

# Stanisław Świderski

---

## Synkretyzm religijny w Gabonie

---

Przegląd Socjologiczny Sociological Review 26, 133-174

---

1975

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW ŚWIDERSKI

### SYNKRETYZM RELIGIJNY W GABONIE\*

**Treść:** Migracje Fangów. — Czynniki kulturowe i socjo-polityczne. — Synkretyczna forma nowych wierzeń i kultów. — Filozofia religijna sekt synkretycznych: chrześcijański język religijny a wiara tradycyjna; niebo i ziemia a słowo Boże; kobiecość i męskość a pojęcie życia. — Rytuał duchowego odrodzenia. — Feministyczny aspekt religijnej filozofii życia: kobieta w micie i tradycji; kultowe symbole kobiecości.

Do niedawna literatura etnologiczna i socjologiczna oceniała synkretyzm religijny jako reakcję człowieka czarnego na polityczno-społeczną przemoc białych, widząc w nim element samoobrony wobec obcych sił. Dzisiaj w związku z ogromnymi przemianami społeczno-politycznymi, które przyniosły wolność setkom plemion i ludów, spontaniczny w swych początkach ruch synkretyczny należy uważać za świadomy ruch społeczno-religijny i kulturowo-polityczny, dążący do emancypacji politycznej, społecznej i kulturowej. Obecnie większość ugrupowań synkretycznych w Gabonie posiada własną organizację i własny program działania. Wiele z tych sekt wykształciło zaczątki swoistej religijnej filozofii i teologii, która wyrosła ze splotu dwu odrębnych zjawisk religijnych: animizmu i chrześcijaństwa, oraz dwu różnych struktur społeczno-ekonomicznych.

Aby uchwycić istotę ruchów synkretycznych w Gabonie, należy z jednakową uwagą rozpatrywać ich strukturę wewnętrzną, analizując „prawdy”, oraz ich stronę funkcjonalną w powiązaniu z historycznym i społecznym rozwojem plemion gabońskich.

Pracę tę poświęcam ludowi gabońskiemu z wdzięczności za jego gościnność, z jaką mnie przyjął, i za jego szlachetność. Wyrażam mu wdzięcz-

---

\* Artykuł ten jest fragmentem nie opublikowanej dotąd pracy w całości poświęconej synkretyzmowi w Gabonie. Stanowi ona wynik czterech misji naukowych, które autor przeprowadził w latach 1963, 1968, 1970 i 1972, subwencionowanych przez Centre National de la Recherche Scientifique w Paryżu, International African Institut w Londynie i Conseil des Arts du Canada oraz Uniwersytet w Ottawie.

ność zarówno tym, którzy przewodzili religijnym ceremoniom, jak i tym, z którymi siedziałem na jednej ławie pod ścianami ich skromnych świątyn, aby przeżywać z nimi misterium symbolicznej śmierci i duchowego odrodzenia się, o czym oni są tak żywo przekonani. Wdzięczny im jestem za braterskość, za dzielenie się ze mną przez wiele lat współżycia tym wszystkim, w co sami tak mocno wierzą, a szczególnie za zaufanie, jakim mnie darzyli, uważając po prostu mnie za jednego spośród nich, a więc za „wtajemniczonego”.

Historia południowego Kamerunu, Republiki Środkowoafrykańskiej, Konga i Gabonu nie jest znana na podstawie źródeł pisanych. Najstarsze dokumenty pisane, które znamy, pochodzą z XV w. i dotyczą tylko Konga. O pozostałych krajach, a więc i o Gabonie, mówi nam tylko tradycja ustna.

Pierwsze kontakty, jakie Gabon i sąsiednie kraje, zatem prawie całe zachodnie wybrzeże Oceanu Atlantyckiego, miały z człowiekiem białym, nie należą do chlubnych kart historii. Jeśli nawet początki były uczciwe i humanitarne, to ich rozwój poszedł w kierunku zupełnie przeciwnym, przerażając się w barbarzyńskie traktowanie człowieka czarnego, w handel niewolnikami.

Początki osadnictwa Europejczyków na wybrzeżu Oceanu Atlantyckiego w XV w. wiązały się z zakładaniem placówek handlowych, wymieniających kauczuk, kość słoniową i inne bogactwa kraju na płótno, wyroby z metalu itp. Byli to Portugalczycy, którzy już w XV w. osiedlili się w Kongu. Wraz z produktami przywozili z sobą ziarna i rośliny, zapoznając w ten sposób ludność tubylczą z rolnictwem. W dwa wieki później w Gabonie dzięki kontaktom z Kongiem zaczęto uprawiać kukurydzę i maniok. Ale ludność Gabonu nie garnęła się do takiej pracy. Handel odpowiadał im bardziej, o czym świadczy wielki rozwój współzawodnictwa między Anglikami, Holendrami i Francuzami. Liverpool, Rouen i Dieppe zwiększały floty handlowe. A kiedy Amerykanie zgłosili wielkie zapotrzebowanie na siłę roboczą, zaczęły się wprost napady na wsie Afryki Równikowej, które wyrwały ze środowiska najzdrowszych ludzi. Nawet niektórzy szefowie wsi, zachęceni obiecany zyskiem, współpracowali aktywnie z chrześcijańskimi handlarzami ludzkim towarem. Zdradzając swój lud sprzedawali nawet swe własne rodziny szczerpom, które pośredniczyły w dostarczaniu niewolników. Byli to Orungu, Pongwe, którzy przybyli na wybrzeże (Estuaire) w XVII w., i w końcu także Fangowie, którzy mimo iż przybyli ostatni na teren Gabonu, zdążyli sowiec zarobić na handlu niewolnikami.

Za marynarzami francuskimi przybywali przedstawiciele rządu, zawierając umowy handlowe i umowy „przyjaźni” z królami różnych plemion. W tym czasie, gdy wojsko zaczynało zajmować teren, a pierwsi kolonizatorzy okupować ludność, pojawiają się pierwsi misjonarze protestanccy i katolicki oraz badacze naukowci. Spośród tych ostatnich wymienić należy naj-

bardziej znanych, a mianowicie Paul Belloni Chaillu — odkrywca Rio Muni (1856) i rzeki Ogwe (1857—1859), de Compiègne — odkrywca terenów Ogowe i N'Gounie, oraz Savaorgnan de Brazza, który spenetrował podczas trzech podróży większość terenu Gabonu, a szczególnie Ogowe i Lopéz (1875—1878).

Okres kolonizacji politycznej i ekonomicznej musiał z konieczności naruszyć sferę życia duchowego ludów gabońskich. Kolonizatorzy i misjonarze przekonani o rzekomej wyższości kulturowej i religijnej, przeświadczeni o posiadaniu monopolu na obiektywne normy etyczne jak i rzeczywiste „prawdy religijne”, uważali się za reprezentantów najwyższej cywilizacji i za wysłanników Bożych.

Pionierskie prace misjonarzy są dziś różnie oceniane, choć niekiedy niesłusznie zrównane z pracami tych misjonarzy, którym bardziej imponował tropikalny kapelusz i duma niesienia cywilizacji „dzikim” niż przyjsię im z braterską pomocą. Czytając kroniki Kongregacji Ducha Świętego, a zwłaszcza nekrologi, łatwo można się przekonać, że pierwszych misjonarzy cechowała wielka odwaga, wytrwałość, żywa wiara i prawdziwa humanistyczna postawa. Jeśli dzisiejsze sekty synkretyczne odzwierciadlają nam smutny czas kolonizacji, czego dowodem są pieśni i modlitwy, i jeśli są odbiciem nastrojów, jakie stwarzały misje chrześcijańskie, trzeba powiedzieć, że sekty te nie są ani bezpośrednim rezultatem złych czy nieodpowiednich metod działalności misjonarskiej ani też czymś przypadkowym, a już najmniej, jak chcą niektórzy gabońscy księża katolicy, zwyrodnieniem kultury religijnej. Wręcz przeciwnie, są one normalnym zjawiskiem społeczno-kulturowym, choć bardzo skomplikowanym. Nie jest bowiem łatwo odpowiedzieć na pytanie, jakie były pierwsze, a jakie wtórne przyczyny powstania tych sekt. W jakiej mierze misje protestanckie lub katolickie ponoszą odpowiedzialność za ten stan rzeczy, a w jakiej mierze przyczyną ich powstania było uświadomienie społeczno-polityczne; można by podjąć próbę odpowiedzi, biorąc pod uwagę całokształt ówczesnych warunków geograficznych, społeczno-politycznych i religijnych. Odpowiedź taka musiałaby uwzględniać również fakt, że ignorancja misjonarzy w zakresie kultury i wierzeń ludów Gabonu była prawie całkowita.

Misjonarze protestanccy przybyli na teren Gabonu w 1842 r. Byli to amerykańscy misjonarze, zarówno biali jak i czarni, należący do American Board. Osiedlili się oni we wsi Barak, która stanowi dziś dzielnicę stolicy Gabonu, Libreville. Praca ich nie była łatwa. Ludność osłabiona pijaństwem, przetrzebiona przez handlarzy niewolnikami i przez handlarzy kością słoniową, niezbyt chętnie garnęła się do białych, którzy zazwyczaj wiele obiecywali, a w rezultacie okazywali się wrogami. Trzeba było czekać kilkanaście lat, zanim sytuacja się poprawiła. Zmiana na lepsze nadeszła dopiero po roku 1849, gdy Libreville stało się rzeczywiście „miastem wolnych

ludzi”, uratowanych od sprzedaży. Trudności jednak trwały szereg lat. Na przykład w roku 1876 protestanci założyli stację misyjną w Mbilambila wśród ludu Bakele. Ten wojowniczy lud ograbił stację i zmusił protestantów do rezygnacji. Wówczas protestanci przenieśli się do Lambarene, by pracować pośród Galoa. W kilka lat potem spośród Galoa rekrutowała się duża liczba katechetów, wspieranych przez Fangów, którzy niedawno przybyli na te tereny. Misjonarze protestanccy zostali jednak w roku 1890 zastąpieni przez Société des Missions Evangéliques de Paris, ponieważ administracja francuska zażądała, aby nauka katechizmu nie odbywała się w języku miejscowym, ale w języku francuskim. W ten sposób zaczęło się wyobcowywanie tego ludu z macierzystego języka i kultury duchowej. Dopiero po pierwszej wojnie światowej protestanci zaczęli zakładać misje w głębi kraju. Dobre wyniki stacji misyjnej w Lambarene pozwoliły protestantom na założenie dwu innych placówek, a mianowicie w Ovan i w Oyem. Szczególnie w Oyem wyniki okazały się nadzwyczajne. Nic też dziwnego, że miasteczko to jest dzisiaj nie tylko ośrodkiem ducha protestanckiego, lecz również ośrodkiem ruchu biblijnego. Wyniki te należy zawdzięczać między innymi faktowi, że Fangowie, którzy tu mieszkali, byli mniej zniszczeni klimatem, mniej dotknięci skutkami pijaństwa i mniej zdeorganizowani niż ludy znad oceanu.

Podkreślić należy, że prace misjonarzy protestanckich miały szeroki zakres. Ich apostołstwo szło w parze z dobroczynnymi przedsięwzięciami. Zakładali plantacje, tartaki i warsztaty mechaniczne, w których praca była źródłem utrzymania dla misjonarzy, natomiast dla ludności stanowiły one miejsce nauki nowego rzemiosła. Szpital dla trędowatych w Lambarene rozwijał swą nadzwyczajną działalność dzięki poświęceniu się doktora Alberta Schweitzera. Dziś protestanckie stacje misyjne w Gabonie należą do następujących ugrupowań: Mission Évangélique du Gabon (od 1842 r.), obejmująca połowę północnego Gabonu; Christian and Missionary Alliance (amerykańskie), licząca 200 miejsc kultowych wokół siedmiu stacji misyjnych; La mission franco-suisse de Pentecôte, założona w 1938 roku w Libreville i posiadająca dwie stacje: w Owendo i w Medouneu.

Możliwości działania misjonarzy katolickich były większe od tych, którymi dysponowali protestanci. Kościół katolicki miał inną organizację, inne przygotowanie i inne źródła finansowe. Pierwsze katolickie stacje misyjne powstawały wzdłuż brzegów Oceanu Atlantyckiego i wzdłuż rzek. Na wybrzeżu były to: Sainte-Marie w Libreville, Boutika, Donguila, Fernan-Vaz, Cap Esteriaz, nad brzegami zaś rzek: Lambarene, Ndjole, Okano, Lastursville nad Ogove; Trois-Epis i Saint Martin nad N’Gounie. Ze względu na brak możliwości komunikacyjnych stacje w głębi kraju powstawały znacznie później. Podróżowanie misjonarzy do odległych wsi, jak zeznaje Jeremy Adam, arcybiskup Gabonu i pionier apostołstwa w tym kraju, były po pro-

stu wyprawami pełnymi niewygód, trudności, które prowadziły do wycieńczenia, chorób i śmierci. Wówczas nie znano jeszcze niwakiny i innych środków profilaktycznych przeciw malarii, tyfusowi czy śpiączce. Mimo to misjonarze udawali się do odległych wsi pieszo, co zabierało im całe tygodnie czasu, bądź korzystali z łodzi rzecznych. Dla ilustracji tego stanu rzeczy warto przytoczyć następujące porównanie: przed I wojną światową dla przebycia łądem drogi z Libreville do Lastoursville misjonarz potrzebował cały miesiąc, gdy po II wojnie wybudowano drogi, misjonarz potrzebował tylko 3 dni, a dziś drogą powietrzną zaledwie godzinę.

Budowa dróg miała oprócz tego inne skutki. Ludność łatwiej przenosiła się z miejsca na miejsce i dotychczasowa stabilność przerodziła się w migracje wewnątrz krajowe; stwarzało to warunki sprzyjające powstawaniu sekt synkretycznych i uświadamianiu politycznemu mas. Ludność opuszczając wsie, jak to czynili Apindji czy Mitsogo, aby osiedlić się wzdłuż nowych dróg, opuszczała również misje. W związku z tym wiele stacji misyjnych, jak na przykład Okano, Mitzik czy Saint-Martin, musiało zakończyć działalność, gdyż nie było już kogo nauczać. Ulegały zniszczeniu zarówno plantacje kawy, pieprzu, wanilii i orzechów kokosowych, jak i internaty dla chłopców i dziewcząt oraz inne urządzenia misyjne wraz z kaplicami.

Misje protestanckie i katolickie były zaczątkami chrześcijaństwa afrykańskiego i pierwszymi ogniskami cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Zakładały one wokół swych kaplic szkoły parafialne, warsztaty ciesielskie, murarskie czy stolarskie i ogrodnicze. Można więc stwierdzić, że misje uformowały inteligencję gabońską i pierwszych robotników wykwalifikowanych. Dzisiejsi dyplomaci gabońscy rozpoczynali kształcenie w misjach katolickich w Donguila i kontynuowali w Collège Bessieux lub w Seminarium Saint-Sean w Libreville. Dziś obok tych przyparafialnych placówek oświatowych istnieje wiele nowych, prowadzonych przez różne zgromadzenia zakonne lub przez władze gabońskie, jak na przykład Liceum Leon Mba i Uniwersytet Narodowy w Libreville.

#### MIGRACJE FANGÓW

Historia życia religijnego i kultury duchowej Fangów jest ściśle związana z wydarzeniami społeczno-politycznymi Gabonu. Jednym z kluczowych wydarzeń był fakt, że ekspansja kolonializmu rozbiła jedność polityczną, kulturową i etniczną Gabonu na grupy zamieszkujące dzisiaj południowy Kamerun, Gwineę Równikową i północno-zachodni Gabon. Rozbicie etniczne Fangów jest widoczne w coraz wyraźniejszych różnicach występujących w dialekcie, wierzeniach i gospodarce.

Bardzo mało istnieje danych historycznych, które mogłyby nam wyjaś-

nić motywy, początki i przebieg tej wielkiej migracji. Fangowie pchani przez ludy silniejsze, takie jak Fulbe i Baya, opuścili swoje mityczne miejsce „narodzin człowieka” (*Mébiale Bôr*) i udali się ku południowi, w lasy Kamerunu i Gabonu, osiedlając się w dolinie N'Tem. W pewien czas potem ruszyli oni dalej aż po brzegi rzeki Ogowe. Ci z Fangów, którzy osiedlili się w okolicach Ebolowa i Yoaunde (Kamerun), tworzą dziś szczepy znane pod ogólną nazwą Bulu i Ngola, a ci zaś, którzy zajęli basen Ogowe i Fernan Vaz (Gabon), są nazywani Make i Batsi. Dopiero w późniejszej fazie docierają Fangowie z grupy Bakage do Gór Skalistych i do Gwinei Równikowej. Od nazw szczepów Fangów pochodzą dzisiejsze nazwy takich miejscowości, jak Wolen-N'Tem, Mitzik, Bitam, Minvoul czy Minkebe.

