjnych wartości i praktyk jest w rezultacie odwołaniem religijnym. Dopóki ludzie cenią i nawet ubóstwiają tradycyjną teraźniejszość i przeszłość, ich religijność — uznawana za taką czy nie — będzie miała własne i uprzywilejowane miejsce w uczuciach afrykańskich ludów. Formy rytualne i ceremonialne będą zanikać w miarę jak ludzie coraz bardziej będą się urbanizować, ale treść tych form — mianowicie wierzenia — przetrwa jeszcze w życiu wielu pokoleń Afrykanów. Wierzenia umierają wolniej niż praktyki, nawet jeśli w miastach prawie zawsze będą enklawy społeczne, w których wierzenia i formalne praktyki religii tradycyjnych ciągle będą prosperowały, bądź dla istotnych powodów religijnych, bądź dla zaspokożenia zwykłej ciekawości. Wierzenia powiązane z magią, czarami, duchami i żywymi zmarłymi to dziedzina religii tradycyjnych, którym nie grozi rychłe zaginięcie. Tak więc wiara w Boga, chociaż bliżej nieokreślona, będzie trwać w miastach i wsiach, jeśli nawet kult będzie coraz trudniejszy, nieregularny i kultystyczny zamiast publiczny, zbiorowy i spontaniczny.

Religie w Afryce — każda z nich oddzielnie, razem lub ze sobą współzawodnicząc — winny być zdolne do wywierania wpływów i do tworzenia nowych wzorów, nowej moralności i etyki, odpowiednich dla zmieniającego się społeczeństwa. Religie są także zobowiązane do udziału w kształtowaniu i określaniu godności człowieka wobec gwałtu, możliwości zagłady, naukowego postępu, dążeń do pokoju i dehumanizującej industrializacji. Religia jest w pełni uczulona na godność człowieka jako jednostki, osoby i stworzenia o wymiarze fizycznym i duchowym. Religia traktuje jednakowo każdego członka społeczności ludzkiej, bez względu na to, czy jest on kretyńcem czy filozofem, niewolnikiem czy uczo- nym, żebrakiem czy władcą. Dostarcza ona wspólnego mia-

nownika dla wszystkich co do pochodzenia, doświadczenia i przeznaczenia. Religia zawiera w sobie obszar i narzędzie dla każdego, kto chce szukać i zgłębiać podstawę swego bytu. Wymaga to ponownego określenia nie tylko samego siebie, ale także „mojego brata”, „mojego sąsiada”, „świata” i całej egzystencji. W kategoriach praktycznych religia może odegrać rolę w rozwijaniu zgody, harmonii, pokoju i bezpieczeństwa w każdym wewnątrz i w ramach społeczności, narodu i ludzkości; może odegrać rolę w określaniu wzorów życia jednostki, społeczności, narodu, i ludzkości. Jeśli wszystkie religie Afryki zawiodą w tym względzie, to staną się anachronizmem gorszym niż sól bez słoności i nie będzie dla nich miejsca ani nie odegrają żadnej roli w Afryce współczesnej.

Jestem jednak optymistą. Uważam, iż religie będą w Afryce w dalszym ciągu zaznaczały swą obecność i wywierały wpływ, ale na trzech płaszczyznach.

I. Religia kontaktu jest takim typem religii, w której nie odczuwa się sprzeczności w zachowywaniu mieszaniny wierzeń i praktyk z dwóch lub więcej tradycji religijnych. Jak już wiemy, chrześcijaństwo, islam i tradycyjne religie afrykańskie w wielu punktach ze sobą się pokrywają, dzięki czemu łatwiej można być przekonanym chrześcijaninem lub muzułmaninem, a zarazem wcielać w życie elementy zaczerpnięte z religii tradycyjnych. Można mieć imię chrześcijańskie lub muzułmańskie, nosić krzyż lub muzułmańską czapkę, ale poza tymi oznakami nie będzie się kryła znajomość głębi chrześcijaństwa lub islamu, nawet jeśli jest się bardzo od danym jednemu z tych wyznań. Życie nieświadome jest głęboko tradycyjne, ale życie świadome jest zorientowane ku jednej z religii świata. Ustala się więź i kontakt z dwoma lub więcej systemami; określa się siebie i swoje interesy w kontekście właśnie takiej „religii kontaktu”.

II. Religia momentalna (instant religion) to taka, która ujawnia się w momentach kryzysu, jak choroba, rozpacz, sytuacja alarmowa, śmierć i tragedia. Pojawia się ona także w kluczowych momentach życia, jak narodziny, zaślubiny, śmierć lub wydarzenia w skali państwowej, jak obchody niepodległości, państwowe pogrzeby, deportacje lub obalenie klasy rządzącej. Takie okazje wymagają momentalnej modlitwy i „momentalnego Boga”. Przy tych okazjach ludzie

zwracają się ku religii tak samo, jak to czynią w warunkach swojego tradycyjnego zaplecza, w części dla zwykłej demonstracji, a w części jako właściwy sposób rozładowania swoich emocji i napięć, nagromadzonych w sytuacjach kryzysowych lub szczególnie ważnych. W Afryce zarówno ludzie oświeceni, jak i wieśniacy przyznają się do tego typu religii. Wieśniacy w poszukiwaniu pomocy w takich momentach w większym stopniu niż inni uciekają się do swych metod tradycyjnych, jak praktyki magiczne, czary, kontakty z żywymi zmarłymi i stosowanie odpowiednich ceremonii i rytuałów. Mogą także pójść do kościoła lub meczetu, często obok odprawiania praktyk tradycyjnych. Ludzie oświeceni na ogół pójdą do kościoła lub meczetu, a przy problemie w skali państwowej mogą głosić nacjonalizm i obiecywać zastosowanie nowych i racjonalnych środków uzdrawiających. Religia tego typu może być też nazwana „religią konwersyjną” (convertible), ponieważ atmosfera religijna tworzy się momentalnie, jeśli tylko i kiedy tylko okazja po temu powstaje. Daje ona poczucie bezpieczeństwa ludziom, którzy mogą czuć i wiedzieć, że tę religię momentalną stale mają do swej dyspozycji.

III. Religia transfuzyjna (transfused religion) jest typem religii, który zapowiada wywieranie największego wpływu na ludy afrykańskie. Religia ta prowadzi do coraz ściślejszej uniformizacji społecznej, pozbawionej głębi teologicznej, zaangażowania osobistego i męczeństwa. Występuje ona „gdzieś” w całokształcie wierzeń osoby, niezależnie od tego, czy jest ona świadoma swej religijności, czy też nie. Religia ta nie jest zinstytucjonalizowana, ale może ujawnić się w momentach kryzysu lub wielkich świąt chrześcijaństwa albo islamu. Ten typ religii ofiarowuje miejsce także tym, którzy chcą należeć do raczej mniejszościowych grup fundamentalistów, ortodoksów, purytańskich i konserwatywnych zwolenników danej wiary lub tradycji religijnej. Religia tego typu jest w tej samej mierze tolerancyjna jak i indyferentna. Mamy tu jednak do czynienia z formą życia religijnego, na którą Afryka musi stawiać, aby kształtować moralność, etykę, normy i społeczne warunki swych ludów. Jest to religia „za kulisami”. Ludzie mogą mieć zastrzeżenia do jej otwartego prozelityzmu, do jej nauczania w szkołach i uniwersytetach, ale jej samej się nie przeciwstawiają, nie wątpią w sposób poważny i uczciwy w jej szlachetne normy, chociaż być może lękają się konfrontacji z jej wymaga-

niami. Ten typ religii najlepiej wnika do rodzinnych domów i być może także do szkół; są to bowiem miejsca o takim zapleczu, które okazują się najbardziej wpływowe w kształtowaniu całościowego obrazu jednostki i jej uczestnictwa w świecie. Religia taka nie wymaga artykulacji w jednolitym wyznaniu wiary ani też jej wyznawcy nie muszą gromadzić się, aby dać praktyczne i publiczne świadectwo swej wierze; nie wymaga ona formalnych rzeczników, formalnych planów, formalnych ceremonii ani świątyń i kapłanów. Tkwi ona w ideałach, treściach nauczania, normach, zasadach, etyce i doświadczeniach religii zinstytucjonalizowanych: chrześcijaństwa, islamu, wierzeń tradycyjnych, judaizmu, hinduizmu lub bahaizmu — i poprzez te ideały wywiera wpływ na jednostki i na społeczeństwo. Religia tego typu nie odrzuca tych, którzy przywiązani są do wymienionych formalnych systemów, a nawet liczy na wyznawców z Kościoła chrześcijańskiego, islamu itd., którzy podtrzymują religijny płomień poprzez całą historię ludzką.

