

Edmund Płaziński, Eugeniusz Sakowicz, Władysław Kowalak

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 55/3, 153-167

1985

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

Zawartość: I. INFORMACJE. 450 lat Kościoła w Indonezji. II. OPRACOWANIA. Symbolika inicjacji chłopców u ludu Ndembu w Zambii*.

I. INFORMACJE

450 lat Kościoła w Indonezji

Dla przeciętnego Europejczyka historia Indonezji rozpoczyna się dnia 17 sierpnia 1945 r., kiedy to dwóch rodzimych polityków Achmed Sukarno i Mohammed Hatta ogłosiło niepodległość tego kraju, którą jednak faktycznie uzyskano dopiero cztery lata później. Z Indii Holenderskich powstało państwo, które swą konstytucję oparło na wierze w Boga (*pantjasila* — wiara w jednego Boga, internacjonalizm, jedność Indonezji, demokracja, sprawiedliwość społeczna). Dla Kościoła katolickiego w Indonezji rozpoczął się wtedy nowy okres rozwoju; uwolnił się od więzów kolonialnych, a jego udział w chrześcijańsko-indonezyjskiej kulturze stawał się coraz bardziej widoczny.

Indonezja, kraj 13 tysięcy wysp i wysepek, z których 3 tysiące jest zamieszkałych, może się szczycić tysiącletnią historią, przepełnioną wędrowkami ludów i rozkwitającymi kulturami, często w swej duchowej głębi przewyższającymi to, co Europejczykom wydaje się doniosłe i wielkie w ich własnej przeszłości. Wiele struktur rozpadło się i zginęło, niektóre przetrwały do dziś. Kraj ten o powierzchni 1,9 mln km² położony po obu stronach równika jest i dla dzisiejszego etnologa przeglądem wszystkich możliwych stopni rozwojowych kultury. W interiorze Borneo, Sumatry i Celebesu żyją jeszcze dziś ludy, które znajdują się na etapie przechodzenia ze zbieractwa i łowiectwa do kultury uprawy ziemi. Z drugiej jednak strony można znaleźć przykłady bardzo wysokiego rozwoju kultury i cywilizacji współczesnej, jak na Jawie czy na Małych Wypach Sundajskich.

Indonezja to pomost łączący dwa kontynenty: Azję i Australię. Można ją geograficznie podzielić na cztery regiony: Wielkie Wypsy Sundajskie (Borneo, Sumatra, Celebes, Jawa), Małe Wypsy Sundajskie (Bali, Lombok, Sumba, Sumbawa, Flores, Timor), Moluki oraz Irian Barat (zachodnia część Nowej Gwineji). Hinduizm i buddyzm pojawiły się już przed Narodzeniem Chrystusa. Pod wpływem tych dwóch religii powstało państwo Madjapahit (1222—1525), którego teren pokrywał się z obecnym państwem indonezyjskim. Od XIII w. zaczął szerzyć się islam, początkowo biernie, nieco później propagowany ogniem i mieczem. W roku 1586 mahometanie założyli drugie państwo Matarem, którego kres nadszedł w roku 1830. Przykłady śladów przedislamskich można znaleźć dziś w kulturze hinduskiej na wyspie Bali i w zachodnim Lombok.

Może się wydać, że w tym okresie historii nie było miejsca na chrześcijaństwo. Myli się jednak ten, kto uważa, że Kościół w Indonezji jest reliktem czasów kolonialnych. Indonezja liczy ponad 144 miliony mieszkańców, z czego 88,7% ludności to mahometanie, 7,5% stanowią chrześcijanie, 2,8% hindusi, a 1% animiści i wyznawcy innych religii. Cztery miliony katolików jest zor-

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa.

ganizowanych w 34 diecezjach (włącznie z diecezją Dili-Timor Wschodni, która nie należy do Konferencji Episkopatu Indonezji). Kościół katolicki w Indonezji jest Kościołem ludu. Katolicy czują się odpowiedzialni za kraj i Kościół. Przyczynili się do powstania państwa indonezyjskiego przez szkoły o wysokim poziomie nauczania, przez wkład do rozwoju rzemiosła i rolnictwa, rozwój przemysłu oraz społeczne zaangażowanie. Jeśli uznać współżycie między rasami i religiami za próbiez tolerancji, to wkład chrześcijaństwa jest w tej dziedzinie niezaprzeczalny.

Wiek XIII i XIV dały początek pracy misyjnej na Dalekim Wschodzie. Sporadycznie misjonarze docierali również na wyspy indonezyjskie. Znany jest franciszkanin Odorich von Pordenone. W 1512 r. Portugalczycy odkryli Moluki i założyli pierwsze kolonie na wyspach Terante i Amboina. Rok 1534, a więc przed 450 laty, jest rokiem przybycia pierwszych misjonarzy z Portugalii. Nieco później (1546) przybył św. Franciszek Ksawery, nie pracował jednak zbyt długo. Wykształcił pierwszych katechistów i postarał się o tłumaczenie modlitw na język malajski. Według przekazów miał również pojawić się na wyspie Timor. Pewne jest, iż portugalskie osiedla handlowe powstały w 1550 r. na wyspie Timor i Solor, później również na wyspach Andora, Lomblem i we wschodniej części wyspy Flores. Punktem centralnym życia katolickiego stała się wyspa Solor w obecnej diecezji Lantaka. Sztormowa pogoda zatrzymała tu w 1556 r. portugalski okręt. Kapitan tego statku jako pierwszy katechizował i nawrócił na wiarę katolicką radzę Lohalonga oraz wielką liczbę jego podwładnych. Niedługo potem przybył pierwszy kapłan. Był nim dominikanin Antonio de Taveira. On i jego towarzysze przynieśli chrześcijaństwo na wyspę Flores, Andorę i Pulau-Ende. Kronika podaje, że w 1567 r. liczba katolików wynosiła 25 tys. w samej tylko misji Solor-Flores. Na Flores powstało 18 stacji misyjnych, na Nonor pięć, a na Andora dwie.

Po czterdziestu latach działalności misyjnej liczba katolików podwoiła się. Później jednak nadszedł upadek misji. Krwawe powstania zdziesiątkowały chrześcijan. Radzowie mahometańscy obawiali się utraty swych wpływów, piraci i handlarze niewolnikami napadali na wspólnoty katolickie. Czternastu księży i wiernych poniosło śmierć męczeńską. Jednakże główną przyczyną upadku kwitnących misji katolickich stali się chrześcijanie: w 1613 r. wyładowali na wyspie Solor kalwini holenderscy. Zniszczyli osiedla portugalskie i przepędzili misjonarzy katolickich. Katolicy ratowali się ucieczką. Wraz z o. Augustinho da Magdalena OP przenieśli się do Lantaka. W 1646 r. przyjął chrzest radza Lantaki. Otrzymał imię Constantino. Tarcia między holenderską Kompanią Wschodnią, Państwowym Towarzystwem Kolonialnym i Portugalią zmusiły Portugalczyków do wycofania się na wschodni Timor, skąd księża odwiedzali, niestety coraz rzadziej, jedyną katolicką parafię w Lantaka. Zainteresowanie się Portugalią Indonezją malało. Miało to decydujący wpływ na pracę misyjną. W 1811 r. pracowało na Timorze już tylko trzech misjonarzy. Mniej więcej co trzy do pięciu lat jeden z nich mógł odwiedzić Flores. Mimo to Lantaka pozostała miastem katolickim. Oparcie swoje znalazła wiara katolicka w tamtejszych katolickich radzach oraz w Confrerio (Bractwie Różańcowym).