Fangowie na wybrzeże dotarli kierując się rzekami Omwane, Mioa i Abanga oraz Bokue i Ogowe. Było to w latach 1840, a więc tuż przed wielkimi wyprawami Compiègne i Brazza. Idąc wzdłuż prawego brzegu Como, Fangowie zetknęli się z plemionami Bakele i Pongwe, których zepchnęli w kierunku wybrzeża Oceanu Atlantyckiego. W ten sposób Wybrzeże Gabońskie i Wolen-N'Tem zostało zamieszkane przez napływowców, obcy lud wnoszący z sobą nie tylko odmienną historię, tradycję plemienną i inną strukturę społeczno-gospodarczą, lecz także inną mentalność. Teren ten obecnie jest zamieszkały przez 48 grup Fangów, wśród których do najbardziej aktywnych i znanych należą: Efak, Essoke, Oyek i Yengi. Według statystyki z 1961 r. w dystrykcie Wolen N'Tem jest 53 000 (98%) Fangów, a na wybrzeżu 23 200 (51%) Fangów. Ogółem jest 94 200 (30%) Fangów na około 950 000 mieszkańców Gabonu. Na terenach zaś Kamerunu, Gwinei Równikowej i Gabonu Fangów jest około 800 000.

Tradycja ustna Fangów podaje tylko niektóre wydarzenia historyczne i na dodatek są one podawane w formie mniej lub bardziej fabularnej. Z czasem wydarzenia te przybrały tylko symboliczne znaczenie, obdarzone specjalną funkcją społeczno-religijną, co łatwo dostrzega się w religijnej filozofii sekt synkretycznych. Do takich symbolicznych opowieści należy na przykład historia *ozambogha*, czyli opis przejścia Fangów przez otwór ogromnego drzewa *adzap*. Otwór ten w kształcie rombu uchodzi dziś za „drzwi narodzin” w nowym kraju. Ta mityczno-religijna symbolika „przejścia” znajduje swój wyraz w słupie sakralnym (*akun*) chaty rytualnej (*aben*).

Do ciekawych przekazów tradycji ustnej Fangów należy opowiadanie o Pigmejach, którym Fangowie, a przede wszystkim lud Apidji i Mitsogho, zawdzięczają po dziś dzień sakralny narkotyk, *iboga*. Zetknięcie się Fangów z ludami Apindji i Mitsogho, które miało miejsce w końcu XIX i na początku XX w., wywołało u Fangów zwrot w mentalności religijnej, w strukturze społeczno-kulturowej i w ich osobowości. Przejmując od Apindji i Mitsogho kult przodków, zwany *buiti*, Fangowie przejęli też ich tradycję

religijną i filozofię, nowe środki działania oraz nowe formy przeżycia religijnego. Był to początek wielkiej reformy społeczno-religijnej u Fangów, która zrodziła w nich potrzebę uduchowienia dawnych praktyk religijnych, a w szczególności kultu czaszek i relikwii, znanego pod nazwą *bieri*.

Fangowie, zwani niegdyś Pahouin, odczuwali potrzebę zmiany miejsca pobytu i potrzebę dominacji. Ruchliwość Fangów wyrażała się w częstych i długotrwałych migracjach, natomiast chęć panowania nad drugimi — w podbojach albo przynajmniej w adaptacji cudzych kultów i kultur. Współpraca ich w handlu niewolnikami była także wyrazem agresywności wobec innych. Nic dziwnego, że przez wiele lat byli oni postrachem dla sąsiednich plemion. Również i struktura społeczno-kulturowa Fangów nosi ślady tych dwu zasadniczych cech: mobilności i zaborczości, choć w konsekwencji dzięki nim właśnie mogli Fangowie zaspokajać potrzebę adaptacji nowych wartości i przystosowywać się do ciągłych zmian.

Fangowie nie czują przywiązania do ziemi i dlatego mało interesują się, jak dotąd, uprawą roli. Bardziej odpowiada im tryb życia swobodny, doraźny i nieskrępowany. Dlatego talent ich nie poszedł w kierunku gromadzenia dóbr materialnych. Rozwinął się natomiast w dziedzinie rzeźby (słynne maski i statuetki nagrobne), poezji, muzyki i filozofii religijnej. Ich kultura duchowa wyrosła z afirmacji życia oraz ze świadomego w nim uczestnictwa, stając się przez to kulturą dynamiczną. Nosi ona ślady minionego czasu, przezwycięzonych sytuacji i twórczej myśli. Afirmacja życia kazała im, chociaż w mitycznej formie, „shumanizować” chatę rytualną i instrumenty muzyczne oraz odtwarzać rytualnie proces ciągłego stawania się, od poczęcia aż do śmierci biologicznej, ale też do symbolicznego obumarcia aż po odrodzenie duchowe.

Fangów poróżnił podział polityczny i mentalność okupanta. Poróżnił ich także system ekonomiczny wprowadzony przez kolonizatorów. Podkreślić należy fakt, że szczepy zamieszkujące południowy Kamerun przejęły od Niemców protestantyzm, sztukę czytania i pisanie, zamiłowanie do *Biblii*, ale również zamiłowanie do pracy na roli, uprawę kawy i kakao. Konsekwencją tego faktu było to, że wyższy poziom ekonomiczny, większa wydajność pracy i lepsze środki komunikacyjne „osiedliły” dawnego wojownika. Fangowie kameruńscy nie czują potrzeby tworzenia nowych kultów ani też nowych sekt religijnych. Pozostali wierni albo animizmowi, albo któremuś z wyznań chrześcijańskich, przyjętych przez chrzest. Większość z nich to protestanci.

Fangowie z Gwinei Równikowej, ci z reżimu frankistowskiego i nietolerancji hiszpańskich misji katolickich, kontrolowani i żyjący w ciągłej bojaźni, bo prześladowani okrutnie, wiedli podwójne życie: jedno na pokaz wobec administracji, a drugie ukryte, ciche. Fangowie w okresach natężonych prześladowań przez misjonarzy i przez policję przesuwali się w kie-



runku Gabonu, aby tam połączyć się z braćmi praktykującymi ten sam kult *biery*, a potem kult *buiti*. Szczególne nasilenie prześladowań Fangów zanotowano w latach 1952—1968, które spowodowane były przede wszystkim ujawniającymi się tendencjami wyzwolenческими i emancypacyjnymi tubylców.

Kolonista francuski był bardziej tolerancyjny i dzięki temu Fangowie gabońscy wypracowali sobie własną, „narodową” kulturę religijną, w której udało się im połączyć ogólnofangowską historię z religijną tradycją lokalną innych plemion oraz włączyć niektóre elementy wiary chrześcijańskiej.

#### CZYNNIKI KULTUROWE I SOCJO-PSYCHICZNE

Pomijając podział polityczny jako destruktywny czynnik jedności Fangów, trzeba zauważyć, iż fakt przynależenia do jednego lub do drugiego wyznania chrześcijańskiego wpłynął na nowy ich podział. Dlatego nawet na terenie Gabonu odnajdujemy dwa typy tego ludu. Typ pierwszy zamieszkuje północne tereny Gabonu (dystrykt Wolen-N'Tem), typ drugi mieszka na południe od pierwszych. Można by nawet przeprowadzić pewną linię demarkacyjną między tymi terenami, przechodzącą przez miejscowość Oyem, którą założyli Niemcy w roku 1905. Ludność zatem z terenów miejscowości Oyem, Bitam, Minvoul i Medouneu to przeważnie protestanci, a z ekonomicznego punktu widzenia rolnicy zajmujący się uprawą i eksportem kawy i kakao. Druga grupa ludności, na południe od Oyem, to grupa gospodarczo uboższa, społecznie gorzej zorganizowana i kulturalnie mniej przedsiębiorcza. Około 1925 r. oczarował ich katolicyzm swoją hierarchiczną strukturą władzy, symboliką religijną, bogactwem uroczystości i kultem Matki Boskiej, kobiety matki. Napływ Fangów z północy kraju zmniejszył w znacznym stopniu te różnice etno-socjologiczne.

Historia kultury duchowej i historia społeczno-polityczna Fangów na terenie Gabonu jest krótka, ale przebogata w wydarzenia. Na przestrzeni zaledwie kilku pokoleń Fangowie dokonali wielkiego przełomu w historii własnej kultury jak i kultury Gabonu. Nadali oni jej swoisty charakter zarówno przez aktywny udział w życiu społeczno-politycznym, jak i przez swoją odrębność grupową.

Dynamizm Fangów miał swe źródła w świadomości rasowej i politycznej, świadomości uformowanej przez czynniki historyczne, demograficzne i psychologiczne. Kolonizacja, handel niewolnikami i działalność misjonarska budziła wśród Fangów nowe zainteresowania twórcze, a przywódców prowadziła do odkrywania nowych pojęć. Z czasem, w drodze doświadczenia zwiększał się zakres i precyzowała się treść nowych pojęć, co sta-

nowić mogło początek świadomości społeczno-politycznej Fangów. Z biegiem czasu świadomość plemienna zaczynała wychodzić poza granice klanu i plemienia. Doświadczenie płynące z procesu podporządkowywania sobie innych plemion i wypierania ich z zajmowanych stanowisk, przy jednoczesnym wrastaniu w środowisko geograficzne, umacniało ambitnych Fangów w przekonaniu o ich wyższości rasowej. Inteligencja praktyczna, realizowana w twórczości kulturowej, coraz mocniej określała osobowość Fangów, wyróżniając ich spośród innych plemion Gabonu.

Wśród czynników, które złożyły się na utrwalenie supremacji społeczno-politycznej Fangów w Gabonie, wymienić trzeba demograficzny i psychologiczny. Zarówno świadomość historyczna, wyrażana między innymi znajomością rodów i generacji oraz poczuciem przynależności grupowej, jak i przekonanie o swej sile były podstawą przysłowiowej już zarozumiałości i pychy Fangów.

Przyznać trzeba, że te cechy charakteru Fangów dały również pozytywne rezultaty. Fangowie bowiem wnieśli wiele nowych wartości społecznych, kulturowych i religijnych do Gabonu, ale robili też wszystko, by przyswoić sobie to, co było najlepsze u ludów osiadłych tutaj od dawna. Ruchliwi z natury przyczynili się do ogólnego, aczkolwiek powolnego jeszcze rozbudzenia potrzeby wymiany wartości kulturowych. Sami udawali się w głąb kraju, do ludów znanych z lecznictwa i magii, szczególnie Mitsogho i Bapunu, aby powróciwszy do siebie na wybrzeże wzbogacić swoją historię kulturową o „wiedzę tajemną”.

Aby lepiej zrozumieć charakter społeczno-religijny sekt synkretycznych w Gabonie, które uformowali Fangowie, trzeba się nieco bliżej zapoznać z religijnością i z doświadczeniem psychicznym tego ludu w dziedzinie wierzeń. Lud ten, taki jaki wychowała i wykształciła tradycja kulturowa i określone warunki społeczno-ekonomiczne, jest wybitnie religijny. Z punktu widzenia etnologii religii Fang wydaje się człowiekiem na wskroś religijnym, to znaczy skłonny do interpretacji i reinterpretacji świata według przesłanek swej wiary, swych przypuszczeń i swych duchowych potrzeb. Ludzie wierzący mogą powiedzieć o nim, że ma wyostrzony zmysł świętości, że jest uczulony na jakieś misterium, które wyczuwa w naturze, i że zdolny jest żyć według rytmu tej usakralizowanej natury. Jest to więc człowiek wierzący, animista według tradycji religijnej, przyjmujący powszechne istnienie świętego, ale także i monoteista, jak inni jego czarni bracia, gdyż przekonany jest o istnieniu jednego Stworzyciela. Jego praktyczna religijność jest logiczna i wymagająca, jest dynamiczna, a nie statyczna. Według Fangów celem religii nie jest adoracja, ale służenie człowiekowi w jego codziennym życiu. Stąd to zmarli przodkowie uchodzą za pośredników między Bogiem a żyjącymi. Mają oni zatem analogiczną rolę jak święci katolicy. Poza tą wiarą w „obcowanie

świętych” Fangowie przypisują wielkie znaczenie religijnym znakom symbolicznym, uważanym po prostu za „środki skuteczne”. Wierzą oni w automatyczne działanie tych „środków” zgodnie z tym, czego nauczał kościół katolicki, iż sakramenty działają *ex opere operato*, czyli w sposób automatyczny. Jest w tych aktach sporo z wiary religijnej, ale też niemało z przesądu i magii. Potrzeba namacalności w religii i utylityzm religijny doprowadziły chrześcijan gabońskich do wytyczenia nowych wymiarów wiary. Według nich wiara bez znaków sprawdzalności jest niczym. Stąd też, mimo głębokiej wiary w świat duchowy, adepci sekt synkretycznych czują potrzebę jej weryfikacji. Dochodzą zatem do pewnego paradoksu. Zdaniem ich sama wiara nie wystarczy, bo jest tylko „wiarą”, przypuszczeniem. Aby silnie „wierzyć”, trzeba wiedzieć, w co wierzyć, i „widzieć” to, w co się wierzy. Religia więc winna im dostarczyć takich „środków skutecznych”, które byłyby w stanie dać im te „błogosławione wizje” świata niewidzialnego. Wiemy, że środkiem tym jest sakralny narkotyk *iboga*. W tym tkwi istotna przyczyna separacji sekt synkretycznych od kościołów chrześcijańskich.

Praktyczna religijność Fangów koncentruje się wokół pojęcia życia. Pojmowanie życia przez Fangów usposabia ich do wchłaniania i do adaptacji wszystkich tych elementów religii chrześcijańskiej, które według nich zdolne są powiększyć i umocnić życie jednostkowe i klanowe. Zresztą Fangowie nie ukrywają celu, do którego zdążają. Przyjmują oni chrześcijaństwo tak, jak niegdyś przyjęli od Apindji kult *buity*, to znaczy, „aby móc stać się silniejszym”. Ale pojęcie życia nie ma u nich znaczenia tylko biologicznego. Jest ono również pojęciem filozoficzno-religijnym, będącym zarówno u podstawy afirmującej filozofii życia, jak i kryterium norm etycznych: dobre jest to, co służy życiu, złem zaś to, co je osłabia i umniejsza. Życie jest według nich wartością samą w sobie. Jest ono czymś świętym i najdroższym, bo pochodzącym od Boga. Żyć świadomie znaczy tyle, co żyć w Bogu poprzez naturę. Stąd bierze się stała potrzeba odnowy życia i potrzeba wzmożenia świadomego uczestnictwa w życiu. Ale to uczestnictwo jest o tyle tylko możliwe, o ile człowiek potrafi sobie przyswoić siły tkwiące w naturze. Wyraża się ono zarówno w biologicznej zdolności prokreacji, jak i poprzez symboliczne obumarcie i rytualne duchowe odrodzenie. Z jednej więc strony wyraźnie zaznacza się charakter pragmatyczny religii, a z drugiej zadziwiająca nas daleko wysublimowana potrzeba przeżycia duchowego, danego w wymiarach odczuć, abstrakcji i symboliki. Religia według Fangów ma służyć życiu. Rytualne uroczystości religijne mają zapewnić dostatek, odsunąć nieszczęście, uzdrowić chorych, wzmóc płodność kobiet itp. Stąd takie cnoty, jak „czystość” seksualna w formie bezżeństwa, milczenie i inne pojęcia moralności indywidualnej, oddalone od rzeczywistych potrzeb społecznych, nie mają dla nich żadnego sensu i żadnej

wartości. Jednocześnie według nich religia z tymże samym kultem i rytym wprzęga człowieka w zupełnie inną atmosferę, przekonując go o istnieniu innego życia i o istnieniu innych wartości. Atmosfera ta skłania człowieka do metafizycznego zinterpretowania życia biologicznego i wszystkich jego przejawów w naturze. Zarówno etnolog, jak i misjonarz powinni być w szczególności sposobu uczuleni na praktyczny charakter religijności, skoro chcą badać stałość i zmienność elementów, z których składa się religijna symbolika synkretyzmu Fangów. Problem ten jest ściśle związany z zagadnieniem procesu akulturacji i adaptacji, podczas którego dokonuje się selekcja „prawd”, wartości i środków ekspresyjnych. Pewne jest, że chrześcijaństwo zakorzeniło się w Gabonie i wpłynęło wyraźnie na postawę etyczną i religijną ludu, ale nie wyeliminowało moralności afrykańskiej. Stąd też rodzą się następujące dwa zagadnienia: jakie są stałe elementy afrykańskie, które uporczywie tkwią w przyjętym przez Fangów chrześcijaństwie, oraz jakie są elementy chrześcijańskie, które Fangowie dopasowali do własnych potrzeb i upodobań? Można by ponadto dorzucić trzecie zagadnienie: jakie są przyczyny, które uniemożliwiły chrześcijaństwu całkowity sukces, obejmujący zarówno moralność ewangeliczną, jak i całość dogmatyczną, proponowaną przez misjonarzy?

Fangowie zinterpretowali chrześcijaństwo zwłaszcza w sferze wartości słowa jako wyrazu ducha oraz w sferze środków oddziaływania pojętych jako przedłużenie środków magiczno-religijnych. Zachowali natomiast potrzebę wyrażania się językiem wyszukany, ale wolnym od pustego konwenansu. Nadal lubują się w ruchu i w geście, wciągających ich całkowicie w akcje, w których otrzymują oznaczone miejsce i określoną rolę do spełnienia. Dlatego nie znają oni postawy „obserwatora”, bierności i skrajnego indywidualizmu.