Taki jest więc charakter „transfuzji” religijnej, ku której, moim zdaniem, zmierzają ludy Afryki. Niewidzialnie, niedostrzegalnie i nieoficjalnie religijne tradycje Afryki zawierają trwały potencjał jako podstawę i ukierunkowanie życia ludów afrykańskich. Człowiek nie może żyć samym chlebem nauki i polityki; wobec śmierci i niepowodzeń potrzebuje on także witamin etyki i moralności, wiary i nadziei, miłości i bezpieczeństwa, zadowolenia i szacunku, potrzebuje poczucia i rzeczywistego doświadczenia tego, iż jako osoba znaczy nieskończenie wiele; potrzebuje zapewnienia, że gdy umrze, nie będzie unicestwiony ani nawet natychmiast „zapomniany”. Są to elementy, które religia próbuje ofiarować człowiekowi. Jeśli ten bezkształtny rodzaj „religii transfuzji” przyczyni się do rozwinięcia tych podstawowych elementów w poszukiwaniu przez człowieka swojej tożsamości i bezpieczeństwa, to bez względu na to, czy zinstytucjonalizowane religie przetrwają, czy nie, przekażą Afryce jako swoje dziedzictwo jakieś trwałe wartości i inspiracje.

Wobec tak wielkiego religijnego dziedzictwa religie zinstytucjonalizowane i ortodoksyjne nie muszą się obawiać, jeśli liczba ich cichych i jawnych wyznawców jest niewielka. Będą mogły pocieszyć się tym, że poprowadzą część ludzkości od historii świeckiej do świętej, od niewoli religijności formalnej do wolności osoby ludzkiej. Oczywiście, brzmi to raczej jak mit niż jako praktyczna rzeczywistość, ale w to jedno nie wątpię, że nie trzeba koniecznie przebywać tej

długiej mitologicznej drogi, aby dojść do rzeczywistości. Osiągnięcie dojrzałego człowieczeństwa i dojrzałej osobowości jest możliwe i dostępne na krótszej drodze. W tym układzie rzeczy chrześcijaństwo, które jest również „tubylcze”, „tradycyjne” i „afrykańskie” jak inne rozważane tu wielkie systemy religijne, posiada możliwość sprostania dylematom i problemom Afryki współczesnej i doprowadzenia jednostki i społeczności do pełnej integracji i pełnego człowieczeństwa. Jest w najwyższym stopniu wątpliwe, czy nawet w najlepszym razie inne aktualne systemy religijne i myślowe w Afryce mówią coś radykalnie nowego i różnego od tego, co już zawarte jest w chrześcijaństwie. A jednak siła i niepowtarzalność chrześcijaństwa nie sprowadza się do faktu, iż jego nauka, praktyka i historia zawierają najważniejsze elementy innych tradycji religijnych. Niepowtarzalność i jedyność chrześcijaństwa polega na Jezusie Chrystusie. Stanowi On problem dla innych systemów. Jeśli nawet niektóre z Jego nauk mogą pokrywać się z tym, czego nauczają lub co głoszą inne religie i systemy myślowe, to Jego własna Osoba jest większa od tego, co mogą one zawierać. Jest On „Człowiekiem dla innych”, a jednak ponad innymi. To On więc — i tylko On — wart jest tego, by być celem i normą dla jednostek i ludzkości, a to czy ten ostateczny cel zostanie osiągnięty na drodze religijnej czy innej jest prawdopodobnie rzeczą obojętną. Osiągnięcie pełnego wymiaru i pełnej tożsamości wymaga odwołania się do mianownika zewnętrznego, absolutnego i bezczasowego. I to właśnie może nam ofiarować chrześcijaństwo bez względu na swe własne anachronizmy i podziały oraz wbrew im. Uważam, że religie tradycyjne, islam i inne systemy religijne są przygotowanymi, a nawet istotną podstawą w poszukiwaniu tego, co ostateczne.

Chrześcijaństwo ponosi tę ogromną odpowiedzialność za wyznaczenie drogi do ostatecznej Osobowości, Podstawy i Źródła bezpieczeństwa.

Póki jednak cel ten przez jednostkę i społeczność nie jest osiągnięty, chrześcijaństwo, islam, afrykańskie religie tradycyjne oraz inne religie i systemy myślowe muszą w dalszym ciągu funkcjonować w swoim własnym interesie i w interesie całej ludzkości. Tymczasem więc jest w Afryce dosyć miejsca dla religijnej koegzystencji, współdziałania i nawet współzawodnictwa. Zwycięstwo jednej z religii nie będzie ostatecznym testem trwałej obecności tych religii na naszym kontynencie. Test zawiera się w pytaniu, czy ludzkość zyskuje.

czy traci na dopuszczeniu religii do zajmowania tak uprzywilejowanego i dominującego miejsca w historii ludzkiej, w poszukiwaniu przez człowieka swojego początku i natury swojego bytu, w doświadczaniu odpowiedzi na swoje otoczenie i w tworzeniu swoich oczekiwań i nadziei na przyszłość.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> L. S. Senghor *Prose and Poetry* (wybór i tłumaczenie J. Reed i C. Wake, Oxford-London 1965), s. 96 n.

<sup>2</sup> E. Mphahlele *The African image*, London 1962, s. 21 n.

<sup>3</sup> Referat i sprawozdania z konferencji ogłoszone w *Colloque sur les religions*, Présence Africain, Paris 1963.

<sup>4</sup> C. A. Diop *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?*, Paris 1967; *Nations nègres et culture*, Paris 1955; *L'Unité culturelle de l'Afrique Noire*, Paris 1960 i *L'Afrique Noire précoloniale*, Paris 1960. W podobnym duchu są książki B. Davidsona *The African awakening*, London 1955, *The African past*, London 1964, *Black Mother*, London 1961, *Old Africa rediscovered*, London 1959 i *The growth of African civilization*, London 1965; J. Jahn Muntu, London 1961.

<sup>5</sup> Zob. sprawozdanie *Colloque sur l'Art nègre*, Paris 1966.

<sup>6</sup> K. Nkrumah *Africa must unite*, London 1963, *I speak of freedom: a statement of African ideology*, London 1961, i *Consciencism*, London 1964.

<sup>7</sup> Senghor dz. cyt., s. 65; pełne przedstawienie jego poglądów politycznych w: *On African socialism* (tłum. M. Cook), London 1964.

<sup>8</sup> J. K. Nyerere *Freedom and Unity: Uhuru na Umoja*, Oxford-Dar es Salaam 1966, s. 170, 335. Por. dokument rządowy Kenii *African Socialism and its application to planning in Kenya*, Nairobi 1965.

<sup>9</sup> A. A. Mazrui *Towards a Pax Africana*, London 1967, s. 211 n.



