

Istoty nadnaturalne ludu Aszanti w Ghanie



Studia i Materiały
Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Nr 39

Redaktor serii:
ks. Artur Malina

Ks. Grzegorz Wita

Istoty nadnaturalne ludu Aszanti w Ghanie



Księgarnia św. Jacka
Katowice 2007

© 2007 by Księgarnia św. Jacka, Katowice

Recenzent:

*Ks. prof. dr hab. Marian Rusecki, ks. dr hab. Józef Urban, ks. dr hab. Jan Górski
(recenzent wydawniczy)*

Redakcja i łamanie tekstu:

Izabela Jańczak

ISSN 1643-0131

ISBN 978-83-7030-592-5

Wydział Teologiczny

Uniwersytetu Śląskiego

ul. Wita Stwosza 18, 40-043 Katowice

tel. (032) 356 90 56, faks (032) 356 90 55

internet: www.wtl.us.edu.pl

e-mail: sekretariat@wtl.us.edu.pl

Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o.

ul. Warszawska 58, 40-008 Katowice

tel.: (0-prefiks-32) 355 48 00

faks: (0-prefiks-32) 355 81 30

e-mail: redakcja@ksj.pl

księgarnia internetowa: www.ksj.pl

Druk i oprawa:

Drukarnia Archidiecezjalna w Katowicach

ul. Wita Stwosza 11

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW.....	13
BIBLIOGRAFIA	16
WSTĘP.....	43

ROZDZIAŁ I.

TRANSCENDENTNA ISTOTA NAJWYŻSZA ONYAME	63
1. Aszantów <i>loci theologici</i>	64
2. Onyankopon – jedyny wielki Onyame	66
2.1. Onyame a Onyankopon.....	67
2.2. Natura Onyame.....	71
2.3. Znaczenie imion Onyame i Onyankopon.....	71
2.4. Onyankopon Kwame	77
2.5. Onyankopon Kweku	80
2.6. Osobowy charakter Onyankopon Kwame.....	81
3. Anansi Kokroko wszechwiedzący.....	83
3.1 Klasyczne ujęcie wszechwiedzy Istoty Najwyższej	84
3.2. Gniew Boży	89
3.3. Aszancki model wszechwiedzy Onyame	90
3.4. Kosmogoniczne mity o pająku	92
3.5. Ludowe opowieści o Anansim.....	95
3.6. Apologijna funkcja <i>anansesem</i>	96
3.7. Anansi a istoty nadnaturalne	97

3.8. Antybohater kulturowy	102
4. Odomankoma – wszechmocny	103
4.1. Istota Najwyższa architektem świata.....	104
4.2. Znaczenie imienia Odomankoma.....	105
4.3. Odomankoma stwórcą czasu	108
4.4. Boża śmierć	109
4.5. Odomankoma zasadą istnienia wszechrzeczy	110
4.6. Symbolika herolda, dobosza i kata.....	113
4.7. Meyerowitz koncepcja rozwoju aszanckiego pojęcia Istoty Najwyższej	116
ROZDZIAŁ II	
IMMANENCJA ISTOTY NAJWYŻSZEJ	121
1. Stwórca	122
1.1. Mity kosmogoniczne	123
1.2. Rola mitologii	124
1.3. Opis dzieła stwarzania.....	127
1.4. Pochodzenie człowieka.....	129
1.5. Złoty wiek ludzkości.....	131
1.6. Aszancka narracja o upadku człowieka.....	132
1.7. Człowiek miejscem hierofanii Istoty Najwyższej.....	133
2. Król.....	136
2.1. Sakralność władzy	136
2.2. Struktura społeczna Aszantów.....	137
2.3. Aszancka koncepcja władcy	139
2.4. Królowa-matka	142
2.5. Onyame jest królem.....	143

2.6. Królestwo Onyame.....	145
2.7. Istota Najwyższa Wielką Królową-Matką.....	145
3. Opiekun.....	151
3.1. Opatrzność Onyame.....	151
3.2. Problem genezy zła i śmierci.....	152
3.3. Przeznaczenie człowieka	153
3.4. Onyame ojcem	154
3.5. Imiona teoforyczne	155
3.6. Przysłowia o opatrzości Istoty Najwyższej.....	156
3.7. Dawca światła i deszczu.....	158
3.8. Onyame panem historii.....	159
3.9. Boża łaskawość	160
4. Kwestia oddalenia i bliskości Istoty Najwyższej.....	162
4.1. <i>Deus absconditus et revelatus</i>	162
4.2. Próby rozstrzygnięcia	163
4.3. Aszanckie rozwiązanie paradoksu	164