Potrzeba namacalności w kwestiach wiary pozwala im widzieć w medalikach i innych przedmiotach kultowych dawne fetysze i transfery mocy i sakralności. Ta sama potrzeba realizmu w wierze pcha ich do nowego chrztu i odrodzenia się przez *iboga*, która jest zdolna zapewnić im ową antycypowaną „wizję błogosławioną”, tłumaczoną zresztą jako przedsmak życia przyszłego. Duchowny katolicki jako dawca środków „skutecznych” w kulcie stał się w oczach sekt synkretycznych ideałem *ngangi*, który ma za zadanie zbliżyć świat rzeczy niewidzialnych. Dlatego szaty liturgiczne *ngangi* są wierną kopią szat księży katolickich, co zapewnia im powagę liturgiczną i wywiera symboliczną presję na przeżycie religijne wiernych. Są one ponadto znakiem stopnia hierarchicznego i środków władzy.

Wiele jest przyczyn, które zadecydowały o wyborze i o zakresie adaptacji idei jak i przedmiotów kultowych. Naśladowując hierarchię kościelną synkretysty spodziewają się ułatwić proces podporządkowania i dyscypliny we wspólnocie religijnej. Jest to również okazja do wyzwolenia się i wy-

niesienia ponad drugich. Hierarchiczność to także okazja do autorytetu i prestiżu. To, czego się dziś kościół katolicki wstydzi, odrzucając jako magiczne, związane z mitem i przesądem, tchnące formalizmem i starą średniowieczną feudalną atmosferą, przechodzi w umiarkowanej formie do „nowej” tradycji religijnej Fangów, tworząc w ten sposób synkretyzm religijny. Ta forma religii musiała przyjść, będąc nie tylko wykładnikiem ścierania się sił wewnętrznych z zewnętrznymi, ale i wynikiem refleksji nad koniecznością tworzenia nowej rzeczywistości. Dla Fangów synkretyzm religijny stał się dobrym środkiem marszu naprzód, choć nie należy przeoczyć faktu, iż jest przejawem kompromisu wobec człowieka białego. Zatem synkretyzm religijny ma do spełnienia ważne zadanie historyczne, choć może być pojęty jako rezultat spotkania się przeszłości z przyszłością.

Po naszkicowaniu warunków historycznych i społecznych, w jakich formowali się Fangowie gabońscy, nasuwają się dwa pytania: dlaczego Fangowie, a nie inne plemiona Gabonu, zapoczątkowały współczesne ruchy emancypacyjne? Dlaczego program społeczno-polityczny sekt synkretycznych wyrażony jest w pojęciach i języku religijnym?

Zagadnienia powyższe możemy rozważać na płaszczyźnie historycznej, oceniając ruch synkretyczny jako reakcję na sytuację społeczno-polityczną oraz jako wytwór kryzysu pierwotnego społeczeństwa Fangów. Porównując ten ruch z analogicznymi ruchami na kontynencie afrykańskim, dostrzeżemy bardzo podobne motywy i środki działania. Oprócz tego dostrzeżemy, iż nacechowane one są zarówno jednostkowymi ambicjami założycieli sekt, jak i ogólnorewolucyjnym charakterem dążeń grup i społeczeństw. Historyczny punkt widzenia pozwala nam zauważyć pewne etapy rozwojowe tych ruchów, wywołane przez zetknięcie się z cywilizacją zachodnią i kulturami obcych plemion, a wyrażone w formie postaw psychicznych. Wiemy, że z chwilą, gdy kolonizacja francuska objęła swoją kontrolą całokształt życia społeczno-ekonomicznego i kulturowego plemion Gabonu, wprowadzając przymus ekonomiczny i naruszając wartości duchowe, po pewnym czasie doprowadziła do niezadowolenia, poczucia wyobcowania, aż w końcu musiało dojść do konfliktu. Istotnym elementem takiego zachowania Fangów był także fakt osłabienia autorytetu władzy tradycyjnej, brak dyscypliny społecznej, prostytucja i dezorganizacja. W nowej bowiem strukturze społeczno-politycznej i gospodarczej, narzuconej przez cywilizację zachodnią, nie było miejsca na zaspokojenie potrzeb według dawnych wzorców kulturowych i religijnych. Stare kryteria oceny nie miały racji bytu. Tradycyjne wartości, wyrosłe z przeżyć i kontaktów międzyosobniczych, zastępować zaczęły wartości posiadania, zysku i pieniądza. Pojęcia czasu, pracy, prestiżu, stanowiska kobiety zmieniły znaczenie. Ale taka sztuczna, narzucona sytuacja, zmuszająca do koegzystencji starego, tradycyjnego społeczeństwa z rodzącym się nowym społeczeństwem o strukturze cywilizacji

zachodniochrześcijańskiej skłaniała ludność nie tylko do spontanicznej reakcji, ale również i do refleksji. Porównywano dawny sposób życia i swobodę z aktualnym stanem. Co więcej, nowe sąsiedztwo z Pongwe i innymi plemionami zmuszało ich każdego dnia do konfrontacji.

Fangowie zaczęli popadać w obojętność na sprawy plemienne, a nawet w kompleks niższości wobec człowieka białego. Stany frustracyjne przybierały na sile szczególnie tam, gdzie Fangowie stykali się z białymi, a więc w miejscach pracy, bo tam zajmowali zawsze najgorsze stanowiska. Wieś żyła wprawdzie jeszcze dość spokojnie, ale gdy środki komunikacji stawały się coraz dogodniejsze, a miasta oferowały więcej miejsc pracy, ruch przemieszczający ze wsi do miasta wzrastał. Migracje wewnętrzne powodowały nowe kontakty, a te z kolei rodziły nowe potrzeby i ambicje. Frustracja ogólna, która w pierwszych dziesiątkach naszego stulecia ledwie się zaznaczała, rozwijała się powoli, ale wszechstronnie. Jeśli pierwszy okres kolonizacji budził u Fangów oraz innych plemion Gabonu podziw dla białego człowieka, to w następnych dziesiątkach stopniowo przeradzał się w nienawiść. Z czasem Fangowie dostrzegli, że powoli tracą supremację nad innymi plemionami. Poczuli się zatem zagrożeni nie tylko przez białych, ale również przez inne plemiona Gabonu, których świadomość społeczna i polityczna wzrastała systematycznie. Płynącą stąd frustrację odczuwali oni tym silniej, że wcześniej od innych osiągnęli lepszą organizację społeczną i świadomość polityczną. Fangowie, jak wspomniano, potrafili połączyć zdolność do religijnej interpretacji życia z ambicją i inteligencją, które prowadziły ich do nowatorstwa w ulepszaniu życia. Między innymi dlatego Fangowie zdolni byli wypracować swoisty religijny światopogląd, który był kompromisem w stosunku do przeszłości i do teraźniejszości. Światopogląd ten z jednej strony opierał się na tradycyjnych pojęciach religijnych, uwikłanych w nowoczesną społeczno-polityczną wizję świata, z drugiej strony wchłaniał wartości, które mu proponowało zachodnie, zmaterializowane chrześcijaństwo. Fangowie odrzucili zasady abstrakcyjnej i indywidualnej moralności, sprzecznej z tradycyjnym pojęciem jednostki i grupy, a zatrzymali z chrześcijaństwa zasady, które odpowiadały doskonałości i „świętości” społecznej. Są to przede wszystkim: zasada braterstwa i wspólnoty, macierzyństwa i współżycia z Bogiem poprzez modlitwę, wizje, bogate ceremonie oraz pośrednictwo przodków. Jednym słowem człowiek czarny przejął z chrześcijaństwa te wartości, które uznał, że mogą mu się przydać. Inne spokojnie i bez skrępowań odrzucił. Z chrześcijaństwa przejął nadzieję zbawienia dla wszystkich i możliwość sprawiedliwości dla człowieka czarnego. Nowością w patriarchalnej strukturze społeczno-religijnej Fangów było wprowadzenie do kultu sekt synkretycznych postaci Matki Boskiej (Ningon Mebeghe). Wszystkie te i inne elementy zachodniochrześ-

cijańskie w połączeniu z religijną tradycją plemion Gabonu przyczyniają się obecnie do formowania nowej świadomości społecznej, wychodzącej daleko poza granice tradycyjnej jedności klanowej i plemiennej.

#### SYNKRETYCZNA FORMA NOWYCH WIERZEŃ I KULTÓW

Wiemy, że tradycyjny kult *buiti*<sup>1</sup> został przyniesiony do Fangów przez drwali Mitsogho i Apindji, którzy opuściwszy w poszukiwaniu pracy wioski nad rzeką N'Gounie, udawali się do Lambarene i na wybrzeże Gabonu. Fangowie przejęli ten kult. Motywy masowej „konwersji” były początkowo natury indywidualnej. Pchani ciekawością „widzenia” rzeczy zza światów, stosując sakralny narkotyk, *iboga*, Fangowie mogli z czasem rzeczywiście odkryć w kulcie *buiti* nowe wartości społeczno-religijne. Roślina ta bowiem dawała adeptom *buiti* możliwości nowych form doświadczenia religijnego, nie znanego dotychczas Fangom. Ponadto ta sakralna roślina, rodząc w adeptach uczucia braterstwa, stała się w konsekwencji doskonałym środkiem do zjednoczenia klanowego i plemiennego.

Skoro minął pierwszy entuzjazm do tych „podróży mistycznych” ku zaświatom, Fangowie zaczęli zastanawiać się głębiej i krytycznie nad wartościami „czysto” religijnymi *buiti*. Odnaleźli w tym kulcie pewne wartości społeczno-religijne, których tak bardzo potrzebowali do umocnienia więzi społeczno-kulturowej i religijnej. Ich krytyczne uwagi dotyczyły możliwości adaptacji *buiti* Dissumba do mentalności i religijności Fangów. Działo się to w latach trzydziestych naszego stulecia, w okresie, który może być uważany za początek wielkiej reformy w życiu religijnym Fangów i za początek synkretyzmu religijnego w Gabonie. Fangowie zróżnicowani i poróżnieni wewnętrznie oraz oszołomieni nowymi ideami dostrzegli w *buitizmie* jedyny środek do odrodzenia duchowego i do ewentualnej jedności społeczno-kulturowej.

Inny jeszcze rodzaj okoliczności, która sprzyjała i sprzyja rozwojowi synkretyzmu religijnego, stanowi naturalny dynamizm religii tradycyjnej, dzięki któremu religia przodków jest w stanie dostosowywać się do zmieniających się sytuacji i do nowego środowiska. Religia przodków szła z dżungli za człowiekiem (Mitsogho i Apindji), który szukając pracy trafił do tartaków, do małych sklepików z mydłem i piwem, do fabryk i do biur administracji publicznej. Wraz z wędrowną człowieka religia przybierała nowe formy ekspresyjne coraz bardziej delikatne i wysublimowane, mimo iż nie zmieniła się w swej istocie, i pozostała bez zmian w swej funkcji świeckiej,

<sup>1</sup> Na temat kultów *buiti*, *bieri* i *ombwiri* w synkretycznych sektach Gabonu por. Ś. Świdorski, *Refleksje na temat życia i jego afirmacji w synkretycznych kultach Fangów*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 23, 1969.

a więc humanitarna i społeczna. Można by powiedzieć, iż rozwijając się uszlachetniła uczucia religijne, uwalniając wyznawcę od wulgarnego kultu czaszek i antropofagii, obiecując mu lepszą przyszłość. Trzeba jednak podkreślić, iż „rozwinęta” religia przodków tak interpretuje życie i jego przejawy, że wydawać się może, iż deformuje rzeczywistość historyczną. Przez zastosowanie sakralnego narkotyku *iboga* wprowadza ona wiernych w świat iluzji i fantazji, gdzie w widzeniach halucynacyjnych mogą oni obcować z duchami zmarłych, ze świętymi, a nawet z Bogiem.

Dziś na podstawie wstępnych badań można uczynić próbę naszkicowania procesu ewolucyjnego elementarnych form kultowych w kierunku uduchowienia. Nietrudno jest stwierdzić, że synkretyzm religijny w Gabonie jako ruch wyzwolenia politycznego, kulturowego i religijnego usiłuje stworzyć nową religię o charakterze autonomicznego chrystianizmu afrykańskiego, niezależnego i wolnego od kontroli katolickiej hierarchii kościelnej. Usiłuje on również zachować autonomię kultury lokalnej. W tych zasadniczych aspiracjach synkretyzmu religijnego ogromna jest rola przywódców duchowych sekt synkretycznych. Założyciele nowych sekt podają zazwyczaj osobiste wizje religijnej, kulturowej i politycznej przyszłości ludu, przywódcy duchowi usiłują to zrozumieć i realizować ten program, upowszechniając w ten sposób idee, które założyciele sekt otrzymali w indywidualnych wizjach lub osiągnęli w drodze długich doświadczeń i refleksji. Dlatego o powstaniu nowego kultu synkretycznego, o jego rozwoju i popularności decyduje nie tylko nowy aspekt działalności religijnej, ale również osobowość jego założyciela. Przywódca duchowy nadaje ton ceremoniom, orientując grupę ku określonej celowi religijnemu. On też dysponuje specyficzną siłą duchową, owym charyzmatem, z którego wierni mogą czerpać w postaci rozdawanych błogosławieństw. Przywódca duchowy poucza i uświadamia wiernych o zakresie i specyfice działania, wyznaczając każdemu należne miejsce i rolę w hierarchii i ceremoniach. U bardziej postępowych i odważnych przywódców sekt zauważa się wyraźne tendencje emancypacyjne w religii i w kulturze duchowej. W ten sposób manifestują opozycję do białego i do misjonarzy. Uświadczenie i samowychowanie ma doprowadzić ostatecznie do separacji i niezależnienia się od wpływów białych. Niekiedy uroczystości religijne przybierają charakter „rasowy” i polityczny. Na przykład w kulcie Elibaganga w dzielnicy Libreville N’Kembo w czasie niektórych uroczystości religijnych używana jest flaga narodowa Gabonu.

Wobec gwałtownego rozpowszechniania się sekt synkretycznych misjonarze katolicycy byli bezwzględni w przeciwdziałaniu, korzystając z pomocy administracji kolonialnej. Okrutne i niehumanitarne prześladowania miały miejsce nie tylko w Gabonie, ale szczególnie w Gwinei Równikowej, gdzie frankistowska administracja kolonialna i hiszpańscy księża katolicycy nie



przebierali w wyszukiwaniu kar na krnąbrnych, heretyków i innowierców, posuwając się aż do wieszania buitystów.

Ataki misjonarzy i administracji kolonialnej, tak hiszpańskiej jak i francuskiej, nie były całkowicie pozbawione pewnych racji. Zarzucano buitystom „sprośne” dekoracje sakralne chat rytualnych i przede wszystkim antropofagię. Jeden z informatorów, gaboński ksiądz katolicki, który sam brał udział w jednej z takich kampanii, zeznał, iż buityci truli ludzi lub ekshumowali ciała świeżo pochowanych, aby w ten sposób uzyskać „materiał” do uczty rytualnej. Niekiedy suszyli oni ciała ludzkie, aby po sproszeniu służyły sakralnemu celowi jako komunie.

Akcja misjonarzy skierowana była przeciwko wszystkim buitystom bez względu na rodzaj sekty. Trzeba podkreślić fakt, iż ongiś jak i dziś odróżnić należało te sekty, które odzęgują się od wulgarnego kultu relikwii, opartego na antropofagii, orientując się coraz bardziej ku uduchowieniu kultu i rytuału. Sprostować również trzeba pomyłkę katechetów i misjonarzy co do sakralnego, a nie „sprośnego” wystroju świątyń. Słup sakralny, dla przykładu, znajdujący się w każdej chacie rytualnej, jest symbolem życia, tak jak krzyż w kościołach chrześcijańskich jest symbolem zbawienia. Słup sakralny w połowie swej wysokości ma wycięcie w formie rombu, symbolizujące organ rodny kobiety, co nasuwa „sprośne” myśli ludziom wychowanym w hipokryzji zachodnioeuropejskiej, ale przecież może on mieć również inny sens. Stylizowany znak wulwy jest religijnym symbolem życia, który stanowi podstawę afrykańskiej filozofii życia. Przypomnijmy w tym miejscu jedną z dewiz Fangów, która wykazuje wielki szacunek dla kobiety jako kolebki życia biologicznego i duchowego. W przeciwieństwie do pojęcia, jakie ma o kobiecie zachodnia cywilizacja chrześcijańska, dla której kobieta jest początkiem i okazją do grzechu, dewiza Fangów podkreśla jej wartość społeczno-religijną. Brzmi ona w ten sposób: „Człowiek, aby mógł się narodzić, musi przejść przez kobietę, ale też, aby mógł się odrodzić duchowo, musi również przejść przez kobietę”. Warto podkreślić inny aspekt tego samego zjawiska, mianowicie tańce wykonywane podczas nocnych ceremonii, a przypominające akt seksualny, nie odpowiadają ani etyce, ani moralności katolickiej, tak dalece nastawionej antyseksualnie. Dla wiernych kultu *buiti* tańce te były i są nadal wyrazem pragnienia prokreacji, życzeniem kontynuowania i partycypacji osobistej w twórczym dziele Boga. Podobnie też, dokładniej studiując religijną poezję buityzmu, dostrzegamy, że głównym tematem pieśni i modlitw jest życie. Stąd to, chcąc lepiej osądzić społeczno-religijny aspekt seksualności w sektach buitystycznych, trzeba się oprzeć na kryteriach moralności afrykańskiej.

