

Andrzej Zajączkowski

Ruchy religijne w Afryce

Przegląd Socjologiczny Sociological Review 23, 284-306

1969

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.

ANDRZEJ ZAJĄCZKOWSKI

RUCHY RELIGIJNE W AFRYCE

Treść: Afrykanie w nowym świecie. — Harryzm i neoharryzm. — Deima. — Problemy synkretyzmu. — Kościół Chrystusa w Afryce i problem metody.

Problemy, będące produktem procesu zderzenia kultur, występują na terenie Afryki w każdej dziedzinie życia, także i w dziedzinie religijnej. W tej dziedzinie produktem tego zderzenia są ruchy tzw. synkretyczne, czyli sekty i kościoły charakteryzujące się cechami pochodzącymi z chrześcijaństwa i z wierzeń tradycyjnych. Literatura dotycząca tych ruchów jest bardzo obfita, ale koncentruje się głównie na problemie ich funkcji antykolonialnej. Jest to funkcja ważna, ale jedna z wielu. Artykuł tu przedstawiony nie ma ambicji ukazania ich wszystkich; ogranicza się do jednej, szczególnej funkcji psycho-społecznej ruchów synkretycznych, tej mianowicie, która sprowadza się do zapewnienia Afrykanom, uczestniczącym w procesie zderzenia, poczucia pewności. Materiału dostarczyło głównie Wybrzeże Kości Słoniowej; dotyczy on jednej populacji i może dostarczyć oczekiwanych elementów teoretycznych. Próby konstruowania teorii, obejmującej całą Afrykę czarną, byłyby jeszcze przedwczesne.

AFRYKANIE W NOWYM ŚWIECIE

Społeczne i kulturowe cechy Afryki tradycyjnej, przedkolonialnej zbyt dobrze są znane, by zasługiwały tutaj na omówienie. Wystarczy, jeśli streścimy je jednym zdaniem: Afrykę pierwotną cechował olbrzymi stopień koherencji wszystkich elementów społecznych, gospodarczych i kulturowych, co leżało u podstaw skrajnie rozwiniętej uniformizacji osobowości.

Ten dawny świat, krępując osobnika, a niektórym co wybitniejszym — jak możemy przypuszczać — łamiąc nawet egzystencję, przedstawiał jednak jedną ogromną zaletę; dawał poczucie pewności. Świat

był uporządkowany, wewnętrznie sklasyfikowany i znany; znany był świat społeczny i znany był świat przyrody. Każde zachowanie się osobnika było niedwuznacznie przez innych odczytywane — ponieważ wszyscy temu samemu procesowi uniformizacji ulegli — i powodowało również niedwuznaczny odzew zachowania. Znany był świat przyrody, opanowana technika, której niepowodzenia też były zrozumiałe, bo wytłumaczalne teorią religijną wprawdzie, ale pełniącą funkcję teorii naukowej.

Dość powszechna jest opinia, że Afrykanin pierwotny był spętany lękiem. Pomijając już funkcję tej opinii, która często służyła uzasadnieniu misji cywilizacyjnej kolonisty, mającego jakoby uwolnić Afrykanina od lęku przez udostępnienie mu cywilizacji — opinię tę należy odrzucić merytorycznie. Miała ona pozory prawdziwości dotąd, dopóki nie została poznana afrykańska filozofia pierwotna, w której elementy „racjonalnego” wyjaśnienia okazały się dominujące. To właśnie w nowych kolonialnych i kapitalistycznych warunkach Afrykanin poznał co to lęk, bo znalazł się w świecie, w którym dawne kategorie rozumienia przestały być ważne.

Jak świadczą o tym relacje pierwotnych dziewiętnastowiecznych eksploratorów kontynentu i agentów wczesnego kolonializmu, pojawienie się białego człowieka rzadko budziło wrogość. Karawana tragarzy maszerująca przez busz przy nieustannej karabinowej palbie eskorty i białych podróżników należy do płodu wyobraźni pisarzy sensacyjnych opowieści i scenarzystów awanturnych filmów. Bywało wprawdzie i tak, ale nie było to bynajmniej regułą. Dla białych znacznie większym niebezpieczeństwem była żółta febra i malaria niż łuki i dziryty tubylców. Natomiast wszędzie biały budził ciekawość, a nawet fascynację swoją osobą. Budził fascynację, ponieważ wydawał się tak potężny, ponieważ znał środki dla osiągnięcia skutków, nie mieszczących się w doświadczeniach Afrykanów. Jeśli funkcja wielostrzałowego winchesteru była dla człowieka pierwotnego zrozumiała, to filtrowanie wody, fotografia, użytek mydła — setki drobnych przedmiotów i ich zastosowań, właściwych cywilizacji europejskiej, przedstawiały niepokojące wyobraźnię misterium.

Okres fascynacji, pierwszy w rozwoju podstaw psychologicznych ludów kolonialnych, wart był wymienienia, ponieważ należy on jeszcze do „punktu zerowego” dziejów kolonializmu. Kapitalistyczny rozwój społeczno-gospodarczy, jakiemu kolonie następnie uległy, traktowany ze specyficznego punktu widzenia, sprowadza się do zanikania postawy zafascynowania. Rozwój ten implikował ewolucję Afrykanów, którzy musieli przyjąć elementy kultury europejskiej niezbędne do czynnego ich udziału w produkcji. Ale na ogół przejęli tylko te właśnie — nie prze-

jęli elementów nadbudowy. I właśnie w sytuacji udziału w życiu zmodernizowanym, w oderwaniu od dających poczucie pewności tradycyjnych struktur społecznych i kulturowych przy zamęcie lub nawet pustce w sferze światopoglądowej pojawił się szeroko lęk. Rzecz charakterystyczna, że złośliwa czarna magia wśród ludów afrykańskich, jak świadczą o tym doniesienia badaczy terenowych, rosła z każdym rokiem panowania kolonializmu. Nie ulega zmniejszeniu i teraz, bo nie stosunki polityczne, ale inne są tu najważniejsze. Obserwacje te świadczą nie tyle o ilościowym wzroście praktyk magicznych — choć i on ma z pewnością miejsce — ile o rosnącej obawie przed magią, będącej wyrazem obawy bardziej totalnej.

I drugie jeszcze zjawisko świadczy o rosnącym lęku, mianowicie ogromna ilość schorzeń psychicznych. Skok z formacji pierwotnej do kapitalizmu, dokonany w ciągu jednego pokolenia, nie dla każdego jest możliwy. Stany napięć wewnętrznych uwarunkowanych niepewnością egzystencji prowadziły jeśli nie do schorzeń oczywistych, to w każdym razie do masowych stanów frustracyjnej agresji.

Człowiek, i to każdy — nie tylko Afrykanin, by mógł cieszyć się bez zakłóceń własną egzystencją, musi oceniać otaczający go świat jako odpowiedni do wyznawanych wartości. Odpowiedniość ta nie musi konieczne oznaczać harmonii, ale musi przynajmniej być pewną szansą do jej uzyskania. Inaczej mówiąc: dwa te układy, wewnętrzny i zewnętrzny, muszą być do siebie przywiedlne i dopiero przy tej istniejącej potencjalnie przywiedlności mogą pojawiać się reformatorzy dążący do skojarzenia stosunków społecznych z ideologią, dążący do ustalenia harmonii. Potrzeba zaprowadzenia takiego harmonijnego ładu występuje u człowieka powszechnie, wszędzie tam, gdzie został on zakłócony, a brak szans na to, czyli brak przywiedlności tego, co wobec człowieka zewnętrzne, do tego, co w nim wewnętrzne, odbiera poczucie pewności. Osobnik staje się rozkojarzony: raz niepewny zewnętrzności ujmowanej kategoriami wewnętrznymi, jeszcze tradycyjnymi, kiedy indziej, wobec oczywistości tego co zewnętrzne, niepewny wartości wewnętrznych — pełen lęków, chwiejny, niepewny nie tylko w doznawaniu siebie samego, ale także w doznawaniu przez innych. W Europie u elity stan taki prowadzi do „lęku metafizycznego”, do filozoficznie wysublimowanego poczucia alienacji. Dusza przeciętnego Afrykanina tych szczytów nie sięga; będąc na jednej i tej samej drodze, zbyt wcześnie popada bądź w schorzenie psychiczne, bądź we frustracyjną agresję. W wypadku Afryki zjawisko da się wytłumaczyć prościej: przejęciu przez Afrykanów elementów cywilizacji białej nie towarzyszyło przejście treści ideologicznych, stąd właśnie owe rozkojarzenia. Wystąpił brak odpowiedności postrzegalnej rzeczywistości społecznej i kulturowej już kapitali-

stycznej do ideologii wewnętrznie niespójnej, w której elementy tradycyjne i współczesne stworzyły szereg nieusystematyzowanych zbitek do niczego nie przywieśdnych.

