

# Grzegorz Wita

---

## Akańskie sposoby rytualnego rozwiązywania kryzysów

---

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 41/1, 75-83

---

2008

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. GRZEGORZ WITA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## AKAŃSKIE SPOSOBY RYTUALNEGO ROZWIĄZYWANIA KRYZYSÓW

Kult w strukturze religii ludów niepiśmiennych regulowany jest przez prawo zwyczajowe, respektowane przez jednostkę i społeczność. Można jednak zauważyć pewien margines dowolności i spontaniczności. Kult oznacza wszelkie formy zewnętrzne (czynności sakralne) i wewnętrzne (nawiązane relacje) odniesienia człowieka do Istoty Najwyższej oraz innych istot nadnaturalnych, akcentujące jego zależność od nich oraz cześć im składaną. Dlatego wiara wyraża się w zachowaniach religijnych. Praktyki kultyczne dotyczą zawsze całej społeczności, a najważniejsze są wśród nich modlitwa i ofiara. Złożoność kultu i jego ranga domagają się istnienia specjalistów rytualnych, szczególnie odpowiedzialnych za sprawowanie kultu we wspólnocie<sup>1</sup>. Celem działań kultycznych jest pomnażanie obfitości życia przez upraszanie błogosławieństwa, kierowanie prośb o ochronę i uwolnienie od nieczystości rytualnej oraz uświęcenie<sup>2</sup>.

Treść i znaczenie czynności kultowych korelują z odpowiednimi wierzeniami lub mitami. Kult w życiu społecznym może pełnić różne funkcje: integrującą, wychowawczą, emocjonalną, ekspresywną, estetyczną i afirmacyjną. Organizuje całość życia od narodzin do śmierci w spójną i sensowną całość, objawiając jego podstawy i normy postępowania<sup>3</sup>.

Według tradycyjnych wierzeń Afrykanów, ludzie, zwierzęta, rośliny i wszystko, co istnieje na świecie, zostało stworzone przez Istotę Najwyższą. Wynika stąd przekonanie, że wszystkie stworzenia, ożywione, jak i nieożywione, posiadają więź mistycznego pokrewieństwa. Jeśli następuje naruszenie nadanej harmonii, podejmowane są czynności kultyczne, mające na celu oczyszczenie i przywrócenie stworzonego porządku, włączenie i pojednanie świata rozbitego przez zło<sup>4</sup>. Porządek ten ma boskie pochodzenie, dlatego jego przywrócenie nie może się obyć bez odwołania się do transcendencji poprzez sprawowanie rytuałów. W tradycyj-

<sup>1</sup> K. Hoheisel, *Kult*, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 199.

<sup>2</sup> H. Zimoń, *Religie ludów pierwotnych*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiológicznej*, red. tenże, Lublin 2000, s. 234. Zob. również M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin - Sandomierz 1997<sup>2</sup>, s. 84.

<sup>3</sup> A. Szyjewski, *Kult*, w: *Religia, Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Minerski, t. 6, Warszawa 2002, s. 142.

<sup>4</sup> M. Assimeng, *Crisis, Identity and Integration in African Religion*, w: *Identity and Religion. International, Cross-Culture Approaches*, ed. H. Mol, London 1978, s. 100 n.

nych społecznościach Afryki zasadniczą funkcją religii jest integrowanie symboli i wartości z problemami wspólnotowego życia i społecznego porządku. Istnieje pośród nich wiele nakazów i zakazów, które jednostce trudno jest zachować, nie naruszając jakiegoś tabu. Instytucjami, które przywracają porządek i oczyszczają jednostkę lub grupę z zaciągniętej nieczystości, są rytuały<sup>5</sup>.

Odkrywając religijną funkcję pojednania i integracji, należy dostrzec w rytuałach formę ekspresji i sposób oswojenia momentów kryzysowych, wywołanych życiowymi przełomami. Te przesilenia, gdy są podawane do publicznej wiadomości (przeżywania), przechodzą przez poszczególne etapy. Działań rytualnych u ghańskich Akanów domagają się takie stany, jak ciąża, narodziny wraz z następującym w ósmym dniu rytem wyniesienia noworodka za próg domostwa. Podczas tego obrzędu nowo narodzony jest rytualnie włączany do społeczności<sup>6</sup>. Kolejnymi czynnościami przełamującymi pojawiające się zaburzenia są rytuały oczyszczenia w formie rytuałów dojrzałości kobiet. Są one mocno powiązane z małżeństwem, gdy wzywana jest obecność bóstw jako świadków wraz z prośbą o błogosławieństwo, powodzenie i bogactwo<sup>7</sup>. Bez wątplenia jednak śmierć i pogrzeb stają się spektakularnym wyzwaniem i naruszeniem istniejącego porządku. Stawiają pytania o cel egzystencji, naturę śmierci i dalszą przyszłość człowieka. Dotyczy to zwłaszcza wypadków śmierci nagłej (tzw. „złej śmierci”)<sup>8</sup>. Sytuacja taka domaga się wyjaśnienia i odwołania do praktyk wróżbiarskich, mających dać odpowiedź ze strony istot nadnaturalnych na pytanie o przyczynę śmierci<sup>9</sup>.