Czynniki więzi i jedności, które Fangowie odnaleźli w *buiti*, nie pochodzą wyłącznie ze struktury hierarchicznej sekt, lecz przede wszystkim

z tych momentów, które w sposób intymny kojarzą się z doświadczeniami wewnętrznymi. Należą do nich inicjacja i momenty ekstazy przeżyć misterii *buiti* i *ombwiri*: śmierci i odrodzenia. Te nadzwyczajne przeżycia wywoływane są przez harfę skaralną (*ngombi*), korzeń rośliny *iboga* i kopie indyjskie. Uczestnicząc w nocnych ceremoniach sekt synkretycznych słyszy się bardzo często typowe wezwanie skierowane przez przewodniczącego uroczystości do zebranych: *maganga, maganga, buokaje!*, na co odpowiadają zebrani: *Heee!*. To wezwanie znaczy tyle, co „Weźmijcie moc, weźmijcie moc” i „Niech tak będzie”. W tym krótkim pozdrowieniu również tkwi siła jednocząca i zespalająca *buitystów*. Jest to wezwanie do silnego przeżycia, do odrodzenia się i zwartości. Wzmocnione ono bywa często powtarzaniem gestem układania ramion na wyciągnięte ramiona drugiego człowieka. W ten sposób następuje realna komunikacja sił, sympatii braterskiej i pokrewieństwa duchowego.

Mówiąc o harfie świętej, trzeba podkreślić jej rolę religijno-psychologiczną i znaczenie społeczne. Harfa, zwana popularnie *ngombi*, odzwierciedla poprzez symbolikę kolorów i kształt mityczno-religijną treść wierzeń koncentrując się na teologii krwi jako pierwiastku życia i ofiary. Znaczenie zaś społeczno-religijne harfy leży w tym, że jest ona poniekąd schematem i odbiciem religijnej i społecznej historii Fangów. Począwszy od najprymitywniejszej formy, której części elementarne symbolizowały w całości kobietę pigmejską, Bandzioku, zaofiarowaną za cenę tajemnic narkotyku *iboga*, aż po ostatnią jej formę współczesną, pełną symboli chrześcijańskich, wyrażających wysublimowane wartości kobiecości w osobie Matki Boskiej, harfa zachowała tę samą funkcję religijno-społeczną. Jednoczy ona tych, co przez odrodzenie duchowe, spowodowane narkotykiem, chcą żyć wspólnie jako „wtajemniczeni” (*bandzi*). Jej sposób oddziaływania tkwił zawsze w muzyce. Kto całą noc, podniecony narkotykiem *iboga*, upajał się jej głosem, ten odnosił nad ranem wrażenie, że posiadał nową wiedzę, wzbogacił się w nowe wartości duchowe i że mocniej zjednoczył się z tymi, z którymi komunikował w tańcu, śpiewie i spożyciu *iboga*. Muzyka harfy interpretuje te wartości religijne, które dane są bezpośrednio tylko w przeżyciu estetycznym. Farmakologiczny zaś środek podniecający, *iboga*, prowadzący w konsekwencji do widzeń i halucynacji, jest istotnym łącznikiem między społecznością żywych i umarłych oraz między tymi, którzy ją spożywają w formie komunii. Zastosowany w rytualnej atmosferze zespala i jednoczy duchowo wszystkich, bez różnicy płci, rasy, języka i stanowiska społecznego. Nic więc dziwnego, że nawet wyżsi urzędnicy państwowi, chcąc wyrazić swą przynależność „rasową” do Fangów, uczestniczą w tych nocnych ceremoniach (*ngoze*), ulegając na równi z najbiedniejszymi tym samym wpływom *iboga*. Były prezydent Gabonu Leon N’Ba był aktywnym członkiem i wielkim protektorem *buiti*. Na tym poziomie religijnym formuje

się świadomość przynależności kultowej i świadomość polityczna, która utrzymuje Fangów w opozycji do białych i do chrześcijaństwa zachodnio-europejskiego.

Dlatego podkreśliliśmy, że synkretyzm religijny w Gabonie w przeciwieństwie na przykład do synkretyzmu w Kongo ma raczej charakter kultowy i religijny, a nie polityczny, ponieważ kładzie on akcent przede wszystkim na życie duchowe zarówno w teoretycznych rozważaniach, jak i w czynnościach kultowych. Wyrazem tego dążenia jest przeżycie czasu jako kategorii religijnej. Cały tydzień zatem jest przeżywany na wzór Wielkiego Tygodnia. Każdy dzień zachowuje własny charakter, wyrażony w liturgii, kolorze szat liturgicznych, w znakach symbolicznych i misteriach, pochodzących od osoby, której ów dzień jest poświęcony. Z łatwością odnajdujemy tu dawną liturgię katolicką z jej świętymi i świętami.

Poniedziałek oznacza początek, bo wszystko, co Bóg stworzył na ziemi, nazywa się początek *dissumba*, geneza. Rytuał (*ngoze*) tego dnia ma odtworzyć nastrój wielkiego wydarzenia kosmicznego, w którym członek sekt synkretycznych może uczestniczyć nawet dziś, dzięki wizjom, jakie daje mu narkotyk sakralny. Poniedziałek to także dzień początku potrzeby światła duchowego, jest to więc początek poszukiwania światła nieba, aby wyjść kiedyś z nędzy ziemskiej.

Wtorek jako refleks Wielkiego Wtorku jest poświęcony kobiecie, a więc Ningon Mebeghe, Matce Boskiej. Jest to również dzień księżycy tak często łączonego z kobiecością. W dniu tym w każdej z chat rytualnych (*abeń*) kobiety ucierają z dwu kawałków drzewa czarownego, zwanego drzewem życia, czerwony proszek *tsingo*, który posłuży w dniach ceremonii do malowania twarzy. Proszek symbolizuje krew jako pierwiastek życia.

Środa jest dniem udoskonalania się, dniem podporządkowania się naturze. Czwartek zaś to dzień poświęcony Chrystusowi (Eyene Nzame), Zbawicielowi ludzkości przez jego „dobrą nowinę” miłości i braterstwa. Jest to więc także dzień, w którym zaczęło się zbawienie. Wierni starają się w tym dniu czynić akt wiary w Chrystusa, ale też ubolewają nad faktem, że człowiek biały nie wziął na serio „dobrej nowiny”, raczej posługuje się nią, aby krzywdzić innych. Rozmyślenia Wielkiego Czwartku i Wielkiego Piątku koncentrują się wokół męki i śmierci Chrystusa oraz jej sprawców, czyli ludzi, którzy mają w sobie ducha wampirycznego.

W myśl ekspiacji buityści starają się w dniu tym zwiększyć swą solidarność, uczucie braterstwa i ofiary. Piątek uwypukla się podczas uroczystości przez częste powtarzanie „Wielki Piątek”, tymi słowami kończy się każda zwrotka pieśni. Ponadto szaty liturgiczne i strój świątyni tego dnia podkreśla dodatkowo ideę cierpienia i śmierci. Twarz celebranta pomalowana jest na kolor czerwony, co symbolizuje krew Chrystusa. Na jego czo-

le znajduje się znak krzyża, znak zbawienia, namalowany czerwonym proszkiem *paduku*.

W sobotę są uroczystości podobne do piątkowych, to znaczy zachowany jest chrystocentryczny charakter. W niedzielę, w dzień zmartwychwstania, twarz celebranta jest pomalowana białą sakralną gliną *mpemba*, a biel oznacza radość i nowe życie, bo uduchowione.

#### FILOZOFIA RELIGIJNA SEKT SYNKRETYCZNYCH

Byłoby raczej ryzykowne mówić o filozofii sekt synkretycznych bez sprecyzowania pojęcia, celu i funkcji tradycyjnego kultu *buiti* w plemionach Apindji i Mitsogho. Z punktu widzenia etno-historycznego kult ten pełnił kilka funkcji: wychowawczą, społeczno-polityczną i kulturową. Z punktu widzenia historyczno-kulturowego trzeba podkreślić, że wieloraka tradycyjna i autentyczna funkcja *buiti* ulegała ewolucji, choć w istocie pozostała ta sama. Przede wszystkim zachował się jej społeczno-religijny charakter, ponieważ nadal *buiti* jest kultem przodków, wyrażanym przez oddawanie czci ich czaszkom i relikwiom. Uległy natomiast zmianie wymiary działalności *buiti*. Niegdyś *buiti* było przede wszystkim tajemną instytucją inicjacyjną dla mężczyzn w obrębie klanu lub plemienia. Obecnie w nowej sytuacji społeczno-politycznej i ekonomicznej *buiti* znacznie przekroczyło te ramy.

Wracając raz jeszcze do tradycyjnego, oryginalnego *buiti* Apindji i Mitsogho, podkreślamy fakt, że plemienna struktura społeczna i tradycyjne życie kulturowe w Gabonie były tak bardzo nasycone wierzeniami religijnymi, iż lud nie wyobrażał sobie świata istniejącego poza sakrum. Wszystko tłumaczone było pojęciami religijnymi i ujęte w kategorie metafizyczne. W takich warunkach powstał i rozwinął się kult przodków, *buiti*. Cel *buiti* był zatem praktyczny. Służył bezpośrednio życiu przez nawiązanie kontaktu ze zmarłymi i przez łączność rytualną z Bogiem. Funkcja ta miała cel świecki, ale jej siła tkwiła w przekonaniach magiczno-religijnych. Podstawowe źródła filozofii *buitystycznej* sprowadzić można do dwóch spraw: silnej wiary religijnej w świat nadprzyrodzony i potrzeby poznania rzeczywistości niewidzialnej. Oba te źródła wyrażały się w sposób następujący: Bóg jest stwórcą życia, ale wydaje się, że nie interesuje się więcej swym dziełem, zezwalając jednak na pośrednictwo przodków zmarłych. *Buityści* podkreślają również inny fakt, mimo iż człowiek jest śmiertelny, zdolny jest podczas życia ziemskiego widzieć i poznać świat nadprzyrodzony, jeśli tylko zastosuje nadzwyczajne środki działania.

Lud Apindji i Mitsogho znad rzeki Ngunie, rozbudowując kult przodków pigmejskim sakralnym narkotykiem *iboga*, nie stworzył jednak zło-

zonego systemu filozoficznego i teologicznego, jaki dziś obserwujemy na wybrzeżu w sektach synkretycznych Fangów. Dwa podstawowe źródła filozofii religijnej buityzmu, o których już mówiliśmy, wiara religijna i psychologiczna potrzeba poznania prawd metafizycznych, istniały już w tradycji religijnej, szczególnie praktykowane przez wtajemniczonych, którzy stanowili wspólnotę społeczno-religijną. Idee zatem mniej czy bardziej ezoteryczne, po przeszczepieniu ich na wybrzeże, gdzie warunki społeczno-ekonomiczne znacznie różniły się od warunków istniejących nad rzeką Ngunie, stają się z czasem podwaliną myśli filozoficznej i teologicznej, otwartej dla wszystkich, a więc powszechnej, międzyplemiennej.

*Buiti* jako plemienna instytucja inicjacyjna i klanowy kult przodków pełnił u Apindji różne zadania, odpowiadając potrzebom życia codziennego. Był w konsekwencji uwarunkowany tymi potrzebami. Apindji i Mitsogho żyjący z myślistwa i rybołówstwa uzależnieni byli od pomyślności i niepomyślności połowu i polowania. Niestalość ekonomiczna ich życia stanowiła przeszkodę w powstaniu filozofii czy teologii. Rozmyślaniami filozoficznymi mogli się zajmować tylko ludzie starzy i „nauczyciele” szkół inicjacyjnych. Mimo to ich praktyki religijne nie były pozbawione teoretycznych uzasadnień. Religijny światopogląd, wyszedłszy z tradycyjnych wierzeń, opierał się na następujących zasadach: obok świata materialnego istnieje także świat duchowy, tworząc razem jedność dialektyczną połączoną za pośrednictwem zmarłych. Wszechświat zaczął istnieć przez stworzenie, rozwija się dzięki ingerencji Boga Stworzyciela, a skończy się według eschatologii religijnej powrotem do pierwotnego stanu, do Boga. Ingerencja Boga objawia się według nich zarówno w naturze, jak i w ludziach wyjątkowych, to znaczy takich, jak znachorzy lub bliźnięta. Religia przodków dawała zadowalające odpowiedzi na filozoficzne „dlaczego” dotyczące początków i sensu życia, pomyślności w życiu codziennym. Inaczej mówiąc, próbowała odpowiadać na kwestie życiowe, tak bardzo związane ze strukturą społeczną, ekonomiczną i kulturową danego środowiska. Zatem religia przodków w tradycyjnym środowisku pełniła wiele ról. Trzeba też podkreślić, że religia, będąc jednym z elementów składowych struktury społecznej, ekonomicznej i kulturowej, sama ulegała jej wpływom. W tych ramach formował się i rozwijał nie tylko poznawczy stosunek wierzącego, ale i emocjonalny stosunek do świata i Niewidzialnego. Doświadczenie religijne powstałe w takim kontekście jako wyraz uczuciowego stosunku do świata stało się ostatecznie wyrazem świadomości społecznej zinterpretowanej w kategoriach religijnych. Istniały zasadniczo dwa względy prowadzące do religijno-uczuciowego stosunku do świata: przewaga i złowrogość natury z jednej strony i siła życiowa człowieka z drugiej strony. Człowiek z buszu czuł się wprawdzie zagrożony przez naturę, ale też zdawał sobie sprawę, że natura żywiła go codziennie. Obok magii religia była jednym z ważnych

środków ułatwiających życie. Dopiero później, a więc w nowych, bardziej sprzyjających warunkach społeczno-gospodarczych, na wybrzeżu u Fan-gów plemienna religia Apindji i Mitsogho przybrała nowe wymiary działania, próbując odpowiadać nowym potrzebom.

Chrześcijański język religijny a wiara tradycyjna. Kościół chrześcijański w Gabonie przyjmował w swe szeregi coraz więcej wiernych, nie zastanawiając się nad faktem, że ludzie ci wchodzili do chrześcijaństwa z konkretnym bagażem kulturowym, plemiennymi wartościami duchowymi i z atawistyczną potrzebą kontaktu z przodkami. Kościół nie zajął żadnego zdecydowanego stanowiska wobec przeszłości kulturowej i religijnej tubylców. A jeśli jakieś stanowisko wyraził, to raczej w sposób negatywny i wrogi, wychodząc z negacji wszystkiego, co nie było chrześcijańskie, uznając tradycje miejscowe za „wymysł diabelski”, jak to wcześniej określił św. Augustyn. Nie było miejsca na porównanie obu skal wartości, nie było możliwości dialogu między tak odrębnymi systemami kulturowymi i religijnymi: animistycznym i chrześcijańskim. Traktowano Gabończyków jako „pogan” lub jak numery zdolne powiększyć statystykę ochrzczonych. W najlepszym wypadku klasyfikowano ich jako „nawróconych”. Kościół chrzczył i „nawracał” na nowe idee, ale nigdy nie zadawał sobie dość trudu, aby zrozumieć, że wraz z nawróconymi wchłaniał, choć nieświadomie i w sposób nie zamierzony, obce wartości. Adeptci wnosili z sobą odziedziczone przez wychowanie plemienne oraz inicjacje do *buiti* i *ombwiri*, stare przekonania i wierzenia religijne. Wierzenia animistyczne i magiczno-religijne praktyki różnych kultów były tak bardzo nacechowane powszechnymi zasadami religijnymi, że mogły łatwo przystosować się do jakiegokolwiek religii importowanej, ponieważ oparte były przede wszystkim na wierze religijnej. W wypadku niezgodności zasad, jak na przykład nietolerancja wielożeństwa, nowo ochrzczeni szukali kompromisowego wyjścia. Stąd zachowali oni animizm z wiarą w złe i dobre duchy na co dzień, a chrześcijaństwo z jego sakramentami i mszą na niedzielę. Taki kompromis szedł niekiedy dużo dalej, niż mogli przypuszczać misjonarze. Skutki jednak były zbyt skomplikowane, aby misjonarze mogli je przewidzieć. Były one przede wszystkim natury historyczno-kulturowej i psychologicznej. Nawróceni oscylowali więc między jednym a drugim, między animizmem a chrześcijaństwem, zachowując z każdego systemu religijnego tylko te wartości, prawdy i „środki skuteczne”, które im najbardziej odpowiadały. Taka selekcja wartości była podyktowana potrzebami życiowymi: pewności siebie oraz pomyślności i znaczenia w społeczeństwie.