## WYBRANA BIBLIOGRAFIA

### SZCZEGÓŁOWE ODNIESIENIA PODANE W PRZYPISACH NINIEJSZEJ KSIĄŻKI

- Abraham, R. C., *The Tiv People*, London 1940.  
 Abrahams, W., *The Mind of Africa*, London-New York 1963.  
 Abrahamsson, H., *The Origin of Death*, Uppsala 1951.  
 Ashton, E. H., *Medicine, Magic and Sorcery among the southern Sotho*, Cape Town 1943; *The Basuto*, London 1955.  
 Baëta, C. G., *Prophetism in Ghana*, London 1962, wyd., *Christianity in Tropical Africa*, London-Oxford 1968.  
 Banton, M., wyd., *Anthropological approaches to the study of religion*, London 1966.  
 Barrett, D. B., *Schism and Renewal*, London-Nairobi 1968.  
 Baumann, H., *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin 1964.  
 Baxter, P. T., i Butt, A., *The Azande and related Peoples*, London 1953.  
 Beech, M. W. H., *The Suk*, Oxford 1911.  
 Beetham, T. A., *Christianity and the new Africa*, London-New York 1967.  
 Beier, U., *The Origin of Life and Death*, London 1966.  
 Bernardi, B., *The Mugwe: a failing Prophet*, Oxford 1959.  
 Bertholet, A., *Der Sinn des kultischen Opfers*, Berlin 1942.  
 Beth, K., *Religion und Magie bei den Naturvölkern*, Berlin 1928.  
 Bleek, D. F., *The Naron: a Bushmen Tribe of the central Kalahari*, Oxford 1928.  
 Blohm, W., *Die Nyamwezi*, 3 tomy, Hamburg 1931—1933.  
 Bohannan, L. i P., *The Tiv of central Nigeria*, London 1953.  
 Brauer, E., *Züge aus der Religion der Herero*, Leipzig 1925.  
 Bullock, C., *The Mashona*, Cape Town 1927.  
 Cagnolo, C., *The Akikuyu, Nyeri* 1933.  
 Callaway, H., *The Religious System of the Amazulu*, London 1870.  
 Campbell, D., *In the Heart of Bantuland*, London 1922.  
 Carothers, J. C., *The African Mind in Health and Disease*, Geneva 1953.  
 Cerulli, E., *Peoples of the South-West Ethiopia and its Borderland*, London 1956.  
 Claridge, G. C., *Wild bush Tribes of Tropical Africa*, London 1922.  
 Colin, P., *Aspects de l'Âme Malgache*, Paris 1959.  
 Culwick, A. T. i G. M., *Ubena of the Rivers*, London 1935.  
 Dammann, E., *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963.  
 Danquah, J. B., *The Akan Doctrine of God*, London 1944.  
 Debrunner, H., *Witchcraft in Ghana*, Kumasi 1959.  
 Deschamps, H., *Les Religions de l'Afrique Noire*, Paris 1960.

- Dieterlen, G., *Essai sur la Religion Bambara*, Paris 1951; zob. także Fortes.  
 Doke, C. M., *The Lambas of Northern Rhodesia*, London 1931.  
 Dornan, S. S., *Pygmies and Bushmen of the Kalahari*, London 1925.  
 Driberg, J. H., *The Lango*, London 1923.  
 Dundas C., *Kilimanjaro and its People*, London 1924.  
 Durkheim, E., *The Elementary forms of the Religious Life*, London 1915.  
 Edel, M. M., *The Chiga of western Uganda*, Oxford 1957.  
 Eliade, M., *Patterns in Comparative Religion*, New York-London 1958.  
*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, wyd. J. Hastings, Edinburgh 1908 n.  
 Evans-Pritchard, E. E., I: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937; II: *Nuer Religion*, Oxford 1956; III: *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965.  
 Field, M. J., *Religion and Medicine of the Ga People*, Oxford 1937; *Search for Security*, London-New York 1960.  
 Forde D., wyd., *African Worlds*, Oxford 1954; autorzy: K. A. Busia, M. Douglas, G. i M. G. Dieterlen, D. Forde, J. D. i E. J. Krige, G. Lienhardt, K. Little, J. J. Maquet, P. Mercier i G. Wagner, cyt. tutaj pod hasłem „u Forde'a”.  
 Fortes, M., *Oedipus and Job in West African Religion*, Oxford 1959; z Dieterlenem G., wyd., *African Systems of Thought*, Oxford-London 1965; autorzy tutaj cytowani odnoszeni są do „Fortes i Dieterlen”.  
 Friedrich, A., *Afrikanische Priestertümer*, Stuttgart 1939.  
 Fromm, E., *Psychoanalysis and Religion*, London 1951.  
 Galling, K., wyd., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1957 n.  
 Gamble, D. P., *The Wolof of Senegambia*, London 1957.  
 Gelfand, M., *Medicine and Magic of the Mashona*, Johannesburg 1956; *Shona Ritual*, Johannesburg 1959.  
 Geluwe, H., van, *Les Mamvu-Mangutu et Balese-Mvuba*, London 1957.  
 Gennep, A., van, *The Rites of Passage*, London 1960.  
 Goody, J. R., *Death, Property and the Ancestors*, London-Stanford 1962.  
 Gray, R. F., *The Sonjo of Tanganyika*, Oxford 1963.  
 Gunn, H. D., *Peoples of the Plateau area of Northern Nigeria*, London 1953; *Pagan Peoples of the central area of Northern Nigeria*, London 1956.  
 Gutmann, B., *Dichten und Denken der Dschagga-Neger*, Leipzig 1909.  
 Hadfield, P., *Traits of divine Kingship in Africa*, London 1949.  
 Hambly, W. D., *The Ovimbundu of Angola*, Chicago 1934.  
 Hastings A., *Church and Mission in modern Africa*, London 1967.  
 Hayley, T. T. S., *The Anatomy of Lango Religion*, Cambridge 1947.  
 Herrmann, F., *Symbolik in den Religionen der Naturvölker*, Stuttgart 1961.  
 Hinde, H., *The Last of the Masai*, London 1901.  
 Hobley, C. W., *Ethnology of A-Kamba and other East African Tribes*, Cambridge 1910.  
 Hughes, A. J. B., van Velsen, J., i Kuper, H., *The Shona and*

Ndebele of Southern Rhodesia, London 1954 (cyt. pod: „Hughes i Velsen”).

Hunter, M., *Reaction to Conquest*, London 1960.

Huntingford, G. W. B., *The Nandi of Kenya*, London 1953; *The Galla of Ethiopia*, Oxford 1955.

Idowu, E. B., *Olodumare: God in Yoruba Belief*, London-New York 1962.

Irtam, T., *The King of Ganda*, Stockholm 1944.

Ittmann, J., *Volkskundliche und religiöse Begriffe im nördlichen Waldland von Kamerun*, Berlin 1953.

Jahn J., *Muntu*, London-New York 1961.

James, E. O., *The Origin of Religion*, London 1937.

Jensen, A. E., *Mythus und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1960.

Johanssen, E., *Mysterien eines Bantu-Volkes*, Leipzig 1925.

Junod, H. A., *The Life of a South African Tribe*, 2 tomy, London 1927.

Junod, H. P., *Bantu Heritage*, Johannesburg 1938 (tutaj cyt.).

Kagame, A., *La Philosophie Bantu-Rwandaise de l'Être*, Brussels 1956.

Kenyatta, J., *Facing Mount Kenya*, London 1938.

Kidd, D., *Savage Childhood*, London 1906; *The Essential Kaffir*, London 1904.

Kootz-Kretschmer, E., *Die Safwa*, 2 tomy, Berlin 1925.

Krige, E. J. i J. D., *The Realm of a Rain-Queen*, London 1960.

Kuper, H., *An African Aristocracy*, Oxford 1947; *The Swazi*, London 1952.

Lewis, I.M., wyd., *Islam in Tropical Africa*, Oxford-London 1966, autorzy cyt. pod hasłem „u Lewisa”.

Lienhardt, G., *Divinity and Experience, the Religion of the Dinka*, Oxford 1961.

Lindblom, G., *The Akamba in British East Africa*, Uppsala 1920.