Holandia i Portugalia podpisały w 1859 r. układ, na mocy którego Portugalia definitywnie odstąpiła Holandii swoje posiadłości kolonialne na wyspach indonezyjskich, Holandia natomiast została zobowiązana do zapewnienia opieki duszpasterskiej 9 tys. katolików na Flores. W dniu 4 sierpnia 1860 r. przybył ksiądz diecezjalny Jan Pieter Sanders i objął parafię Lantaka. Trzy lata później przybył jezuita Georg Metz na Wschodni Flores. W ten sposób rozpoczęła się praca misyjna jezuitów, która trwała do 1913 r. w całym Nusa Tenggara. Do 1888 r. do parafii Lantaka należeli nawet katolicy z Celebes, Zachodniej Nowej Gwinei i Moluków.

Praca misyjna jezuitów na Zachodnim Timorze zaczęła się w 1884 r. w Atapupu na wybrzeżu północnym. We wschodnich zakątkach terenu misyjnego powstały szkoły katolickie i wspólnoty podstawowe. Siostry franciszkanki z Heythuizen założyły w 1879 r. w Larantuka pierwszą szkołę dla dziewcząt, a w 1892 r. przybyły do Maumere siostry tillburskie. W ciągu kilku lat Kościół w Nusa Tenggara stał się ośrodkiem katolicyzmu indonezyjskiego. Z ogólnej liczby 25 tys. katolików, w Nusa Tenggara mieszkało 20 tys. (1900 r.). Wikariusz apostolski E. S. Luypen SJ rezydował w Batawii (dziśejsza Jakarta), mając do dyspozycji 62 kapłanów. W 1902 r. została założona prefektura apostolska niderlandzko-nowogwinejska i wysp Kei. Trzy lata później Borneo, a w 1911 r. Sumatra zostały podniesione do rangi prefektury. W tych dwóch ostatnich pracowali kapucyni, niemniej tereny pracy misyjnej jezuitów rozciągały się na przestrzeni przeszło 2 tys. km od Jawy po Timor, czuli się przepracowani, dlatego zakres ich działalności musiał ograniczyć się do sześciu stacji misyjnych na wschodzie wyspy Flores i do dwóch stacji na wyspie Timor. Działo tu 12 księży i 6 braci. Aby ulżyć ich pracy i pozwolić skoncentrować swe wysiłki na Jawie i Celebes, zaczęto zastanawiać się nad możliwością przekazania najbardziej owocnego terenu misyjnego innemu zgromadzeniu misyjnemu.

W 1909 r. ojciec C. van Hemel, misjonarz werbista z Nowej Gwinei, odbył podróż naukową przez tereny Południowowschodniej Azji, by zapoznać się z metodami uprawy ryżu na tych terenach. Na Jawie spotkał się z jezuitami, którzy wskazali na możliwość przekazania części terenów misyjnych Zgromadzeniu Słowa Bożego. Treść rozmowy została przekazana o. N. Blume, administratorowi (późniejszemu przełożonemu generalnemu) zgromadzenia księży werbistów. Ten skontaktował się z biskupem E. S. Luypenem SJ z Batawii. Do bardziej konkretnych ustaleń doszło w czasie podróży do Europy tego biskupa w 1910 r. Wyznaczono tereny przyszłej pracy misyjnej werbistów. Miały to być Małe Wyspy Sundajskie z wyjątkiem wyspy Flores.

Początek pracy werbistów nie był łatwy. Trudności wylaniały się przede wszystkim z ustawy rządowej holendersko-indyjskiej z 1855 r., według której każdy misjonarz i katecheta musiał uzyskać osobiste zezwolenie rządowe do wykonywania swej pracy. Ustawa ta miała na celu unikięcie „podwójnej” ewangelizacji. Chodziło o to, by misjonarze katolicycy i ewangelicy nie pracowali na tym samym terenie i nie dochodziło do wzajemnych animozji i tarć na tle wyznaniowym. Oznaczało to, iż dla misjonarzy katolickich otwarty był teren należący do jezuitów, tzn. Flores, Solor, Andora i Lombok oraz okręg Belu na Timorze. Wyspy Bali, Lombok i Sumba były dla katolickich misji zamknięte. Praca zatem werbistów koncentrowała się na Timorze. Równocześnie jednak prefekt apostolski P. Noyen SVD nie ustawał w wysiłkach, by również Flores zostało włączone do misji werbistowskich. Przemawiały za tym względy historyczne, geograficzne, a przede wszystkim metodyka misyjna, według której Flores była bazą wypadową dla misjonarzy, mieszkało wszak tutaj już 30 tys. katolików. W dniu 20 lipca 1914 r. Flores zostało przekazane werbistom. W umowie zaznaczono daty przekazywania poszczególnych stacji. Oprócz wschodniej części wyspy, już katolickiej, włączono także tereny zachodnie, jeszcze niekatolickie. Prefekt apostolski zamieszkał w 1915 r. w Ndona na środkowym Flores. Tutaj też do dziś znajduje się siedziba arcybiskupów Ende.

Pierwsza wojna światowa przyniosła zastój w pracy misyjnej. Wprawdzie Holandia zachowała neutralność, jednakże łączność z ojczyzną została zerwana. Z Niemiec oraz z monarchii austro-węgierskiej misjonarze nie mogli wyjeżdżać na misje do Indonezji, tymczasem liczba misjonarzy holenderskich była nie wystarczająca, by zapłacić luki personalne. Tylko w jednym jedynym wypadku, w roku 1916, udało się trzem misjonarzom (jeden Szwajcar i dwóch Holendrów) dotrzeć do misji na Flores. Wielką pomocą

w pracy ewangelizacyjnej było sześć Sióstr Służebniczek Ducha Świętego ze Steyłu. One to przejęły pracę sióstr tillburskich, które na skutek trudności wojennych musiały zasilić misje na Sumatrze. Wojna przerwała także pomoc finansową dla misji. Misjonarze zostali niemal bez środków do życia. Podczas epidemii grypy, jaka wybuchła na Flores w listopadzie 1918 r., zginęli wszyscy trzej księża i jedyny brat misyjny w Larantuka.

Lata 1919—1930 charakteryzują się dynamicznym rozwojem działalności misyjnej. Liczba katolików wzrosła z 46 394 do 169 699. W 1920 r. opuścili Flores jezuici. Na ich miejsce przybyło 36 nowych misjonarzy-werbistów. Niektórzy z nich pracowali już w Afryce, którą ze względów politycznych musieli opuścić. Byli to doświadczeni misjonarze, którzy mogli wnieść wiele innowacji na nowym miejscu pracy. Powstawały nowe stacje misyjne, szkoły, rozpoczęto budowę urządzeń socjalnych. Na ten również czas przypada założenie szkoły zawodowej w Ende, która rozrosła się do centralnego ośrodka i miała następujące działy: drukarnię, introligatornię, warsztat ślusarski, kuźnię oraz warsztaty: stolarski, krawiecki i szewski. Warsztaty szkolne powstały również w Larantuka, Maumere i Halilulik na Timorze. Na plantacjach misyjnych odbywały się kursy z zakresu agrotechniki. W szkołach dla dziewcząt siostry misyjne starały się tak ukierunkować formację, by podnieść standard samodzielności życiowej kobiet oraz ich prestiż w społeczeństwie. W 1925 r. powstała w Ndao pierwsza „szkoła wyrównawcza”. W ten sposób droga do szkolnictwa wyższego została przetarta. W Nela zbudowano pierwszy szpital misyjny. W jego zasięgu mieszkało około stu tysięcy ludności. Zupełnie nowe horyzonty otworzyły się przez założenie drukarni misyjnej. Drukowano w niej nie tylko modlitewniki, śpiewniki, katechizmy i podręczniki, lecz również dwa czasopisma. W ten to sposób starano się przybliżyć ludności lokalnej świat zachodni i wprowadzić ją w arkana nowoczesnych środków przekazu. Rok 1929 jest znamieny dla misji indonezyjskiej, gdyż powtórnie otwarto misję na Sumba. Okres ten słusznie jest uważany za czas ugruntowania się młodego Kościoła w Nusa Tenggara. Położono podwaliny pod cały przyszły rozwój Kościoła w Indonezji. Dnia 12 marca 1922 r. prefektura apostolska została podniesiona do rangi wikariatu apostolskiego, a pierwszym biskupem tej misji został A. Verstraelen SVD.