Nie można zaprzeczyć, że w wierzeniach i kultach animistycznych znajdowały się takie same idee, które proponowało chrześcijaństwo, choć oba te systemy miały swoje specyficzne cechy i elementy, rozumiały tylko we właściwym kontekście społeczno-kulturowym i ekonomicznym. Zanim

jednak zrodziła się potrzeba emancypacji kulturowej i konieczność separacji kultu religijnego u Fangów, religie te współistniały praktycznie, nie wywołując u wiernych skrupułów duchowych ani trudności na tle dogmatycznym. Często tradycyjne „prawdy” religijne pokrywały się z „prawdami” chrześcijańskimi, uzupełniały się nimi albo po prostu ustawiały się obok proponowanych przez chrześcijaństwo, nie powodując żadnego wstrząsu w życiu duchowym wiernych. Wręcz przeciwnie, można stwierdzić pewną ewolucję dawnych pojęć religijnych. I tak dla przykładu Bóg Stworzyciel, Bóg oddalony, bo „mieszkający u siebie”, w niebie, staje się u nowo nawróconych Bogiem na ziemi i w sercu. Taka sublimacja Boga była dość daleka od przysłowiowego pojęcia, które znajdujemy u Fangów:

„Bóg (Nzambe) jest na górze,  
Człowiek zaś na dole,  
Bóg jest Bogiem,  
Człowiek człowiekiem,  
Každy u siebie”.

Błogosławieństwo Boże w płodności kobiet i błogosławieństwo w polowaniu przybrało wymiary łaski powszechnej i osobistej miłości do Boga obecnego w komunii. Chrześcijańska modlitwa *Ojcze nasz* zrodziła u Gabończyków nowe uczucia religijne, streszczające się w pojęciu synostwa duchowego wobec Boga Stworzyciela.

„Poganie” gabońscy przyjmowali szczerze idee chrześcijańskie, ale równocześnie nadawali im charakter kultury miejscowej oraz animistyczne wymiary religijne, pozbawiając się w ten sposób zachodnioeuropejskich form kulturowych. Tam zaś, gdzie pojęcia chrześcijańskie przekraczały te ramy, tam zaznaczał się w sposób wyraźny postęp. Chodziło tu o wchodzenie w nową fazę historii animistycznej religii Gabonu. W ten też sposób zaczęły się kształtować podstawy i fundamenty pod nową formacją religijną, pod synkretyczne chrześcijaństwo afrykańskie. Członkowie sekt synkretycznych bardzo wyraźnie podkreślają nowy charakter chrześcijaństwa. Według ich powiedzenia w chrześcijaństwie zachodnioeuropejskim wierzy się, zaś w chrześcijaństwie afrykańskim „widzi się to, w co się wierzy”. Taki bezpośredni kontakt ze świętym (sakrum) i z Niewidzialnym jest oczywiście możliwy jedynie w drodze ekstazy, wywołanej świętym narkotykiem *iboga*.

Niebo i ziemia a słowo Boże. Jedną z cech charakterystycznych filozofii sekt synkretycznych będących w opozycji do chrześcijaństwa w wydaniu średniowiecznym jest jej antropocentryzm i zainteresowanie światem. Przywiązanie do życia społecznego, konkretnego i cielesnego, umiłowanie życia, które czaruje harmonijnością i obiecuje każdego dnia nowe doświadczenie, skłaniały człowieka, mimo religijności, do szukania życia w zaświatach. Trudności zaś, które napotyka na ziemi, skłaniają go raczej

do walki i poznania ich przyczyn niż do ewazji czy iluzji i uwolnienia się. Niebo nie jest dla niego ani określonym miejscem, ani przedmiotem pragnienia jako miejsce odpoczynku i rekompensaty, tak jak to zwykły uważać wierzenia tradycyjne. A jednak mimo takiego obojętnego stanowiska „niebo” ma w oczach adepta sekt synkretycznych wielkie znaczenie, i jest często utożsamiane z nadprzyrodzonym, duchowym, a nawet z boskim. Myśl religijna przedstawia niebo jako siłę i moc o zdolnościach zapładniania ziemi życiem. Trzeba tu podkreślić, że właściwie tylko w aspekcie egzystencjalnym, przeżytym i praktycznym religijna filozofia buitystyczna przedstawia niebo swym wiernym.

Niebo i ziemia stanowią dwa bieguny tego samego kompleksu kosmicznego, choć istotne znaczenie nie jest współmierne. Współistnienie ich nie opiera się na tożsamości działania, ale na wzajemnym uzupełnianiu się. Niebo uważane jest zawsze za życiodajny element kosmosu, któremu ziemia zawdzięcza swe istnienie i swój ciągły rozwój. Wtajemniczony jakiegokolwiek sekty synkretycznej wie, iż trzeba mu żyć na ziemi, ale wie też, że on nie jest wynikiem stosunku nieba i ziemi, a tylko owocem ziemi. Czuje się zatem jak katalizator tych dwu rzeczywistości. Stąd jest uczulony na działalność zarówno nieba, jak i ziemi. Afirmacja życia i jego wartość pchają wiernego do poszukiwania łączności z tym, co wydaje mu się stanowić istotny sens życia. Członek wspólnot buitystycznych i ombwirystycznych znalazł sens życia nie w pojęciu posiadania, lecz w pojęciu bycia i ciągłego stawania się. Dlatego uważa się za istotę dynamiczną, oscylującą między niebem a ziemią, między tym, co jest niezdeteminowane, a tym, co mieści się w określonych granicach. Taka antropocentryczna postawa wynika z religijnych przekonań, że stwórczy głos Boży stanowi pierwszy pomost między niebem a ziemią. To właśnie słowo Boże powołało do istnienia życie, wszechświat i człowieka. Adeptom sekt synkretycznych wydaje się, że jeszcze wszędzie słyszą oni twórczy głos Boży jako środek łączności między Stwórcą a stworzeniem.

Jedna z pieśni religijnej poezji buitystycznej opowiada o tym szczęśliwym momencie dla człowieka, o jego początkach na ziemi.

#### Pieśń o stworzeniu

„Wiatr, wiatr jest dawcą całego życia, ho,  
 Ho, ho, całego życia, ho, ho!  
 Słowo stwarza, bo nie jest dobrze być samemu:  
 Bóg zaczyna urządzać życie,  
 Ten, który jest tchnieniem, ho!  
 Słowo się dzieli, jest w trzech częściach:  
 Tchnieniem jest Ojciec, Ogniem Syn,  
 Wodą jest Matka.  
 Stworzenie dzieci, którymi jesteśmy, ho!  
 Bóg stwarza pierwszego syna



Swoim tchnieniem, tchnieniem, ho ho!  
 Słońce i księżyc, obydwójce, ho!  
 Szefowie ziemi, już są tutaj, ho!  
 Szefowie ziemi już są tutaj, ho!  
 Nasi pierwsi rodzice zbłądzili w początkach,  
 Zginęło nasze dobre sumienie,  
 Adam (*Obola*) i Ewa (*Biome*) zbłądzili  
 Na początku,  
 Zginęło nasze dobre sumienie!  
 Bóg Ojciec (*Apongo*), stwórca ludzi  
 Przeklął swe dzieci,  
 Narodziny i śmierć”.

W świątyniach Dissuma sekty *buiti* można spotkać obrazy przedstawiające scenę stworzenia. Ilustruje ona nie tylko podział wszechświata, ale także, choć w sposób naiwny, przejście życia z dziedziny niebiańskiej na ziemię. Odtwarzają one na nowo mityczny czas Księgi Rodzaju. Na pierwszym planie widzimy Dintsune, otoczoną gwiazdami i trzymającą w lewej ręce księżyc, symbol kobiety, w prawej zaś słońce, symbol mężczyzny. Dintsune kontynuuje dzieło Boga. Dalej dostrzegamy, że stwórcze słowo Boże (*Nzambe*) jest usymbolizowane przez dwa sakralne instrumenty muzyczne: łuk muzyczny, znak pierwiastka męskiego, i harfę świętą, symbol pierwiastka żeńskiego. Widoczna na malowidłach drabinka uzmysławia przejście zapładniającej siły życiowej nieba na ziemię, co nam żywo przypomina drabinę Jakubową ze *Starego Testamentu*, po której schodzili i wchodzili aniołowie. Skoro zatem siła ta przechodzi na ludzi poprzez muzyczne słowo Boże, siła płodności wyraża się za pomocą znaku księżyca, symbolu kobiety i jej menstruacji. Tak jak w *Starym Testamencie* i w większości wielkich religii życie Boże porównane jest do tchnienia albo do wiatru. Terminy te bardzo rozpowszechnione i szeroko znane w Afryce stanowią ośrodek przeróżnych wierzeń i praktyk religijnych. Znajdują one na przykład zastosowanie w rytuale transmisji siły życiowej umierającego ojca na syna.

Interesujące jest w tym przykładzie, że z życia Bożego powstaje drugie życie, które bierze początek nie przez stwarzanie, ale przez podział słowa. Można by tu uczynić aluzję do znaczenia słowa u św. Jana Ewangelisty i do eolów greckich. Zwróćmy również uwagę na to, że gdy pojęcie Boga jako odwiecznego życia jest pochodzenia afrykańskiego, pojęcie podziału słowa na trzy części, trzy osoby, wprowadza już język i terminologię chrześcijańską, bo chodzi o Trójcę Świętą. Ale nawet i tu mimo wszystko stwierdzamy adaptację nowej terminologii do pojęć tradycyjnych, jak na przykład w wyrażeniu: „Tchnieniem jest Ojciec, ogniem jest Syn, a wodą jest Matka”. W wielu pieśniach religijnych sekt synkretycznych Trójca chrześcijańska została na nowo sprowadzona do pierwotnego znaczenia, czyli do pojęcia rodziny biologicznej, utworzonej z pierwiastka męskiego i żeńskiego

oraz w wyniku ich połączenia się. Osoba Ducha Świętego została zastąpiona osobą Matki, usymbolizowanej według tradycji afrykańskiej przez wodę, wyraz płodności i życia.

Według filozofii buitystycznej aktywna ingerencja Boga dokonuje się na dwu poziomach: ontologicznym, przez słowo stwórcze, które się dzieli, i psychologicznym, poprzez słowa muzyczne *mongongo* (łuk) i *ngombi* (harfa święta), wywołując odpowiednie przeżycie estetyczno-religijne. Słowa te słyszeć można zawsze podczas nocnych uroczystości, kiedy grają sakralne instrumenty. Temu zaś, kto ich słucha, wydaje się, że słyszy Boga mówiącego do niego. W ten sposób, jak sami adepci sekt mówią o sobie, upajają się tym głosem aż do utraty świadomości.

Ingerencja na poziomie psychologicznym różni się od ingerencji na poziomie ontologicznym tym, że dokonuje się wewnątrz człowieka i w ściślejszej zależności od jego świadomego współdziałania. Wyraża się to poprzez ciągłą dialektykę śmierci symbolicznej i odrodzenia duchowego. Jest to zatem filozofia stawania się, ciągłego rozwoju, uduchowienia i doskonalenia wewnętrznego.

Wszystkie ceremonie religijne, cała architektura sakralna i symbolika kolorów są ześrodkowane w funkcji sakralnej na człowieku i na służeniu jemu. Cały kompleks rytualny ma wartość funkcjonalną, ponieważ umieszcza adepta sekt synkretycznych w polu działania nieba i ziemi, a więc i Boga, i przodków. Zresztą jego nowe narodziny nie są możliwe inaczej jak tylko za pośrednictwem tego współdziałania i przebywania w miejscu stykania się tych dwu światów. Również i tu dzięki słowu Bożemu schodzą się dwa bieguny: niebo i ziemia. Skoro ziemia jest wyrażona w architekturze sakralnej sekt jako symboliczny grób przodków (*nzimbe*), niebo zostało usymbolizowane przez świątynię, chatę rytualną (*mbandzia*, *abeń*). Nowicjusz, aby mógł się odrodzić duchowo, musi wejść na drogę śmierci i życia, musi obumrzeć rytualnie w *nzimbe* i udać się po odzyskaniu świadomości do świątyni (*abeń*) jako swego ostatecznego celu. Formowanie się jego nowej osobowości, ów moment stawania się ma zawsze miejsce między tymi dwoma sakralnymi punktami. Tam, gdzie mają się odbyć ceremonie inicjacyjne, sadi się każdorazowo drzewko *okala* lub *otunga*. Zazwyczaj drzewko to otoczone jest lianami, co ma wyrażać pępowinę. Miejsce to, uchodzące w oczach zebranych za symbol kobiety ciężarnej, materializuje etap stawania się i wskazuje na życie płodu. Przedstawia ono zatem chwilę przejścia, czyli moment najistotniejszy, chwilę między poczęciem a narodzeniem, które dokona się u stóp słupa sakralnego (*akun*). Słup bowiem pełni tę samą rolę i tę samą funkcję symboliczną co miejsce środkowe w ilustracji „Sceny stworzenia”. Elementami charakterystycznymi tego jest obecność pępowiny, dróżki krętej lub drabinki jako środka łączności między niebem a ziemią, między świątynią a grobem symbolicznym. Symbolika „środką”

ma tutaj znaczenie podwójne: stawania się i formowania, a w aspekcie psychologicznym — uświadamiania.

Środkowy punkt tego etapu między śmiercią a życiem, to jest między grobem symbolicznym a świątynią, powtórzy się znów, poprzez sakralny słup centralny, zwłaszcza jego romb, symbol organu rozrodczego kobiety. Jest to miejsce na „drodze śmierci ku życiu duchowemu”, ku odrodzeniu wewnętrznemu, od podstaw tego słupa ku jego górze. Punkt ten znajduje się na skrzyżowaniu linii pionowej: ziemi, nieba i linii horyzontalnej, która symbolizuje czas, historię człowieka w przebiegu jego życia, począwszy od narodzenia biologicznego, a kończąc na odrodzeniu duchowym.

Wyjście poza dualizm kosmiczny dokonuje się zatem poprzez stwórcze słowo Boże, usymbolizowane głosem harfy sakralnej, jak i poprzez samego człowieka, który w swej zdolności doskonalenia się jest w ciągłym obumieraniu i odradzaniu się, znajduje się między ziemią a niebem. Gdy niebo zapładnia człowieka duchowo, ziemia daje mu możliwości do realizowania nowej osobowości. Wyjście poza dualizm kosmiczny ma charakter religijny, bo jest przeżyte wewnętrznie przez nowicjusza i jest oparte w całej swej rozciągłości metafizycznej na religijnym światopoglądzie.

Kobiecość i męskość a pojęcie życia. Analizując religijny światopogląd i myśl filozoficzną sekt synkretycznych nietrudno dostrzec inny dualizm zawarty w pojęciu męskości i kobiecości. Tak jak niebo i ziemia również i te pojęcia stanowią uzupełniające się bieguny, których wartość religijną wyraża życie. U podstaw tego dualizmu leży to samo atawistyczne pragnienie prokreacji, jak to widzieliśmy na poprzednim przykładzie. Chodzi tu o życie w sensie tradycyjnym, a więc o życie w wymiarach społecznych w formie prestiżu; w wymiarach ekonomicznych w formie posagu i w wymiarach psychologicznych jako pełny rozwój osobowości. Dualizm ten znajduje swój wyraz w symbolice terminów strony lewej i prawej oraz w symbolice odpowiednich kolorów, czerwonego i białego, używanych podczas ceremonii religijnych. Wiemy, iż wchodzi się do świątyni od strony prawej, a wychodzi z niej stroną lewą. To „wejście i wyjście” czerpie symbolizm z aktu seksualnego, podkreślając poczucie duchowe w formie wysoce wysublimowanej. Gdy kobiecość i męskość wyraża się przez sakralne instrumenty muzyczne: grzechotki (*soke*) i miotełki (*ewie*), których wspólny rytmiczny głos symbolizuje akt seksualny w ramach akcji kultowej, to wtedy stają się one symbolami i środkami liturgicznymi w świętych czynnościach, sięgając w ten sposób do czasów mitycznych i do „początków życia duchowego”.

Analiza zjawiska kobiecości i męskości sięga głębiej, kiedy interpretacja strony lewej i prawej ma charakter psychologiczny. Strona lewa, uchodząca za stronę kobiecości, oznacza życie, optymizm i pomyślność, strona zaś prawa, a więc strona męska, symbolizuje nędzę, cierpienie i śmierć. Jest to

więc, jak mówią adepci sekt synkretycznych, strona Chrystusa, który cierpiał. Przez takie porównanie ma ona charakter zasługi i odkupienia. Zastosowanie odpowiednich kolorów dodatkowo podkreśla uzupełnianie się strony prawej i lewej. Strona lewa oznaczona kolorem czerwonym ma przypominać krew menstruacyjną i płodność, strona zaś prawa, wyrażona przez kolor biały, jest symbolem spermy. W postaci wysublimowanej i w sensie religijnym kolory te przyjmują inne znaczenie. Religijny duch i cel ceremonii (*ngoze*) zmienia ich pierwotne, symboliczne znaczenie. Kolor czerwony będzie tutaj przypominał krew Chrystusa ukrzyżowanego, a kolor biały jego śmierć fizyczną, uduchowienie i bezcielesność. Gdy na przykład przywódczyni sekty ombwirystycznej Elibaganga w Libreville kładzie na początku nocnych uroczystości białą farbę na stopę nogi lewej, wówczas kieruje się myślą obudzenia w wiernych nadziei odrodzenia i uduchowienia.