Rytuały pełnią żywotną funkcję wobec życia społecznego, czasem są ważniejsze niż myśli i słowa. Rytuały mogą mieć znaczenie instrumentalne, lecz co bardziej istotne, muszą być postrzegane w relacji do doświadczenia, gdyż zmieniają pojęcie i ponownie wyrażają nowe doświadczenia. Służą czasem społeczności przez podtrzymanie własnego obrazu i tożsamości w zachowaniu równowagi pomiędzy racjami jednostki i wspólnoty<sup>10</sup>.

Natura rytuałów i ich miejsce w systemie wierzeń zawsze były centralnym tematem dyskusji pomiędzy badaczami, szczególnie zachowań społecznych oraz religii. Mary Douglas, brytyjska antropolog, opisuje rytuał jako „rokujący powodzenie środek komunikacji”, który pozwala zrozumieć religijne zachowania, je-

<sup>5</sup> M. Assimeng, *Crisis...*, s. 99. Termin „rytuał” wywodzi się z sanskrytu. W Wedach *ryta* oznacza uczestnictwo człowieka w strukturze bytów i rzeczy. Reguły zachowania wyznaczają człowiekowi, jak ma postępować ze świętymi rzeczami, mają na celu wprowadzenie jednostki lub społeczności w sferę kontaktu z *sacrum*. Najczęściej rytuały odtwarzają model przekazany w mitach. Tak jak mit jest mową człowieka, tak rytuał jest działaniem ludzkim, dziełem opartym na autorytecie uznanym przez zbiorowość i tradycję. Rytuał powtarza wielokrotnie gest bóstwa, działanie przodka, sprawiając, że stają się na nowo obecne. M. Meslin, *Rytuały*, w: *Encyklopedia religii świata*, t. 2, Warszawa 2002, s. 1955.

<sup>6</sup> G. Wita, *Aszanckie rytuały przejścia i obrzędy periodyczne jako formy strukturalizacji czasu*, w: *Religia wobec historii, historia wobec religii*, red. E. Przybył, Kraków 2006, s. 170-171.

<sup>7</sup> P.K. Saprang, *The Girl's Nubility Rites in Ashanti*, Tema-Ulm 1991.

<sup>8</sup> G. Wita, *Istoty nadnaturalne ludu Aszanti w Ghanie*, Katowice 2007, s. 201-202.

<sup>9</sup> M. Assimeng, *Crisis...*, s. 104.

<sup>10</sup> M.D. McLeod, *Ritual and Experience*, *Ghana Journal of Sociology* 4,1 (1968), s. 37.

śli traktujemy rytuał niczym formy językowe, jako przekaźniki kultury<sup>11</sup>. Victor Witter Turner opisuje rytuał jako: „określone sformalizowane działanie wykonywane przy okazjach niepoddających się technologicznej rutynie, odnoszące się do wierzeń w istoty lub siły mistyczne”<sup>12</sup>. Wynika stąd wniosek, że obrzędy winny być uważane za proces i formę komunikacji. Religiolodzy postrzegają jednak rytuały bardziej jako powtórzenie pierwotnych wydarzeń oraz jako transformacje jednostek i społeczności<sup>13</sup>. Ake Hultkrantz zauważa, że rytuał jest najważniejszym dokumentem religii ludów pierwotnych<sup>14</sup>. Dlatego badania nad rytuałami domagają się wieloaspektowego podejścia, zarówno funkcjonalnego (społeczno-kulturowego), jak i fenomenologicznego<sup>15</sup>.

Spośród afrykańskich rytuałów, mimo ich zróżnicowania, można zasadniczo wydzielić trzy główne zbiory: obrzędy przejścia, rytuały kalendarzowe (periodyczne) oraz rytuały kryzysowe. Takie stanowisko przyjmuje wielu badaczy<sup>16</sup>. Najpowszechniej zdają się pojawiać obrzędy przejścia związane ze zmianami dotyczącymi jednostki lub społeczeństwa: narodziny, inicjacja, małżeństwo, intronizacja, śmierć<sup>17</sup>. Stały się one przedmiotem szczegółowych badań prowadzonych przez Arnolda van Gennepa<sup>18</sup>. Liczną grupę rytuałów stanowią rytuały kalendarzowe, zwane też periodycznymi.