Jednym z przejawów dążeń do odzyskania utraconej równowagi i poczucia pewności jest zjawisko powstawania licznych kultów fetyszy. Afryka pierwotna charakteryzowała się etnocentryzmem kosmologicznym w skali plemienia. W nowych kolonialnych i pokolonialnych warunkach plemię przestało być kategorią znaczącą, a etnocentryzm utracił swe społeczne ramy odniesienia. W związku z procesem indywidualizacji, a zwłaszcza uwłaszczenia ziemi, nie plemię — ideacyjna kategoria pokrewieństwa — ale społeczność lokalna znalazła się na czele listy ważnych kategorii społecznych, społeczność lokalna, często już etnicznie mieszana, zawsze zintegrowana racjonalnym interesem materialnego współistnienia jej członków. Takiej to właśnie społeczności lokalnej zabrakło czynnika integracyjnego na piętrze ideologii, dostarczającego zarazem osobnikom poczucia pewności. Tam, gdzie nie było ani chrześcijaństwa, ani islamu, czynnikiem tym stał się kult lokalnego fetysza.

Ponieważ jednak na ogół przekształcenie struktury społecznej i ogólny rozwój idzie w parze z zanikiem poganizmu, kult fetyszy nie jest więc zjawiskiem najważniejszym. Co więcej: rozwój nie ogarnia nigdy jednej społeczności, lecz całe terytoria, a konsekwencją rozwoju jest potrzeba powstania struktur intelektualnych i emocjonalnych, których przedmiotem jest nie współplemieniec, ale człowiek — jednym słowem powstało wyraźne zamówienie społeczne na wierzenie spełniające wszystkie warunki wymagane od fetysza, ale uniwersalistyczne. Wierzeniem takim obok nie interesującego nas tutaj islamu może być tylko jedno z wyznań chrześcijańskich. W Afryce reprezentowane są wszystkie najważniejsze wyznania „białe” — katolicyzm i szereg odłamów protestantyzmu, ale te nie interesują nas tutaj. Przedmiotem zainteresowania są tylko wyznania będące produktem zderzenia Afryki z Europą, w którym chrześcijańskie i europejskie wątki splotły się z tradycyjną i afrykańską ośnową katechizowanego ludu w swoistą, niepowtarzalną całość.

HARRYZM I NEOHARRYZM

Jestem prorokiem, jestem ponad wszystkie religie wolny od władzy ludzi; zostałem wyniesiony przez samego Boga za pośrednictwem anioła Gabriela. Cztery lata temu zostałem nagle obudzony wśród nocy. Zobaczyłem anioła ochroniciela w kształcie dostrzegalnym zmysłami ponad moim łóżkiem. Trzy razy uderzył mnie w czubek głowy i powiedział: „Żądam od ciebie ofiary z żony; żona twa umrze, ale ja dam ci inne, a te pomogą ci w dziele, którego masz dokonać. Żona twa przed śmiercią przekaże ci sześć szylingów, to będzie całe twoje bogactwo, nigdy

nie będziesz miał więcej. Mając te 6 szylingów przejdziesz wszędzie; nigdy ci ich nie zabraknie. Będę ci wszędzie towarzyszył i ujawnię ci misję, do której przeznaczył cię Bóg, Pan Wszechświata, której ludzie nie uznają już". Po tym objawieniu anioł ponownie mi się ukazał i wtajemniczył mnie powoli w moją misję powrotu czasów nowych, Ery Pokoju, o której mówi św. Jan w XX rozdziale Apokalipsy; pokoju tysiącletniego, którego nadejście jest bliskie.

Rzeczywiście, wkrótce potem żona umarła, także oświecona o mojej misji. Przed opuszczeniem mnie przepowiedziała mi gorzkie powodzenie mej misji.

Zostałem przysłany przez Chrystusa i muszę nieugięcie dokonać tego, czym zostałem natchniony z Wysokości. Muszę zaprowadzić do Chrystusa ludy zagubione i dlatego muszę grozić najgorszymi karami, by się pozwolili chrzcić i nauczać przez ludzi bożych: katolików i protestantów. Muszę zaprowadzić tu kult Prawa Natury i nakazów bożych, zwłaszcza obchodzenie niedzieli, tak zapoznawane. Mówiłem do wszystkich w tym kraju, do Czarnych i Białych. Nie nadużywajcie alkoholu, miejcie szacunek dla Władzy. Dopuszczam wielożenstwo, ale zwalczam cudzołóstwo. Piorn przemówi i aniołowie świat ukarzą, jeśli nie posłuchacie słów moich, tłumacza Boga.

Człowiekiem, który to głosił, był niejaki William Wade Harris, Afrykanin z plemienia Grebo, urodzony w r. 1850 w Liberii. Liberia w połowie wieku ubiegłego, pierwsze niepodległe państwo Afryki czarnej, założone przez Murzynów amerykańskich dzięki pomocy filantropów zza oceanu, była krajem ówczasie najlepiej rozwiniętym, zwłaszcza w dziedzinie oświaty. Harris chodził do szkoły metodystów w Cap Palmas, później szkolony był przez misję Amerykańskiego Protestantckiego Kościoła Episkopalnego jako katecheta, co mogło zawierać w dalszej perspektywie awans do stanowiska pastora. Dalszych dziejów Harrisa szczegółowo nie znamy, wiadomo tylko, że pastorem ani katechetą nie został, w czym przeszkodziły mu zapewne bujny temperament i zamiłowanie do wólczy. Z Liberii przeniósł się na jakiś czas do Nigerii, gdzie w Lagos był członkiem silnej tam sekty Tinubu, później żył na Złotym Wybrzeżu w Akrze. Z pobytu w tych dwu koloniach brytyjskich wyniósł ogromny szacunek, przywiązanie nawet do Brytyjczyków. Podobno przywiązaniu temu zawdzięczał swe uwięzienie przez Frnacuzów, gdy przebywał w ich posiadłościach. Nie ulega jednak wątpliwości, że parokrotnie był więziony przez władze liberyjskie za wzięcie udziału w zamieszkach antyrządowych, wywołanych przez Grebo.

Mieszkając już stale w Liberii, w Las Palmas, porzucił wykonywany zawód murarza i został wychowawcą w szkole kościoła episkopalnego, gdzie miał okazję pogłębić swą znajomość *Biblii*. Ze szkoły tej właśnie został wzięty do więzienia w r. 1910, a więc jako człowiek już sześćdziesięcioletni, gdzie miał doznać objawienia archanioła Gabriela.

Po odbyciu kary opuścił w roku 1913 Liberię i udał się pieszo na Wybrzeże Kości Słoniowej. Idąc głosił swą naukę, a wszędzie ludność witała go entuzjastycznie. Entuzjazm ten był pogłębiony niewątpliwą

bezinteresownością Harrisa, który oprócz pożywienia i drobnych usług żadnych darów nie przyjmował. Inni nie byli tak wstrzemięźliwi. W roku 1914 przewędrował od wsi do wsi znaczny obszar strefy nadmorskiej Wybrzeża Kości Słoniowej, wszędzie nakazując niszczyć przedmioty kultów tradycyjnych. Poprzedza go wieść, że nieposłusznych, nie chcących zerwać z pogaństwem karze chorobą, śmiercią lub przemianiem w zwierzę. Wędrował w towarzystwie czterech młodych żon; anioł Gabriel obietnicy dotrzymał.

Zasady głoszone przez Harrisa dadzą się streścić następująco:

1. Wiara w Boga, jedyne stwórcę i mściciela zgodnie z tradycją *Starego Testamentu*;

2. bezwzględne przestrzeganie święcenia niedzieli;

3. bezwzględny nakaz niszczenia wszelkich przedmiotów związanych z dawnym kultem, zwanych przez niego fetyszami;

4. bezwzględny nakaz zwalczania magii złośliwej;

5. posłuszeństwo wobec wyższych od siebie, zwłaszcza wobec władzy kolonialnej; nakaz ten praktycznie oznaczał głównie posłuszne wykonywanie prac przymusowych, narzuconych przez kolonializm;

6. potępienie kłamstwa, kradzieży, nadużyć alkoholu, cudzołóstwa i zabójstwa; to ostatnie godziło przede wszystkim w istniejący w kulturach miejscowych mord rytualny;

7. dopuszczenie poligynii, w granicach rozsądku;

8. tolerancja wobec kultów innych, nawet zalecenia współpracy z kościołami chrześcijańskimi, z którymi haryzm się zresztą identyfikował;

9. zgładzenie grzechów przez chrzest;

10. po śmierci zbawienie sprawiedliwych w raju, potępienie grzesznych w piekle.

Wielu obserwatorów stanęło na stanowisku, że doktryna Harrisa była tak bliska chrześcijaństwu, że działalność proroka ułatwiła dalsze sukcesy misyjne. W świetle dalszych wydarzeń obserwacja ta wydaje się słuszna, ale tylko w odniesieniu do protestantyzmu. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że Harris zbulwersował duchowe życie Afrykanów strefy nadbrzeżnej. Według godnych zaufania obserwatorów chrzest przyjęło osobiście z jego rąk 120—200 tys. ludności w ciągu lat dwu. Francja walcząca w Europie z Niemcami, chcąc mieć spokój w Afryce, w r. 1915 ostrożnościowo ekspulsowała proroka Liberii.