Światowy kryzys ekonomiczny znalazł swój rezonans również w misjach. Znowu misjonarze zostali bez pomocy finansowej. Mimo to misje rozwijały się dalej, nawet po wprowadzeniu w życie nowej regulacji dotyczącej przepływu dewiz wprowadzonej w Niemczech przez rząd narodowosocjalistyczny, która zatrzymała pomoc finansową z Niemiec. W tej ciężkiej sytuacji powstały pierwsze stacje misyjne na wyspach Lombok i Bali, w centrum kultury hinduskiej. Był to rok 1935. Wikariuszem apostolskim został bp H. Leven SVD. Przewodził on największej, młodej wspólnotie liczącej 265 tys. katolików. Zaczęto zastanawiać się nad podziałem tego terenu. Dnia 25 maja 1936 r. powstał wikariat apostolski Holenderskiego Timoru. Rok później o. J. Pessers został konsekrowany na biskupa nowej diecezji misyjnej.

Druga wojna światowa pozostawiła w Nusa Tenggara krwawe ślady. W dniu 10 maja 1940 r. niemieckie oddziały wojskowe wkroczyły do Królestwa Niderlandów. Już dzień później rząd Indii Holenderskiej interesował wszystkich misjonarzy pochodzenia niemieckiego i austriackiego. Dwa lata później wylądowały na Timorze i Floresie wojska japońskie, a misjonarze dostali się do niewoli. Pozostał tylko bp H. Leven, ośmiu księży, sześciu braci i 40 sióstr. W sierpniu 1942 r. biskup ten wyswięcił potajemnie dwóch diakonów. Pracy jednak księżom przez to nie ubyło. Na przykład w Larantuka na jednego misjonarza przypadało 80 tys. katolików. Japończycy zabronili nauczania religii i upaństwowili wszystkie szkoły misyjne. Z pomocy jednak nauczycieli katolickich zrezygnować nie mogli. To oni właśnie narażając swe życie stali się podporą opuszczonych parafii i wspólnot katolickich.

W listopadzie 1945 r. nastąpił powrót na wyspę Timor internowanych przez Japończyków misjonarzy. Cztery tygodnie później powrócili misjonarze na Flores. Wojna jednak pochłonęła wiele ofiar. Na skutek bombardowań i z wycieńczenia straciło życie 29 misjonarzy. Ciężkie lata wojny wykazały jednak, że Kościół w Nusa Tenggara stoi na solidnych podstawach i do dziś rozwija się systematycznie. Z ważniejszych wydarzeń można odnotować: erygowanie prefektury apostolskiej Denpasar z wyspami Bali i Lombok (1950); podział wikariatu Małych Wysp Sundajskich na wikariaty apostolskie Ende, Ruteng i Larantuka (1951); przekazanie wysp Sumba i Sumbawa (dziś diecezja Weetebula) redemptorystom (1957); powstanie normalnej hierarchii kościelnej: Ende zostaje arcybiskupstwem, a prefektura Denpasar biskupstwem; erygowanie diecezji Kupang na wyspie Timor (1967).

Kościół w Nusa Tenggara z 1,5 mln wiernych stanowi 41% wszystkich w ogóle katolików mieszkających w diecezjach należących do Konferencji Episkopatu Indonezji. Jeśliby doliczyć diecezję Dili w dawnym Timorze Portugalskim, to procent ten wzrósłby do 46,2%. Z tysiąca seminarzystów Kościoła indonezyjskiego aż 500 studiuje w Ledalero w Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej, prowadzonej przez werbistów. Kościół w Nusa Tenggara wykształcił już 300 rodzimych księży, z których ośmiu zostało biskupami. Księża pochodzący z Flores pracują dziś nie tylko w różnych zakątkach Indonezji, lecz także poza granicami swego kraju, świadomi odpowiedzialności misyjnej Kościoła powszechnego.

Kościół Indonezyjski w liczbach

Biskupstwo	Ludność	Katolicy
Ende	642 905	527 226
Atambua	324 508	301 117
Denpasar	4 067 000	11 353
Kupang	716 000	55 457
Larantuka	257 687	208 249
Ruteng	403 158	364 891
Weetebula	915 000	36 348
Jakarta	4 720 255	192 180
Bandung	17 383 000	50 570
Bogor	7 422 000	18 332
Medan	9 505 000	293 701
Padang	3 944 000	31 968
Palembang	5 868 000	43 187
Pangkal-Pinang	1 116 234	19 365
Sibolga	1 468 000	109 875
Tanjungkarang	4 773 000	66 398
Merauke	130 000	93 452
Agats	54 398	25 984
Jayapura	240 000	53 573
Manokwari-Sorong	225 000	18 793
Pontianak	1 600 000	70 875
Banjarmasin	3 007 000	27 624
Ketapang	275 000	25 302
Samarinda	1 132 000	43 240
Sintang	402 974	50 700
Sanggau	340 000	106 878

Semarang	17 180 000	321 004
Malang	12 630 174	58 613
Prwokerto	12 389 798	45 190
Surabaya	18 030 000	105 065
Ujung Pandang	7 767 000	102 593
Amboina	1 440 000	80 520
Manado	3 368 000	103 120
Dili	565 098	345 279
Ogółem	144 302 189	4 008 022

Edmund Płaziński, St. Augustin k. Bonn

II. OPRACOWANIA

Symbolika inicjacji chłopców u ludu Ndembu w Zambii

Poznanie kultur ludów niecywilizowanych prowadzi do pełniejszego poznania własnej kultury. Ludy, które w etnologii określane są jako pierwotne, posiadają niezmiernie bogate życie duchowe. Religie plemienne to nie konglomerat bezsensownych stwierdzeń, przekonań, praktyk i obrzędów. W życiu wielu plemion *sacrum* jest nierozdzielnie sprzężone z *profanum*. Ogromnym szacunkiem i czcią obdarza się duchy przodków. Każde wydarzenie mające swe źródło w tradycji posiada religijny sens. Afrykanie traktują swoje istnienie jako emanację tego, co święte i tajemnicze. Są oni przedłużeniem nie tylko egzystencji własnej plemiennej grupy, lecz także egzystencji duchów i istot bożych, które konstytuują ich własne plemię oraz etniczną wspólnotę¹.

Streszczeniem najważniejszych praw rządzących wspólnotą plemienną jest rytuał². Rytuał odzwierciedla dynamikę życia danego ludu. Obejmuje całość życia — od narodzin aż po śmierć. Najważniejsze etapy w życiu człowieka znajdują swój wyraz w rytualnych przedstawieniach. W przypadku mężczyzn takim etapem jest obrzezanie. Obrzezanie jest inicjacją, tzn. wtajemniczeniem w męskość. Rytuał inicjacyjny wprowadza daną osobę w nowe życie, którego ramy ściśle określone są przez społeczeństwo. Inicjacja oznacza początek innego bytowego statusu. Osoba inicjowana jest inną osobą, dokonała się w niej wewnętrzna przemiana. Inicjacja posiada charakter personalistyczny, ale jednocześnie i społeczny.