Antropologia kulturowa przyznała rytuałowi ważną pozycję. Istotną rolę rytuału w badaniach nad społeczeństwami i ich religiami, przyznając obrzędom pierwszeństwo nad mitem oraz uwydatniając ich rangę, podkreślali tacy naukowcy, jak: V.W. Turner, C. Geertz, E.R. Leach, M. Sahlins. Nierozstrzygalny pozostaje problem chronologicznego pierwszeństwa mitu czy rytuału. Generalnie stwierdzić można, że rytuał i mit pojawiają się razem. Rytuał, czyli święte działanie, tworzy w dramacie kultowym jedność z mitem, mówionym świętym słowem. Mit interpretuje i uwiarygodnia rytuał, rytuał z kolei ilustruje i wzmacnia nośność mitu<sup>19</sup>. Zarówno mit, jak i rytuał są z sobą powiązane, gdyż wyrastają z tej samej sfery wierzeń.

Niektórzy badacze (M. Titiev, A. de Waal Malefijt, E. Norbeck) zaliczali do rytuałów kryzysowych (*criss rites*) także rytuały przejścia<sup>20</sup>. Należałoby jednak

<sup>11</sup> M. Douglas, *Natural Symbols, Explorations in Cosmology*, New York 1970, s. 21.

<sup>12</sup> V.W. Turner, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, Kraków 2006, s. 27.

<sup>13</sup> Zob. M. Eliade, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998; E.M. Zuesse, *Ritual Cosmos: The Sanctification of Life in African Religion*, Athens, Ohio 1979; A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, Warszawa 2006.

<sup>14</sup> A. Hultkrantz, *Ritual in Native North America Religions*, w: *Native Religious Traditions*, ed. E.H. Waugh, K. Dad Prithipaul, Waterloo 1979, s. 135.

<sup>15</sup> J.K. Olupona, *Rituals in African Traditional Religion: a Phenomenological Perspective*, Orita 22,1 (1990), s. 3.

<sup>16</sup> L. Honko, *Science of Religion in Studies in Methodology*, Hague 1979; M.T. Spiro, *Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, Berkeley 1982; H. Zimoń, *Pojęcie i klasyfikacja rytuałów*, w: *Tradycja i otwartość. Księga pamiątkowa poświęcona o. Profesorowi S.C. Napiórkowskiemu*, red. K. Kowalik, Lublin 1999, s. 111-124

<sup>17</sup> Na temat obrzędów przełomów życiowych zob. np. R.S. Rattray, *Religion and Art in Ashanti*, London 1927; s. 56 n.; V.W. Turner, *Las symboli...*, s. 15 n.

<sup>18</sup> A. van Gennep, *Obrzędy przejścia...*, s. 27 n.

<sup>19</sup> H. Zimoń, *Pojęcie i klasyfikacja...*, s. 113.

<sup>20</sup> M. Titiev, *A Fresh Approach to the Problem of Magic and Religion*, w: *Reader in Comparative*

precyzyjniej zdefiniować pojęcie „kryzysu”. Pojęcie kryzysu wyrasta z antropologicznego i socjologicznego modelu równowagi. Z powodu przeniesienia akcentu z modelu funkcji na model procesu termin ten jest obecnie nieco przestarzały. W rytuałach przejścia zainteresowanie badawcze zogniskowane jest na zmianie statusu, a nie na kryzysie. Termin „rytuały kryzysowe” sugeruje, że powodem ich przeprowadzenia jest kryzys, który należy wyeliminować. Często taka interpretacja jest sprzeczna z rzeczywistością<sup>21</sup>. Zwykle nie ma podstaw do przyjęcia dominacji sytuacji kryzysowej w życiu osoby czy społeczności, która wymagałaby przeprowadzenia rytuału narodzin, dojrzałości, powołania czy intronizacji<sup>22</sup>. Wprost przeciwnie, sam rytuał generuje sytuację napięcia i kryzysu. Kryzys musi być sprowokowany w życiu inicjowanego, aby w ten sposób zaznaczyć jego przejście do stanu człowieka dorosłego i pełnego członka społeczności. Rytuały przejścia nie rozwiązują więc kryzysów, lecz je wywołują. Jan van Baal i Lauri Honko przyjmują węższe jego rozumienie<sup>23</sup>. Podobnie i zdecydowanie wyróżniają rytuały kryzysowe od rytuałów przejścia M.E. Spiro oraz L. Honko, J.P. Schojdt, H. Zimoń<sup>24</sup>. Niektóre rytuały mogą być przyporządkowane do kilku kategorii lub też nie mieścić się w żadnej.