Pojęcie życia wyrażone jest w sektach synkretycznych w sposób bardzo konkretny i naturalny. Przedstawione ono jest w całej złożoności naturalnej i w łączności symbolicznej z pojęciem poczęcia i narodzin. Stąd właśnie wziął się obraz kobiety uzależnionej od cyklu natury i cyklu księżyca. Przypomnijmy, że pojęcie kobiety jako źródła życia jest przedstawiane przy pomocy różnych środków, i tak strona lewa i kolor czerwony, symbole menstruacji, romb umieszczony w środku sakralnego słupa centralnego, przypominający jej organ rodny, oraz harfa święta, symbol i uosobienie kobiety cierpiącej i zaofiarowanej kobiety pigmejskiej, Bandzioku.

Rozwój myśli religijnej w tradycyjnych wierzeniach wyraża się faktem tradycyjnej gabońskiej interpretacji kobiecych postaci biblijnych: Ewy i Matki Boskiej. Postacie te zostały utożsamione niemal z legendarnymi postaciami kobiet gabońskich Biome (Ewa) i Ningon Mebeghe (Matka Boska), siostra Boga Stwórcy. Mzame Mebeghe i jego siostra Ningon Mebeghe wyszli, według legendy, z tego samego prajajka. Skoro Nzambe Mebeghe (Stwórca) wyrażony jako tchnienie jest pierwiastkiem męskim, Ningon Mebeghe pojęta jest jako pierwiastek żeński. Musimy pamiętać jednak, że sformułowania filozoficzne niektórych religijnych pojęć buitystycznych, które spotykamy w objaśnieniach przywódców duchowych sekt synkretycznych, pochodzą w dużej mierze z *Bible secrète des Noirs*, napisanej przez Prince Birinda de Boudiebny z plemienia Eshira. Ta mała książeczka z ilustracjami opartymi na wizjach autora natchnęła malarzy tubylczych do graficznego przedstawienia „Sceny stworzenia” z udziałem kobiety. Oczywiście jest, że postać ta wynika z refleksji księcia Birindi nad mitologią Mitsogho i Apindji, nad *Biblią*, historią grecką, *Talmudem* i innymi źródłami. Autor *Bible* nazywa tę kobietę Dintsuna albo Mautu Benga, co znaczy Biała Pani, uważając ją za bóstwo świetliste, syntetyzując w funk-

cji religijnej Trójcę chrześcijańską. W ten sposób według niego stanowi ona Czwartą Osobę w nowym synkretycznym credo.

Książe Birinda twierdzi, że widział Dintsune w swej ekstazie. Miała ona mu się ukazać w sposób analogiczny do wizji, jakiej doznał święty Jan na wyspie Patmos, w której przyozdobiona jest w dwanaście gwiazd. Kobieta ta „poczęta nocą z tchnienia bożego” pozostaje jednak dla większości wiernych postacią obcą i nie przystającą do kontekstu tradycyjnego Fangów. Wyjaśnienia dotyczące poczęcia jej, narodzin i atrybutów pochodzą z różnych źródeł, między innymi takich, jak mitologia Mitsogho, *Biblia* lub Amfiteatrum, według których Dintsuna jest porównana albo do „Fiat lux” albo do Wielkiej Androgyne. Podobnie też powiedzenie, iż jest ona Dziewicą Odwieczną bez płci, wydaje się ludowi wyjaśnieniem dziwnym i niezrozumiałym. Mimo abstrakcji i obcości postaci Świetlistej Pani dla religijnej myśli afrykańskiej niektórzy przywódcy duchowi ulegli wpływom i włączyli do ikonografii ilustracje Dintsuny i święcą jej kult. Jest ona przedstawiana z otwartymi ramionami w akcie kontynuowania stwarzania świata.

Podczas gdy Dintsuna pozostaje raczej nieznaną nowicjuszom i ludowi, wprowadzenie i adaptacja nowych postaci biblijnych zmieniły ogromnie treść i wymiary tradycyjnych pojęć co do życia. Fakt ten doprowadził do sublimacji tegoż życia, przesuując jego wartość z poziomu biologicznego do poziomu duchowego. Biome lub Eniepe (Ewa) dała „odwieczne narodzenie” biologiczne, kontynuowane następnie przez pierwszych rodziców, którzy z kolei według słów jednej z pieśni „powiększyli to życie”. Natomiast Ningon Mebeghe (Dziewica Święta) „daje światu Zbawiciela”, Eyene-Nzame (Syna Bożego), który ma być według gabońskich sekt synkretycznych Zbawicielem czarnego człowieka. Jest on uważany najpierw za zbawcę życia, które przywrócił przez swą śmierć i zmartwychwstanie, potem zaś za zbawcę politycznego człowieka.

#### RYTUAŁ DUCHOWEGO ODRODZENIA

Filozofia religijna sekt synkretycznych Fangów w Gabonie podobnie jak i inne religie jest nacechowana problemem przebiegu życia. Problem ten wynikały z dialektyki życia i śmierci wyraża się w rozważaniach religijno-filozoficznych jako zagadnienie sensu i znaczenia tych dwóch krańcowych punktów. Religijno-filozoficzna myśl Fangów widzi w procesie życia obok aspektu ontologicznego również i aspekt moralny, w którym człowiek bierze udział w sposób mniej lub więcej świadomy. To zainteresowanie sferą moralną akcentuje się przede wszystkim w religijnej interpretacji zarówno faktów niezależnych od człowieka, a więc życia i śmierci,

jak i tych, które pochodzą od niego samego. W tym wypadku chodzi o interpretację jego aspiracji, sukcesów i niepowodzeń, ujętych razem w zagadnienie ciągłej i niezaspokojonej potrzeby odnowy duchowej i religijnego postępu.

Doktryna współczesnych nam sekt synkretycznych w Gabonie, oparta na tradycyjnych elementach religijno-filozoficznych, ujmuje tę dialektykę w formę życia biologicznego i życia duchowego, w formę śmierci symbolicznej i życia odrodzonego. Dialektyka owa implikuje zasadnicze elementy tego procesu, a więc moment upadku i rzeczywistość duchowego odrodzenia. Koncepcje upadku i odnowy rozbudowuje filozofia buitystyczna mitem o kobiecie jako przyczynie zła i o kobiecie jako narzędziu odkupienia. Ujmuje ona kobietę całkowicie w terminach tradycyjnego systemu wartości życia i tradycyjnych wyobrażeń o świecie, implikujących ingerencję pierwiastka duchowego w cykliczny rozwój życia. Mitologia buitystyczna ujmuje tę odwieczną potrzebę odnowy i spiritualizacji w jednorazowe wydarzenie, będące archetypem wszystkich poszczególnych upadków i zmagania w życiu człowieka. Ujmuje je jednak w ramy zrozumiałe i dostępne dla każdego, bo osadzone w tradycyjnym kontekście społeczno-kulturowym. Mityczny dramat upadku, analogiczny do tego, o którym opowiada nam Księga Rodzaju, powtarza się nieustannie poprzez dramat liturgiczny ceremonii sekt synkretycznych.

W liturgii sekt buitystycznych chodzi o odegranie dwu misteriów: misterium życia i misterium człowieka. Gdy w pierwszym podkreśla się aż nadto stwórczy akt Boży, to w drugim kładzie się akcent na świadome przeżycie faktu narodzin, procesu dojrzewania i faktu śmierci. Liturgia tak dobrała środki działania i środki ekspresyjne, że człowiek, który chce przeżyć te dwie tajemnice, jest w stanie wczuć się w ich sens i w ich eschatologiczne wymiary. Jednym z środków, który ułatwia to przeżycie, jest ujęcie procesu życia w kategorii podziału na element męski i element żeński. Gdy element pierwszy wyraża się w prostym akcie pobudzenia i dania początków, elementowi drugiemu przypada rola dojrzewania, organizacji i doprowadzenia życia do pełnego rozwoju. Liturgia buitystyczna stwarza specyficzną atmosferę, która umożliwia odtworzenie mitycznych scen początków życia i stworzenia człowieka.

Obserwując ceremonie buitii (*ngoze*) zarówno wśród Apindji, Mitsogho jak i Fangów, dostrzec można, iż zaczynają się one zawsze od prostego instrumentu muzycznego, zwanego w języku liturgicznym *mongongo*. Łuk muzyczny, bo o nim jest mowa, symbolizuje stwórczy głos Boga. Głosem swoim, melodią cichą, łagodną i harmonijną wprowadza wiernych w atmosferę bezruchu, w stan statyczny. Pod koniec każdej melodii grający, a za nim wierni, naśladują chwilę „namysłu” Mebeghe (Boga), zanim zaczął stwarzać. Wyraża się to rodzajem wydłużonego milczenia przy zamknię-

tych ustach. Jednocześnie wyraża ono chwilę „wypoczynku” i „przerwy” w medytacji Stwórcy.

Według mitu twórczy dynamizm Mebeghe objawił się w powołaniu do bytu pierwotnego jajka. Skoro zatem po chwili cichej muzyki *mongongo* pierwsze uderzenia drążka rytmicznego (*obaka*) przesyje przestrzeń sakralną chaty rytualnej, wówczas manifestuje się pierwszy przejaw życia. Gwałtowne, krótkie i rytmiczne uderzenia drążka symbolizują pęknięcie jajka pierwotnego. Chaos zaczyna „pracować” i formować się. W tym również celu Bóg obdarza kobietę przywilejem dalszego stwarzania i porządkowania życia. W tej jednorazowej roli widzimy ją na malowidłach ściennych otoczoną gwiazdami, jak oddziela dzień od nocy i jak wytycza światu horyzonty. Przepaska na jej biodrach oznacza władzę i płodność. To również dzięki niej życie przechodzi ze sfery niebiańskiej do ziemskiej. Bóg wydaje się nie mieszać więcej w akcje stwarzania. Ilustracje w świątyniach sekty *buiti* Dissumba przedstawiają trzy sfery: niebiańską, pośrednią i ziemską. Ze sfery niebiańskiej ku ziemskiej prowadzi kręta dróżka albo drabinka, przypominająca drabinę Jakubową, po której schodzili i wchodzili aniołowie, albo też pępowinę, symbol nowego życia. Ziemię łączy zatem z niebem pępowina, tak jak tęcza, starotestamentalny znak przymierza. Niebo zapładnia ziemię poprzez księżyc, ten archetypiczny symbol regularności i płodności. Dwa jego końce dotykają głowy kobiety i mężczyzny. Życie niebiańskie przybrało nowe wymiary i nową funkcję. Stało się udziałem człowieka, który odtąd będzie usiłował poprzez pokolenia iść w rytm jego tętna, aby do maksimum korzystać z jego mocy. Życie zinterpretowane religijnie okaże się dla człowieka pełne sensu, znaczenia i wartości. Nie będzie mu się wydawać ślepą, bezcelową egzystencją. Wręcz przeciwnie, przez odkrycie w sobie wewnętrznej potrzeby doskonalenia się i zdolności realizacji człowiek zacznie naśladować jego cykliczny rozwój.

Część druga uroczystości nocnych (*ngoze*) odzwierciedla życie uporządkowane i doskonałe, ale i tragiczne. Gdy pierwsza część obrazuje moment przejścia od życia boskiego do życia na ziemi poprzez chaos, a więc w aspekcie czysto ontologicznym, część druga mówi nam o losie ludzkim w aspekcie moralno-religijnym. Jest to istotna część *ngoze*, gdyż jej zadaniem jest przedstawić w sposób liturgiczno-dramatyczny misterium ingerencji świata nadprzyrodzonego w rozwój życia ludzkiego. Inaczej mówiąc, ta część stanowi sakralną i estetyczną interpretację świeckiej rzeczywistości. Ma ona w sposób szczególny uczulić adepta *buiti* na dialektyczny rozwój życia religijnego, poczynając od faktu wyjścia z rąk Bożych poprzez codzienne doświadczenie sakrum w naturze aż po wiedzę mistyczną w drodze halucynacji i widzenia ekstatycznego. Ta druga część *ngoze* to część harfy świętej. Jest ona symbolem życia na dwu poziomach: bo-

skim, nadprzyrodzonym jako symbol stwórczego głosu Boga, i ziemskim jako symbol kobiecego pierwiastka twórczego. W instrumencie tym koncentruje się specyfika religijnej filozofii buityzmu, według której Bóg stworzył świat, ale nie za pomocą zwykłego codziennego słowa, lecz za pomocą głosu muzycznego. Najpierw był to głos łuku muzycznego jako symbolu odwiecznego głosu Mebeghe, a potem głos harfy jako symboliczny głos Dintsuny, porządkującej świat, głos Bandzioku, uduszonej w ofiarze za dar widzenia ekstatycznego, albo też głos Ningon Mebeghe, gabońskiej Matki Boskiej, modelu i wzorca dla współczesnej kobiety afrykańskiej.

Adepci wyraźnie podkreślają różnicę głosu tych dwóch instrumentów, które nigdy nie są używane jednocześnie. Dla nich *mongongo* to pierwszy instrument muzyczny, instrument czasu stwarzania. Mówi się o nim, że „gra na początku *ngoze* tak, jak grał niegdyś u początków świata, u początków czasu”. Jego stwórczy głos przechodzi potem w tchnienie harfy, które jest równocześnie symbolem ust Mebeghe (Boga). *Buiti* lubi porównywać czas głosu *mongongo* do czasu *Starego Testamentu*, a czas głosu harfy do czasu *Nowego Testamentu*. Przy czym pierwszy to czas możliwości i dynamizmu, czas kiedy Mebeghe był sam. Czas zaś harfy to długi okres stawania się, podziału, a więc i okres seksualności jak i dobra i zła. Stąd to Dissumba, którą adepci przeżywają podczas nocnych uroczystości, przedstawia im się zawsze w dialektyce narodzin i śmierci, lecz nie tej beznadziejnej, ponieważ filozofia *buiti* zawiera element optymizmu w możliwości „powrotu do światła”, powrotu do pierwotnej doskonałości. Bandzioku, kobieta mityczna, usymbolizowana przez harfę, obiecuje to odrodzenie przez spożywanie narkotycznej rośliny *iboga*.

Przerwę między pierwszą a drugą częścią *ngoze* cechuje oczekiwanie. Gdy minie północ, cichy głos dzwonka, migotliwe światełka świeczek i rozwiane iskry płonącej pochodni oznajmniają zbliżanie się harfy świętej. Nie sie ją celebrant, tak jak zwykło się nieść monstrancję podczas procesji w kościołach katolickich. Obok niego idą akolici, niosąc zapalone świece. W chwili nadejścia świętego instrumentu zebrani klękają. Głos harfy jest spokojny i monotony. Ci, którzy na nią patrzą, widzą w niej wizerunek dobrej kobiety, która dała życie, i kobiety, która ich odrodziła. Wiele jest znaków, które podkreślają tę niewieścianą rolę w filozofii życia i w teologii odkupienia. Drzewo, z którego sporządzono harfę, nazywa się *adzem*, *anzon* lub *adzap*, uważane jest ze względu na czerwony kolor za „drzewo życia” albo za pierwsze drzewo, które wyrosło w miejscu, gdzie Ningon Mebeghe zostawiła krew swej pierwszej miesiączki. Dziś pod tym drzewem kobiety zwykły zagrzebywać pępowinę i łożysko po porodzie. Tradycja idzie nawet dalej, głosząc, iż pod nim właśnie, u brzegu rzeki, Bandzioku znalazła kości swego męża, Melonga. Ponadto harfa ma formę ciała kobiecego, w związku z czym każda część instrumentu jest nie tylko kopią części jej



ciała, ale także odzwierciedleniem mitycznej sytuacji, w której kobieta odegrała historycznie niepowtarzalną rolę. Zatem gdy szyjka harfy uważana jest za kręgosłup, struny za żyły, a skrzynka rezonansowa za tułów kobiety, to sznur uwiązany u jej szyi jest symbolem śmierci Bandzioku przez uduszenie. Poza cechami anatomicznymi, jak sutki piersiowe czy organ rodny, harfa sakralna różni się od innych harf trzema zasadniczymi kolorami: białym, czerwonym i niebieskim. Harfy rytualne są albo czerwone z białymi plamami, albo w połowie białe i w połowie czerwone. Niektóre mają ponadto plamy niebieskie. Niekiedy spotyka się harfy całkowicie pomalowane na czerwono, a tylko wokół otworu rezonansowego widać obwódkę białą, co ma symbolizować akt spółkowania i prokreację. Kolor biały to symbol spermy, a kolor czerwony to symbol menstruacji, natomiast kolor niebieski to kolor rasy czarnej. Współczesne wpływy zaznaczają się w przyozdabianiu tego instrumentu. Poza naszyjnikiem z koralami i klipsami, znakami kobiecej kokieterii, spotkać można koronę na głowie lub welon. W ostatnim wypadku mamy do czynienia ze wzorowaniem się albo na figurach Matki Boskiej albo też na stroju katolickich zakonnicy w Libreville. Kobiecie gabońskiej bardzo przypadł do gustu ten rodzaj stroju. Nic też dziwnego, że tradycyjny strój zakonnicy stał się strojem rytualnym kobiet z sekt synkretycznych.