Little, K. L., *The Mende of Sierra Leone*, London 1951.

Lloyd, P. C., *Africa in Social Change*, London 1967; wyd. po-prawione, New York 1969.

Low, D. A., *Religion and Society in Buganda 1875—1900*, Kampala b.d.

Lucas, O., *The Religion of the Yoruba*; Lagos 1948.

Lugira, A. M., *Ganda Art*, Entebbe 1969.

Luttig, H. G., *The Religious System and Social Organization of the Herero*, Utrecht 1933.

Lystad, R. A., *The Ashanti*, New Brunswick 1958.

Mackenzie, D. R., *The Spirit-ridden Konde*, London 1925.

Mair, L. P., *An African People in the Twentieth Century*, London 1934.

Manoukian, M., I: *Akan and Ga-Adangme Peoples of the Gold Coast*, London 1950; II: *The Ewe-Speaking Peoples of Togoland and the Gold Coast*, London 1952.

Mbiti, J. S., *Concepts of God in Africa*, London-New York 1970.

McCulloch, M., I: *The Southern Lunda and Related Peoples*, London 1951; II: *The Ovimbundu of Angola*, London 1952; III: *The Peoples of Sierra Leone Protectorate*, London b.d. (około 1952).

Meinhof, C., *Afrikanische Religionen*, Berlin 1912; *Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben*, Oslo 1926.

Merwe, W. J., van der, *The Shona Idea of God*, Ft. Victoria 1957.

Meyerowitz, E. L. R., *The Akan of Ghana: their ancient Beliefs*, London 1958.

Middleton, J., I: *The Kikuyu and Kamba of Kenya*, London 1953; II: *Lugbara Religion*, Oxford 1960; z D. Taitem, wyd., *Tribes without Rulers*, London 1958; z E. H. Winterem, wyd., *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London-New York 1963.

Murdock, G. P., *Africa: its Peoples and their Culture History*, New York i London 1959.

Nadel, S. F., *Nupe Religion*, London 1954.

Nalder, L. F., wyd., *A Tribal Survey of Mongalla Province*, Oxford 1937.

Nketia, J. H., *Funeral Dirges of the Akan People*, Accra 1955.

Norbeck, E., *Religion in Primitive Society*, New York i London 1961.

Parrinder, E. G., I: *African Traditional Religion*, London 1962; II: *West African Religion*, London 1961; III: *Religion in an African City*, London 1953; IV: *Witchcraft*, London 1958; V: *Comparative Religion*, London 1962; *African Religion*, Harmondsworth-New York 1969.

Pauw, B. A., *Religion in a Tswana Chieftdom*, Oxford 1960.

Pettazzoni, R. T., *The All-Knowing God*, London 1956.

Pettersson, O., *Chiefs and Gods*, Lund 1953.

Phillips, A., wyd., *Survey of African Marriage and Family Life*, London 1953.

Preuss, K. T., *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig i Berlin 1914.

Radcliffe-Brown, A. R., i Forde, D., wyd. *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford 1956.

Radin, P., *Primitive Religion: Its Nature and Origin*, London 1954.

Rattray, R. S., *Religion and Art in Ashanti*, Oxford 1927; *The Tribes of the Ashanti Hinterland*, 2 tomy, Oxford 1932.

Raum, O. F., *Chaga Childhood*, Oxford 1940.

Read, M., *The Ngoni of Nyasaland*, London 1956.

Reynolds, B., *Magic, Divination and Witchcraft among the Barotse of Northern Rhodesia*, London 1963.

Roscoe, J., *The Baganda*, London 1912; *The Northern Bantu*, Cambridge 1915; *The Bakitara or Banyoro*, Cambridge 1923; *The Bagesu*, Cambridge 1924.

Rouch, J., *Les Songhay*, Paris 1954.

Routledge, W. S. i K., *With a Prehistoric People: the Akikuyu of British East Africa*, London 1910.

Ruud, J., *Taboo: a study of Malagasy Customs and Beliefs*, London 1960.

Sangree, W. H., *Age, Prayer and Politics in Tiriki, Kenya*, Oxford 1966.

Schapera, I., *The Khoisan Peoples of South Africa*, London 1960; *The Tswana*, London 1953.

Schebesta, P., I: *My Pygmy and Negro Hosts*, London 1936; II: *Revisiting my Pygmy Hosts*, London 1936.

Schilde, W., *Orakel und Gottesurteile in Afrika*, Leipzig 1940.

Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion*, London 1931; *Die Religionen der Urvölker Afrikas*, Münster 1933 (IV tom jego serii: *Der Ursprung der Gottesidee*, 1926 n.).

- Seligman, C. G. i B. Z., *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, London 1932.
- Smith, E. W., wyd., *African Ideas of God*, London 1961 (wyd. E. G. Parrinder); autorzy cyt. „u Smitha”.
- Smith, E. W., i Dale, A. M., *The Ila-Speaking-Peoples of Northern Rhodesia*, t. I, London 1920.
- Southall, A. W., *Alur Society*, Cambridge 1953.
- Spieth, J., *Die Religion der Eweer*, Leipzig-Göttingen 1911.
- Stayt, H. A., *The Bavenda*, London 1931.
- Sundkler, B. G. M., *Bantu Prophets of South Africa*, London 1961.
- Talbot, P. A., *Tribes of the Niger Delta*, London 1932.
- Tanner, R. E. S., *Transition in African Belief*, Maryknoll-New York 1967.
- Tauxier, L., *Religion, Moeurs et Coutumes der Agnis de la côte d'Ivoire*, Paris 1932.
- Taylor, B. K., *The Western Lacustrine Bantu*, London 1962.
- Taylor, J. V., *The Primal Vision*, London 1963.
- Temples, P., *Bantu Philosophy*, Paris 1959.
- Trimingham, J. S., *Islam in the Sudan*, Oxford 1949; *Islam in Ethiopia*, Oxford 1952; *Islam in West Africa*, London 1959; *Islam in East Africa*, London 1964; *The Influence of Islam upon Africa*, London—New York 1969.
- Turner, V. W., *The Lozi Peoples of North-Western Rhodesia*, London 1952.
- Wach, J., *The Sociology of Religion*, London 1947.
- Wagner, G., *The Bantu of North Kavirondo*, t. I, Oxford 1949.
- Weeks, J. H., I: *Among Congo Cannibals*, London 1913; II: *Among the Primitive Bacongo*, London 1914.
- Welbourn, F. B., *East African Rebels*, London 1961; *Religion and Politics in Uganda 1952—1962*, Nairobi 1965; *East African Christian*, Oxford—Nairobi 1965.
- Welbourn, F. B., i Ogot, B. A., *A Place to feel at Home*, Oxford—London 1966.
- Werner, A., *Myths and Legends of the Bantu*, London 1933.
- Westermann, D., *The Shilluk People*, Berlin i Philadelphia 1912; *Die Kpelle, ein Negerstamm in Liberia*, Göttingen 1921; *The African Today and Tomorrow*, London 1939.
- Wilder, G. A., *Ndau Religion*, Hartford 1907.
- Willoughby, W. C., *The Soul of the Bantu*, London 1928.
- Wilson, M., *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*, Oxford 1956; *Communal Rituals of the Nyakyusa*, Oxford 1959.
- Yokoo, S., *Death among the Abaluyia*, praca doktorska, Kampala 1966.
- Young, T. C., *African Ways and Wisdom*, London 1937; *Contemporary Ancestors*, London b. d. (cyt. tutaj).