Rytuały kryzysowe celebrowane są przez jednostkę lub społeczność w sytuacjach zagrażających ustalonemu porządkowi, życiu jednostki czy społeczności lub realizacji ich bezpośrednich celów<sup>25</sup>. Mają na celu przebłaganie istot nadnaturalnych i mocy, które – zgodnie z wierzeniami – uważane są za przyczynę chorób, nieszczęść, bezpłodności, klęsk żywiołowych. Do rytuałów kryzysowych należą: rytuały lecznicze, rytuały zapobiegające suszy, sprowadzania deszczu, rytuały antyczarownicze, puryfikacyjne, apotropeiczne<sup>26</sup>.

Według akańskich wierzeń, istnieją w świecie złe istoty odpowiadające za wszelkie nieszczęścia, słabości i cierpienie. Ich ataki mogą przyjmować różnorodną formę, skutkując chorobami, nieszczęściami, bólem lub śmiercią. Akanowie,

*Religion. An Anthropological Approach*, ed. W.A. Lessa, E.Z. Vogt, New York 1972, s. 430-433. Zob. też H. Zimoń, *Klasyfikacja rytuałów*, *Collectanea Theologica* 68,1 (1998), s. 187.

<sup>21</sup> H. Zimoń, *Klasyfikacja...*, s. 192.

<sup>22</sup> G. Wita, *Formacja aszanckich specjalistów rytualnych*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 39,1 (2006), s. 103 n. Kryzys może być odczytywany jako powołanie lub ingerencja istoty nadnaturalnej. J. Brookman-Amisah, *The Vocation of Traditional Priests in Akan Society*, *Cahiers des religions africains* 23, 45-46 (1989), s. 95.

<sup>23</sup> J. van Baal, *Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Assen 1971, s. 137; L. Honko, *Theories Concerning the Ritual Process*, w: *Science of Religion. Studies in Methodology. Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions, held in Turku, Finland, August 27-31, 1973*, red. tenże, The Hague 1979, s. 379, 425 n.; tenże, *Zur Klassifikation der Riten*, *Temenos* 11 (1975), s. 73 n. Zob. też J.P. Schojdt, *Initiation and the Classification of Rituals*, *Temenos* 22 (1986), s. 97.

<sup>24</sup> M.E. Spiro, *Buddhism...*, s. 206 n.; L. Honko, *Theories...*, s. 372, 420 n.; J. P. Schojdt, *Initiation...*, s. 93-108; H. Zimoń, *Klasyfikacja...*, s. 188.

<sup>25</sup> L. Honko, *Theories...*, s. 71 n.

<sup>26</sup> H. Zimoń, *Pojęcie...*, s. 122. Turner wprowadza pojęcie *rituals of affliction*, tłumaczone przez Andrzeja Szyzowskiego jako obrzędy cierpienia. Mają stanowić główny wątek życia religijnego ludu Ndembu. Ich celem jest rozpoznanie źródła nieszczęścia oraz odprawienie adekwatnego rytu celem uzdrowienia kłopotliwej sytuacji. Przybierają konkretną formę w postaci kultów łowieckich, płodności czy leczniczych. V.W. Turner, *Las symboli...*, s. 18 n.

zarówno znachorzy, jak i ich klienci, zdecydowanie wierzą, że Bóg, który jest dawcą życia i śmierci, jest uzdrowicielem. Na początku każdego rytuału wymawia się formułę: „Niech stanie się Boża wola”. Oddaje to także przysłowie: „Gdy Bóg dopuszcza cierpienie, On także daje lekarstwo” (*Onyame ma wo yare a na wama ano aduru*)<sup>27</sup>. Wierzy się, że w procesie uzdrawiania, podobnie jak w każdym ludzkim dążeniu, gdy wszystko zostało już powiedziane i uczynione, żadne lekarstwo nie skutkuje, jeśli Istota Najwyższa i inne istoty nadnaturalne go nie zaakceptują. Uzdrawienie i pojednanie zależy ostatecznie od boskiej woli, co wyraża przysłowie Igbów: „Bóg jest większy niż uzdrowiciel”<sup>28</sup>.