W matrylinearnej społeczności Ndembu, która zamieszkuje w północno-zachodniej, Zambii (dawniej północna Rodezja) ceremonie obrzezania przeprowadzane są wieloma symbolami wyrażającymi bogactwo życia społecznego, kulturowego, duchowego. Victor W. Turner, uczony reprezentujący społe-

¹ M. Halpern, *Changing Connections to Multiple Worlds*, w: H. Kitchin (wyd.), *Africa: From Mystery to Maze. Critical Choices for Americans*, Lexington 1976, t. XI, 10, 14—17.

² Definicja i podział rytuałów por. V. Turner, *Symbols in African Ritual*, w: J. L. Dolgin — D. S. Kemnitzer — Schneider (wyd.), *Anthropology. A Reader in the Study of Symbols*, New York 1977, 183—184; zob. też V. Turner — E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York 1978, 243—244. Według Ndembu rytuał odsłania to co zakryte i nieznanne; zob. V. Turner, *Ndembu Divination. Its Symbolism and Techniques*, Manchester 1969, 3. Teorię rytuału V. Turnera omawia R. A. Segal, *Victor Turner's Theory of Ritual*, Zygon. Journal of Religion and Science 18 (1983) nr 3, 327—335.

czno-strukturalistyczną tradycję brytyjskiej szkoły antropologii, przeprowadził w latach 1950—1954 (z przerwami) u ludu Ndembu dwu i półroczne badania terenowe³. W literaturze etnologicznej uchodzi za najlepszego, jeśli nie za jedynego znawcę tegoż ludu.

Matrylineat jest społeczną zasadą pokrewieństwa, w której centralną rolę pełni kobieta-matka, po jej linii idzie dziedziczenie własności. Znacząca funkcja matki wypływa z oczywistego faktu, jakim jest rodzenie potomstwa. Z tego tytułu posiada największe prawa do swego potomstwa.

Wirilokalność jest zwyczajem zamieszkiwania kobiety i dzieci w rodzinie męża. Mężczyzna po zaślubinach osiada ze swoją żoną we własnej wiosce. W kontekście tych dwu zasad — rzec można wzajemnie wykluczających się — jawi się wiele dramatycznych napięć. Kobieta bowiem, od której zależy społeczna struktura wiosek, niejednokrotnie udaje się do wioski swojego męża. Powstaje więc wyłom w matrylinearnej zasadzie. Mimo tego lud Ndembu generalnie określanymi jest jako lud matrylinearny, chociaż wirilokalna zasada rości sobie pretensje do równoprawności, a nie podporządkowania. Ów głęboki konflikt znajduje swój wyraz przede wszystkim w rytualnych, symbolicznych przedstawieniach⁴.

1. Symbol rytualny w ujęciu V. W. Turnera

Symbol jest najmniejszą jednostką rytuału. W całościowym obrzędowym kontekście pełni on rolę zasadniczego, elementarnego składnika. V. Turner obserwował symbole w czasie rytualnych obrzędów. Symbole te przybierały postać przedmiotów, rzeczy, cech (np. kolory). Były gestami, działaniami. Wyrażały się w relacjach oraz zdarzeniach⁵. Te jednostki, cząsteczki rytualnego zachowania, możemy nazwać za V. Turnerem „molekułami”. Molekuły te kryją w sobie tradycyjną plemienną wiedzę odnoszącą się do społecznego i naturalnego życia. Jednakże nie są wyłącznie „magazynami”. Takie ujęcie problemu wskazywałoby na ich statyczność, bierność.

Symbole rytualne możemy nazwać „siłownikami”. Molekuły są bardzo żywe, kryją się w nich autorytatywne stwierdzenia o społeczeństwie, naturze, kosmosie, najogólniej mówiąc — o człowieku. Molekuły te istnieją dzięki prawnym uwarunkowaniom. Zanegowanie, lekceważenie symbolu oznaczałoby zanegowanie, ignorowanie tradycji. W społeczeństwie plemiennym byłoby to kolosalne zło. Symbolizm u ludu Ndembu jest paradoksalny. W rytualnym symbolizmie próbuje się przedstawić socjo-moralny porządek, na który składa się matrylinearne pochodzenie, a zarazem wirilokalne małżeństwo⁶.

Rytualne symbole opisywane przez V. Turnera posiadają następujące właściwości:

1) Właściwości zagęszczania (kondensacji); pojedynczy symbol jest nasycony zarówno informującymi, jak i emocjonalnymi znaczeniami. Symboliczny nośnik reprezentuje różne idee, relacje pomiędzy rzeczami czy też działaniami. W rytuałach używa się symboli o tych właściwościach, ażeby w skrócie wyrazić zbyt długie stwierdzenie odnoszące się do życia.

³ Bibliografia prac V. Turnera: V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago 1977, 208; tenże, *Dramas, Fields and Metaphors in Human Society*, Ithaca 1974, 2, 58—59; tenże, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca 1975, 2.

⁴ O zasadzie matrylinii i wirilokalności zob. V. Turner, *The Ritual Process...*, 12, 81—82; tenże, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca 1967, 2—6, 24—25.

⁵ V. Turner, *The Forest of Symbols...*, 19; V. Turner — E. Turner, *dz. cyt.*, 244—245; E. Z. Vogt, *Tortillas for the Gods. A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*, Cambridge 1976, 8.

⁶ E. Z. Vogt, *dz. cyt.*, 8, 12.

2) Zjednoczenie różnych odniesień. Chodzi o rzeczy istotowo różne, tak bardzo do siebie niepodobne, że ich porównywanie jest niemożliwe. Te niesprowadzalne do siebie znaczenia są zjednoczone przez analogię lub kojarzenia.

3) Polaryzacja znaczenia. Zjednoczenie dwóch przeciwnych znaczeń. Znaczenia te są często ogniskowane w przeciwstawnych semantycznych biegunach. W jednym biegunie znaczenia gromadzą się komponenty natury moralnej i społecznej (tzw. ideologiczny lub normatywny biegun symbolicznego znaczenia), w drugim zaś odniesieniu do zjawisk czy procesów emocjonalnych (tzw. zmysłowy biegun symbolicznego znaczenia, tzn. odnoszący się do zmysłów)⁷.

Symbole rytualne rozpatrywane przez V. Turnera są rzeczywistością żywą, dynamiczną. Szczególnie ważny jest w obrzędach tzw. symbol dominujący, który ogniskuje w sobie sens każdego podporządkowanego mu symbolu. Symbol dominujący jest streszczeniem danego rytuału.

2. Opis inicjacji

Inicjacja *mukanda* występuje raz na kilka lat w okresie bezdeszczowym, trwa od kilku tygodni do trzech-czterech miesięcy⁸. W czasie tego rytu cała społeczność wiosek oddaje cześć swoim przodkom. Obrzezanie dokonuje się tylko w obecności osób płci męskiej, zawsze w miejscu odosobnionym⁹. Podmiotem inicjacji są nieobrzezani chłopcy w okresie poprzedzającym pokwitanie. Z racji, że *mukanda* ma miejsce raz na kilka lat w grupie neofitów można spotkać chłopców w wieku od sześciu do dwunastu lat, a nawet do lat czternastu czy siedemnastu. Chłopcy ci pochodzą z różnych wiosek, nie stanowią ściśle określonych grup wiekowych. Jeden z nowicjuszy, najstarszy i najbardziej rozwinięty, będzie pełnił szczególną funkcję: jako pierwszy dostąpi obrzezania. Określa się go słowem *kombanji*, co oznacza walczący-przywódcą lub nazywa się go nowicjuszem-seniorem¹⁰. Przed rozpoczęciem obrzędu mają miejsce rozliczne przygotowania. Wyznacza się funkcje osobom, które będą czuwać nad sprawnym przebiegiem inicjacji. Powinni to być mężczyźni obdarzeni wielkim szacunkiem przez mieszkańców okolicznych wiosek. Kierownik inicjacji czuwa nad całym rytym. Starszy obrzezywacz dokonuje zabiegu. Tzw. mąż nowicjuszy sprawuje pieczę nad neofitami w czasie separacji¹¹.