ROZDZIAŁ III

INNE ISTOTY NADNATURALNE	169
1. Bóstwa	170
1.1. Pochodzenie bóstw.....	170
1.2. Bogini ziemi	172
1.3. Asase Yaa a Onyame	176
1.4. Bóstwa dziećmi Istoty Najwyższej.....	178
1.5. Bóstwo Twe.....	178
1.6. Rodzina akwaticznych bóstw Atano.....	179
1.7. Rodzina leśnych bóstw Ntoa.....	182

1.8. Istoty nadnaturalne Tigari	182
1.9. Bóstwa mniejsze (<i>abosom ketewa</i>)	183
1.10. Asanteman Kwabena.....	184
1.11. Rezydencje bóstw	185
2. Duchy.....	186
2.1. Klasyfikacja	186
2.2. Leśne potwory	187
2.3. Karły	190
2.4. Duchowe moce przedmiotów sakralnych.....	192
2.5. Duchowe moce roślin i zwierząt	194
3. Przodkowie	197
3.1. Idea przodkostwa	197
3.2. Rola przodków w społeczności Aszantów	198
3.3. Warunki osiągnięcia statusu przodka	201
3.4. Czarne trony	203
3.5. Aszancka wizja życia po śmierci.....	204
3.6. Ancestralny wzorzec	207
3.7. Pośrednicy	209
4. Problematyka charakteru religii Aszantów	212
4.1. Monoteizm	213
4.2. Politeizm	214
4.3. Afrykańskie modele.....	216
4.4. Teizm afrykański	218
ZAKOŃCZENIE	221

CONTENTS

ABBREVIATIONS	13
BIBLIOGRAPHY	16
INTRODUCTION.....	43
CHAPTER I	
TRANSCENDENT SUPREME BEING ONYAME	63
1. Ashanti <i>loci theologici</i>	64
2. Onyankopon – the only Great Onyame.....	66
2.1. Onyame and Onyankopon	67
2.2. The nature of Onyame.....	71
2.3. The meanings of names Onyame and Onyankopon.....	71
2.4. Onyankopon Kwame	77
2.5. Onyankopon Kweku	80
2.6. Personal character of Onyankopon Kwame	81
3. Anansi Kokroko – Omniscient	83
3.1 Conventional view of omniscience of Supreme Being	84
3.2. The Anger of God.....	89
3.3. Ashanti model of omniscience of Onyame.....	90
3.4. Cosmogonic myths about Spider	92
3.5. Folks tales about Anansi	95
3.6. Apological function of <i>anansesem</i>	96
3.7. Anansi and supernatural beings.....	97
3.8. Cultural antihero.....	102
4. Odomankoma – omnipotent	103
4.1. Supreme Being as world’s Architect.....	104

4.2. The meaning of name Odomankoma	105
4.3. Odomankoma as Creator of time.....	108
4.4. God's death	109
4.5. Odomankoma as fundamental principle of universe.....	110
4.6. Symbolic of herald, drummer and executioner	113
4.7. Meyerowitz's idea of Ashanti evolution of Supreme Being concept	116

CHAPTER II

THE IMMANENCE OF SUPREME BEING.....	121
1. Creator.....	122
1.1. Cosmogonic myths.....	123
1.2. The function of mythology	124
1.3. Description of the act of creation.....	127
1.4. The genealogy of man.....	129
1.5. The Golden Age of mankind	131
1.6. Ashanti narration about man's fall.....	132
1.7. Man as a place of hierophany of Supreme Being.....	133
2. King	136
2.1. Sacral kingship.....	136
2.2. Social structure of Ashanti people	137
2.3. Ashanti notion of kingship	139
2.4. Queen-mother	142
2.5. Onyame is a king	143
2.6. The kingdom of Onyame	145
2.7. Supreme Being as the Great Queen-Mother	145
3. Patron	151
3.1. The providence of Onyame	151