Rytuały kryzysowe zazwyczaj składają się z kilku etapów. Pierwszym jest rozpoznanie przyczyny nieszczęścia, określenie winowajcy, zniwelowanie szkód oraz zaaplikowanie środków profilaktycznych i ochronnych na przyszłość. Ważną rolę w rytuałach kryzysowych pełni dywinacja, określając przyczyny nieszczęść i formę czynności sakralnych, które mają zostać podjęte. Wytyczane są w ten sposób drogi postępowania celem usunięcia zaburzenia. Wiele spośród nich było przedmiotem badań afrykanistów, najbardziej znanym przykładem są badania nad procedurą wróżbiarską Jorubów z Nigerii, Fonów z Beninu czy Ndembu z Zambii<sup>29</sup>. Kolejnym krokiem jest rytuał puryfikacyjny lub uzdrowieniowy, mający formę egzorcyzmu. Na zakończenie bywa składana ofiara przywracająca pierwotną harmonię i relację w świecie, między ludźmi i istotami nadnaturalnymi. Rytuały te demaskują ukryte, napięte stosunki w społeczności i umożliwiają przywrócenie stanu pierwotnego. Mają charakter indywidualny lub wspólnotowy, sprawowane są nieregularnie w nieprzewidywalnym czasie, zawsze zaskakują jednostkę lub społeczność<sup>30</sup>.

Akańskimi przykładami takich rytów mogą być: ryt odwołania się do sankcji bóstwa w wypadku kłamstwa w sytuacji oskarżenia małżonki o niewierność<sup>31</sup>, ryt oczyszczenia i separacji po śmierci dziecka-ducha przed nadaniem mu imienia<sup>32</sup>, ryt oczyszczenia po przeżytej chorobie, oczyszczenie z czarów, z kradzieży czy rytuał puryfikacyjny *kyiribra* dziewczyny, która nie dochowała czystości

<sup>27</sup> K. Appiah-Kubi, *Man Cures, God Heals. Religion and Medical Practice among the Akans of Ghana*, New York 1981, s. 14-15.

<sup>28</sup> S.N. Ezeanya, *Healing in Traditional African Society*, West African Religion 17 (1976), s. 8. Rangę sfery religijnej w procesie przywracania harmonii lub zdrowia oraz jej skuteczność podkreśla wielu akańskich uzdrowicieli i ich klientów. D. Ayim-Aboagye, *The Function of Myth in Akan Healing Experience. A Psychological Inquiry into Two Traditional Akan Healing Communities*, Uppsala 1993, s. 121 n. Opis rytuału uzdrowieniowego zob. tamże, s. 129-132.

<sup>29</sup> W.R. Bascom, *Ifa Divination: Communication Between Gods and Men in West Africa*, Bloomington 1991; tenże, *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World*, London 1980; P.M. Peek (ed.), *African Divination Systems: Ways of Knowing*, Bloomington 1991; E.M. Zuesse, *Ritual Cosmos...*; V.W. Turner, *The Drums of Affliction: a Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford 1968.

<sup>30</sup> H. Zimoń, *Pojęcie...*, s. 122 n. Zob. także L. Honko, *Theories...*, s. 377; tenże, *Zur Klassifikation der Riten...*, s. 72 n.

<sup>31</sup> R.S. Rattray, *Religion...*, s. 86.

<sup>32</sup> Tamże, s. 60.

przed inicjacją<sup>33</sup>. Zaburzenia w harmonii społeczeństwa stwarzają zagrożenia zaistnienia większego niebezpieczeństwa. Rytuały kryzysowe są formą pacyfikacji tych zagrożeń. Czasem ich przeprowadzenie nie wymaga stałej obecności specjalisty rytualnego, jego funkcję spełnia cała społeczność.

Egzemplifikacją rytuału kryzysowego niech będzie rytuał uwolnienia z winy kradzieży (*tutuw bo*). Podczas niego winowajca ujawniany jest społeczności celem zawstydzenia i ukarania jego złego postępowania. Opisywany rytuał miał miejsce w Antoa, niedaleko Kumasi. O trzeciej godzinie po południu dwudziestocześroletnia kobieta paradowała po ulicach wioski, niosąc misę (*yaw*), w której były: nóż, kawałek bawełnianego materiału, kurczak i sznaps. Za nią postępowało kilka kobiet, uderzając w stare przybory kuchenne, krzyżąc i wyśmiewając się z niej ogłaszały, że ona jest złodziejką (*awi*). Po tym jak została oprowadzona od jednego końca wioski do drugiego, korowód skierował się do świątyni. Tam oskarżona została przedstawiona specjalście rytualnemu (*obosomfo*) dla rytualnego oczyszczenia (*adwira*). Sługa bóstwa złożył należną ofiarę wraz z modlitwą (*apae*), używając kurczaka przyniesionego przez winowajczynię. Zanim ptak został zabity, *obosomfo* okrążył nim złodziejkę od głowy do stóp. Po wyznaniu swej winy i dokonaniu rytualnej kąpieli puryfikacyjnej złodziejka została posmarowana białą glinką (*hyire*) na twarzy i ramionach, po czym wyprowadzono ją okrytą białą szatą. Gdy procesja dotarła na obrzeża (*kurotia*) wioski, kobiety zaczęły krzyżeć na winowajczynię: „Porzuć tu swe złodziejstwo!” (*gya awi woha*)<sup>34</sup>.