Symbolika harfy świętej zatem to forma i kolory, głos i melodia. Jeśli instrument jest symbolem kobiety, to jego rola jest odbiciem jej roli. Głos harfy to znak jej życia i posłannictwa. Na początku drugiej części *ngoze* harfa jest symbolem życiodajnego tchnienia Bożego, a zarazem symbolem rodzącej kobiety. W końcowej części ceremonii głos harfy będzie projekcją głosu kobiety umierającej, a więc tej, która daje swe życie za dar wiedzy mistycznej. Jest więc ona znów wyrazem dialektyki życia i śmierci. Zresztą poza ceremoniami liturgicznymi harfa spełnia analogiczną rolę. Gra wtedy, gdy nowe życie się rodzi, i słyhać jej głos w podwórzu, gdzie umierający czeka na spotkanie ze śmiercią. Funkcja jej zatem sprowadza się zarówno do oznajmiania życia i do wysławiania śmierci jako przejścia z życia do życia. O harfie mówi się, że jest „niewinna”, a więc, że jest po prostu *mummu*, to jest „bez charakteru”, stąd widzi się w niej obraz dobrej i cnotliwej kobiety jak również nowicjusza, który już oczyścił się ze swych win. Harfa święta jest symbolem kobiety, ale skoro jest również symbolem życia, zawiera w sobie także i element męski. Ten kto gra na niej, odróżnia cztery struny męskie i cztery struny kobiece. Palce ręki lewej, a więc strony kobiecej, spoczywają zawsze na strunach krótkich, i na odwrót, palce ręki prawej, strony męskiej, dotykają strun długich, dających głos niski. Muzyka tych dwóch głosów to jakby akt prokreacji lub twórcza praca tkacza.

W melodii harfy wierni słyszą głos kobiety mitycznej, ale też przez

nią wydaje im się, że Bóg do nich przemawia. Stąd ci, którzy słuchają jej całą noc, upajają się aż do stanów ekstazy i wizji. Muzyka harfy stanowi tu estetyczne tło medytacji i przeżycia religijnego. To ona otwiera niewymierne horyzonty doświadczenia rzeczywistości metafizycznej dla tych, którzy wierzą w taką możliwość.

Druga część *ngoze* ma przedstawiać tajemnicę życia i upadku, ale też tajemnicę odrodzenia. Osoba kobiety jest tu obrazem początku i końca. Gdy jedne z pieśni mówią o życiu w raju, a więc o Eniepe (Ewa), inne, końcowe, są już pieśniami maryjnymi. Aby podkreślić nową rolę kobiety, która stworzyła historyczno-kulturową i społeczno-religijną sytuację stosownie do współczesnych wymogów, sekty bunitystyczne chętnie posługują się formą teatralną. Podczas większych uroczystości urządza się religijne spektakle, bardzo zbliżone do misteriiów średniowiecznych, urządzanych z okazji świąt Bożego Narodzenia, Wielkiego Postu lub Bożego Ciała. Do najczęściej spotykanych uroczystości należą tu „Upadek moralny i wygnanie z raju” oraz „Życie i męka Jezusa”, odgrywanych bez słów, jedynie w rytmie harfy świętej i *obaki*. Co sobotę zaś, na przykład, w sekcie Ndeya Kanga w N’Kembo (dzielnica Libreville) ostatnią pieśnią jest pieśń maryjna. Podczas śpiewania tej pieśni jedna z tańczących kobiet, ubrana na wzór zakonnicy katolickiej, która ma wyobrażać postać Matki Boskiej, stoi pośrodku chaty rytualnej, zwrócona twarzą do ołtarza (*mambobgo*) w bezruchu i ze złożonymi rękami tak, jak na figurkach Matki Boskiej z Lourdes. Wszyscy tańczący wokół niej wyrażają w ruchach rąk i skłonach tułowia akt adoracji i uwielbienia. Ta ostatnia pieśń zwana *Ngonde* (księżyc) wyraża idee nawrotu do kobiety, przedstawionej tutaj jako postać Matki Boskiej.

Jak już wyżej powiedzieliśmy, ceremonie nocne, *ngoze*, mają za zadanie odtworzyć misterium życia i śmierci oraz odrodzenia. Jednakże warunkiem rozwoju duchowego i odrodzenia się jest tu świadomość przeżycia tej „drogi życia i śmierci”. Dlatego wymaga się od kandydatów do sekt synkretycznych wewnętrznego przygotowania się na śmierć symboliczną i na spotkanie ze światem zmarłych. Odrodzić się, znaczy dla sekt synkretycznych tyle, co zacząć świadomie, od nowa swoje poczucie, narodziny i dojrzewanie, które będzie i tak trwało całe życie adepta, aby włączyć się następnie w sposób rytualny do społeczeństwa. Dostrzegamy w tym aktualną nadal wśród ludów Gabonu potrzebę sakralizacji życia codziennego. Zresztą trzeba dodać, że mimo znacznych zmian społeczno-ekonomicznych nie zanika atawistyczna potrzeba magiczno-religijnej interpretacji świata. Można raczej powiedzieć, że ze względów historyczno-kulturowych i psychologicznych potrzeba ta odradza się w sektach synkretycznych. Miejsce dawnych, niekiedy wulgarnych rytów, jak spożywanie ciała ludzkiego czy pieczonego mózgu szczególnie w ceremoniach inicjacyjnych,

zajął dziś ryty wysublimowane. Cały proces liturgii odrodzenia uległ uduchowieniu i indywidualizacji. Poprzez ryt religijny kandydat nabiera „charakteru”. Z *miumiu* staje się *bandzi* — wtajemniczonym, to znaczy kimś, kto będzie mógł zabierać głos podczas zebrań swojej wspólnoty religijnej. Stanie się on „panem swego zdania”. Zatem uspołecznienie jednostki w aktach synkretycznych jest ściśle związane z rytmem sakralnym, mimo iż jego charakter jest tylko sankcjonujący, a nie „uświęcający”. Sakrum, pojęte jako element stałości, prawdziwości, ma za zadanie poświadczyć swoją powagą dokonany akt oraz gwarantować jego następstwa. Istota przeżycia początków i rozwoju własnego życia znajduje swój wyraz przede wszystkim w zaakceptowaniu symbolicznej śmierci, osiągniętej przez utratę świadomości, w nowej wiedzy mistycznej, osiągniętej w drodze wizji i przejściu nowego statusu religijno-społecznego, danego przez zmarłych. Wiemy, że takie odrodzenie jest usymbolizowane przez nowe imię, nowe białe szaty, czerwony kolor i nową funkcję we wspólnocie religijnej, której on staje się rzeczywistym członkiem.

Podczas całego procesu ceremonii duchowego odradzania się wszędzie pełno jest reminiscencji, porównań i analogii wziętych z biologicznego procesu poczęcia i narodzin. Aby usymbolizować poczęcie, celebrant zbliża się do centralnego słupa sakralnego (*akun*), na wysokości pierwszego otworu, symbolu ogranu rozrodczego kobiety, obejmuje go i naśladuje ruchy aktu seksualnego. Moment narodzin wyrażony jest przez odzyskanie przytomności i przez spoczęcie na wielkim liściu banana bądź też na macie, tak jak się kładzie nowonarodzone dziecko. Gdy następnie nowicjusz usiądzie na stołku lub krześle, będzie to znak, iż spoczął na kolanach swej matki.

Ponieważ religijna filozofia sekt synkretycznych proponuje pewien program etyczny, formujący nową osobowość adeptów, można sobie zadać następujące pytania: jakie są podstawowe wartości, które sekty synkretyczne odziedziczyły z tradycji przodków, a jakie przejęły z przeszłości, które chrześcijaństwo kategorycznie odrzuciło. Niemniej ważne jest pytanie, jakie są wartości chrześcijańskie, które wartości sekty przejęły w drodze selekcji, a które odrzuciły. Pozostaje jeszcze kwestia motywów selekcji i adaptacji wartości. Tych kilka pytań doprowadza nas w końcu do zastanowienia się nad następującymi zagadnieniami:

— na czym polega postęp myśli filozoficzno-religijnej pierwotnego kultu *buiti*,

— gdzie tkwi zasadnicza myśl religijnej filozofii synkretycznej,

— jaka jest wartość i funkcja religijnej filozofii synkretycznej w aktualnej sytuacji społeczno-politycznej, kulturalnej i religijnej Gabonu.

Jak już zaznaczyliśmy, religijna filozofia *buitystyczna* i *ombwirystyczna* jest afirmująca i dynamiczna, gdyż wychodzi z założenia potencjalności

natury ludzkiej. Jest humanistyczna, bo głosi, że człowiek nie określa się tym, ile posiada dóbr materialnych, ale jakie posiada wartości osobiste i w jaki sposób żyje. Filozofia ta jest również religijna, gdyż widzi możliwości stałego odradzania się człowieka. Znajdujemy także wiarę religijną, według której odradzanie się i uduchawianie człowieka dokonuje się w drodze ingerencji świata niewidzialnego, wyobrażonego albo w formie Wielkiego Ducha *buiti* albo też w formie duchów *ombwiri*. Po raz pierwszy przenika do kolektywnego przeżycia religijnego pojęcie doskonałości i świętości osobistej. Obserwując nocne ceremonie (*ngoze*), te msze synkretyczne sekt, zadziwia nas fakt, że za skromnością środków ekspresyjnych kryją się daleko wysublimowane motywy religijne, pchające adeptów nawet do pragnienia widzenia i przyzywania sakrum w sposób bezpośredni.

Religijna filozofia sekt synkretycznych apeluje do rozumu i wyobraźni, ale nie pomija też serca i uczucia. Streszcza się ten apel do następującego sformułowania: poprzez wizję, osiągniętą przez narkotyczną roślinę *iboga*, móc osiągnąć wiedzę o życiu pozagrobowym, móc odsłonić zagadkę wiary i przeżyć świadomie swoje narodzenie. Ambicja takich stanów psychicznych jest głęboko uzasadniona względami społeczno-religijnymi: przeżycie ma stworzyć okazję do uformowania w sobie nowych wartości i nowych cnót, co jest warunkiem osiągnięcia nowego statusu społeczno-religijnego. Możemy określić tę filozofię jako dialektykę życia i śmierci, albo lepiej jako dialektykę lub rozwój od narodzenia poprzez śmierć aż do odrodzenia się. Proces ten obejmuje dwa poziomy wartości ludzkich. Pierwszy, który odnosi się do życia biologicznego oparty na zdolności do prokreacji i współistnienia, i drugi, który odnosi się do życia duchowego, w którym człowiek winien się wypróbować świadomie w swych zdolnościach rozumienia rzeczywistości pozamaterialnej. W ten sposób kształtuje się człowiek i precyzuje swoje samookreślenie.

Pomiędzy wieloma czynnikami działającymi w formowaniu się nowej osobowości możemy wymienić te, które pochodzą z zewnątrz, i te, które można by nazwać czynnikami psychologicznymi. Pierwsze stanowią sakralne ramy, konieczne do stworzenia świętego nastroju. Są to słowa przywódców duchowych, muzyka harfy i czynności symboliczne. Czynniki psychologiczne zaś mają tak usposobić nowicjusza ku przygodzie religijnej, aby mogła wstrząsnąć aż do głębi jego jestestwa „naiwnego” (*miumiu*), to znaczy bytu „bez charakteru”, pchając go aż po śmierć symboliczną. Strach i lęk przed wszystkim co nieznanne, które tak bezlitośnie narzuca się czarnemu Człowiekowi, bezsilnemu wobec natury, emocja i fantazja, niekontrolowana przez naukową wiedzę o świecie, oto czynniki psychologiczne, obok snów, wizji i aktywnego przeżycia ceremonii, które determinują jakość nowej społeczno-religijnej osobowości adepta sekt synkretycznych.

Streszczając główne myśli religijnej filozofii sekt synkretycznych w

Gabonie, możemy powiedzieć, że filozofia ta wyszła z dwu źródeł: z tradycyjnego światopoglądu religijnego, który był oparty na odziedziczonych wierzeniach, oraz ze światopoglądu zachodnioeuropejskiego. Aby być bardziej dokładnym, lepiej będzie powiedzieć, że za podwaliny tej filozofii posłużył kult przodków *buiti* i idee chrześcijańskie, choć zinterpretowane i przystosowane do nowego kontekstu i nowych wymagań. W *buiti* zaczątkiem myśli filozoficznej i religijnej był przede wszystkim język filozoficzny zdolny do przekazania starych tradycyjnych wartości myśli religijnej nowemu pokoleniu, które, jak wiemy, przejęło je i rozbudowało do swych aktualnych potrzeb społeczno-kulturowych i religijnych. Niewątpliwie język sprecyzował te wartości znacznie później, to znaczy wtedy, gdy okazały się ku temu dogodne warunki, wynikłe ze zmian społeczno-kulturowych, politycznych i ekonomicznych. Ten rozwinięty język był więc wyrazem nowych potrzeb, był też znakiem nowej świadomości i gotowości ku autonomii osobistej i kulturowej ludzi tak bardzo uczulonych na wartości religijne i ich rolę w życiu społecznym.

Animizm głosił, że został powołany przez Boga i że kult *buiti* ma służyć swymi ceremoniami jako środek integracji, chrześcijaństwo zaś, wyposażone w definicje, sformułowania teologiczne i symbole, przedstawiało Fangom nowe wymiary tych samych „prawd” religijnych: życia, sprawiedliwości, braterstwa i solidarności w komunii duchowej. Aby połączyć „prawdy chrześcijańskie” z tymi, które animizm wytworzył w ciągu całych stuleci, potrzebny był pomost do uformowania się wspólnego języka.

Już dziś można by pokusić się na pierwszy szkic o rozwoju myśli magiczno-religijnej w kierunku myśli filozoficznej w Gabonie, która wyłania się i precyzuje w nowych warunkach społeczno-ekonomicznych.

Animizm jako popularna i spontaniczna religia mówił o życiu i śmierci w wymiarach naturalnych, choć w rzeczywistości zinterpretowanych według eschatologii metafizycznej. *Buiti* zaś jako kult religijny, reprezentowany przez specjalnych ludzi wykwalifikowanych i wyselekcjonowanych przez społeczeństwo, poszedł dalej w rozważaniach o życiu i śmierci. Ludzie ci zdolni już byli wypracować abstrakcyjne pojęcia odnośnie do wymiarów życia, umieszczając je poza czasem i miejscem. Dla *buiti* żyć, nie znaczy tylko polować, aby jeść, płodzić, aby istnieć i spać, aby wypocząć, ale oznacza ono zaangażowanie się świadome przez inicjację do procesu bycia i stawania się. Dlatego też *buiti*, zarówno u Apindji, jak i u Mitsogho mówi nowicjuszom o śmierci symbolicznej i o narodzinach duchowych, wysublimowanych, choć poczętych w kontakcie ze zmarłymi przodkami.

Patrząc zaś na ceremonie sekt synkretycznych na wybrzeżu mających swe źródło w kulcie *buiti* lub *Ombwiri*, zauważamy, że wierni będąc urzeczonymi ideami chrześcijańskimi zrobili ogromny skok w myśli religijnej.

Objawia się to w fakcie, że rytualne spożywanie *iboga* w trakcie ceremonii inicjacyjnych nazwali oni po prostu „chrztem przez *iboga*”. Podobnie też na sposób chrześcijański przejęli inną funkcję, uważając *ibogę* za „komunię” członków tej samej wspólnoty.

Przejąwszy pojęcia i terminologię chrześcijańską, wierni sekt synkretycznych i ombwirystycznych mogli tłumaczyć daleko lepiej i adekwatniej kwestie, które narzucało im aktualne życie. Ale filozofia synkretyczna nie ograniczała się do odpowiedzi uspokajających, aby wywołać u wiernych uczucie nadziei lub by im obiecać niebiański raj i wieczność bez cierpień, tak jak to mógł głosić animizm lub chrześcijaństwo. Filozofia synkretyczna ma charakter pozytywny, usposabia człowieka raczej do przewyciężenia samego siebie orientując go ku lepszej przyszłości na ziemi, choć nie pozabawiając go przy tym wymiarów metafizycznych. W ten więc sposób, poprzez taką reinterpretację życia i przez nowe środki ekspresyjne filozofia ta niweluje zdeterminowane wymiary czasu, umieszczając życie w środku działania niewidzialnego i natury. Jak już widzieliśmy, religijna filozofia synkretyczna sekt Gabonu afirmuje życie, proponując swym wiernym odtwarzanie i kontynuowanie dzieła Bożego oraz świadome przeżycie go w ramach doznań estetycznych i religijnych.

#### FEMINISTYCZNY ASPEKT RELIGIJNEJ FILOZOFII ŻYCIA

Kobieta w micie i tradycji. Tak jak wiele religii, głównie zaś chrześcijaństwo, również i religia *buiti* wyraża dialektykę moralnego przebiegu życia, posługując się postaciami dwóch kobiet: tą, której ludzkość zawdzięcza życie biologiczne, i tą która przyniosła życie duchowe albo, inaczej mówiąc, tą, przez którą zło przyszło na ziemię i dzięki której ludzkość mogła wyzwolić się od niego przez odrodzenie.