3.2. The problem of genesis of evil and death	152
3.3. Mankind predestination	153
3.4. The fatherhood of Onyame	154
3.5. Theophoric names	155
3.6. The proverbs related to providence of Supreme Being	156
3.7. Giver of sunshine and rain	158
3.8. Onyame as a Lord of history	159
3.9. God's grace	160
4. The matter of remoteness and proximity of Supreme Being	162
4.1. <i>Deus absconditus et revelatus</i>	162
4.2. Attempts of resolution	163
4.3. Ashanti solution to paradox	164

CHAPTER III

OTHER SUPERNATURAL BEINGS	169
1. Deities	170
1.1. Origin of deities	170
1.2. The earth goddess	172
1.3. Asase Yaa and Onyame	176
1.4. Deities as children of Supreme Being	178
1.5. Deity Twe	178
1.6. The family of aquatic deities Atano	179
1.7. The family of wood deities Ntoa	182
1.8. Supernatural beings Tigari	182
1.9. Minor deities (<i>abosom ketewa</i>)	183
1.10. Asanteman Kwabena	184
1.11. Residences of deities	185

2. Spirits.....	186
2.1. Classification.....	186
2.2. Wood monsters.....	187
2.3. Dwarfs.....	190
2.4. Spiritual powers of sacral items.....	192
2.5. Spiritual powers of plants and animals.....	194
3. Ancestors.....	197
3.1. The idea of ancestry.....	197
3.2. The role of ancestors in Ashanti community.....	198
3.3. Conditions required to get a status of ancestor.....	201
3.4. Black stools.....	203
3.5. The Ashanti vision of life after death.....	204
3.6. Ancestral pattern.....	207
3.7. Mediators.....	209
4. The matter of the Ashanti religion character.....	212
4.1. Monotheism.....	213
4.2. Polytheism.....	214
4.3. African models.....	216
4.4. African theism.....	218
CONCLUSION.....	221

WYKAZ SKRÓTÓW

AArt	– „African Arts”.
Af	– „Africa”.
AfA	– „African Affairs”.
AfM	– „African Music”.
AfSR	– „African Studies Review”.
AK	– „Ateneum Kapłańskie”.
AmAn	– „American Anthropologist”.
Anth	– „Anthropos”.
ARW	– „Archiv für Religionswissenschaft”.
BSChr	– „Bulletin”. Wyd. Secretariatus pro non Christianis.
BUGh	– Biblioteka Uniwersytetu Ghany w Legon.
BKUL	– Biblioteka KUL.
C	– „Conch”.
CahEtAf	– „Cahiers des d’études africaines”.
CahRAf	– „Cahiers des religions africaines”.
CRel	– „Culture and Religion”.
DArt	– The Dictionary of Art, vol. 1–34, ed. J. Turner, Ohio Grove 1996.
EA	– Jan Paweł II, Adhortacja <i>Ecclesia in Africa</i> , Watykan 1995.
ED	– „Euntes Docete”.
EK	– Encyklopedia Katolicka, t. 1–11, red. F. Gryglewicz i in., Lublin 1973–2006.
EMM	– „Evangelische Missions-Magazin”.
EP	– „Etnografia Polska”.
ERI	– Encyclopedia of Religion, vol. 1–16, ed. M. Eliade, New York 1987.
ERŚ	– Encyklopedia Religii Świata, t. 1–2, Warszawa 2002.
Euh	– „Euhemer”. Przegląd religioznawczy.
FL	– „Folk-Lore”.
G	– „The Ghanaian”.
GBT	– „Ghana Bulletin of Theology”.

GCR	– „Gold Coast Review”.
GNQ	– „Ghana Notes and Queries”.
GSSJ	– „Ghana Social Science Journal”.
HAF	– „History in Africa”.
HD	– „Homo Dei”.
HR	– „History of Religions”.
IESS	– International Encyclopedia of the Social Sciences, vol. 1–17, ed. D. L. Sills, New York 1968.
IJAHS	– „The International Journal of African Historical Studies”.
IO	– „Insight and Opinion”.
JAAAd	– „Journal of African Administration”.
JAmF	– „Journal of American Folklore”.
JASt	– „Journal of African Studies”.
JD	– „Journal of Dharma”.
JFI	– „Journal of the Folklore Institute”.
JHSN	– „Journal of the Historic Society of Nigeria”.
JRA	– „Journal of Religion in Africa”.
JRAfS	– „Journal of the Royal African Society”.
JSA	– „Journal de la Société des Africanistes”.
JWAS	– „Journal of the West African Society”.
L	– „Lud”.
LTF	– Leksykon teologii fundamentalnej, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002.
M	– „Man”.
MSOSAS	– Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin (3. Abt. Afrikanische Studien).
N	– „Nurt SVD”.
NThT	– „Nederlands(ch)e theologische tijdschrift”.
Num	– „Numen”.
O	– „Orita”.
OsRomPol	– „L’Osservatore Romano” (wydanie polskie).
OT	– „Omnis Terrae”.
Paid	– „Paideuma”.