Zło uważa się za brud, którego usunięcie uwalnia winowajcę od winy. Kradzież, która jest takim antyspołecznym brudem (*efi*), może być pozostawione na śmietniku mieszającym się na obrzeżach. *Kurotia* stają się w ten sposób przestrzenią sakralną absorbującą brud zła. Użyte przedmioty kuchenne służyły symbolicznemu wzmocnieniu wyrażenia społecznej skazy czy zaburzenia, które wywołało wykroczenie. Nóż niesiony przez winowajczynię symbolizował sakralny nóż ze świątyni, który był przyłożony do jej szyi tuż przed wyznaniem winy<sup>35</sup>. Oznaczał, że w wypadku odmówienia przyznania się do winy ona poniesie karę. Zamiast niej zabity został kurczak i rozlany alkohol. Biały materiał przez nią przyniesiony do świątyni, którym została potem okryta, symbolizował odzyskaną przez nią czystość. Na dodatek ustąpiły również wszelkie objawy choroby, które sprawiły jej przyznanie się do winy, a były wywołane inwokacją pokrzywdzonej strony o reakcję ze strony bóstwa na zło<sup>36</sup>. Odwołanie się do bóstw (*duabo* lub *abosombo*)

<sup>33</sup> P.K. Sarpong, *The Girls' Nubility Rites...*, s. 47 n.

<sup>34</sup> P. Obeng, *Asante Catholicism. Religious and Cultural Reproduction among the Akan of Ghana*, Leiden 1996, s. 67.

<sup>35</sup> Konieczność publicznego wyznania swej winy istnieje także w wypadku popełnienia nawet domniemanego wykroczenia: morderstwa, cudzołóstwa, praktykowania czarów, kradzieży oraz przekroczenia tabu. W ten sposób zło, które „brudzi” społeczeństwo, zostaje usunięte, a winowajca na nowo przyjęty w jego poczet. S.O. Onyeidu, *Confession in the Traditional Religions of Africa*, West African Religion 16,1 (1975), s. 10 n.

<sup>36</sup> P. Obeng, *Asante Catholicism...*, s. 68.

ma kolosalne następstwa i dotyka złoczyńcę oraz cały jego klan<sup>37</sup>. W podobny sposób usuwane jest zło fałszywego świadectwa (*ntwatoso*) czy złamania przysięgi (*ntamsobuo*)<sup>38</sup>.

Brudem, niebezpieczeństwem i złem nazywa się także czary. Podejrzenie o nie domaga się odpowiednich czynności puryfikacyjnych<sup>39</sup>. Jest to niezbędne dla usunięcia zaistniałego w społeczności kryzysu wywołanego przez takie oskarżenie<sup>40</sup>. W afrykańskich społecznościach problem czarów wciąż odgrywa znaczącą rolę. O zapotrzebowaniu na kryzysowe rytuały antyczarownicze świadczy chociażby wzrost popularności kultów Tigari<sup>41</sup>. Jest to pewnego rodzaju kontynuacja dawniejszego ruchu *abayiyi* Abonsamkomfo<sup>42</sup>.

Specjalista rytualny (*aduruyefo*) opowiadał Jane Parish, że najczęściej klientkami jego świątyni są młode kobiety z wiejskich rejonów Brong-Ahafo, posądzane o czary przez starsze kobiety z ich wspólnot chrześcijańskich za sympatyzowanie z innymi grupami pentakostalnymi. Wykorzystywanie metod rodzimej religii do rozwiązywania konfliktów istniejących między chrześcijańskimi wspólnotami wyraza przekonania, że *aduruyefo* występuje w roli posłańca Ducha Świętego<sup>43</sup>.

Opisywany rytuał oczyszczenia obserwowano w Dormaa w regionie Brong-Ahafo w 1991 r.<sup>44</sup> W świątyni o pozostawanie pod wpływem szatana oskarżała się należąca do jednej z charyzmatycznych wspólnot trzydziestoczteroletnia kobieta Yaa Takiyiaa z Wamanafo. Określała siebie samą jako praktykującą chrześcijankę. Utrzymywała, że złą moc otrzymała poprzez Biblię, zanieczyszczoną przez wiedźmę z rywalizującej wspólnoty pentakostalnej. Z powodu swych dolegliwości oraz licznych oskarżeń i presji swego otoczenia, które przywiodły ko-

<sup>37</sup> A. A. Opoku, *Festivals of Ghana*, Accra 1970, s. 43.