## WYBRANA BIBLIOGRAFIA PRAC AUTORÓW POLSKICH

1. Chodak Szymon, *Kapłani, czarownicy, wiedźmy... (Z socjologii świątyń animistycznych)*, Warszawa 1967.
2. Hastings Adrian, *Kościół i misje w Afryce*, Warszawa 1971.
3. Kaczyński Grzegorz, *Bunt i religia w Afryce czarnej. Z badań nad ruchami religijnymi w Zairze*, Wrocław 1979.
4. Kapuścik Franciszek, *Religia Afryki Zachodniej wobec współczesnych przemian*, Warszawa 1979.
5. Ringgren Helmer, Ström Åke, *Religia w przeszłości i w dobie współczesnej*, Warszawa 1975.
6. *Religia w procesie przemian w Afryce*, praca zb. pod red. A. Mrozek-Dumanowskiej, Wrocław 1977.
7. Sokolewicz Zofia, *Mity Czarnej Afryki*, Warszawa 1977.
8. Zajączkowski Andrzej, *Muntu dzisiaj. Studium afrykanistyczne*, Warszawa 1970.
9. Zajączkowski Andrzej, *Pierwotne religie Czarnej Afryki*, Warszawa 1965.

## INDEKS NAZWISK I NAZW OSOBOWYCH

- Abdul'1 Baha 323  
 Abrahamsson H. 208  
 Abuk 105  
 Achebe C. 282  
 Aga Khan 301  
 Aggrey J. K. 333  
 Ahmad 300  
 Akuj 76  
 Allach 308  
 Allier R. 30  
 Ananse Kokroko 74  
 Anderson J. N. D. 30 322  
 Aondo 76  
 Asfa Y. 241  
 Asis 76  
 Augustyn święty 284
- Baëta C. G. 320  
 Baha'u'llach 318 322 323  
 Banton M. 282  
 Bakone 52  
 Barrett D. B. 319  
 Baumann H. 122 124 130  
 Baxter P. T. W. 321  
 Beattie J. 240  
 Beetham T. A. 320  
 Beier U. 208  
 Benz E. 320  
 Berghe van den L. 283  
 Bernardi B. 237 241  
 Beukes W. T. H. 241  
 Beyerhaus P. 320  
 Bizimana 93  
 Bloomhill G. 244 253  
 Borebore 60  
 Boquet A. C. 30 322  
 Brandel-Syrier M. 321  
 Bulima-Nabwiso A. 208  
 Bureau R. 320  
 Bürkle H. 320  
 Busia K. A. 82 121 130 240  
 Byabamazima A. V. 188
- Callaway H. 82  
 Campbell D. 59 70  
 Carter G. C. 283  
 Cerulli E. 188 240  
 Césaire A. 330  
 Cham 298  
 Cherotich S. 169  
 Chieng 76  
 Chrystus zob. Jezus Chrystus  
 Claridge G. C. 58  
 Coleman J. S. 283  
 Cook M. 343  
 Cory H. 241
- Dale A. M. 14 58 102 267  
 Dammann E. 28 322  
 Danquah J. B. 13 29 59 69  
 Davidson B. 30 58 283 343  
 Dawson Ch. 7 8  
 Ddunda 64  
 Debrunner H. 253  
 Deschamps H. 28  
 Dieterlen G. 241  
 Diop C. A. 30 333 343  
 Dumont R. 283  
 Durkheim E. 30
- Edel M. M. 70  
 Effendi S. 323  
 En-kai 77  
 Esslemony J. E. 323  
 Evans-Pritchard E. E. 13 28 30  
 59 70 102 130 236 240 241 253  
 267
- Fallers I. A. 241  
 Farquar J. N. 322  
 Faupel J. F. 320  
 Field M. J. 13 240  
 Fischer H. J. 321  
 Forde D. 13 58 69 70 82 121 130  
 136 241



Fortes M. 241  
Frazer J. 30 248 249  
Friedrich A. 241  
Froelich J. C. 322

Gamble 154 188 302 321  
Garang 105  
Gboro-Gboro 134  
Gennep A. van 169  
Ghai D. P. 322  
Goldthorpe J. E. 283  
Goody J. R. 208  
Gouilly A. 322  
Gray R. F. 47 239 241  
Greenberg J. H. 322  
Groves C. P. 320  
Guillebaud R. 58 102 267  
Gutkind P. C. W. 282  
Gutmann B. 320

Hadfield P. 241  
Haile Selasie 232 241  
Hambly W. D. 70  
Hamdun S. 310 311 321  
Haragakiza 64  
Harries L. P. 321  
Harris W. T. 102 130  
Harwitz M. 283  
Hastings A. 320  
Hayward V. E. W. 320  
Herskovits M. J. 240 283  
Hinde H. 58  
Hollis A. C. 102  
Hughes A. J. B. 58 169 240  
Hunter G. 282  
Huntingford G. W. B. 13 102

Idowu E. B. 13 29 58 59 69 101  
102 105 121 208 233 241 263  
267 320  
Ilat 77  
Irsam T. 230 240 241  
Israeli S. 313

Jahn J. 13 25—27 30 343  
James E. O. 30 241  
Jan Paweł II 9  
Jezus zob. Jezus Chrystus  
Jezus Chrystus 239 287 289 308  
313 316 330  
Jibiri 302

Junod H.P. 58 70  
Jusuf 313

Kagame A. 26 29  
Kagwa A. 121  
Kakungulu S. 313  
Kamangarunga 134  
Kamenge J. 70  
Kant I. 6  
Kaunda K. D. 283  
Kazooba 76  
Kenyatta J. 58 119 121 267  
Khambaqeu 134 150 205 238 239  
Kikuju 134  
Kimilu D. N. 169  
Kintu 134  
Kiranga 85  
Kiwauka M. S. M. 240  
Klemens z Aleksandrii 284  
Konfucjusz 22  
Krige E. J. 240 241  
Krige J. D. 240 241

Ledogar R. 320  
Lehmann D. A. 320  
Leve 127  
Lewis I. M. 13 306 307 309 310  
321 322  
Lienhardt G. 13 29 70 101 121  
241  
Little K. L. 70  
Lloyd P. C. 282  
Lystad R. A. 13 69 121 130 267

Macardit 105  
Mahdi zob. Muhammad Ahmad  
ibn Abdullah  
Mahomet 299 308  
Malaua 134  
Malinowski B. 30  
Maquet J. J. 58 69  
Marek święty 286  
Margull H. J. 320  
Maryja, Matka Boska 285  
Matka Boska zob. Maryja, Mat-  
ka Boska  
Maupoil B. 240  
Mayerowitz E. L. R. 240  
Mazuri A. A. 283 334 343  
Mbithi J. S. 5 6 8 10 13 58  
Mboya T. 283  
Meme 134

Merwe W. J. van der 58 70  
Meyerowitz E. L. 79  
Middleton J. 30 154 169 240 253  
Monteil V. 322  
Mphlahlele E. 332 343  
Mugwe 68 237 241  
Muhammad Ahmad ibn Abdul-  
lah (Mahdi) 306  
Mukasa 79 235  
Mukuru 134  
Mullin J. 320  
Mumbi 69 134  
Mupe 134  
Murdock G. P. 132  
Mwatuangi 60 69

Nadel S. F. 30 321  
Nalder L. F. 47  
Ndayiziga 93  
Ndiokubgayo 93  
Neal J. H. 243 244 253  
Neill S. 320  
Ngun lo ki 76  
Niadenga 76  
Niyibizi 93  
Njinyi, Nnui 50  
Nketia J. H. 14 29 208  
Nkrumah K. 283 333 343  
Nnui zob. Njinyi  
Ntawuyankira 93  
Ntirandekura 93  
Nyerere J. K. 334 343  
Nykakazingo M. 188  
Nyikang 96 134 205 238

Oded A. 14 313 314 322  
Odinga A. O. 283  
Ogot B. A. 294 319 320  
Ogun 86 104  
Oliver R. 320  
Olodumare 13 29 241  
Olokun 79  
Orisanla 104  
Orunmila 104 222 223  
Orygenes 284  
Ottenberg P. 282  
Ottenberg S. 282  
Owo 77