-
- PMASAL** – „Papers of the Michigan Academy of Science, Arts, and Letters”.
- PrA** – „Practical Anthropology”.
- PrAf** – „Présence africaine”.
- PRel** – „Przegląd religioznawczy”.
- PrzS** – „Przegląd Socjologiczny”.
- R** – „Religion”.
- REPWN** – Religia. Encyklopedia PWN, t. 1–10, red. T. Gadacz, B. Minerski, Warszawa 2001–2003.
- ReRe** – „Research Review”.
- RMis** – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Watykan 1990.
- RTeol** – „Roczniki Teologiczne”.
- SE** – Słownik etnologiczny. Terminy ogólne, red. Z. Staszczak, Warszawa 1987.
- ŚiP** – „Świat i Podróże”.
- SLBR** – „The Sierra Leone Bulletin of Religion”.
- SMis** – „Studia missionalia”.
- SocAn** – „Sociological Analysis”.
- SS** – „Studia Socjologiczne”.
- StPl** – „Studia Płockie”.
- STV** – „Studia Theologica Varsaviensia”.
- Symp** – „Symposium”.
- T** – „Tarikh”.
- THSG** – „Transactions of the Historical Society of Ghana”.
- Tem** – „Temenos”.
- U** – „Universitas”.
- WAR** – „West African Review”.
- WEPWN** – Wielka Encyklopedia PWN, t. 1–19, red. J. Wojnowski, Warszawa 2001–2004.
- Znak** – „Znak”.
- ZNUJRI** – „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica”.

BIBLIOGRAFIA

I. ŹRÓDŁA

- Akesson S. K.: *The Secret of Akom (in Ashanti)*, AfA 49(1950), s. 237–246.
- Akoi P.: *Onyame in Sacred Royalty*, ED 22(1969), s. 177–239.
- Akoi P.: *The Sacral Kingship*, [w:] *Contributions to the Central Theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions (Rome, April 1955)*, Leiden 1959, s. 135–147.
- Busia K. A.: *Ancestor Worship*, PrA 6(1959), s. 23–28.
- Busia K. A.: *The Ashanti of the Gold Coast*, [w:] *African Worlds. Studies in Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, ed. D. Forde, Oxford 1976², s. 190–209.
- Busia K. A.: *The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti: a Study of the Influence of Contemporary Social Changes on Ashanti Political Institutions*, London 1951.
- Chodak S.: *Kapłani, czarownicy, więdźmy... Z socjologii świątyn animistycznych*, Warszawa 1967.
- Chodak S.: *Z socjologii wierzeń afrykańskich: wierzenia Akan (Ghana)*, SS 22(1966), nr 3, s. 187–214.
- Christaller J. G., Locher C. W., Zimmerman J.: *A Dictionary, English, Tshi (Asante)*, Basel 1875.
- Christaller J. G.: *A Dictionary of the Asante and Fante Language Called tshi*, Basel 1881.
- Christaller J. G.: *Three Thousand Six Hundred Ghanaian Proverbs from the Asante and Fante Language*, Levistone 1990².
- Danquah J. B.: *The Akan Doctrine of God. A Fragment of Gold Coast Ethics and Religion*, London 1968².
- Danquah J. B.: *The Gold Coast. Akan Laws and Customs and the Akim Abuakwa Constitution*, London 1928.
- Danquah J. B.: *The Gold Coast Akan*, London 1945.
- Dickson K.: *Introduction to the Second Edition*, [w:] J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God*, London 1968, s. VII–XXV.
- Ellis A. B.: *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast of West Africa*, London 1887.