W inicjacji *mukanda* wyróżnia się trzy podstawowe fazy: *kwing'ija* (*causing to enter*), *kung'ula* (*seclusion*) oraz *kwidisha* (*rites of return*). Pierwszy etap inicjacji związany jest z najważniejszą czynnością całego rytu — obrze-

⁷ V. Turner, *The Forest of Symbols...*, 28; tenże, *The Ritual Process...*, 52; tenże, *Symbols in African Ritual...*, 184; tenże, *Dramas, Fields and Metaphors...*, 55; V. Turner — E. Turner, dz. cyt., 246—247. E. Z. Vogt, dz. cyt., 10, ukazując właściwości rytualnych symboli mówi o następujących cechach: 1) zagęszczenie (kondensacja), 2) stopniowanie (gradualność), 3) złączenie ich, scalanie w jednej „ramie”.

⁸ V. Turner, *The Forest of Symbols...*, 152—153.

⁹ V. Turner, *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*, Manchester 1968, 173; zob. L. H. Gray, *Circumcision. Introductory*, w: J. Hastings (wyd.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, III 664—667.

¹⁰ V. Turner, *The Forest of Symbols...*, 5, 181, 186—187.

¹¹ Tamże, 160—161.

zaniem. Faza *kwing'ija* odpowiadałaby zatem okresowi marginalnemu wyróżnionemu przez A. van Gennepa. *Kung'ula* i *kwidisha* wskazane przez Ndembu to faza separacji i faza powrotu¹².

Faza marginalna

Starszyzna ludu musi wyrazić zgodę na rozpoczęcie inicjacyjnych obrzędów. Zgodę tę potwierdzić mają kobiety. Starszy obrzezywacz wybiera pomocników, którzy wespół z nim dokonywać będą operacyjnej czynności. Każdy z nich przed wzięciem na swoje barki tak odpowiedzialnego wobec wspólnoty żywych i zmarłych zadania zanoszą modły we własnej wiosce do swoich przodków prosząc o ich pomoc i wsparcie. Zanim rozpoczną się zasadnicze obrzędy inicjacyjne w wybranej wsi gromadzi się pokarm i uprzednio uwarzone piwo. Rodzicom i rodzinie neofitów wyznacza się obozowisko, w którym przebywać będą podczas całego obrzędu. Ta przygotowawcza część ceremonii trwa różny okres. Dzień przed obrzezaniem gromadzi się wzmacniający lek *ku-kolisha*. Szczególnie pieczy duchów powierza się obozowisko, w którym przebywać będą rodzice i najbliżsi krewni neofitów. Całość obrzędów przygotowawczych kończy nocny taniec¹³.

Kiedy powyższej sekwencji wydarzeń stanie się zadość następuje najważniejszy dzień w życiu chłopców — dzień obrzezania. Pierwszą czynnością w tym dniu jest rytualne obmycie ciał chłopców lekiem *ku-kolisha*. Następnie ma miejsce uroczysty posiłek neofitów, po którym przechodzą procesjonalnie do miejsca obrzezania. Do tego ukrytego w buszu miejsca prowadzi ścieżka, na której ustawiona jest tzw. brama *mukoleku*¹⁴. Po przejściu bramy chłopcy stają w pobliżu miejsca ich własnej rytualnej śmierci. Reszta osób, szczególnie matki chłopców, która wespół z neofitami szła procesjonalnie tańcząc w rytm bębnowy zostaje wyproszonego przez jednego z neofitów zwanego hieną. Matki neofitów powinny udać się do obozowiska, w którym płonie święty ogień *mukanda*, by tam opłakiwać rytualną śmierć swoich synów. W czasie, kiedy matki ubolewają, chłopcy są obrzezani. Akt obrzezania kończy się rytualnym obmyciem, a obrzewanym neofitom podaje się do spożycia lek *nfunda*¹⁵. W dniu obrzezania, ci którzy mają dokonywać operacji, śpiewają tzw. pieśń lwa:

Jestem lwem, który pożera na ścieżce.

Ty śpisz na swoich plecach, ty patrzysz w niebo.

Gniazdo marabuta bociana, gdzie czarny jastrząb składa jaja.

Nora namba, gdzie (niejadowita) jaszczurka składa jaja.

Matko nowicjusza, ty urągałaś mi.

Przywiedz do mnie swoje dziecko, bym mógł (je) zmaltretować¹⁶

¹² A. van Gennep wskazał na trzy stadia występujące w każdym rycie przejścia. Najważniejszą z nich jest faza marginalna, w czasie której następuje ontyczna przemiana danej jednostki. Z. Sokolewicz w swoich opracowaniach fazę tę określa jako fazę marginesową. Należałoby zatem podać weryfikacji i głębszej refleksji powyższe różne określenia; zob. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, w: Z. Sokolewicz (red.), *Etnologia. Wybór tekstów*, Warszawa 1969, 123.

¹³ V. Turner, *The Forest of Symbols...*, 185—187.

¹⁴ Wyraz *mukoleku* pochodzi od słowa *kukola* co oznacza być zdrowym i silnym; V. Turner, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca 1975, 79—80.

¹⁵ V. Turner, *The Forest of Symbols...*, 185, 207, 215.

¹⁶ *Tamże*, 190. Pieśń ta jest brzemienienna w symboliczne treści, które zostaną ukazane niżej.

Faza separacji

W fazie separacji (*kung'ula*) można za V. Turnerem wskazać następujące etapy: 1) budowa chaty dla obrzezanych chłopców; 2) czas dochodzenia do zdrowia, w którym goją się ich rany, trwający od dwóch do czterech miesięcy; 3) ryty *chikula* z ubranymi w maski tancerzami *makishi*; 4) pouczenie i kształcenie neofitów¹⁷.

Miejsce separacji neofitów bywa otoczone płotem, który oddziela bardzo wyraźnie wspólnotę neofitów od pozostałych współplemieńców. Płot ten ma również wyznaczać granicę ich obecnej życiowej przestrzeni¹⁸. Wszyscy obrzezani chłopcy zamieszkują w specjalnie zbudowanej chacie pełniącej funkcję bezpiecznego schronienia przed ciekawskimi oczami oraz przed wrogimi zamiarami czarownic. Faza separacji to okres rekonwalescencji. Przez cały ten czas nowo obrzezany ma towarzyszyć pień drzewa *nkala*. Neofita siada na tym pniu, odpoczywając czy też spożywając posiłek. Stojąc zaś powinien jedną nogę opierać o ten kawałek drewna. Nocą podczas snu ma na nim kłaść swoją głowę. Istnieje szczególne tabu dotyczące rozstawania się z tym pnem. Dwa dni po obrzezaniu zabiera się nowicjuszy nad rzekę, gdzie mają obmyć swoje ciała. Na ich operowane narządy nakłada się magiczne leki.

V. Turner zauważa, że czas separacji nie jest czasem bierności i bezczynności. Po zagojeniu się ran pozwala się pójść neofitom w głąb buszu czy też nad rzekę na połów ryb. Cały czas towarzyszą neofitom strażnicy specjalnie wyznaczeni na czas separacji. Szczególnie tajemnicze w fazie separacji są ryty *chikula*, w których występują cienie przodków zwanych *makishi*. *Makishi* to zmarli ludzie wychodzący z ziemi. Mężczyźni noszą chłopców na plecach, a tańczący zmarli ludzie okładają neofitów pałkami. Ojcowie pocieszają chłopców dodając im tym samym animuszu i odwagi. Chłopcom podaje się lek, który ma wzmocnić ich siły, wytrwałość i cierpliwość. Podczas tańca jeden z duchów śpiewa pieśń o uzdrowieniu ran chłopców¹⁹.