Usunięcie Harrisa z Wybrzeża Kości Słoniowej nie wywołało reakcji pogańskiej, na terenach objętych jego działalnością, poganizm został zniszczony doszczętnie. Usunięcie to nie wywołało także zaniku haryzmu, aczkolwiek wywołało dłuższy w nim zastój. Bojąc się o upadek

własnego dzieła i powrotu pogaństwa, Harris w momencie wyjazdu zalecił swym wyznawcom wstępować do jakiegokolwiek kościoła chrześcijańskiego. Na zaleceniu tym wygrał głównie protestantyzm, któremu haryzm był bliski; do katolicyzmu powrócili tylko ci nieliczni Afrykanie, którzy od niego dla Harrisa odeszli. Wygnanie proroka stworzyło wielką szansę dla wielu wydrwigroszy, którzy rzekomo kontynuując jego dzieło, robili na nim fortuny. Istnieją podstawy do przypuszczeń, że także i kościół metodystów w złej wierze posługiwał się autorytetem Harrisa, kolportując jego fotografię w towarzystwie pastora tego wyznania, zaopatrzoną w metodystyczne wyznanie wiary proroka, zalecającego wstąpienie w szeregi metodystów. Ten apokryficzny, najprawdopodobniej, testament duchowy Harrisa, rozpowszechniany w r. 1926, wstrząsnął haryzmem, spowodował wiele apostazji, osłabił gminę wyznawców.

Dopiero II wojna światowa przyniosła ożywienie haryzmu. Wydarzenia wojenne, zwłaszcza upadek Francji, wprowadziły na teren kolonii nastroje chiliastyczne: koniec Francji dla wielu oznaczał koniec świata białego. Klęska ta wydarzyła się w sytuacji historycznej, w której rozwój świadomości afrykańskiej doszedł już do poziomu postulatów własnej religii. Idee te wyraźnie w latach czterdziestych już nie tliły się, ale wręcz żarzyły; wybuchną one płomieniem w parę lat później w deima. Tymczasem znalazły pierwsze wcielenie w neoharyzmie.

Harryzm nie był kościołem, lecz sektą; prorok nie zostawił po sobie hierarchii, a nawet wiernych sam rozproszył. Za czasów Harrisa ruch był jedną sektą. W epoce neoharyzmu sekt było tyle, ile pojawiło się nowych proroków. Rozbicie to jednak nie sprowadza się do zagadnienia tylko organizacyjnego. W rosnącej świadomości afrykańskiej neoharyzm sam się afrykanizuje, a różne sekty licytują się między sobą w stopniu tej afrykanizacji. Harryzm właściwy był prymitywnym protestantyzmem, istotnie najbliższym metodyzmowi, natomiast w sektach neoharystowskich nawet znaczenie *Biblii* wyraźnie się zmniejsza.

Przykazania boże sformułowane przez Ledjou Ndrine, jednego z proroków neoharystowskich, brzmią następująco:

1. spalcie fetysze i nie bądźcie zabobonni,
2. nie zaklinajcie w imię boże,
3. nie pracujcie w niedzielę,
4. słuchajcie rodziców i zwierzchników,
5. kochajcie bliźniego jak siebie samego,
6. nie kradnijcie, nie zatrzymujcie siłą rzeczy cudzych,
7. nie bądźcie zawistni,
8. nie dawajcie fałszywego świadectwa,
9. nie zabijajcie bliźniego,

10. nie popełniajcie dobrowolnie poronienia, bo winni będziecie zabójstwa,

11. nie pożądamy żony bliźnich,

12. płacicie uczciwie kobiecie, która udzieliła Wam siebie,

13. nie popełniajcie aktu fizycznego pod gołym niebem,

14. kobieta niech śpi sama w okresie menstruacji, lecz może w tym czasie przygotować jedzenie dla męża,

15. kobieta nie pokaże się naga, nawet młoda dziewczyna w trakcie ceremonii inicjacyjnych.

Jeśli porównamy teraz te piętnaście przykazań bożych, sformułowanych przez Ndrine, z poprzednio dokonanyms streszczeniem zasad ogłoszonych przez Harrisa, stopień afrykanizacji okaże się jawnie widoczny. U Harrisa elementem pośrednio afrykańskim był bezwzględny nakaz zwalczania magii złośliwej; pośrednio, ponieważ to właśnie przedmiot zwalczania był charakterystycznie afrykański. Nawet poligynię można uznać za element protestancki z racji jej występowania w *Starym Testamencie* i dopuszczenia jej np. u protestanckich mormonów. Jest ona także jedynym elementem bezpośrednio afrykańskim, występującym w haryzmie, ale w aspekcie pewnych nurtów protestantyzmu do tego drugiego odpowiednim. U neoharrysty Ndrine Afryka dochodziła do głosu. Zakaz aktu fizycznego pod gołym niebem jest odpowiednikiem występującego u bardzo wielu plemion afrykańskich tabu ziemi, który akt taki desakralizuje. Stan menstrualnej nieczystości znany jest *Staremu Testamentowi*, ale znany jest powszechnie i Afryce; haryzm problem ten pomiął, neoharyzm wysunął pod inspirację afrykańską, nie **biblijną**. Ceremonii inicjacji Harris nie dostrzegł jako ceremonii wyrażnie plemiennej: Ndrine ją uwzględnił. Najciekawszy jest jednak punkt 12 przykazań. Wolno z kobietą popełnić cudzołóstwo, tylko należy ją za to wynagrodzić. Harris cudzołóstwo potępiał, w wielu natomiast kulturach afrykańskich dziewictwo przed zamążpójściem nie było żadną wartością, a gdzieś bywało hańbą, po zamążpójściu zaś kobieta często, zwłaszcza w matrylineacie, zachowywała swobodę dysponowania sobą. Te zwyczaje Ndrine usankcjonował i co więcej — zaakceptował ich komercjalizację pozostałą w warunkach gospodarki kapitalistycznej kolonializmu.

Afrykanizacja neoharryzmu oddała oczywiście sektę od chrześcijaństwa, a prorocy jego czynią to z pełną świadomością. Podczas gdy Harris pozwolił swym wyznawcom wstępować w szeregi kościoła katolickiego, w jednym z tekstów neoharrystowskich czytamy: „nie zamieniaj w chleb ciała bliźniego, a w wino krwi jego”. To oddalenie jednak ograniczone jest do elementów teologicznych doktryny, przesuniętych niekiedy — jak świadczy o tym cytat ostatni — na płaszczyźnie inter-

pretacji już magicznej. W neoharryzmie jednak nie obserwujemy tendencji do uzyskania dystansu w stosunku do kultury europejskiej rozumianej całościowo. Wobec Europy, reprezentowanej w Afryce przez kolonializm, stosunek sekt neoharrystycznych jest neutralny, nie pozbawiony elementu akceptacji: zwierzchników należy słuchać.

DEIMA

Maria Lalou urodziła się — prawdopodobnie w r. 1915 — w plemieniu Beté, na terenie Wybrzeża Kości Słoniowej. Podobno była ochrzczona w misji protestanckiej, ale legenda głosi, że była zią chrześcijanką; pastor nie dopuścił jej do obrzędu komunii.

Wydana za mąż nie miała dzieci. Pewnego dnia odmówiła swemu mężowi współżycia, a gdy mąż domagał się swych praw, nagle zmarł. Zgodnie z obowiązującą u Beté zasadą lewiratu brat męża chciał wziąć Marię do swego domu, by spłodzić z nią potomstwo w imieniu zmarłego. Maria i jemu odmówiła, a ten zmarł również. Te dwa zgony wzburzyły przeciw niej wieś męzowską, która podejrzewać ją zaczęła o złośliwą magię, tak że Maria musiała powrócić do swojej wsi rodzinnej, gdzie poczęła głosić swą naukę. Ale i w tej wsi po przybyciu Marii poczęły się mnożyć zgony i znów stała się ona ofiarą podejrzeń o uroki. Usuwana zewsząd, poczęła wreszcie wieść życie pustelnicy, zamieszkującej lepiankę w buszu, żywiąc się tym, co zebrała z owoców, korzeni i jadanych owadów. Mieszkańcy pobliskiej wsi zlitowali się nad nią i na próbę pozwolili u siebie zamieszkać. Maria i tu przystąpiła do głoszenia swej nauki, ale tym razem śmierć przycichła — we wsi nie zdarzył się żaden zgon i wyznawców przybywało. Rodzina Marii uspokojona, iż nie uprawia ona czarnej magii, chciała ją wydać ponownie za mąż, by odzyskać cenę za żonę, pierwszą bowiem musiała zwrócić rodzinie szwagra, któremu Maria, wbrew prawu, odmówiła współżycia. Maria ponownie okazała się nieprzejednana. Nie znając już więcej mężczyzny, całe życie spędziła na głoszeniu swej wiary. Zmarła w r. 1956.