- Evans H. S. J.: *The Akan Doctrine of God*, [w:] E. W. Smith, *African Ideas of God. A Symposium*, London 1966³, s. 241–259.
- Field M.: *Some New Shrines of the Gold Coast and Their Significance*, Af 13(1940), s. 138–149.
- Gould C.: *The Shrine of Tutu Abo, Akwamu War God*, ReRe 8(1972), s. 5–10.
- Opokuwaa A. K.: *The Quest for Spiritual Transformation. Introduction to Traditional Akan Religion, Rituals and Practices*, Lincoln 2005.
- Rattray R. S.: *Akan-Ashanti Folk-Tales*, Oxford 1930.
- Rattray R. S.: *Ashanti Law and Constitution*, Kumasi–London 1956².
- Rattray R. S.: *Ashanti*, Oxford 1923.
- Rattray R. S.: *Ashanti Proverbs: the Primitive Ethics of a Savage People. Translated from the Original with Grammatical and Anthropological Notes*, Oxford 1916.
- Rattray R. S.: *Religion and Art in Ashanti*, London 1927.
- Rattray R. S.: *Some Aspects of West African Folk-lore*, [w:] JWas 28(1928–29), s. 1–11.
- Sarpong P. K.: *A Theology of Ancestors*, IO 6(1971), nr 2, s. 1–9.
- Sarpong P. K.: *Ghana in Retrospect. Some Aspects of Ghanaian Culture*, Accra 1974.
- Sarpong P. K.: *The Girl's Nubility Rites in Ashanti*, Tema–Ulm 1991.
- Sarpong P. K.: *The Sacred Stools of the Akan*, Accra 1971.
- Sarpong P. K.: *The Sacred Stools of the Ashanti*, Anth 62(1967), s. 1–60.
- Sarpong P. K.: *Traditional Beliefs*, IO 5(1970), nr 2, s. 66–70.
- Warren D. M.: *The Akan of Ghana. An Overview of the Ethnographic Literature*, Accra 1986.
- Warren D. M.: *The Techiman-Bono of Ghana. An Ethnography of an Akan Society*, Legon 1975.
- Warren D. M., Brempong K. O.: *Techiman Traditional State*, part 1, *Stool and Town Histories*, Techiman 1971.
- Warren D. M., Brempong K. O.: *Techiman Traditional State*, part 2, *Histories of the Deities*, Techiman 1971.

Wywiady uzyskane metodą badań terenowych w dniach od 15 sierpnia do 2 września 2001 roku z następującymi informatorami:

- Wywiad z dr. Abrahamem Akrongiem w Instytucie Studiów Afrykanistycznych w Legon dnia 22 sierpnia 2001 r.
- Wywiad z kapłanką tradycyjną Ammą Serwaa w sanktuarium Ejisu-Besease dnia 27 sierpnia 2001 r.

- Wywiad ze specjalistkami rytualnymi Adua Badu i jej córką Ammą Serwaah w sanktuarium Adarko-Jachie dnia 27 sierpnia 2001 r.*
- Wywiad z naczelnym kapłanem Aszantów Nana Baffourem Dunfehem Gyeabourem III w Kumasi dnia 28 sierpnia 2001 r.*
- Wywiad ze specjalistą rytualnym Kwabeną Adebresse (nana Abass) w Ahwiaa Medoma dnia 29 sierpnia 2001 r.*

II. OPRACOWANIA

- Ackah C. A.: *Akan Ethics. A Study of the Moral Ideas and the Moral Behaviour of the Akan Tribes of Ghana*, Accra 1988.
- Agyeman-Duah J.: *The Ceremony of Enstoolment of the Asantehene*, GNQ 7(1965), s. 8–11.
- Akyaw K. O.: *A Profile of Nana Abass*, Kumasi 2000.
- Anti K. K.: *Relationship between the Supreme Being and the Lesser Gods of the Akan*, Accra 1978 [mps BUGh].
- Appiah-Kubi K.: *Man Cures, God Heals. Religion and Medical Practice among the Akans of Ghana*, New York 1981.
- Asante E.: *Toward an African Christian Theology of the Kingdom of God. The Kingship of Onyame*, New York 1994.
- Assimeng M.: *The Witchcraft Scene in Ghana. A Sociological Comment*, GSSJ 4(1977), nr 1, s. 54–78.
- Bassing A. A., Kyerematen A. A.: *The Entstoolment of an Asantehene*, AArt 5(1972), nr 3, s. 28–31, 62–63.
- Baumann H.: *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin 1936.
- Beecham J.: *Ashantee and the Gold Coast*, Reprint, London 1968.
- Christensen J. B.: *The Tigari Cult of West Africa*, PMASAL 39(1954), s. 389–398.
- Clarke E.: *The Sociological Significance of Ancestor Worship in Ashanti*, Af 3(1930), s. 431–471.
- Courlander H.: *A Treasury of African Folktales. The Oral Literature, Traditions, Myths, Legends, Epics, Tales, Recollections, Wisdom, Sayings, and Humor of Africa*, New York 1996².
- Eboyi-Anza F. K.: *The Akan Concept of Man*, Accra 1997.
- Ephirim-Donkor A.: *African Spirituality. On Becoming Ancestors*, Trenton 1998.
- Fisher R. B.: *West African Religious Traditions. Focus on the Akan of Ghana*, New York 1998.
- Gilbert M.: *Akan Religions*, [w:] ERI, vol. 1, s. 165–168.