<sup>38</sup> P. Obeng, *Asante Catholicism...*, s. 66.

<sup>39</sup> M. Assimeng, *The Witchcraft Scene in Ghana. A Sociological Comment*, Ghana Social Science Journal 4,1 (1977), s. 58.

<sup>40</sup> „Oskarżenie” o czary to termin nie do końca oddający sytuację osoby, udającej się do świątyni i przyznającej się do winy. Właściwszy wydaje się termin „pochwycenie”, gdyż osoba ta odczuwa przedtem różne dolegliwości i w świątyni przez rytuał oczyszczenia szuka od nich uwolnienia. Stąd mowa o bóstwach „chwytających” lub „polujących” na wiedźmy. B.E. Ward, *Some Observations on Cults in Ashanti*, Africa 26 (1956), s. 53, przyp. 3.

<sup>41</sup> Zob. M. Assimeng, *Crisis...*, s. 103 n.

<sup>42</sup> Zob. J.G. Platvoet, *Renewal by Retrospection: the Asante Anokye Traditions*, w: *Religion, Tradition and Renewal*, ed. A.W. Geertz, J.S. Jensen, Aarhus 1991, s. 165. Pełny zapis wywiadu związanego z oczyszczeniem z wiedźmostwa podaje także A. Klingshrin, *The Trial of a Witch*, Africana Marrburgensia 4,1 (1971), s. 19-26.

<sup>43</sup> J. Parish, *The Dynamics of Witchcraft and Indigenous Shrines among the Akan*, Africa 69,3 (1999), s. 433, 439. Zob. też O. Onyinah, *Deliverance as a way of Confronting Witchcraft in Modern Africa: Ghana as a Case History*, Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research 2001, 10, <http://www.pctii.org/cyberj/cyberj10/onyinah.html> (30.10.2007).

<sup>44</sup> Podobne dwa wyznania (w tym jedno mężczyzny) opisuje B.E. Ward (*Some Observations...*, s. 55 n.). Odczytywanie odpowiedzi bóstwa dokonywało się przez znaki za pomocą składanych ofiar (liczne kurczaki nie zostały „zjedzone” przez bóstwo, tzn. zdechły, leżąc na piersi, a nie na grzbiecie z nogami skierowanymi ku niebu). Uczestnicy rytuału okazywali szczególne wyczekiwanie, by znak wróżby był pozytywny. Później z wielką radością przyjęli uwolnionego winowajcę jako równego sobie i oczyszczonego. Zob. też A. Klingshrin, *The Trial...*, s. 19.



bietę do świątyni, zdecydowała się na wyznanie winy, samooskarżenie oraz prośbę o uwolnienie<sup>45</sup>.

Oczyszczenie rozpoczynała wróżba z muszelek kauri, która miała wyznaczyć termin rytuału. Świadkiem wyznania winy jest zawsze licznie zgromadzona publiczność. Wyznania i opowieści Yaa Takyiwaa trwały siedem dni, taki okres wskazała dywinacja. W pierwszy dzień (środa) przysiadła na szczycie wyszczerbionego kamienia pośrodku dziedzińca. Dla zwołania obserwatorów uderzano w gong. Zadaniem słuchaczy jest drwić, wyśmiewać i kpić złośliwie z wyznań oskarżonej o czary. Zgromadziło się około sześćdziesięciu osób. Szczególnym obiektem drwin stał się wygląd Yaa Takyiwaa. Jeśli jednak oskarżona uczyniła gwałtowniejszy ruch, to tłum się cofał, co świadczyło o lęku przed nią. Kiedy próbowała przykucnąć lub przykleknąć dla większej wygody, wtedy natychmiast była upominana przez rzecznika świątyni i uderzana w plecy kijem. Istotnym elementem wyznania było wypowiedzenie przez nią imion pozostałych wędźm. Wymieniła ich cztery. Poznanie tych imion oraz ich tabu oznacza pokonanie i spacyfikowanie ich przez istotę nadnaturalną ze świątyni w Dormaa. Znając zakazane potrawy wędźm, rozłożono je wokół niej. Następnie obiektem zainteresowania stała się jej Biblia. Najpierw była obkładana dużym kijem, a później spalona. Yaa Takyiwaa otrzymała nowy egzemplarz, z którego głośno odczytała wskazane fragmenty. Po chwili, na jej prawej stronie głowy zostało rozbite jajko przez rzecznika świątyni, a jej głowa została ogolona od prawej do lewej skroni. Golenie powtarzało się przez siedem następných dni. Za chwilę rzecznik umył jej głowę, ramiona i nogi mokrą gąbką nasączoną specjalnymi oczyszczającymi lekami roślinnymi. W tym czasie ubranie Yaa Takyiwaa zostało uprane w ziołowych lekach i powieszono na sznurze za świątynią. Kąpiel i pranie powtarzały się trzykrotnie w ciągu dnia. Wszyscy obecni byli także skrapiani i częstowani ziołami. Pod wieczór każdego dnia Yaa Takyiwa wracała na kwaterę, gdzie była bita po dłoniach i plecach miotłką z krowiego ogona. Siódmego dnia jej mąż usłyszał, że mogą wrócić do domu<sup>46</sup>.