Deima nie pozostała sektą; przekształciła się w luźnie zhierarchizowany kościół. Przed śmiercią Maria wyznaczyła swą następczynię, matkę sześciorga dzieci, która przejmując jej funkcję opuściła męża, ofiarowując mu w zamian dwie młode żony, za które sama zapłaciła. Fakt, że głową kultu jest kobieta żyjąca w czystości, może na tle Afryki tradycyjnej wydawać się dziwny i sugerować przejaw synkretyzmu — zapożyczenia z katolicyzmu. Zważyć trzeba, że o swych prorokiniach wyznawcy deima — mówiąc po francusku — używają często nazwy „Święta Dziewica”. Ta feminizacja wyznania jest regułą; deima zna

wypadek schizmy, na czele której stanęła także kobieta. Podobne wypadki sfeminizowanych ruchów religijnych są znane także w Afryce Południowej, ale deima, po uwzględnieniu całej organizacji kościoła, okazuje się jednak bardziej afrykańska, a analogia do katolicyzmu pozorna. „Apostołami” deima (liczba ich nie została ustalona) są tylko mężczyźni, funkcje ich przypominają biskupie; każdy ma swój region — „diecezję”, za którą jest odpowiedzialny pod każdym, przewidzianym w deima, względem. Otóż taka struktura władzy — na szczycie kobieta, a faktyczny zarząd w rękach mężczyzny — jest jak najbardziej afrykańska, charakterystyczna dla wszystkich ludów matrylinearnych czarnej Afryki. Beté, wśród których deima powstała, i te ludy, wśród których się rozpowszechniła, są wszystkie matrylinearne.

Warto podkreślić, że hierarchia deima jest dosyć ewoluowana. Wszyscy apostołowie mówią po francusku, wielu jest piśmiennych (kleru niższego w deima nie ma). Francuzczyzna, którą władają, ma duże znaczenie socjologiczne, ludy bowiem, które ogarnęła mimo wielu wspólnych cech kultury tradycyjnej, różnią się od siebie językiem, a łączy je przede wszystkim czarność. „Bóg powiedział do Marii Lalou: biali mają swego Boga; Bóg czarnych przyszedł tylko dla nas” — dla nas: czarnych Afrykanów, niezależnie od przynależności etnicznej.

Tego rodzaju afrykańskość sekt i kościołów synkretycznych, pozbawiona wewnętrznych przedziałów etnicznych, występuje dosyć często. Deima jest oryginalna pod innym względem. U znacznej części wyznań afrykańskich (i amerykańsko-murzyńskich) Bóg czarny jest Bogiem innym i obcym Bogu białemu; w deima czarność i białość są elementami jednej doktryny teologicznej. Istnieje religia białych i religia czarnych, ale obydwie one, w doktrynie deima, tkwią korzeniami w jednej teogonii. Nie wynika to z cytatu ostatnio przytoczonego, ale z tekstów innych. Uniwersalizm deima jest autentyczny; na najwyższym piętrze ogarnia rasy jedną koncepcją teologiczną. Oto tekst podstawowego, ale jednego z wielu podobnych — mitu, formułującego tę koncepcję i dostarczającego podstaw swoistej funkcji społecznej wyznania.

Na początku Bóg był sam, bez żony i dzieci; żył nad wodami. Zbudował sobie pirogę, którą zwał po łacinie *sipe*, i wędrował w niej po wodach.

Pośrodku morza odnalazł kobietę białą. Była ona jego pierwszą żoną, z którą miał syna także białego, którego nazwał Abidisem. Drugim dzieckiem była córka, także biała.

Bóg się rozgniewał. „Jestem czarny i dlaczego moje dzieci są białe”? Opuścił swój dom, swoją żonę i dzieci i poszedł do lasu. U stóp drzewa ujrzał pagórek, z którego wychodziły włosy; zaczął grzebać w ziemi i z pagórka wyszła kobieta czarna.

Z tej drugiej żony Bóg miał syna, czarnego jak i jego rodzice, a Bóg się cieszył, że ma syna do siebie podobnego [...]

Opuszczony przez swego ojca Abidisa, syn pierworodny, oddalił się na ziemię i stał się jej posiadaczem.

Bóg, mający wiele dzieci, wysłał swego pracownika Jezusa Chrystusa z żądaniem do Abidisa o trochę ziemi, którą miał rozpostrzeć na wodzie i osadzić tam swych synów. Abidis odmówił: „Bóg jest wszechmocny, niech sam sobie stworzy ziemię. Wyrzekł się mnie, nic mu nie jestem winien”. Jezus przyniósł te słowa Bogu, który po raz drugi posłał go do Abidisa, ten zaś na widok niepożądanego gościa oddalił się, by go nie przyjmować. Zmęczony Jezus ukradł ziemię Abidisowi i odniósł ją Bogu, nie wyznając, jak do niej doszedł.

Zestarzawszy się i nie mogąc więcej płodzić, Bóg posłużył się skradzioną ziemią dla kształtowania z niej ludzi: czarnych, czerwonych i białych, odpowiednio do koloru ziemi skradzionej przez Jezusa. Najpierw ukształtował prawą połowę ciała ludzkiego i nie wiedział jak postępować dalej. „Zapomniałem”. Zaczął więc drugą połowę na podobieństwo pierwszej. Oto dlaczego człowiek składa się z dwu połów, posiada: dwie ręce, dwoje ramion, dwoje nóg i dwie stopy [...]

Między widzami znajdował się obcy, zwany Gedi Abakore, który przybył z Infingra, krainy Abidisa. Zdziwiony, iż ujrzał ziemię u Boga, po powrocie spytał Abidisa: „Jak Bóg doszedł do posiadania ziemi? Czyś mu ją sprzedał?” Abidis zdziwiony wezwał swych białych braci na poszukiwanie Boga. Ten, gdy go z daleka zobaczył, podniósł się i chciał go wziąć w ramiona. „Nie — powiedział Abidis — jestem przeciw Tobie”. „Powoli... powiedz, o co chodzi”. „Oddaj mi moją ziemię”. „Nie mogę. Już ją zużyłem. Cóż więc począć? Powiedz mi jej cenę!” Abidis uparł się. „Oddaj mi ziemię”. „Skoro tak chcesz, ludzie będą śmiertelni. Po śmierci odbierzesz sobie ich ciała zrobione z ziemi, a ja wezmę oddech i kości, żerdzie wzięte z mojej chaty”.

Oto dlaczego po śmierci ciało idzie do ziemi i rozpada się; kości zostają, ponieważ pochodzą od Boga. Oddech do Boga powraca.

I tak Bóg dał ziemię Abidisowi — pierwszemu białemu. Abidis powiedział jeszcze: „Woda i ogień są Boga, ale ziemia do mnie należy. Ludzie, którzy są zrobieni z ziemi, mnie płacić będą po wieczne czasy”.

Potomkowie Abidisa, biali, mają władzę nad ziemią; oto dlaczego obłożyli ją podatkiem. Czarni tego nie rozumieją, ponieważ na ziemi są obcy.

Mit powstania człowieka, uzasadniająca przyczynę jego śmiertelności, posiada parę wersji w szczegółach dosyć od siebie różnych. Przedstawiamy tutaj wersję najbardziej pełną. Wszystkie one jednak zawierają te same elementy istotne. Elementy te są proweniencji tradycyjnej afrykańskiej oraz europejskiej. Afrykańska jest przede wszystkim antropomorfizacja Boga. W części poświęconej Afryce pierwotnej cytowane były liczne przykłady ludzkich zachowań się, Istoty Najwyższej. W innej wersji mitu tu przedstawionego Bóg nawet przeprasza Abidisa. Afrykańskie są także realia mitu: żerdzie z chaty, piroga. Natomiast z chrześcijaństwa wzięta jest przede wszystkim osoba Chrystusa jako wysłannika bożego, który w innych — nie cytowanych tu wersjach — jest jego synem. Ze *Starego Testamentu* jest zaczerpnięta koncepcja lepienia człowieka z ziemi. W micie znajdujemy również pewne elementy islamu; bunt Abidisa jest — jak się zdaje — przekształconą

wersją buntu Iblisa. Najważniejszym elementem treściowym jednak jest genealogia człowieka czarnego i białego, dwojga dzieci jednego boga, którego czarność jest na tle wydarzeń sprawą całkowicie drugorzędną. Podstawy doktryny teologicznej są humanistycznie uniwersalne.

Bardziej nas tutaj jednak interesuje funkcja mitu na płaszczyźnie społecznej. Otóż nie można go inaczej interpretować, jak tylko jako wyraz akceptacji kolonializmu. Bóg jest podobny człowiekowi, nawet popełnia jego błędy, korzystając dla własnej przyjemności (formowanie ludzi z ziemi, gdy starość nie pozwala ich płodzić) z rzeczy kradzionej, o czym mógłby wiedzieć — gdyby zechciał. Bóg więc może być łatwo wierny, ale jest jednak Bogiem wszechmocnym, co przyznaje Abidis. Władztwo białych potomków Abidisa nad ziemią jest z ustanowienia bożego, choćby na jego dnie leżał boski błąd. I to ustanowienie obowiązuje człowieka, jak każde postanowienie ojca. W kierunku akceptowania kolonializmu idzie także apostołska interpretacja mitu. „Biali i czarni byli kiedyś braćmi, co pozwala zrozumieć teoria ewolucji (sic). Przez religię (deima) czarni muszą odrzucić fetysze, by zasłużyć (sic) na braterstwo białych, którzy nie chcą współżyć z braćmi, oddającymi im cześć”. Niechęć białych braci do czarnych jest więc zawiniona przez czarnych, którzy uprawiają bałwochwalstwo.