W fazie separacji chłopców szczególnie obowiązuje tabu. Dotyczy ono głównie pokarmów. Pozwala się jeść im tylko jeden rodzaj pożywienia. Neofici karmieni są z ręki przez stróżujących w chacie²⁰. Faza separacji jest fazą, w czasie której neofici kształtują swą osobowość, wyrabiają życiowe postawy, zdobywają umiejętności nieodzowne w życiu plemiennym. Inicjowanych poucza się o sztuce łowienia. Głównym celem odosobnienia jest nauczanie nowicjuszy szacunku względem starszych, a tym samym względem tradycji. Muszą oni być bezwzględnie posłuszni autorytetowi starszych. Przekazuje się im pouczenia dotyczące życia moralnego. Nade wszystko zaś zachęca się ich do odwagi, bowiem w przyszłości w czasie polowań mają być dzielni jak lwy²¹.

Faza powrotu

Głównym celem fazy powrotu (*kwidisha*) jest publiczne zatwierdzenie nowego społecznego statusu inicjowanych. W pierwszym dniu obrzędów ma miejsce tzw. wielka *chikula*. Składają się na nią: ryty związane z małym miejscem golenia (*katewu kanyanya*), ukazanie się symbolicznej postaci *nyakayowa*, pierwsze wejście, oczekiwanie w miejscu zwanym *ifwotu*, drugie wejście oraz nocny taniec. W drugim dniu występują ryty: spalenie chaty, w której przebywali neofici w odosobnieniu, końcowe oczyszczenie, wielkie miejsce golenia (*katewu keneni*), przygotowywanie leku *nfunda*, przemo-

¹⁷ *Tamże*, 185, 223—224.

¹⁸ *Tamże*, 246.

¹⁹ *Tamże*, 227, 230—234, 236, 239—242.

²⁰ *Tamże*, 227, 229.

²¹ *Tamże*, 236.

wa instruktora chaty, trzecie wejście, taniec wojenny (*ku-tomboka*) oraz zapłata uiszczana przez rodziców osobom odpowiedzialnym za przebieg obrzędu²².

Wczesnym rankiem w pierwszym dniu fazy powrotu zabiera się neofitów do buszu do tzw. małego miejsca golenia, gdzie myje się ich tym samym lekiem, który zastosowano tuż po obrzezaniu. W międzyczasie niszczy się bramę *mukoleku*. Około południa czuwający nad przebiegiem inicjacji wznieca nowe ognisko przy ścieżce, którą prowadzono chłopców do miejsca obrzezania. W tym dniu przestaje obowiązywać zasada rozdziału kobiet i mężczyzn szczególnie ważna przed dokonaniem obrzezania. Po południu przy ogniu *mukanda* ustawia się płot, w którym zostawia się otwartą przestrzeń, przez którą przechodzą będą chłopcy. W tym czasie (ryt *katewu*) ozdabia się neofitów przed ich pierwszym publicznym pokazaniem się współplemieńcom. Ciała neofitów maluje się białą i czerwoną gliną. Jednego z mężczyzn przebiera się w strój kobiecy. Przedstawiać ma on tzw. *nyakayowa*. Postać ta pełni ważną rolę w trakcie fazy powrotu²³.

W pierwszym dniu fazy powrotu podaje się chłopcom do spożycia mięso zółwia. Spożycie tegoż mięsa ma wzmoczyć w neofitach potencję seksualną. Tegoż dnia chłopcy mimicznie naśladowują stosunek seksualny. W tym celu podarowuje się neofitom jakiś owoc czy warzywo, w którym wykonano otwór. Owoce te mają być symbolem kobiety²⁴. Starszy obrzezawca dokonuje następnie nacięcia na brwiach i pępkach chłopców. W miejscach tych zostanie wtarty lek *nfunda*. Na nożu obrzezania podaje się im do spożycia także sam lek. Spożywają również odrobinę popiołu z leku *ku-kolisha*. Po dokonaniu tych czynności zabiera się nowicjuszy do miejsca zwanego *ifwotu*, gdzie będą przebywać aż do zachodu słońca. W tym czasie triumfalnie zostaną przeniesieni do obozowiska rodziców (tzw. drugie wejście). Pierwszą część fazy powrotu kończy nocny taniec²⁵.

Wczesnym rankiem następnego dnia podpala się chatę, w której przebywali chłopcy. Nikt nie chce widzieć płonącej chaty. Zobaczywszy płonąca chatę można by za karę popaść w szaleństwo lub zarazić się trędem. O świcie również zanosi się chłopców nad rzekę, gdzie umyją swoje ciała. Z tą chwilą zaprzestaje się ich dźwigania. Mogą już oni samodzielnie udać się do tzw. wielkiego miejsca golenia (*katewu keneni*), w którym strzyże się ich włosy, czesze i namaszcza olejkami. Na nowo wznieconym ogniu przygotowuje się wielki posiłek dla neofitów, podczas którego głównym pokarmem są kurczaki²⁶. Po przygotowaniu leku *nfunda* ma miejsce końcowe przemówienie instruktora chaty skierowane do neofitów. W przemówieniu tym zwraca on uwagę na osiągnięcie dojrzałości przez chłopców. Uprzedza jednakże pod groźbą kary przed zdradzeniem tajemnicy fazy separacji osobom nieupoważnionym, przede wszystkim zaś kobietom.

Jednym z końcowych rytów fazy powrotu jest tzw. trzecie wejście, polegające na ostatnim, a zarazem ostatecznym ukazaniu się neofitów współplemieńcom. Podczas trzeciego wejścia chłopcy ponownie są dźwigani przez starszych. Całość uroczystości fazy powrotu kończy wojenny taniec *ku-tomboka*. Oficjalne zakończenie rytuału obrzezania następuje z chwilą rzucenia noża

²² *Tamże*, 186.

²³ *Nyakayowa* to symbol kobiety. Tym terminem zastępuje się wyraz kobieta, który jest tabu w fazie separacji. *Nyakayowa* to pierwsza kobieta w życiu inicjowanego, dla której musi on zostawić swoje cierpienia, choroby, nieszczęścia, a nade wszystko impotencję (*tamże*, 251—253).

²⁴ *Tamże*, 254.

²⁵ Przez te symboliczne czynności wrócić mają do neofitów ich ciała uśmiercone w fazie marginalnej. Spożycie popiołu oznacza ozdrowienie neofitów po operacji, wskazuje na ich seksualną sprawność (*tamże*, 254—255).

²⁶ *Tamże*, 256—257.

na ziemię przed wodzem. Rodzice neofitów muszą zaś uiścić zapłatę w formie darów czy pieniędzy dla starszego obrzezywacza, jego pomocników, kierownika inicjacji oraz instruktora chaty²⁷.