Parrinder E. G. 14 28 30 169 222  
223 233 240 241 253 321  
Pauw B. A. 30 241

Payne D. A. 320  
P'Bitek J. O. 14 121 208  
Pettersson O. 241  
Phillips A. 283  
Prins A. H. J. 321

Radcliffe-Brown A. R. 136  
Radhakrishnan S. 322  
Radin P. 30  
Reed J. 343  
Rees J. R. 283  
Reusch R. 322  
Richards A. I. 241  
Rigby P. J. A. 321  
Rosberg C. C. 283  
Roscoe J. 46 241  
Routledge K. 58  
Routledge W. S. 58  
Ruwa 76

Sango 105  
Sangree W. H. 30 283  
Schebesta P. 14 58 70 102 121  
130  
Schilde W. 241  
Schmidt W. 30  
Schuyler J. B. 320  
Seligman B. Z. 70  
Seligman C. G. 70  
Senghor L. S. 327 330 331 334  
343  
Singh N. 322  
Smith E. W. 14 58 102 130 241  
267  
Sobokey D. 70  
Southall A. W. 282 283  
Spencer H. 22  
Stevenson R. C. 321  
Sundkler B. G. M. 290 319 321

Talbot P. A. 70  
Tamukujen 77  
Tanner R. E. S. 30 241 283 320  
Taylor J. V. 25 27 320  
Tempels P. 25 26 46 267  
Tertulian 284  
Tilo 65  
Tomasz święty 6  
Tore 105  
Trimingham J. S. 303 304 319  
321 322  
Tsoedi 205

Tukuruku 134  
Turner H. W. 320  
Twaddle M. 322  
Tylor E. B. 22

Ullendorf E. 322  
Umngoma 134  
Unkulunkulu 53  
Uti 134

Velsen J. van 58 169 240

Wagner G. 121

Wake C. 343  
We 76  
Webster J. B. 320  
Welbourn F. B. 121 267 294 319  
320  
Wele 64  
Wele gumali 105  
Westermann D. 59 69  
Williamson S. G. 293 320  
Wilson M. 30 208  
Winter E. H. 253  
Wokumusoro 76

Yokoo S. 101 208  
Young T. C. 14 58 130

## INDEKS LUDÓW I JEZYKÓW AFRYKAŃSKICH

Acholi 14 79 115 121 126 198  
208  
Afrikaans język 132  
Agao 312  
Akamba 34 35 39 50 51 55—57  
60 62 64 69 71 73 77 79—81  
84 96 99 100 115 124 126 135  
143 144 146 153 156—158 161  
162 198 225 258  
Akan 13 14 29 50 51 53 56 58  
60—63 66 67 72 74 76 85 100  
101 199 205 208 233 257 293  
320  
Alur 80  
Amhara, Amharowie 229—231  
Ankore 37 62 63 66 76 78 85  
116 229 230 233 235 257  
Arabowie 74 286 299 305 215  
Arabski język 286 301 302 309  
322  
Aszanti, Aszantowie 14 48 50  
54 55 61 63 74 76 97 99 104  
106 117 125 126 217 228 235  
240 254  
Azande 13 61 63 66 68 72 76 77  
93 99 124—126 210—212 240  
251 253 257  
Bachwa (Pigmeje) 66 72 78 85  
87 125 256  
Baganda, Bagandowie 50 55 64  
66 71 79—81 85 100 106 117—  
119 134 205 217 228—230 232—  
235 241 295 306 309  
Bakongo 54 56 62 66 230  
Balese 65 76  
Baluba 25 26 53 55 67 124 228  
229  
Baluhja 63 64 77 80 84 87 99  
101 108 123 126 192 195—197  
208  
Bambutu (Pigmeje) 53 56 61 63  
67 72 73 75—79 85 87 105 117  
123 125—128 134 144  
Bamum 50  
Banjarwanda 50 51 55 57 60 63  
67 78 79 92 93 108 127 128  
229 231 257 261  
Banjoro 77 79 99 104 125 229—  
231 240  
Bantu 25 26 29 46 121 132 241  
267 319  
Bari 55 61 76 79 128  
Barotse 67 85 88 127 128  
Barundi (Burundi) 50 56 58 62—  
64 66 67 79 85 92 93 97 100  
229 230 256 261  
Basoga 65 66 77 78 100 104 197  
208 306 309  
Basuto 80 97 124 202  
Batoro 175 177 179 180  
Bawenda 65 69 77 79 80 95 97  
101 256  
Bemba 71 72  
Berberowie 315  
Boran 305 321  
Burundi zob. Barundi  
Buszmeni 77 99 108 128  
Butawa 101 235  
Chamito-semicka grupa językowa  
132  
Czaga 64 65 68 75—77 85 106  
124 125 127 128 200  
Darasa 65  
Didinga 77 106 145  
Dinka, Dinkowie 13 29 74 83 86  
105 236  
Doroba 76  
Dzie 81 95 99  
Dzumdzum 72  
Edo 66 104  
Elgejo 68 77 128  
Ewe 56 77 80 97 108 117 124  
126 217 233 234

Fajulu 74 76 117 125 128  
 Fon, Fonowie 217 218 221 222  
 240  
 Fulani 307

Ga 13 54 80 201 217 240  
 Galla 69 72 88 99 135 230  
 Ganda język 216 240 241 313  
 314  
 Ge'ez język 312  
 Gisu 65 69 80 92 99  
 Gofa 80  
 Gogo 229 231 306 321  
 Gujarati język 317

Hadzapi 132  
 Haja 76 78 79  
 Hausa 132 230 231 307  
 Herero 53 55 56 74 75 80 124  
 134 258  
 Hotentoci 126

Ibo 56 76—78 101 106 108 168  
 205 233  
 Idoma 77  
 Igbira 62 97  
 Ila 14 50 55—58 61 62 64 65 67  
 72 76—78 85 88 96 99 101 254  
 Indem 60 64 67 101  
 Ingassana 79 144 145  
 Itsekiri 78

Jansi 146  
 Jao 62 80 128  
 Joruba, Jorubowie 13 29 50 55  
 57 61 65—67 77—79 85 86 90  
 95 99 100 104 105 132 202 203  
 205 217 218 221—223 233—235  
 240 241 263 320

Kagoro 77  
 Kakwa 126  
 Kaonde 96  
 Katab, Katabowie 77 99 225  
 Khoisańska grupa językowa 132  
 Kikuju 34 35 39 51 53 57 65 66  
 69 72 73 77 79 80 84 96  
 99—101 119 120 134 135 144  
 145 147—149 256 261 287 295  
 Kiga 51 64 76 78 174  
 Kipsigis 101  
 Koma 224

Kono 50  
 Koptowie 286  
 Koptyjski język 286  
 Kpelle 62 229 230

Langó 14 50 54 56 66 74 78 79  
 121 125 208  
 Latuka 37  
 Lodagaa 201 202  
 Lotuko 97 99  
 Lozi 61 89 91 96 99 123 202 203  
 234  
 Lugbara 55 57 61 65 69 72 79  
 95 123 125 128 134 202 225  
 Lunda 54 58 61 71 99 228 229  
 231  
 Luo 66 76 80 95 97 99 125 153  
 Luwedu 79 224 225 228 229 231

Madi 74 79 128  
 Malajo-polinezyjska grupa języ-  
 kowa 132  
 Mamwu-Mangutu 108  
 Mao 75 144  
 Masajowie, Masaje 47 54 58 73  
 75 77 92 124 125 161 186  
 Meban 76  
 Mende 57 61 62 89 92 97 123  
 127 309  
 Meru 66 68 75 126 237  
 Mondari 125