Istnieje jeszcze jeden mit wyłącznie poświęcony problemowi władztwa białych.

Na początku Bóg wyrzekł się swego pierworodnego Abidisa, ten jednak był silniejszy niż czarne ukochane dziecko Boga. W głębi serca Bóg chciał dać moc i władzę swemu czarnemu dziecku, ale należało obojdwóm synów poddać tej samej próbie, aby każdy dostał to, na co zasługuje.

Bóg był już stary i nie mógł już mieć więcej dzieci. Gdy przechadzał się myśląc o tym, wielkie drzewo zagrodziło mu drogę. Komuż miał kazać go ściąć?

Chcąc dokonać wyboru między dwoma synami, Bóg rozłożył na gołej ziemi pożywienie: taro, banany, wino palmowe, a obok umieścił nóż i siekiere. Z boku, na stole, przygotował kartofle, papier, ołówek, kałamarz. I wezwał Bóg swoich synów. „Przygotowałem wam dzieci pożywienie; bierzcie, każdy część, która mu odpowiada”. Czarny się pośpieszył, złapał to, co leżało na ziemi, zjadł banany, wypił wino. Biały musiał zadowolić się tym, co było na stole. Bóg, który ujrzawszego ulubieńca w kuckach na ziemi jedzącego to, co przeznaczony dla białego, był niezadowolony. Obydwa synowie skończyli jeść. „Kocham cię dziecko czarne. Zjadłeś, ale nóż i siekiera pozostały. Do czegoż one służą?” „Do ścinania drzewa w lesie”. „Idź więc i zetnij drzewo, które mi zagradza drogę”. Czarny poszedł i ściął drzewo; był pijany.

Bóg zwrócił się do białego: „Co ci pozostało?” „Stół, papier, ołówek”. „Weź i próbuj pisać”. Biały wziął ołówek, papier i spytał tak, jak zawsze pytają biali: „Gdzie mam podpisać”? I podpisał.

Bóg powiedział wtedy: „Ty, dziecko czarne, będziesz ciężko pracował siekiereą i nożem. Ty, dziecko białe, będziesz podpisywał i rozkazywał, a będą ciebie słuchać”.

Od tego czasu dziecko białe kieruje, jak chce, dzieckiem czarnym. A Bóg jest stary i należy mu się posłuszeństwo i poddanie. Dlatego na ziemi starcy mają prawo do szacunku. Jeśli czarny ujrzy rodzącego się białego, to nawet ten noworodek jest przeznaczony do rozkazywania. Jest to błogosławieństwo, które biały otrzymał od Boga, a syn ma słuchać swego ojca.

Kościół naszej religii deima to są szkoły, w których Czarny nauczy się, jak stać się równym Białemu: Chodzi tu o wspólnotę francusko-afrykańską. I to jest wszystko.

Podkreślić trzeba, że mity podobne, jeszcze pogańskie, były już w początkach wieku notowane przez badaczy, deima więc nie stanowi wyjątku. Wszystkie one wykazują większe zdolności dzieci białych od czarnych, co ustanowione zostało przez ojca. W micie tu przedstawionym jednak, występują pewne ślady idei nowych, będących odbiciem wpływu, jaki na lud miały koncepcje czarnych intelektualistów. Mit ten powstał prawdopodobnie w latach pięćdziesiątych, gdy koncepcja narodu Afryki Zachodniej języka francuskiego została już w elementach przez Senghora rzucona i gdy zastąpienie Unii Francuskiej nową formą kolonializmu, Wspólnotą Francuską, wisiało już w powietrzu. Deima oddaje ówczesne dążenie ludu: równouprawnienie, ale takie, jakie może istnieć między bratem mądrzejszym a głępszym.

Stosunkowo dużo miejsca poświęciliśmy tutaj problemom funkcji deima na płaszczyźnie stosunku Afrykanów do kolonializmu, ale nie chodzi tu bynajmniej o wyeksponowanie jego akceptacji, przeciwstawne dosyć powszechnemu antykolonializmowi ruchów synkretycznych. Ważniejszy jest problem funkcji mniej oczywistej. Mity deima uzasadniają istniejący stan rzeczy w sposób transcendentalny; stan rzeczy, który można tylko doskonalić zgodnie z modelem stosunku brat mądry — brat głupi, ale którego obalić nie można tak, jak nie można obalić ustanowienia bożego. Mity deima funkcjonują jak teoria naukowa. Podobnie, jak w wypadku wierzeń pierwotnych, nowe wyznanie synkretyczne tłumaczy rzeczywistość społeczną — również nową; dominację białych nad Afrykanami.

Porównując mity synkretyczne z wierzeniami tradycyjnymi odnajdujemy, że w zakresie imperatywów podstawowych nie są one sprzeczne z treściami chrześcijaństwa. Miłuj bliźniego swego: ta norma w różnych sformułowaniach i zastosowaniach konkretnych przewija się przez wszystkie mity deima. Deima nie tylko akceptuje Chrystusa, ale przejmuje z chrześcijaństwa jeden z głównych jego elementów, mianowicie uniwersalizm. Wyrzekając się afrykańskiego etnocentryzmu, pozostaje jednak na stanowisku podporządkowanej uniwersalizmowi rasowej koncepcji religii. Chrześcijaństwo autentyczne — zarówno katolicyzm, jak i protestantyzm — jest wyznaniem głoszonym przez białych i dla bia-

łych. Afryka żąda dla siebie chrześcijaństwa głoszonego przez Afrykańców. Wszyscy badani przez socjologa notable deima ten moment podkreślają przede wszystkim. Chodzi nie o to oczywiście, by kler miał czarną skórę, ale o to, by treści były afrykańskie. Toteż uniwersalna doktryna moralna odwołuje się na każdym kroku do mądrości dawnej Afryki, czerpanej z legend i mitów, całej tradycji ustnej, tysiące lat liczącej kultury. Jednym z wielu charakterystycznych dowodów tego czerpania z tradycji jest mit Maka.

Maka była fetyszystą; pragnęła pójść drogą wskazaną przez Marię Lalou, lecz bała się jej. Jezus objawił się Maka pod postacią nieznanego mężczyzny i skłonił ją do wstąpienia do deima. Po jakimś czasie Jezus chciał sprawdzić, czy Maka rzeczywiście poszła drogą miłości bliźniego i przybył do niej pod postacią podróżnego. Maka przyjęła go gościnnie, co dzień zabijała dlań kurę, ale z każdym dniem większy gniew ją ogarniał, że Jezus nie odchodzi. Gdy została jej ostatnia kura, Jezus powiedział, że idzie w dalszą drogę. Wtedy Maka i tę kurę zarznęła, połową Jezusa nakarmiła, a połowę dała mu na drogę, ale zaprawiła ją przed tym trucizną, co wszechwiedzący Jezus poznał.

Opuściwszy Makę Jezus spotkał po drodze dwoje jej zgłodniałych dzieci. Wtedy Jezus dał im do zjedzenia zatrutą kurę, którą dostał od Maki. Jedno z nich pospieszyło się i pierwsze zaczęło jeść, przy czym natychmiast zmarło; drugie pobiegło do matki z wieścią o nieszczęściu. Matka wezwała mężczyzn ze wsi i ci schwytali Jezusa, ale na sądzie wodzowskim Jezus udowodnił winę Maki i rzucił przekleństwo na całą wieś.

Mit ten z punktu moralnego ilustruje tezę, że sam zamiar zabójstwa jest grzechem, który powoduje karę. Ale bardziej interesujący jest inny aspekt tego mitu. Otóż struktura wydarzeń mitu nieodparcie kojarzy się z moralną koncepcją świata pierwotnego, rządzonego zgodnie z teorią sił, w którym środkiem działania jest magia. Maka narusza moralny porządek wszechświata; powoduje zachwianie stanu równowagi, który musi zostać przywrócony; wydarzenia są tylko jak gdyby pogłębione. Maka nie posługuje się już magią, ale trucizną, technika działania jest więc na poziomie racjonalnym (bez cudzysłowu); nie ginie sama, lecz traci dziecko. Jezus nie został otruty, a Makę spotyka kara za sam zamiar zbrodniczy. Ale w tym wydarzeniu, pogłębionym w stosunku do jego odpowiedników w schemacie pierwotnym, odczytać można dalsze jeszcze odwołanie się do Afryki tradycyjnej. Działanie magiczne jest skuteczne tylko w granicach grupy pokrewieństwa, co posiada związki z kosmologicznym etnocentryzmem, Jezus zaś jest obcy, co mit wyraźnie podkreśla. Jest obcy w kategoriach przejętych z chrześcijaństwa. Jeden z mitów tu nie cytowany głosi: „Jeśli ranimy się własnymi nożami, jeśli drzewa na nas padają, jeśli ciernie rozdzierają nam skórę, to jest to kara za cierpienia sprawiane przez ludzi Chrystusowi”. Chrystus jest więc bliski inaczej,

w kategorii chrześcijańskiego chrystocentryzmu — wszystko przez niego. Chrystus jednak wymierza karę w kategoriach bliskich tradycyjnym — cała wieś została przeklęta. Często w życiu pierwotnym zasada odpowiedzialności zbiorowej i tu znalazła zastosowanie, ale nie w postaci czystej: przekleństwem nie została obłożona grupa pokrewieństwa, ale społeczność lokalna.