Rytuał jest skuteczną formą działania. To religia w działaniu, a w tym sensie, rytuał jest sposobem, przez który religia osiąga to, co wyraża i zamierza. Dla tradycyjnych religii Afryki praktyki rytualne mają centralne znaczenie, w tym sensie rytuał zbudowany jest na takich pierwotnych aspektach egzystencji, jak: płodność, uzdrowienie, wyrocznia, przysięga, oczyszczenie, objęcie urzędu, pogrzeb, inicjacja, ofiara, początek nowego roku – wszystko to odnosi się do ciągłości wspólnotowego życia. Afrykanie wierzą, że każdy przejaw istnienia jest zorientowany na moc, która ujawnia się w rytualnym działaniu. Dlatego rytuały służą odnawianiu oraz umacnianiu siły i porządku życia lub społeczeństwa, zaburzonego przez zło.

<sup>45</sup> Yaa Takyiwaa przyznała się kiedyś kobietom ze swej wspólnoty, że ma wizje. Te, po radzie, skierowały ją do pewnej świątyni. Tam poddana została ziołowej kąpieli puryfikacyjnej i wniosła opłatę. Po jakimś czasie wizje lotów i spotkań wędźm powróciły. Równolegle narastały dolegliwości w postaci zawrotów głowy i skurczów żołądka. Objawy się nasilały. Postanowiła wraz z mężem, że poszuka pomocy w świątyni w Dormaa. J. Parish, *The Dynamics...*, s. 440.

<sup>46</sup> J. Parish, *The Dynamics...*, s. 442. Po kilku tygodniach Yaa Takyiwaa była już zdrowsza i zaakceptowana przez swe środowisko.

Obrzędy kryzysowe stają się sposobem przedstawienia zaistniałego konfliktu, a razem objawieniem ciągłości i nowego, zbalansowanego już porządku<sup>47</sup>.

Wartość badań nad rytuałami wynika z ich potrójnej funkcji: po pierwsze, rytuał jest sposobem zbierania wiedzy, po wtóre, służy za narzędzie przekazu wiedzy, wreszcie manifestuje wierzenia. Pomimo że badania nad rytuałami są wciąż u początku drogi, bezdyskusyjna jest ich przydatność w badaniach nad religiami, a także dla teologii<sup>48</sup>.

## AKAN WAYS OF RITUAL SOLUTIONS OF CRISES

### S u m m a r y

A generally recognized function of religion in traditional communities has been seen in the integration of symbols and values around problems of communal and social order. Article presents the Akan approach to an issue of crisis and their ritual solutions. Ritual action is a mean by which its participants discover who they are in the world and how it is with the world. Rituals repeat the act which found the harmony on the earth and among men. Crisis ritual is performed occasionally at period of affliction. Whenever a catastrophe or an evil thing threatens the life of an individual or a community, the rituals are performed to ward off the evils and thereafter bring back the rhythm of life into its normal position. If a misfortune such as death, sickness, bareness occurs it demand searching for the cause of such disaster. On the next stage is a special healing ritual carried out in the form of exorcising spirits predicted to be responsible for the problem. Finally performed ritual brings reconciliation. Above article examines two crisis rituals: theft and witch cleansing. Such rites (as *tutuwo*) among Akans are the practice by which culprits are exposed to shame, to ritual purification and absolve from their evil.

---

<sup>47</sup> R.C. Williams, *Ritual, Drama, and God in Black Religion: Theological and Anthropological Views*, *Theology Today* 4 (1985), s. 433, 436 n.

<sup>48</sup> T.W. Jennings, *On Ritual Knowledge*, *The Journal of Religion* 62 (1982), s. 111 n.