3. Symbolika obrzędu

W inicjacji *mukanda* zauważamy bogactwo symboli. Według V. Turnera cały rytuał symbolicznie ukazany jest w tzw. pieśni lwa. Pieśń ta zawiera trzy główne wątki, tematy. Pierwszy odnosi się do rytualnego uśmiercenia chłopca w czasie operacji. Drugi wątek zdradza antagonizm pomiędzy obrzezywaczem-lwem a matką neofity. Trzeci zaś akcentuje główne zmiany w społecznym porządku przyniesione przez inicjację *mukanda*. Cała pieśń odzwierciedla antagonizm mężczyzn i kobiet. Lwem „pożerającym” neofitę jest obrzezywacz, neofita zaś leży na ziemi na plecach. Lew to symbol odwagi, męskości, myśliwstwa i wodzostwa. Pomiędzy matkami neofitów a obrzezywaczem żywiona jest wrogość. Chłopcy dotychczas znajdowali się w kobiecej sferze życia. Przez operację jednakże zdecydowanie się od niej odłączają. Inicjacja *mukanda* całkowicie zmienia i odwraca porządek wyznaczony przez naturę. Dlatego tchórzliwa jaszczurka wypęda z nory drapieżne stworzenie, a jastrząb składa jaja w gnieździe bociana. Syn wodza staje się równy synowi niewolnika. Bojaźliwą jaszczurką jest matka neofity, a składane jaja to jej synowie. Nora zaś zwierzęcia zwanego mamba to obrzezanie i odizolowanie. Cała pieśń przede wszystkim odzwierciedla antagonizm mężczyzn wobec matek, antagonizm szczególnie kulturowo uwarunkowany w społeczności matrylinearnej²⁸.

Bardzo ważną grupą symboli są leki stosowane w czasie rytuału. Kryją w sobie magiczną moc i skuteczność, posiadają znamiennej wymowę. Lek *nfunda* składa się z wielu komponentów: z popiołu spalonej chaty, w której przebywali neofici po obrzezaniu (popiół to symbol śmierci), z moczu, który symbolizuje męskie cechy i funkcje płciowe. *Nfunda* jest symbolem męskości, która stoi w opozycji do tego, co kobiece. Zakaz zbliżania się kobiety do tego leku symbolizuje ukryty konflikt pomiędzy płciami. Inicjowanych naznacza się tym lekiem, by uchronić ich przed impotencją. *Nfunda* chroni też przed czarownicami wrogo ustosunkowanymi do ludu. Spożywanie *nfunda* to wcielenie w siebie natury obrzędu *mukanda*²⁹. Drewno, z którego przygotowuje się magiczne leki, np. *nfunda* czy *ku-kolisha*, kryje w sobie znaczną moc. Spożycie tych leków wzbudzi męską siłę, która szczególnie jest potrzebna w czasie polowania. Twarde, odporne na działanie termitów drewno jest porównywane z męskim narządem rozrodczym w erekcji. Twardość jest symbolem zdrowia i siły³⁰. W czasie inicjacji *mukanda* symboliczna czynność wyprostowania lub ustawienia czegoś pionowo posiada również falloczne odniesienie³¹.

Kosz używany do przenoszenia leku *nfunda* przesuwają się przez tunel utworzony z rozwartych nóg obrzezywaczy. Lek ten nie może dotknąć ziemi, gdyż straciłby wtedy swoją skuteczność. Czynność przesuwania kosza pod nogami ma wpłynąć na wzmocnienie narządów rozrodczych mężczyzn, którzy tworzą ów tunel. Tunel ten obok seksualnej potencji symbolizuje również sam ryt przejścia z chłopięcości do męskości. W trakcie obrzędów wieszają się również wspomniany kosz z lekiem na rozgałęzionym drzewie. Wszelkie roz-

²⁷ Tamże, 258—260.

²⁸ Tamże, 190—193; zob. tenże, *The Ritual Process...*, 108.

²⁹ V. Turner, *The Forest of Symbols...*, 190—193, 198—199, 201—202, 254; tenże, *Schism and Continuity...*, 27.

³⁰ V. Turner, *The Ritual Process...*, 23—25, 65.

³¹ V. Turner, *Revelation and Divination...*, 56.

gałęzienie czy to w naturze, czy w fizycznej strukturze (rozgałęzione drzewo, rozdwojenie ścieżek, rozwarcie nóg) to symbole płodności zarówno ludzkiej, jak i zwierzęcej⁸².

Kolejna grupa symboli odnosi się bezpośrednio do podmiotów inicjacji — neofitów. Czynnność usunięcia napletka symbolizuje wyzwolenie męskości przed żeńskiej dominacji. Pozbycie się napletka oznacza osiągnięcie statusu osoby dojrzałej⁸³. Po dokonaniu obrzezania chłopcy nie mogą dotykać ziemi. W tych dniach są przenoszeni przez stróżów chaty. Podczas zabiegu obrzezania inicjowani leżą na ziemi, co ma oznaczać symboliczne uśmiercenie. Ziemia oznacza więc miejsce śmierci, zaś „być wysoko, to mieć życie i moc”⁸⁴. Szczególnie ważny dla nowo obrzezanych jest pień drzewa *mukula* (*nkala*) symbolizujący męski narząd rozrodczy. Tuż po dokonaniu obrzezania każdy neofita siada na pniu drzewa *mukula*. Drzewo to wydziela czerwoną kleistą substancję (nawiazanie do krwi). Spoczęcie na pniu tego drzewa ma spowodować szybsze zagojenie się ran. Drzewo *mukula* przedstawia moralną wspólnotę dojrzałych członków plemienia oraz symbolizuje krew wylaną w czasie operacji. *Mukula* jako symbol wiąże porządek organiczny z porządkiem socjo-moralnym. Oznacza zasadniczą ich jedność, która jest ponad konfliktami mającymi miejsce pomiędzy i wewnątrz tych symboli⁸⁵.

Nagość neofitów porównuje się z nagością niemowląt. Nie posiadać ubrania oznacza być bez żadnej własności i bez statusu społecznego. W trakcie obrzędów neofici muszą milczeć. Milczenie to znak szacunku względem starszych⁸⁶. Okolice czoła i skronie naznacza się popiołem ze spalonych napletków. Po dokonaniu tej symbolicznej czynności wracają do neofitów ich ciała uprzednio rytualnie uśmiercone przez operację⁸⁷. Wymalowanie twarzy i ciała neofitów czerwoną farbą wskazuje na nową, przemienioną osobę. Kolor czerwony symbolizuje krew obrzezanych. Sama fizyczna operacja jest symbolem zmiany społecznego statusu młodzieńca. Podobnie zerwanie z dotychczasowym statusem i uzyskanie nowego jest wyrażone przez golenie głowy. Obrzezani chłopcy otrzymują nowe imiona. Dotychczas każdy z nich czy to syn wodza, czy przeciętnej rodziny określany był mianem neofity. Zmiana imienia wskazuje na przemianę natury i osobowości danego człowieka⁸⁸.

Symboliczną wymowę posiadają tańce. Podkreślają one jedność plemienia, wzmacniają solidarność wspólnoty. Tańce i śpiew mają religijne znaczenie. Niektóre rodzaje tańców symbolizują stosunek płciowy. Tańce podkreślają misterium i tajemniczość wydarzeń. Szczególnie ważnym w czasie inicjacji jest taniec „zmarłych” (*makishi*) wychodzących z miejsca śmierci, tj. z miejsca, w którym obrzezowano chłopców⁸⁹.

Nieodłącznym rekwizytem obrzędów inicjacji są maski używane szczególnie podczas tańców. Określone naturalne cechy nakazywane są jako nieproporcjonalnie małe lub duże, np. nos, głowa, fallus. W maskach również ukazywane są elementy kultury materialnej, np. motyka, łuk, moździerz. Maski zatrzymujące normalne kształty pokrywane są innymi kolorami. Niektóre

⁸² Tamże, 82; tenże, *The Ritual Process...*, 65, 91.

⁸³ V. Turner, *The Ritual Process...*, 17; tenże, *The Forest of Symbols...*, 192.

⁸⁴ V. Turner, *The Forest of Symbols...*, 209.

⁸⁵ V. Turner, *Revelation and Divination...*, 142—143; tenże, *The Forest of Symbols...*, 31; tenże, *The Ritual Process...*, 52; tenże, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford 1968, 83—86.