Z chrześcijaństwa, w części z katolicyzmu, przejęte zostały elementy rytualne. Kult deima odbywa się dwa razy w tygodniu i w niedzielę. Na nabożeństwo wzywają dzwony; w kościele centralnym punktem jest krzyż. Kapłan ubiera się w szaty liturgiczne przypominające suttanę, pakę i infułę; w piątek czarne na pamiątkę męki Chrystusa, w niedzielę białe. Krzyż jest emblematem wszędzie powtarzanym. W czasie nabożeństw wywieszana jest w kościele flaga francuska. Ornamentyka ścian kościoła obok emblematów religijnych zawiera rysunki zwierząt i ptaków, a także samochodów i samolotów. Nabożeństwo bliższe jest kultowi protestanckiemu: otwiera go śpiew, głównym momentem jest odczytanie jednego z mitów ewangelicznych i kazanie, śpiewy chóralne kult zamykają. Obrzędu komunii nie ma zupełnie, spowiedź bywa tylko publiczna i przewidziana jest wyłącznie dla wypadków grzechu rzucania złośliwych uroków, jest więc elementem czysto tradycyjnym i pogańskim. Chrzest został przejęty w zewnętrznym kształcie, przez polanie wodą głowy noworodka, bez wymawiania formuły.

Pracujmy, jak nauczył nas Jezus Chrystus, syn Boga.
Pracujmy, jak nauczył nas Jezus Chrystus, syn Marii.
Pracujmy, jak nauczyła nas tego ziemia.
Strzeżmy wiary, której nauczył nas sam Jezus Chrystus.
Prowadźmy dzieło stworzone przez Marię Lalou.

Są trzy osoby w Bogu: ojciec, syn i duch święty.
Kto jest ojcem Jezusa? Sam Bóg!
Kto jest ojcem Jezusa? Sama Ziemia!
Kto jest większy; Bóg czy ziemia? Oboje są równi.

Te fragmenty modlitw odmawianych w czasie nabożeństw piątkowych i niedzielnych na tle tego, co wiemy już o Afryce pierwotnej i o chrześcijaństwie, wystarczą za stronę opisu.

PROBLEMY SYNKRETYZMU

Osobnicy wyrwani ze struktur starych, zachowujący jednak relikty dawnej ideologii, nie mogą w sposób zadowalający poznać świata, w którym przypało im żyć. Dawne ideologie nie należały wyłącznie do wie-

rzeniowej sfery świadomości, ale także i do poznawczej. Religia pełniła funkcję teorii naukowej, tłumacząc rzeczywistość i poprzez magię pozwalające na nią oddziaływać. Dopóki kolonialna impreza kapitalizmu charakteryzowała się prymitywnymi środkami eksploatacji i dopóki nie doprowadziła do najbardziej współczesnych realizacji materialnych, dysonans wewnętrzny u osobników nie rysował się ostro i nie rodziły się wierzenia synkretyczne. Było to możliwe dzięki jednej ważnej okoliczności, raz już wspomnianej, ale wartej szerszego potraktowania.

Magia daje człowiekowi władzę nad pewnymi rzeczami tylko; pozwala pewne fakty wywoływać, innym zapobiegać, ale jej użyteczność występuje dopiero na swoistym „wyższym piętrze” rozumienia. Magia nie wyklucza działań niemagicznych, dotyczących faktów z „niższego piętra”, działań dokonywanych przez człowieka w poczuciu oczywistości. By strącić owoc z drzewa mangowego, należy podnieść z ziemi kawałek kija i rzucić nim tak, by trafić w szypułkę podtrzymującą owoc; działania takiego nie da się zastąpić żadnym działaniem magicznym i człowiek pierwotny dobrze o tym wie. Przykładów podobnych można by w dziedzinie rolnej, łowieckiej itd. cytować tysiące. Mamy tu do czynienia z techniką zwykłą, techniką z „niższego piętra”, która jest zarazem „niższym piętrzem” rozumienia. Ale istnieje i „wyższe piętro” rozumienia, tam gdzie poczucie oczywistości działaniu ludzkiemu już nie towarzyszy i gdzie zastępowane jest ono religijną teorią przyrody, z której wynika inna technika — technika magiczna. Działania mające zapewnić obfity plon, bogaty łup łowiecki lub wojenny, odzyskanie zdrowia, to wszystko są działania, do których uzyskania człowiek pierwotny żadnym oczywistym środkiem z zakresu „pierwszego piętra” nie dysponuje.

Otóż kapitalistyczna eksploatacja Afryki w pierwszym okresie kapitalizmu w zakresie środków eksploatacji nie wykraczała poza afrykańską rzeczywistość. Afrykanie nacinali liany, by zebrać żywicę kauczukową, płukali złoto, nosili bagaże białych ekspedycji itp. Dopiero mechanizacja, dopiero przemysł i życie w mieście, dopiero zdobycze całej współczesnej techniki europejskiej zrewolucjonizowały rozumienie świata. Dawne wierzenia nie były zdolne intelektualnie uporządkować rzeczywistość, daleką już od oczywistości, nie mogły zaprowadzić harmonii między kategoriami myślenia a codziennym doświadczeniem; harmonii koniecznej do zdrowego i normalnego życia osobniczego, której pierwszym warunkiem jest rozumienie. Afrykanin usiadł za kierownicą traktora, ale w gruncie rzeczy go nie pojął. Prowadząc traktor, oglądając film, zapalając żarówkę, nawet zażywając aspirynę, czuł przykry dysonans, chwiejący jego równowagę psychiczną. Tylko na tle tego zja-

wiska możemy zrozumieć takie fakty, że Afrykanie ewoluowani, „inteligencja zawodowa”, potrafią gruźlicę przypisać czyjemuś urokowi itp.

Likwidacja tego dysonansu była jednym z głównych warunków akulturacji na poziomie współczesności, ponieważ zaś stan dysonansu jest stanem odczuwanym przez inteligentnych osobników jako stan przykry, pojawiła się więc obiektywna tendencja do uzyskania systemu, który ogarniając intelektualnie rzeczywistość dysonans by zlikwidował. Wprawdzie chrystologia nie ma możliwości dostarczenia teorii, pozwalającej zrozumieć działanie traktora i żarówki, to jednak po nią właśnie Afrykanin sięgnął. Powód był prosty, właśnie doktryna religijna — ściślej szereg doktryn chrześcijańskich — znajdowała się w zasięgu afrykańskim. Matematyka, fizyka, chemia w zasięgu tym nie mieściły się. W afrykańskim widzeniu kultury europejskiej wszystkie jej materialne realizacje były wieńczone chrześcijaństwem i niczym więcej — religią nie nauką. Afrykanin więc sięgnął po religię Europy po to, by — z jej pomocą — kulturę materialną ogarnąć i zrozumieć. Było to tym łatwiejsze, że posiadało antecedensy tradycyjne: religia w dawnej Afryce była nauką. Chrystologia natomiast dała ogólne podstawy moralnej koncepcji świata nowego, ale zarazem podstawowo go tłumaczącej.

Ten moment rozumienia, dla którego chrześcijaństwo uzyskało szansę przejścia przez Afrykanów, nie tłumaczy jeszcze braku jego sukcesu, który wyraził się właśnie synkretyzmem. Stara Afryka zbyt silnie jeszcze tkwiła w umysłowości ludu, by synkretyzm nie miał się pojawić, a choć czerpał on także z katolicyzmu, wystąpił niemal tylko na społecznej podstawie protestantyzmu. Jest rzeczą notoryczną, że człowiek musi żyć społecznie nie tylko z powodu konieczności obiektywnych, ale że tylko życie w trwałych strukturach społecznych daje mu poczucie pewności, dla którego samo rozumienie rzeczywistości jest warunkiem niewystarczającym. Co więcej, rozumienie to, wynikłe z procesu uczenia się, poza sytuacją wmontowania w trwałą strukturę społeczną jest nie do uzyskania. Ponieważ zaś kościół katolicki cechował komunitaryzm, ponieważ w akcji misyjnej kładł on bardzo silny nacisk na utrwalanie nawet tradycyjnych, ale „ochrzczonych” struktur społecznych, zdołał więc przy sobie utrzymać pozyskanych wyznawców. Pewności wynikającej z mocnego osadzania w społeczeństwie i rozumienia rzeczywistości w kategoriach im dostępnych — więc jeszcze afrykańskich — poszukiwali niedawni protestanci. Szukali też poganie, którym dawne struktury społeczne się rozsypywały, a czysty poganizm nie wystarczał.