Nandi 13 56 61 63 66 72 74 76  
 80 81 89 90 96 97 99 102 124  
 144 162 165—167 169  
 Ndebele 53 55 80 146 150 167  
 189 211  
 Ngombe 50—52 54 55 58 93 99  
 Ngoni 53 62 66 229  
 Nigrycka grupa językowa 132  
 Njakjusa 61 186 208  
 Njamwezi 65 228 229  
 Njandza 63 66  
 Nuba 61 63 68 72 99 304  
 Nuer, Nuerowie 13 28 29 56  
 57 60—63 66 68 72—77 83 86  
 90 93 99 124 126 236 237 241  
 257 261  
 Nupe 124 205 302 303 321

Owambo 68 72  
 Owimbundu 62 66 125

Pare 126 128 231  
 Pigmeje 14 54 58 99 125 126 130  
 131  
 Pigmeje Bachwa zob. Bachwa  
 Pigmeje Bambuti zob. Bambuti

Rukuba 235

Sandawe 75 76  
 Sidamo 74 97  
 Szirazi 305  
 Somalisi 305 307 308  
 Sondzo 47 79 97 99 100 134 150  
 203 205 233 236 238 239 241  
 Songhaj 308  
 Suahili 39 132 209 299 305 308  
 321  
 Suazi 106 257  
 Sudańska grupa językowa 132  
 Suk, Sukowie 65 66 71 77 106  
 Sukuma 65 228 241 320  
 Szona, Szonowie 54 55 60 73  
 76—81 97 99—101 124 153 228  
 231 233  
 Szyllukowie 50 54 63 64 67 68  
 79 92 96 97 99 123 134 202  
 205 228—231 238 241

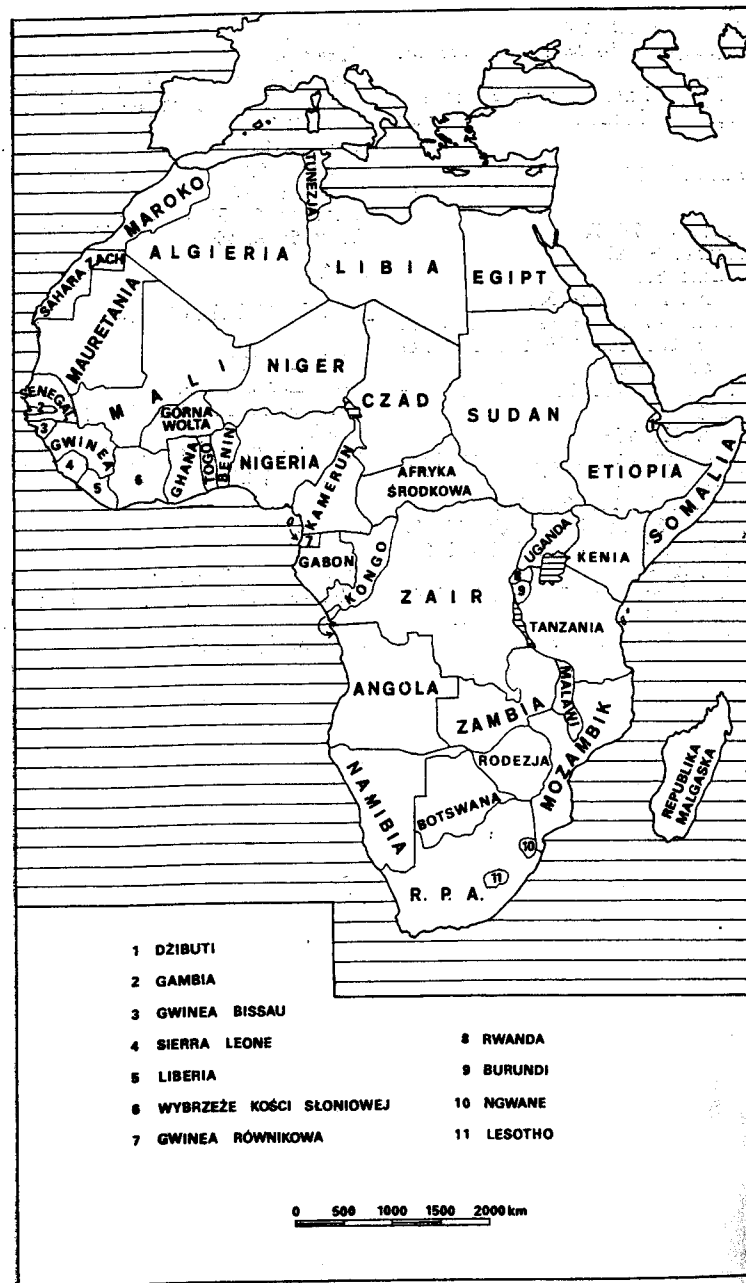
Teso 51  
 Tikar 99  
 Tiw 56 61 62 76 77 106 126 134  
 Tonga 51 53 55 56 63—65 77 78  
 97 230  
 Toposa 128  
 Tswana 62 78 125 229 231 241  
 Tumbuka 80  
 Turkana 65 76 95 99 125 202  
 Turu 55 74 97  
 Twi 61

Udhuk, Udhukowie 145 174 225

Walamo 105  
 Watumbatu 78 80  
 Wolofowie 145 146 149 152 174  
 302  
 Wugusu 51 56 61 65 66 74 81  
 105 134 254

Yomba 58

Zulusi 50 53 61 63 66 67 73  
 76—78 106 126 224 228 229  
 231  
 Zuluski język 53



LISTA PLEMION I GRUP PLEMIENNYCH WYMIENIONYCH  
W TEKŚCIE

ANGOLA	Fulami	Itsekiri	TANZANIA
Bakongo	Tikar	Joruba	Czaga
Lunda	KENIA	Nupe	Gogo
Owimbundu	Akamba	Tiw	Haja
BENIN	Baluhja	REPUBLIKA	Masajowie
Ewe	Boran	MALGASKA	Njakjusa
Fon	Dorobo	Malgasze	Njamwezi
Twi	Elgejo	RODEZJA	Pare
BOTSWANA	Kikuju	Ndebele	Sandawe
Bakuena	Kipsigis	Szona	Sondzo
Buszmeni	Luo	R.P.A.	Sukuma
Tswana	Masajowie	Bawenda	Suahili
BURUNDI	Meru	Hotentoci	Szirazi
Barundi	Nandi	Luwedu	Turu
EGIPT	Szirazi	Tswana	Watumbata
Koptowie	Suk	Zulusi	TOGO
Nubijczycy	Suahili	RWANDA	Ewe
ETIOPIA	Turkana	Banjarwanda	Fon
Amhara	Wugusu	SENEGAL	Twi
Darasa	LESOTO	Fulani	UGANDA
Falasa	Basuto	Wolof	Acholi
Galla	LIBERIA	SIERRA LEONE	Alur
Gofa	Kpelle	Kono	Baganda
Ingassana	MALAWI	Mende	Banjoro
Koma	Ngoni	Tumbuka	Basoga
Mao	Njandza	Jao	Batoro
Sidamo	Somalowie	MOZAMBIK	Dzie
Udhuk	Wolof	Jao	Gisu
Walamo	Herero	NAMIBIA	Kiga
GAMBIA	Owambo	Ngwane	Langi
Wolof	NGWANE	Suazi	Lugbara
GHANA	Suazi	NIGERIA	Madi
Akan	Batawa	Edo	Teso
Aszanti	Edo	Fulani	WYBRZEŻE KOŚCI
Ewe	Fulani	Hausa	SŁONIOWEJ
Ga	Hausa	Idoma	Aszanti
Lodagaa	Idoma	Igbira	ZAIR
Twi	Igbira	Ibo	Bachwa
GÓRNA WOLTA	Ibo	ZAMBIA	Balese
Lodagaa	ZAMBIA	Barotse	Baluba
KAMERUN	Barotse	Jansi	Bambutu
Bamum	Bemba	REPUBLIKA	Lugbara
Ngome	REPUBLIKA	Malgaska	Lunda
Pigmeje	Malgaska	Lozi	Mamwu-
Jansi	Lozi		-Mangutu
			Lunda
			Ila
			Kaonde
			Njandza
			Tonga