- Groh B. von: *Wie sich das Gottesbewusstsein in der Twisprache der Negervölker auf der Goldküste widerspiegelt*, MSOSAS 25(1922), s. 60–68.
- Gyekye K.: *African Cultural Values. An Introduction*, Accra 1996.
- Howard Jones G.: *The Earth Goddess. A Study of Native Farming on the West African Coast*, London 1936.
- Idowu E. B.: *God*, [w:] *Biblical Revelation and African Beliefs*, eds. K. Dickson, P. Ellingworth, London 1969, s. 17–29.
- Ikenga-Metuh E.: *The Paradox of Transcendence and Immanence of God in African Religions*, R 15(1985), nr 4, s. 373–385.
- Kaźmierczak J.: *Bóstwo najwyższe w religiach politeistycznych Afryki Zachodniej*, StPł 12(1984), s. 205–214.
- Kesteloot L.: *Przodek w afrykańskich systemach myślowych*, [w:] ERŚ, t. 2, *Zagadnienia problemowe*, Warszawa 2002, s. 1945–1949.
- Kingsley M. H.: *West African Studies*, London 1964.
- Kubowicz G.: *Pojęcie i kult bóstw Atano u ludu Bono w Ghanie środkowej*, Lublin 1989 [mps BKUL].
- Long C. A.: *The West African High God*, HR 3(1962), nr 2, s. 330–338.
- Ludwig Th. M.: *Monotheism*, [w:] ER1, vol. 10, New York 1987, s. 68–76.
- Lystad R. A.: *The Ashanti*, New York 1958.
- Magesa L.: *African Religion. The Moral Traditions of Abundant Life*, Nairobi 1997.
- Mbiti J. S.: *African Names of God*, O 6(1977), s. 3–14.
- Mbiti J. S.: *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980.
- Mbiti J. S.: *The Concepts of God in Africa*, London 1970.
- Mettle-Nunoo E. A.: *West African Traditional Religion*, paper 1, Legon 1999.
- Meyerowitz E. L. R.: *The Akan of Ghana. Their Ancient Beliefs*, London 1958.
- Meyerowitz E. L. R.: *The Concepts of the Soul among the Akan of the Gold Coast*, Af 21(1951), s. 24–31.
- Meyerowitz E. L. R.: *The Divine Kingship in Ghana and Ancient Egypt*, London 1969.
- Meyerowitz E. L. R.: *The Sacred State of the Akan*, London 1951.
- Mrozek W.: *Kult ntoro a struktura społeczna ludu Aszanti w Ghanie*, Lublin 1993 [mps BKUL].
- O'Connel J.: *The Withdrawal of the High God in West African Religion. An Essay in Interpretation*, M 62(1962), s. 67–69.
- Obeng P.: *Asante Catholicism. Religious and Cultural Reproduction among the Akan of Ghana*, Leiden 1996.
- Oduyoye M.: *Names and Attributes of God*, [w:] *Traditional Religion in West Africa*, ed. E. A. Ade Adegbola, Ibadan 1983, s. 349–357.