Otóż przy niedostatecznym stopniu ogólnej ewolucji ludu, następnie przy zróżnicowaniu etnicznym (wiele sekt i kościołów ogarniało szereg społeczności — nie jedną tylko) konieczny był pewien optymalny dobór

treści wierzeniowych, zadowalający oczekiwania przeciętne, czyli takie, do których każdy wyznawca mógł się nagiąć, jeśli mu nawet ściśle nie odpowiadały. Dlatego właśnie obserwujemy we wszystkich wierzeniach synkretycznych ubóstwo doktryny. Nie mówiąc już o chrześcijaństwie: wierzenia pierwotne były treściowo od synkretyzmu znacznie bogatsze. Z chrześcijaństwa i wierzeń pogańskich przeszły do synkretyzmu dwa elementy, przede wszystkim te, które z punktu widzenia socjopsychicznej funkcji utwierdzenia wyznawców w wewnętrznej harmonii i w poczuciu bezpieczeństwa były najważniejsze, mianowicie Chrystus (w różnej roli występujący, ale zawsze wszechmocny i wyposażony w atrybuty boskości) oraz magia. Magia ta jednak zredukowana znacznie zarówno co do zakresu stosowalności, jak i w swej wewnętrznej treści straciła związki z pierwotną teorią przyrody, nawiązała do bożej (*respectively* chrystusowej) wszechmocy. To, co w synkretyzmie w postaci magii pozostało z Afryki tradycyjnej, jest raczej modelem struktury działania, niż właściwą treścią kulturową.

Artykuł ten szereguje ruchy synkretyczne Wybrzeża Kości Słoniowej w porządku chronologicznym: harryzm — przed i w czasie I wojny światowej; neoharryzm — przed i w czasie II wojny światowej; deima — po II wojnie. Chronologia ta dość ściśle odpowiada okresom rozwoju społeczno-gospodarczego: eksploatacji technicznie bliskiej akumulacji pierwotnej; eksploatacji w stadium modernizacji, podnoszącej kwalifikacje techniczne Afrykanów; kapitalizmu technicznie współczesnego. Między tymi okresami rozwoju społeczno-gospodarczego a rodzajem synkretyzmu da się wykryć pewne zależności. Tej hipotezy jednak, tutaj, dyskutować nie będziemy. Wymaga to odrębnej rozprawy.

Inny problem natomiast nadaje się do przedstawienia. Nie ulega wątpliwości, że afrykańskie ruchy religijne rozwarstwiają większe społeczności odpowiednio do stopnia akulturacji, uzyskanej przez osobników. Dobrego przykładu takiego rozwarstwienia dostarcza historia i prehistoria Kościoła Chrystusa w Afryce i Kenii.

KOŚCIÓŁ CHRYSZTUSA W AFRYCE I PROBLEM METODY

Dzieje kościoła Chrystusa w Afryce związane są głównie z plemieniem Luo, należącym do grupy ludów nilotyckich, w wyniku dawnych migracji osiadłego wśród plemion Bantu zachodniej Kenii.

Działalność misyjną wśród Luo rozpoczęli w r. 1902 katolicy; protestanci — głównie anglikanie — przystąpili do niej w r. 1906. Podobnie, jak wszystkie niemal afrykańskie ruchy religijne, kościół Chrystusa w Afryce wyrósł na podłożu protestanckim, a *Pismo Święte* w je-

go powstaniu odegrało znaczną rolę. Pierwsze teksty religijne opublikowane zostały w języku Luo w r. 1911, *Nowy Testament* w 1926, *Stary Testament* w 1953. Luo, liczący obecnie milion paręset tysięcy głów, należą do najbardziej oświeconych ludów wschodnioafrykańskich.

Ruchy religijne, opozycyjne wobec chrześcijaństwa europejskiego, pojawiły się w Luo we wczesnym okresie kolonialnym. W latach przed pierwszą wojną światową i w czasie jej trwania wystąpiło wśród Luo parę neopoganizmów o wyraźnej funkcji antykolonialnej. Najważniejszy z nich był kult Mumbo. Bóg Mumbo ucieleśniony w wężu wodnym ustami swego kapłana zapowiedział rychłe odejście białych ludzi. Proctwo to się spełniło, gdy Brytyjczycy zagrożeni w r. 1914 atakiem Niemców z Tanganiki ewakuowali się z części terytoriów Luo. Kult Mumbo, skrajny, lecz pacyfistyczny wyraz antyeuropeizmu, jeszcze w r. 1966 liczył paruset wyznawców, ale istotną siłą nigdy nie był. Podobnie pozbawiony większego znaczenia był pierwszy separatystyczny kościół afrykański Nomiya, założony w r. 1914 przez jednego z protestanckich katechetów. Jest rzeczą charakterystyczną, że Luo w niewielkim stopniu aktywizowali się w walce z kolonializmem; głównym ośrodkiem oporu było w Kenii plemię Kikuju, a najsilniejszym jego wyrazem neopogański ruch Mau-mau.

Terenem ruchu separatystycznego w większej skali stał się kościół anglikański w Kenii dopiero w latach po drugiej wojnie światowej. Korzenie jego tkwiły w tzw. *revival* — ruchu odrodzeniowym, który już w okresie międzywojennym był swoistą cechą protestantyzmu afrykańskiego, zwłaszcza wschodnio-afrykańskiego. Odrodzenie było tendencją wewnątrzkościelną, tendencją pogłębienia życia duchowego. Separatyzm nie tylko nie mieścił się w programie ruchu, ale wręcz był z nim sprzeczny. Niemniej jednak wszystkie niemal ruchy odrodzeniowe wewnątrz protestanckich kościołów kończyły się schizmą i afrykanizacją doktryny. Zjawisko to zrozumiałe. Autentyzm przeżyć duchowych był możliwy tylko przy odwołaniu się do elementów kultury afrykańskiej, tkwiących w psychice ludu, najczęściej powierzchownie tylko schryścianizowanego. Ilustracji tego zjawiska dostarcza właśnie ruch odrodzeniowy w kościele anglikańskim, który pojawił się w nim we wczesnych latach czterdziestych i znalazł przywódcę w katechecie tego kościoła Ishmaelu Noo. Pogłębienie wiary, z konieczności odwołujące się do elementów kultury tradycyjnej, doprowadziło do rozwoju ruchu całkowicie sprzecznego z podstawowymi, moralnymi wartościami chrześcijaństwa i w rezultacie do powstania kościoła niezależnego. Teologiczną podstawą ruchu Noo była zasada: „wszystko przez krew Chrystusa”, ale ten chrystologiczny akcent doktryny — w teologii protestanckiej, oczywiście, dopuszczalny — zagłuszony został przez Afrykę dawną. Podobnie jak w wielu innych

przypadkach problem prokreacji i jego deformacja: problem seksu, wysunęły się na czoło. Przeciwnicy Noo oskarżali jego i jego wyznawców o promiskuityzm, aprobatę masturbacji, a nawet homoseksualizm i kazirodztwo. Doniesienia wiarogodnych obserwatorów i wniknięcie w doktrynę Noo oskarżenia te potwierdzają, a przynajmniej czynią bardzo prawdopodobne. Ci, którzy uznają się za zbawionych przez krew Chrystusa — zbawionych już, dzięki aktowi wiary — wolni są od zakazów obowiązujących tych, którzy na zbawczy akt wiary dopiero oczekują. Jeśli niejasna może być sprawa incestu i homoseksualizmu, to wolność od zakazów właściwych chrześcijaństwu jest psychologicznie wolnością od zakazów sprzecznych z normami Afryki dawnej. W tradycyjnej kulturze Nilotów reguły zachowania się seksualnego z punktu widzenia europejskiego przedstawiały się jak pełny beład płciowy.

Ruch odrodzeniowy wewnątrz kościoła anglikańskiego ogarnął także i Kikuju, główne plemię w Kenii należące do grupy Bantu. Na czele tego ruchu stanął niejaki Bildach Kaggia. Jednocześnie wewnątrz kościoła ujawniła się grupa ortodoksyjna, pod przewodnictwem czarnego duchownego Stanwaya, późniejszego biskupa środkowej Tanganiki. Ostatnim wreszcie czynnikiem złożonej sytuacji anglikanizmu w Kenii była hierarchia, głównie biała.