Pierwsza kobieta to Ningon Mebeghe, którą tradycja plemienia Mitso-gho nazywa Eniepe. Odpowoda ona biblijnej Ewie, matce całej ludzkości. Druga zaś to Dintsuna albo Bandzioku. Jej rola jest analogiczna do roli Marii, matki Jezusa. Te dwie kobiety symbolizują dwa okresy w istnieniu ludzkości: pierwszy, w którym człowiek wyszedł z rąk Stwórcy i w którym próbował własnych sił, dochodząc aż do upadku, i drugi, w którym pierwiastek nadprzyrodzony przychodzi mu z pomocą posługując się kobietą. Ten religijno-etyczny dualizm, przypominający biblijną historię upadku i odnowy, jest jak najbardziej uwypuklony w doktrynie i w liturgii sekt synkretycznych wyszłych z męskiego kultu *buiti* i z żeńskiej instytucji znachorskiej *ombwiri*. Poprzez instrumenty muzyczne, symbolikę kolorów i przestrzeni oraz przez rytualne znaczenie ruchów religia *buiti* chce odzwierciedlić idee przejścia od życia do śmierci i od upadku do odrodzenia.

Nic więc dziwnego, że w służbę liturgii wprzęgnięto architekturę świątyń i miejsc sakralnych, sztukę zdobniczą jak i poezję. We wszystkich tych środkach ekspresyjnych przewija się motyw twórczej roli pierwiastka żeńskiego, tak jak przedstawia go mitologia. W zestawieniu jednak z rolą pierwiastka męskiego zauważa się pewną dysproporcję, polegającą na tym, że mimo zasadniczej komplementarności tych dwu pierwiastków elementowi żeńskiemu przypada w udziale nie jednorazowy bodziec, ale raczej ciągłość w procesie życia, który nazwalibyśmy filozofią stawania się. Zresztą łatwo dostrzec, że religia *buiti* nie jest niczym innym jak religijną filozofią stawania się, doskonalenia i uduchowienia. Nie jest ona ani religią utylitarzną w sensie *do ut des*, ani też religią „z góry”, uświęconą łaską Bożą. Przebiega ona w zupełnie innym kierunku niż religia „objawiona”. Religia *buiti* zaczyna się od faktu życia biologicznego, a nie od dogmatu o istnieniu Boga, choć w rzeczywistości nie zaprzecza fenomenologii sakrum. W pojęciu bowiem życia w religii *buitystycznej* implikuje się również i pojęcie ingerencji Bożej.

Religijna filozofia życia sekt synkretycznych w Gabonie wyrosła na zasadach tradycyjnych kultu *buiti*, proponuje swym wiernym świadome przeżycie narodzin i śmierci, aby w ten sposób w drodze inicjacji mogli oni dojść do poziomu dojrzałości społeczno-religijnej. Przeżycie to ma objąć zarówno jego własny los, jak los całego rodu ludzkiego. Winno ono jednak tak odzwierciedlić istotne momenty historii ludzkości, aby w drodze paralelizmu i analogii również i indywidualne życie wiernego mogło korzystać z tych samych szczęśliwych chwil, z jakich korzystała niegdyś ludzkość. Liturgia religii *buiti* stworzyła więc odpowiedni rytualny kontekst, warunkujący adekwatność takiego mistycznego przeżycia. Przez sakralizację czasu, znaków, rzeczy i miejsca religia *buiti* spodziewa się „uświęcić” na nowo człowieka. Przez przeżycie jego własnej szczęśliwej mitycznej przeszłości, tragicznego upadku moralnego i odrodzenia duchowego ludzkości religia *buiti* chce ukazać adeptowi rytualne możliwości jego własnego odrodzenia. Dewiza Fangów głosi, że tam, gdzie chodzi o pojęcie życia, tam mówi się i o odrodzeniu, a więc i o płodności, i o kobiecie. Wszystkie symbole zatem, które zdolne są odzwierciedlić doniosłość tych pojęć, znajdują zastosowanie w liturgii *buitystycznej*. Są to więc przede wszystkim symbole płodności, życia i kobiecości. Aby się odrodzić, trzeba wprawdzie obumrzeć, tak jak ziarno obumiera w zasiewie. Tłem symbolicznego obumarcia i mistycznego poczęcia stała się w liturgii *buitystycznej* noc, bo zgodnie z tradycją do biologicznego poczęcia niezbędny jest księżyc — symbol płodności. W ramach rytualnej nocy ma się dokonać w skrócie liturgiczne przedstawienie historii życia ludzkiego. Dwa sakralne instrumenty muzyczne; łuk muzyczny (*mongongo*) i *harfa* (*ngombi*), odgry-

wają tu decydującą rolę. Mają one za zadanie odtworzyć swym głosem upadek moralny i agonię kobiety jako warunki odrodzenia.

Religijna filozofia życia sekt synkretycznych w Gabonie jest na wskroś feministyczna, gdyż przypisuje kobiecie nie tylko początek biologicznego życia, ale i uporządkowanie całego kosmosu. Taki sam feministyczny charakter ma i teologia tych sekt, która zbawienie również widzi w kobiecie. Gdy los zdarzył, że uznano ją winną początków grzechu, to i los zrządził, że stała się instrumentem świata nadprzyrodzonego w tajemnicy odrodzenia oraz środkiem zadośćuczynienia. Więcej nawet, kobieta stała się ofiarą i komunią pierwszych adeptów *buiti*. Zamordowano ją i zjedzono na wspólnej uczcie rytualnej. W tej funkcji jako odkupicielka ludzkości usymbolizowana przez harfę sakralną, *ngombi*, i przez czerwone drzewo *adzap* weszła do liturgii buitystycznej jako przedmiot kultu i jako wyraz cierpiącej ludzkości, a nade wszystko jako idealny wzorzec kobiety matki i współczesnej kobiety gabońskiej. W sektach synkretycznych kobieta jest traktowana na równi z mężczyzną i wobec wszystkiego, co jest uznane za święte, za sakrum.

**Kultowe symbole kobiecości.** Bogactwo liturgicznych środków ekspresyjnych *buiti* leży w tym, że pochodzą one z przeróżnych dziedzin. Religijno-filozoficzna potrzeba wiernych doszukuje się analogii i symbolicznego znaczenia w tym wszystkim, co ułatwić może lepsze zrozumienie jednorazowych wydarzeń mitycznych i zastosowania ich w codziennym życiu. Liturgia religii *buiti* dla uwypuklenia swych pojęć zasadniczych posługuje się kolorami, światem zwierzęcym i roślinnym, opozycją kierunków i płci, światłem i wodą, częściami ciała i planetami, a nawet stwarza postacie, aby je włączyć w zamierzoną akcję sakralną. Znajdują one zastosowanie w trzech głównych dziedzinach: w sztuce i architekturze, w sprzecie liturgicznym i w akcji, czyli ceremoniach. Mimo iż w zasadzie podział środków ekspresyjnych i symboli oparty jest na dualizmie biologicznym: męskości i kobiecości, religijna filozofia *buiti* rozwija się raczej wokół tego drugiego pierwiastka, ponieważ pierwiastek męski uważany jest jedynie za pierwiastek stymulujący, jeśli nie negatywny, pojęty jako cierpienie, nieszczęście i niekompletność. Przeciwnie natomiast pierwiastek kobiecy, wyrażony zarówno przez stronę lewą, kolor czerwony czy księżyc, uznawany jest za pierwiastek pozytywny i afirmujący. Stąd religię *buiti* można by nazwać nawet „religią afirmacji życia”.

Analizując miejsca sakralnych uroczystości wymienić należy na pierwszym miejscu *nzimbe*, to jest miejsce, gdzie nowicjusz obumiera rytualnie, aby się potem odrodzić duchowo. *Nzimbe*, symbolizujące grób przodków, jest rodzaju żeńskiego w przeciwieństwie do świątyni, *abeń* (*mbandzia*), która jest rodzaju męskiego. Relacja *nzimbe* i *mbandzia* (*abeń*) jest jak relacja ziemi i nieba, księżycy i słońca. To tutaj właśnie, w *nzimbe*, roz-



poczyna nowicjusz drogę życia i śmierci, drogę ku światłu i ku wiedzy duchowej, malując swą twarz białą sakralną farbą na znak śmierci, ale i też na znak czystości serca. Każde *ngoze* to skrócone, rytualne powtórzenie wydarzeń mitycznych, to także liturgiczny wyraz procesu doskonalenia się. W połowie drogi, a więc między *nzimbe* i *abeń*, nowicjusz zatrzymuje się. Jest to miejsce, gdzie na czas ceremonii sadzi się *otunga*, małe drzewko, przyniesione z dziewiczego lasu, aby usymbolizować płód ludzki. Jest ono także symbolem ofiary z samego siebie i symbolem nowego życia. Niekiedy uważa się to miejsce za symbol ofiary Bandzioku. Dla przypomnienia tego mitycznego faktu stawia się przy drzewku *otunga* stół, aby wierni mogli na nim złożyć ofiary i dary: żywność, papierosy, pieniądze, które potem przeznaczają się do podziału wspólnoty religijnej. Przybywszy do chaty rytualnej (*abeń*) nowicjusz napotyka na dalsze symbole kobiece, dzięki którym uświadamia sobie cel jego wysiłków. Wchodzi więc do świątyni przez „drzwi śmierci”, to jest prawą stronę, oznaczoną symbolem męskim, słońcem. To tutaj ma nastąpić końcowa faza narodzin. Będzie ona miała miejsce przy słupie centralnym (*akun*), symbolu podwójnego życia: życia biologicznego i życia duchowego. Słup ten, zwany także „drzewem nowego życia”, ma dwa otwory. Jeden u dołu słupa w formie rombu jest symbolem kobiecego organu rodnego, drugi zaś, znajdujący się w górnej jego części, jest symbolem życia odrodzonego.

Fangowie identyfikują niekiedy słup centralny z drzewem *adzap*, o którym opowiada legenda, że znajdowało się w środku drogi, uniemożliwiając przejście. Było to około roku 1840. Według legendy ogromne to drzewo rosło właśnie w miejscu, gdzie schodziły się strome, skaliste zbocza, zamykające przejście całej migrującej grupie Fangów. Gdy Pigmeje wycięli w nim otwór, Fangowie przeszli przez nie i kontynuowali swą historyczną wędrówkę. W ten sposób udało się im wejść do Gabonu, gdzie rozpoczęli nowe, osiadłe życie. Otwór ten uchodzi w tej legendzie za „otwór narodzin” — *ozambogha*. Niekiedy, jak w sekcie Elivaganga, słup centralny jest przyrównywany do roli *motombi*, drzewa, po którym, jak opowiada tradycja Mitsogho, Dintsuna zstąpiła na ziemię. W tym też duchu przywódczyni tej sekty, Madelaine Essimyo, wyjaśnia swym adeptom, że po słupie centralnym Matka Boska (*Ningon Mebeghe*) wraz z aniołami schodzi z nieba na ziemię, przynosząc życie i błogosławieństwo.

Dość często nad dolnym otworem słupa centralnego znajduje się rodzaj fartuszka, sporządzonego z włókien rafii i zwanego *elomba*. Jest to „uwłosienie boże” albo „szata boża”, przypominająca tradycyjny ubiór kobiet, zakrywający części rodne, przed wprowadzeniem tkanin europejskich. Gdy strój z rafii zdobi również inne części świątyni, wówczas łączy się je girlandami z liści i kwiatów. Muszą one być bardzo świeże, „dziewicze” albo, jak wyrażają się adepci *buiti*, „mają one wyjść bezpośrednio z kobiety”.

Chodzi tu głównie o czerwone kwiaty *bugenwile*, które symbolizują krew menstruacyjną.

Gdy słup centralny jest przyozdobiony wizerunkiem węża, ma przypominać płodność kobiecą i starotestamentową scenę upadku moralnego. To samo oznacza księżyc, symbol kobiety i jej płodności, lub łódź. Znak łodzi jest symbolem organu kobiecego (wody płodowe), a także wyraz przejścia z życia do życia, czyli z ziemi do społeczności zmarłych. Nierzadko w słupie wyrzeźbiona jest twarz Bandzioku lub Ningon Mebeghe albo, jak w świątyni sekty Erendzi Saint w N'kembo (Libreville), cała postać Matki Boskiej, u której stóp znajduje się również rysunek łodzi z wiosłami. Wiosło jest symbolem przewoźników i transportu oraz przypomnieniem łopaty, którymi niegdyś kopano groby.

Wszystkie świątynie sekt synkretycznych podzielone są na dwie części: prawą i lewą. Każda z nich ma swój odpowiedni znak, symbol słońca albo symbol księżyca. Do najistotniejszych cech, które różnią te dwie części, zaliczyć należy, jak to widać w wielkich świątyniach sekt Assumege-enin (początki życia), „izby”, które przeznaczone są bądź dla mężczyzn, bądź dla kobiet. Każda izba ma „sadzawkę życia” albo „studnię życia”, w której zawsze jest woda; symbolizuje ona wody płodowe. W przekonaniu wierzących woda w izbie mężczyzn zawiera spermę, a woda w izbie kobiet — krew menstruacyjną.

W religii *buiti* mówi się nowicjuszm często również o *Moboghwe*, „rzecz *Buiti*”. Chodzi tu o „brzuch kobiety matki”, o jej wnętrze, z którego wyszło wszystko, co żyje i o czym mówi *buiti*.

Wśród przedmiotów kultowych, które są symbolem kobiety i jej roli w misterium życia, wymienić ponadto możemy miotełkę (*akua*), dzwonek w kształcie części rodnej kobiety, skórkę cywety oraz znak gołębic. Miotelka, sporządzona z rafii, ma przypominać owłosienie organu rodnej kobiety. Podczas uroczystości nocnych, *ngoze*, kobiety potrząsają miotełką stale na znak zaangażowania się w odrodzenie duchowe własne i zebranych. W określonych momentach ceremonii nocnych celebrant wygłaszając kazanie lub recytując akt dziękczynny potrząsa równocześnie miotełką, którą trzyma w lewej ręce, i grzechotką trzymaną w prawej. Potrząsanie grzechotką, która przypomina członek męski, i miotełką ma symbolizować akt seksualny, czyli początek nowego życia. W niektórych świątyniach, na przykład sekty Assumege-enin we wsi Akulzok koło Minvoul, celebrant używa zamiast miotełki przedmiotu z metalu, który imituje bardzo dokładnie anatomię rozrodczego organu kobiecego.

Skórka cywety, którą używa się we wszystkich sektach *buitystycznych* i *ombwirystycznych* (poza Ndeya Kanga w N'Kembo), stanowi obraz Bandzioku i symbol jej ofiary. Bandzioku podobnie jak cyweta została zabita i ofiarowana. Ponadto przypomina pierwszą wizję Bandzioku, w której

otrzymała ona od swego męża polecenie uzdrowienia chorych za pomocą skórki zabitej cywety. „Jeśli przyjdzie do ciebie chory, ty rozciągniesz na ziemi skórkę cywety i posadzisz na niej chorego. To ona bowiem sprawi, że przodkowie ześlą na niego i na ciebie siłę zdrowia”. Jak już wspomnieliśmy, skórka cywety nie tylko przypomina historyczne wydarzenie spotkania się dwu światów i misję czynienia dobrze tym, co cierpią, ale ponadto ma podkreślić analogię między śmiercią cywety a cierpieniem i śmiercią Bandzioku. Cyweta jako kanał, przez który spływa dobroczynna siła uzdrawiania, jest obrazem Bandzioku, symbolem kobiety, która stała się pośredniczką między światem żywych a światem umarłych, między światem materialnym a światem nadprzyrodzonym. W chrześcijańskich sektach synkretycznych Bandzioku jest obrazem Chrystusa cierpiącego.

Symbol gołębiczy stanowi dobry przykład akulturacji u Fangów, których sytuacja geograficzna i społeczno-polityczna usposobiła do kontaktu z białymi. Skoro dla teologii katolickiej Duch Święty w postaci gołębiczy jest symbolem miłości, dla myśli religijno-filozoficznej sekt synkretycznych jest on pojęty jako wyraz miłości dla kobiety, która daje życie. Opierając się na zasadzie, że miłość daje życie, adepci *buiti* zrównali istotę i funkcję Ducha Świętego do istoty i do funkcji kobiety, sprowadzając w ten sposób życie Trójcy Świętej do życia biologicznego rodziny. W licznych przedstawieniach graficznych widzimy Ducha Świętego w połączeniu z głową kobiety. Jest to figura z dwiema głowami i jednym tułowiem.

Górna część figury ma głowę kobiety (Dintsuna, Maria), a dolna głowę gołębiczy.

Do symboli, które wyrażają funkcje kobiety, a więc funkcje życia i odrodzenia, zaliczyć należy również czerwoną szarfę, którą nosi *kombo*, główny celebrant. Jest nią przepasany tak, jak diakon w kościołach katolickich. to znaczy od ramienia do pasa. Oznacza ona zarówno pępowinę, „sznur życia”, krew kobiety jak i krew Jezusa Chrystusa, krew odkupienia na drodze śmierci.