- Oduyoye M.: *The Spider, the Chameleon and the Creation of the Earth*, [w:] *Traditional Religion in West Africa*, ed. E. A. Ade Adegbole, Ibadan 1983, s. 374–388.
- Opoku K. A.: *African Traditional Religion: an Enduring Heritage*, [w:] *Religious Plurality in Africa*, eds. J. K. Olupona, S. S. Nyang, Berlin–New York 1993, s. 67–81.
- Opoku K. A.: *Aspects of Akan Worship*, GBT 4(1972), nr 2, s. 1–3.
- Opoku K. A.: *Hearing and Keeping. Akan Proverbs*, vol. 2, Pretoria 1997.
- Opoku K. A.: *The Destiny of Man in Akan Traditional Religious Thought*, C 7(1975), nr 1–2, s. 15–25.
- Opoku K. A.: *The World View of the Akan*, T 26(1982), nr 2, s. 61–73.
- Opoku K. A.: *West African Traditional Religion*, Accra 1978.
- Otabil I. K.: *Notes on West African Traditional Religion*, book 1, Accra 1999.
- Owusu-Mensa K.: *Saturday God and Adventism in Ghana*, Frankfurt a. M. 1993.
- P'Bitek O.: *African Religions in Western Scholarship*, Nairobi 1971.
- Parrinder E. G.: *African Traditional Religion*, London 1954.
- Parrinder E. G.: *Divine Kingship in West Africa*, Num 3(1956), s. 111–121.
- Parrinder E. G.: *Monotheism and Pantheism in Africa*, JRA 3(1970), nr 2, s. 81–88.
- Parrinder E. G.: *Theistic Beliefs of the Yoruba and Ewe Peoples of West Africa*, [w:] *African Ideas of God. A Symposium*, ed. W. E. Smith, London 1966³, s. 224–240.
- Parrinder E. G.: *West African Religion*, London 1954.
- Pelton R. D.: *The Trickster in West Africa*, Berkeley 1980.
- Pettazzoni R.: *On the Attributes of God*, Num 2(1955), s. 1–27.
- Pettazzoni R.: *Wszechwiedza bogów*, Warszawa 1967.
- Pettersson O.: *Monotheism or Polytheism? A Study of the Ideas about Supreme Beings in African Religion*, Tem 2(1966), s. 48–67.
- Piłaszewicz S.: *Afrykańska księga rodzaju. Mity i legendy ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa 1978.
- Piłaszewicz S.: *Religie Afryki*, Warszawa 2000.
- Piłaszewicz S.: *W cieniu krzyża i półksiężyca. Rodzime religie i „filozofia” ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa 1986.
- Platvoet J. G.: *Comparing Religions: A Limitative Approach. An Analysis of Akan, Para-Creole, and IFO-Sananda Rites and Prayers*, The Hague 1982.
- Platvoet J. G.: *Cool Shade, Peace and Power. The Gyedua (Tree of Reception) as Ideological Instrument of Identity Management among the Akan Peoples of Southern Ghana*, JRA 15(1985), nr 3, s. 174–200.

- Platvoet J. G.: *Renewal by Retrospection: the Asante Anokye Traditions*, [w:] *Religion, Tradition and Renewal*, eds. A. W. Geertz, J. S. Jensen, Aarhus 1991, s. 149–176.
- Pobee J. S.: *Aspects of African Traditional Religion*, SocAn 37(1976), nr 1, s. 1–18.
- Quarcoo A. K.: *The Ancestors in Ghanaian Religious and Social Behaviour*, ReRe 3(1967), nr 2, s. 39–50.
- Ringwald W.: *Die Religion der Akanstämme und das Problem ihrer Bekehrung. Eine religions- und missionsgeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart 1952.
- Sarbah J. M.: *Akan Religion*, [w:] *African Intellectual Heritage. A Book of Sources*, eds. M. K. Asante, A. S. Abarry, Philadelphia 1996, s. 107–108.
- Sarpong P. K.: *Dear Nana. Letters to my Ancestor*, Takoradi 1998.
- Sarpong P. K.: *The Individual, Community, Health and Medicine in African Traditional Religion. The Asante Model*, BSChr 28(1993), nr 3, s. 271–280.
- Sawyerr H. E.: *God. Ancestor or Creator? (Akan)* PrAf 74(1970), nr 2, s. 111–127.
- Sawyerr H. E.: *The Practice of Presence*, Num 15(1968), s. 142–161.
- Sawyerr H. E.: *The Supreme God and Spirits*, SLBR 3(1961), nr 2, s. 41–55.
- Shelton A. J.: *On Recent Interpretations of Deus Otiosus. The Withdrawn God in West African Psychology*, M 64(1964), s. 53–54.
- Silverman R. A.: *Historical Dimension of Tano Worship Among the Asante and Bono*, [w:] „The Golden Stool”. *Studies of the Asante Center and Periphery*, ed. E. Schildkrout, New York 1987, s. 272–288.
- Smith E. W.: *Foreword*, [w:] G. Parrinder, *West African Religion. A Study of the Beliefs and Practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo, and Kindred Peoples*, London 1978, s. XI–XIV.
- Sullivan L. E.: *Supreme Beings*, [w:] ERI, vol. 14, s. 166–181.
- Szyjewski A.: *Religia Czarnej Afryki*, Kraków 2005.
- Tovagonze V.: *God-Concept: „Supreme Being” in African Tribal Religions*, JD 17(1992), s. 122–140.
- Twumasi P. A.: *Medical Systems in Ghana. A Study in Medical Sociology*, Accra 1975.
- Van Baaren T. P.: *Pluriform Monotheism*, NThT 20(1966), s. 321–327.
- Vecsey C.: *The Exception Who Proves the Rules: Ananse the Akan Trickster*, JRA 12(1981), s. 161–177.
- Warren D. M.: *Disease, Medicine and Religion among Techiman-Bono of Ghana*, Ann Arbor 1974.