⁸⁶ V. Turner, *Revelation and Divination...*, 94—95.

⁸⁷ V. Turner, *The Forest of Symbols...*, 190—193.

⁸⁸ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1981, 155; V. Turner, *The Forest of Symbols...*, 152, 255.

⁸⁹ J. S. Mbiti, dz. cyt., 158.

nacechowane są potwornością. Skupienie się na treści masek uczy neofitów obserwacji życia, rzeczywistości. Niektóre maski wiążą cechy dwóch płci, inne posiadają jednocześnie atrybuty zwierzęce i ludzkie, jeszcze inne łączą cechy ludzkie z naturalnym krajobrazem, np. łąką⁴⁰. Symbolami we wszystkich fazach są słowa, gesty, czynności, elementy natury, rzeczy, ich cechy, np. kolory. Symbolizm łączy sferę życia duchowego z życiem przyrody. Wskazuje na ich organiczną jedność.

4. Znaczenie religijno-społeczne

Inicjacja *mukanda* odgrywa ważną rolę w duchowym życiu społeczności Ndembu. W społecznym życiu zawsze obecne są duchy, cienie przodków. Należy się z nimi liczyć, bowiem wywierają one na lud mistyczną siłę, działanie. V. Turner zwraca uwagę na akt modlitwy rozpoczynający obrzędy. Przed rozpoczęciem ceremonii w poświęconych miejscach w poszczególnych wioskach zanoszą się modlitwy do duchów przodków. Duchy zmarłych mają czuwać nad poprawnym i skutecznym przebiegiem rytuału inicjacyjnego. Dokonujący obrzezania proszą swoich przodków o asystowanie podczas spełniania ich trudnego i odpowiedzialnego zadania. Obecność cieni będzie dla obrzezywcy wsparciem. Modlitwę zanoszą również wódz wioski. Prosi on o moc i odwagę dla neofitów oraz o szybkie zagojenie się ich ran⁴¹. Modlitwa kierowana do duchów zmarłych ma ustrzec inicjację *mukanda* od wrogich, złych knozań czarownic, osób uprawiających czarną magię oraz od obecności Europejczyków. Ma bronić inicjowanych przed negatywnymi konsekwencjami wpływającymi z obecności nieobrzezanych podczas rytu⁴².

Symbolika odnosząca się do osoby doświadczającej fazy marginalnej ukazuje duchowe treści. Przekazuje na zewnątrz to, co jest tajemnicze, w pewnym sensie niewyraźne. Podczas nauk mających miejsce w fazie separacji neofici poznają istoty ponadnaturalne, poznają imiona duchów. Zaznajamiają się z plemienną teogonią i kosmogonią. Poznają życie religijne. Uświadamiani są, że ich wnętrza wypełnia mistyczna siła. Siła ta ma usposobić ich do wzięcia na siebie nowych obowiązków, przysługujących osobie inicjowanej⁴³. Neofici nawiązują kontakt z cieniami zmarłych, wylanie krwi na ziemię w czasie obrzezania wiąże inicjowanych z duchami przodków. Fizyczny ból znoszony przez inicjowanych jest bólem nowo rodzącej się osoby, a tym samym przygotowuje do licznych niedogodności i cierpień w życiu. Obrzezanie to jednocześnie śmierć i narodziny⁴⁴.

W inicjacji można wskazać trzy podstawowe aspekty. Przygotowanie do życia w społeczności plemiennej, wtajemniczenie w obowiązki klanowe oraz określenie miejsca danej jednostki w tejże społeczności. Drugi aspekt posiada wymiar seksualny: obrzezanie przygotowuje do rozrodczości, daje podstawy do życia w małżeństwie. Trzeci zaś aspekt ma charakter religijny: kontakt z duchami przodków, samo przeobrażenie⁴⁵. W inicjacji *mukanda* odzwierciedla się społeczna dynamika ludu. Wszyscy są w pełni świadomi, że obecność w plemienu wielu nieobrzezanych chłopców jest fizycznie i moralnie niekorzystna dla egzystencji własnej społeczności. Obawa przed nieszczęściem, posłuszeństwo tradycji jednocy cały lud⁴⁶.

⁴⁰ V. Turner, *The Forest of Symbols...*, 103—105.

⁴¹ Tenże, *Revelation and Divination...*, 47; tenże, *The Forest of Symbols...*, 187, 189.

⁴² Tenże, *The Forest of Symbols...*, 205—206.

⁴³ Tamże, 96, 103, 108.

⁴⁴ J. S. Mbiti, dz. cyt., 157.

⁴⁵ Z. Komorowski, *Wprowadzenie do socjologii Afryki*, Warszawa 1978, 49—50.

⁴⁶ V. Turner, *The Forest of Symbols...*, 269.

Obrzęd pozwala obserwatorowi skoncentrować się na trzech społecznych pozycjach w plemienu: mężczyzn-ojców, kobiet-matek i dzieci. Mistyczna skuteczność rytuału przemienia chłopców w pełnoprawnych członków męskiej duchowej wspólnoty. Przebywanie wśród kobiet i matek czyniło z chłopców istoty nieczyste i skażone. Tuż przed dokonaniem operacji przywiązanie neofitów do matek sięga szczytu, by już całkowicie, bezpowrotnie zniknąć po zabiegu. Pozbycie się napletka oznacza wyzwolenie się ze zniewieściałości. Z chwilą obrzezania chłopcy stają się uprawnieni, by w przyszłości brać pełny udział w czynnościach społecznych i rytualnych własnego plemienia⁴⁷.

Pomiędzy uczestnikami-podmiotami inicjacji powstają więzi trwające przez całe życie. Wspólne doświadczanie symbolicznej śmierci i narodzin, dzielenie cierpienia, to główne czynniki zawiązujące ich wspólnotę. Przyjaźnie wtedy powstałe nie stanowią jednak formalnego ugrupowania czy systemu wiekowego⁴⁸. Po przeprowadzeniu inicjacji zmienia się nie tylko struktura rodziny, lecz także struktura społeczności plemiennej. *Mukanda* jest rytuałem podtrzymującym i ożywiający m plemienną tradycję⁴⁹.

Neofita, który będąc posłuszny autorytetowi starszych, przyjął i zasymilował plemienne wartości, posiadał umiejętności łowieckie i otrzymał seksualne pouczenia, jest naprawdę inną, nową osobą. Inicjacja *mukanda* uświęca seksualną potencję neofity. Będąc obrzezany może dostąpić on wtajemniczenia w kult myśliwskich cieni. Najpełniej powyższe prawdy oddaje stwierdzenie Ndembu: „Polowanie i seks dla mężczyzn, seks i macierzyństwo dla kobiet”⁵⁰.

Inicjacja *mukanda* jest niezmiernie ważnym wydarzeniem nie tylko w życiu jednostki, lecz także w życiu plemiennej wspólnoty. Neofita partycypując w poszczególnych fazach tegoż rytu przejścia zdobywa doświadczenia poprzednich pokoleń. Odtąd przysługiwać mu będą pełne prawa w społeczeństwie. Przez zachowywanie tabu w trakcie obrzędu uczy się wyrzeczenia, samozaparcia tak bardzo wymaganego w trudnym plemiennym życiu. Wnikliwie obserwując symbole i doświadczając ich „działania” poznaje bogactwo duchowego i kulturowego życia swojego ludu.

Eugeniusz Sakowicz, Lublin

⁴⁷ *Tamże*, 265—268; tenże, *Schism and Continuity...*, 243—244.

⁴⁸ Tenże, *Dramas, Fields and Metaphors...*, 200—201.

⁴⁹ Tenże, *The Forest of Symbols...*, 184, 266.

⁵⁰ *Tamże*, 7—8.