## SPIS TREŚCI

Od wydawcy . . . . .	5
Przedmowa . . . . .	11
I. Wprowadzenie . . . . .	15
II. Badania nad religiami i filozofią Afryki . . . . .	21
a) Wczesne ujęcia i postawy . . . . .	21
b) Badania współczesne . . . . .	25
Przypisy . . . . .	30
III. Pojęcie czasu . . . . .	31
a) Czas potencjalny i rzeczywisty . . . . .	33
b) Rachuba czasu i chronologia . . . . .	34
c) Pojęcie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości . . . . .	39
d) Pojęcie historii i prehistorii . . . . .	41
e) Pojęcie życia ludzkiego w stosunku do czasu . . . . .	42
f) Śmierć i nieśmiertelność . . . . .	42
g) Przestrzeń i czas . . . . .	45
h) Odkrycie lub powiększenie wymiaru czasu przyszłego . . . . .	46
Przypisy . . . . .	46
IV. Natura Boga . . . . .	48
a) Wieczne i immanentne atrybuty Boga . . . . .	49
b) Moralne atrybuty Boga . . . . .	55
Przypisy . . . . .	58
V. Dzieła Boga . . . . .	60
a) Stworzenie . . . . .	60
b) Opatrzność i podtrzymywanie istnienia . . . . .	62
c) Bóg i cierpienie . . . . .	64
d) Bóg rządzi światem . . . . .	67
e) Bóg i historia ludzka . . . . .	68
Przypisy . . . . .	69
VI. Bóg i natura . . . . .	71
a) Antropomorficzne atrybuty Boga . . . . .	71
b) Bóg, zwierzęta i rośliny . . . . .	73
c) Bóg, przedmioty i zjawiska natury . . . . .	75
Przypisy . . . . .	82
VII. Kult Boga . . . . .	83
a) Ofiary . . . . .	83
b) Modlitwy, inwekacje, błogosławieństwa i pozdrowienia . . . . .	87
c) Inne akty i wyrazy kultu . . . . .	92
d) Pośrednicy i specjaliści religijni . . . . .	94
e) Czas i miejsce kultu . . . . .	99

Przypisy . . . . .	102
VIII Istoty duchowe, duchy i żywi zmarli . . . . .	103
a) Bóstwa i współpracownicy Boga . . . . .	103
b) Duchy . . . . .	107
c) Żywi zmarli . . . . .	112
Przypisy . . . . .	121
IX Stworzenie i pierwotny stan człowieka . . . . .	122
a) Stworzenie i początek człowieka . . . . .	122
b) Pierwotny stan człowieka i Boża opieka nad nim . . . . .	125
c) Rozdział między Bogiem a człowiekiem . . . . .	127
Przypisy . . . . .	130
X Grupy etniczne, pokrewieństwo i jednostka . . . . .	131
a) Ludy afrykańskie . . . . .	132
b) Pokrewieństwo . . . . .	136
c) Wielka rodzina i jednostka . . . . .	139
XI Narodziny i dzieciństwo . . . . .	142
a) Ciąży . . . . .	142
b) Rzeczywiste narodziny . . . . .	144
c) Nadanie imienia i opieka nad dziećmi . . . . .	152
Przypisy . . . . .	154
XII Inicjacja i rytuały okresu pokwitania . . . . .	155
a) Rytuał inicjacyjny Akamba . . . . .	156
b) Rytuał inicjacyjny Masajów . . . . .	161
c) Rytuał inicjacyjny kobiet Nandi . . . . .	162
d) Rytuały okresu pokwitania u Ndebele . . . . .	167
Przypisy . . . . .	169
XIII Małżeństwo i prokreacja . . . . .	170
a) Przygotowanie do małżeństwa i prokreacji . . . . .	172
b) Wybór współmałżonka . . . . .	173
c) Zaręczyny i zaloty . . . . .	175
d) Uroczystość zaślubin . . . . .	176
e) Poligamia i dziedziczenie żon lub mężów . . . . .	180
f) Rozwód i separacja . . . . .	184
g) Sprawy seksualne w małżeństwie . . . . .	185
Przypisy . . . . .	188
XIV Śmierć i życie pozagrobowe . . . . .	189
a) Śmierć u Ndebele . . . . .	189
b) Śmierć u Baluhja . . . . .	192
c) Przyczyny i znaczenie śmierci . . . . .	196
d) Życie pozagrobowe . . . . .	200
e) Los duszy . . . . .	204
Przypisy . . . . .	208
XV Specjaliści. Znachorzy, zaklinacze deszczu, władcy i kapłani . . . . .	209
a) Znachorzy . . . . .	209
b) Media i wróżbici . . . . .	215
c) Zaklinacze deszczu . . . . .	224
d) Królowie, królowe i władcy . . . . .	227
e) Kapłani, prorocy i założyciele religii . . . . .	233
Przypisy . . . . .	240

XVI Moc tajemna, magia i czary . . . . .	242
Przypisy . . . . .	253
XVII Pojęcia zła, etyki i sprawiedliwości . . . . .	254
a) Pochodzenie i natura zła . . . . .	254
b) Zadośćuczynienie i kara . . . . .	261
c) Podsumowanie i wnioski . . . . .	263
Przypisy . . . . .	267
XVIII Zmieniający się człowiek i jego problemy. . . . .	268
a) Przyczyny zmian . . . . .	268
b) Rodzaj zmian . . . . .	271
c) Problemy szybkiej zmiany . . . . .	275
Przypisy . . . . .	282
XIX Chrześcijaństwo, islam i inne religie w Afryce . . . . .	284
a) Chrześcijaństwo w Afryce . . . . .	284
b) Islam w Afryce . . . . .	299
c) Inne tradycje religijne w Afryce . . . . .	312
Przypisy . . . . .	319
XX W poszukiwaniu nowych wartości, tożsamości i bezpieczeństwa . . . . .	324
a) Aspekt religijny . . . . .	324
b) Aspekty ideologiczne . . . . .	329
c) Wniosek: religia a dylemat Afryki . . . . .	335
Przypisy . . . . .	343
Wybrana bibliografia . . . . .	344
Wybrana bibliografia prac autorów polskich . . . . .	349
Indeks nazwisk i nazw osobowych . . . . .	351
Indeks ludów i języków afrykańskich . . . . .	355
Mapa Afryki . . . . .	358
Lista plemion i grup plemiennych wymienionych w tekście . . . . .	359

John Mbiti, były profesor teologii i dyrektor wydziału studiów religijnych w Uniwersytecie Makerere (Uganda), obecnie jest dyrektorem Instytutu Ekumenicznego w Szwajcarii.

*Afrykańskie religie i filozofia* to systematyczne studium umysłowości i wierzeń ludów Afryki, przeprowadzone przez człowieka, który urodził się w Afryce (w Kenii) i tam się wychował.

Mbiti wykazuje w swojej pracy, że religia jako atmosfera, jako klimat, jako podłoże przenika wszystkie aspekty życia i umysłowości ludów afrykańskich. To opisowe i analityczne, wyczerpujące i wszechstronne studium ujmuje problemy z afrykańskiego, niekiedy zaskakującego dla Europejczyka punktu widzenia.

Szczególnie interesujące pod tym względem są niezbędne dla zrozumienia afrykańskiej mentalności rozważania nad kluczowym pojęciem czasu, tak jak rozumieją je Afrykanie. Autor daje również historyczny i analityczny przegląd religii świata, jak chrześcijaństwo i islam, istniejących w środowisku afrykańskim.

Książka będzie szczególnie przydatna dla każdego, kto interesuje się religią, historią, filozofią i nawet etnografią Afryki. Praca Mbitiego jest cytowana we wszystkich współczesnych studiach afrykanistycznych jako jedno z podstawowych i uznanych dzieł w tym zakresie.

Cena zł 80.-

ISBN 83-211-0121-6