Wewnętrzne napięcia doprowadziły do rozłamu. Najwybitniejszy we Wschodniej Afryce autorytet moralny odrodzenia, William Nagenda w Ugandzie, opowiedział się za odnową duchową w ramach doktryny kościoła anglikańskiego i przeciw nowinkarzom (lub raczej afrykańskim tradycjonalistom) Noo i Kaggia. Ci dwa zakładają w r. 1948 kościoły separatystyczne. Napięcie jednak nie ustaje — wewnątrz kościoła powstaje mniej skrajna grupa Kuhama, której odrodzeniowe tendencje również w znacznym stopniu odstają od ram anglikańskiej ortodoksji. Kuhama jest ruchem demokratycznym: żąda zniesienia hierarchii i porzucenia liturgii, stawiając ponad obrzęd indywidualną modlitwę, w czym dosyć bliska jest pewnym tradycjom europejskiej reformacji. W innych dziedzinach jednak pozostają afrykańscy; przywracają tradycyjny zakaz dotyku zmarłych, odmawiają młodzieży praw do swobodnego wyboru małżonka itp. W r. 1957 Kuhama rozbijający jedność kościoła anglikańskiego zostają z niego usunięci.

Dzieje rozłamów w kościele anglikańskim w Kenii są nader charakterystyczne dla sytuacji akulturacyjnej, powstałej w wyniku zderzenia dwu kultur. Kolejne rozłamy odzwierciedlają powstałą stratyfikację kulturową. Ruch Noo ogarnia Afrykanów pozornie tylko schryścianizowanych. Aprobata beładzu płciowego i masturbacji jest całkowicie sprzeczna z normami europejskimi, a jednoczesna aprobata postaci Chrystusa sprzeczności tej nie niweczy. Kuhama jest znacznie dalszy od

Afryki tradycyjnej, bliski jej tylko w niektórych elementach pozbawionych istotnego znaczenia: należą do ruchu osobnicy, których chrystianizacja — *respective* europeizacja — posunęła się znacznie dalej. Ale problem sytuacji akulturacyjnej nie zamyka się na tych dwu rozłamach. W r. 1958, w rok po usunięciu Kuhama, kościół anglikański doznał największych strat w wyniku działania ostatniej fali odrodzenia.

Ruchem odrodzeniowym doktrynalnie czysto anglikańskim — był ruch Jo Hera — Ludu Miłości, który — w momencie gdy zaważył ostatecznie na losach kościoła anglikańskiego w Kenii — liczył już kilkanaście tysięcy zorganizowanych uczestników, niemal wyłącznie Luo.

Dzięki sprawności organizacyjnej i wysokiej liczbie członków ruch ten krępował w działaniu hierarchię kościelną, przez którą został w r. 1957 zakazany. „Od dzisiaj zgromadzenia Jo Hera są zakazane, a księża w nich uczestniczący będą suspendowani; dyskusja nad Jo Hera jest zamknięta” — oświadczył imieniem hierarchii anglikańskiej jeden z biskupów, Afrykanin, ale nie Luo. Siedmiu duchownych anglikańskich — wszyscy należący do plemienia Luo — nie posłuchało nakazu; poddani suspendie uznali się za legalnych kontynuatorów kościoła anglikańskiego i wybrali swego biskupa. Po paru latach pełnych perturbacji i dyskusji doktrynalnych w r. 1967 zarejestrowali oni nowe zrzeczenie religijne: kościół Chrystusa w Afryce. W ślad za swymi współplemieńcami, Luo poczęli masowo opuszczać kościół anglikański i przystępować do kościoła Chrystusa w Afryce. W roku zgłoszenia kościół ten liczył 75 tys. wiernych.

Kościół Chrystusa w Afryce, podobnie jak jego macierzysty Church of England, powstał na zasadzie kompromisu. Kościół anglikański był wynikiem kompromisu między katolicyzmem a kalwinizmem, właściwego warunkom XVI-wiecznej Anglii, z których głównym było społecznie szerokie dążenie do uzyskania narodowej niezawisłości od Rzymu. Dążenie do niezawisłości — tym razem od arcybiskupa Canterbury — było głównym warunkiem sprzyjającym powstaniu kościoła Chrystusa w Afryce, kompromis natomiast nastąpił między doktryną anglikańską a naczelną wartością Afryki tradycyjnej, mianowicie prokreacją wyrażalną w poligynii. W kościele Chrystusa pozostały więc wszystkie sakramenty, z silniejszym tylko doktrynalnym akcentowaniem znaczenia wiary przy chrzcie, udzielanym tylko dorosłym. Ponieważ zaś wiara decyduje o zbawieniu, tak więc zbawieni będą także grzesznicy, którzy wierzą. Z tego stanowiska wynika główna — a właściwie jedyna — konsekwencja afrykańska: praktyczna tolerancja poligynii. Tylko niektórzy teologowie kościoła Chrystusa w Afryce wątpią, czy poligynia jest grzechem, ale wątpliwość ta nie znajduje wyrazu w żadnych orzeczeniach *ex cathedra*. Zasada kompromisu sprowadza się do zrównowa-

żenia aprobowanej doktryny odrzuceniem drugorzędnych elementów anglikanizmu i powleczenia całości afrykańskim kolorytem. Episkopalizm zastąpiony został organizacją kolegialną, w której biskup jest tylko przewodniczącym, *Book of Prayer* została odrzucona, a liturgia poważnie zafrykanizowana.

Istotne cele chizmy sformułował założyciel kościoła Chrystusa w Afryce, biskup Matthew Ajuoga. „Każdy kraj ma swój własny kościół. Anglicy mają kościół Anglii, Szkoci — kościół Szkocji, nawet Sikhowie mają własny kościół. Tylko w Afryce nie ma kościoła, który by obejmował cały kontynent. Kościół Chrystusa w Afryce wypełnia tę lukę”.

W wypowiedzi tej zwraca uwagę nie tylko świadomie afrykańska orientacja, ale także i jej pankontynentalny zakres. „Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody” (Mat. 28-9) — ten werset z *Ewangelii* jest silnie w doktrynie kościoła podkreślony, ale „wszystkie narody” znaczą tylko narody Afryki. Istotnie — kościół Chrystusa posiada pewną liczbę konwertytów w Afryce Wschodniej, ale w porównaniu z liczbą Luo bardzo nieznaczną. Ta okoliczność ukazuje nowe elementy w przedstawionej już stratyfikacji kulturowej. Orientacja panafrykańska jest udziałem duchownych, zajmujących w kościele miejsca na szczycie, wyznawcy natomiast to wyłącznie niemal Luo, którzy na tyle już byli urobieni przez chrystianizm europejski, że pozostali przy jego doktrynie, ale którzy jednak — jak donoszą o tym obserwatorzy kościoła Chrystusa w Afryce — żyjąc jeszcze w zbiorowości plemiennej, poszli za swymi współplemieńcami. Kościół Chrystusa w Afryce pod wielu względami monolityczny cechuje się jednak dwoma poziomami afrykańskiej świadomości jego wyznawców.

Na dzieje anglikanizmu w Kenii, prowadzące do powstania kościoła Chrystusa w Afryce — z interesującego tu nas punktu widzenia — składają się kolejne odpływy Afrykanów, nie znajdujących w autentycznym protestantyzmie poczucia pewności. Ci, którzy stworzyli autentycznie protestancki kościół Chrystusa, też są kulturowo rozwarstwieni. Kler posiada perspektywy szersze; masy wyznawców poszły po prostu za głosem swych plemiennych przywódców religijnych i politycznych — ci drudzy też bowiem kościół Chrystusa poparli. Należy tu dodać, że Luo w okresie pierwotnym nie wykształcili jednoczącej ich organizacji politycznej i w warunkach kolonialnych byli szczególnie narażeni na dezintegrację. Kościół stał się instytucją zapewniającą im przetrwanie jako odrębnej społeczności etnicznej.

Na podstawie szkicowej analizy paru wybranych ruchów religijnych nie można budować teorii obejmujących swą ważnością całą Afrykę. Na początku artykułu powiedzieliśmy, że chodzi tylko o pewne elementy

teoretyczne, o zarysowanie problemu ważnego dla socjologii afrykańskiej. Socjologia ta, stając przed społeczeństwami tak różnymi od europejskich, staje wobec braku narzędzi metodologicznych przy ustalaniu podstawowych zależności społecznych. Narzędziami takimi dysponuje socjologia europejska — w Afryce okresu przemian są one w wielu wypadkach nieprzydatne. Dla wielu sytuacji badanie ruchów religijnych może być główną drogą badania procesów stratyfikacyjnych.

BIBLIOGRAFIA

- D. B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa*, Nairobi 1968.
B. Bernardi, *Le religioni in Africa*, Roma 1964.
H. Deschamps, *Les religions de l'Afrique Noire*, Paris 1954.
M. J. Field, *Search for Security*, London 1960.
B. Holas, *Le separatisme religieux en Afrique Noire*, Paris 1965.
G. Parrinder, *La religion en Afrique Occidentale*, Paris 1950.
D. Paulme, *Une religion synchrétique en Côte d'Ivoire*, „Cahiers d'Etudes Africaines”, T. III, 1962, z. 1.
P. Tempels, *La philosophie Bantou*, Paris 1959.
F. B. Welbourn, B. A. Ogot, *A place to feel at home*, Nairobi, 1966.
A. Zajączkowski, *Pierwotne religie Afryki czarnej*, Warszawa 1965.