- Wiafe-Annor K.: *Bosomtwe, the Sacred Lake*, Accra 1979.
- Williams J. J.: *Africa's God. The Gold Coast and Its Hinterland*, vol. 1, Boston 1936.
- Williamson S. G.: *Akan Religion and the Christian Faith. A Comparative Study of the Impact of Two Religions*, ed. K. A. Dickson, Accra 1965.
- Zajączkowski A.: *Aszanti – kraj Złotego Tronu*, Warszawa 1963.
- Zajączkowski A.: *Plemię Aszanti – struktura władzy w okresie przemian*, SS 3(1961), s. 184–200.

III. LITERATURA POMOCNICZA

- Abraham W. E.: *A Paradigm of African Society*, [w:] *Readings in African Philosophy. An Akan Collection*, ed. K. Safro, Lanham 1995, s. 39–65.
- Abraham W. E.: *The Mind of Africa*, Chicago 1962.
- Abrahamsson H.: *The Origin of Death*, Uppsala 1951.
- Acquuah O. G. R.: *Mfantse amambra*, Cape Coast 1947.
- Adegbola E. A. A.: *Traditional Religion in West Africa*, Ibadan 1983.
- Adjaye J. K.: *Asantehene Agyeman Prempe I, Asante History, and the Historian*, HAF 17(1990), s. 1–29.
- Aidoo A. A.: *Asante Queen Mothers in Government and Politics in the Nineteenth Century*, JHSN 9(1977), nr 1, s. 1–15.
- Akan*, [w:] *Ludy i języki świata*, red. K. Damm, A. Mikusińska, Warszawa 2000, s. 13.
- Akrofi C. A.: *Twɔ mmebusɛm – Twɔ Proverbs: with English Translations and Comments*, Accra 1958.
- Akyeampong E., Obeng P.: *Spirituality, Gender and Power in Asante History*, IJAHS 28(1995), nr 3, s. 481–508.
- Akyeampong E.: *Christianity, Modernity and the Weight of Tradition in Life of Asantehene Agyemen Prempeh I, c. 1888–1931*, Af 69(1999), nr 2, s. 279–311.
- Allen G. K.: *Gold Mining in Ghana*, AfA 57(1958), s. 221–240.
- Amoah E.: *Concepts of Destiny – Nkrabea and Man's Moral Responsibility among the Wassaw*, Accra 1978 [mps BUGh].
- Amonoo R. F.: *Language and Nationhood. Reflections on Language Situations with Particular Reference to Ghana*, Accra 1989.
- Anansi*, [w:] REPWN, t. 1, Warszawa 2001, s. 211.

- Andah B. W., Anduandah J.: *The Guinean Belt: the Peoples between Mount Cameroon and the Ivory Coast*, [w:] *General History of Africa*, vol. 3, *Africa from Seventh to the Eleventh Century*, ed. M. Elfasi, California 1988, s. 488–510.
- Andrae T.: *Die Letzten Dinge*, Leipzig 1940.
- Annobil J. A.: *Mbebussem Nkyerekyeremu*, Cape Coast 1955.
- Anozia I. P.: *The Religious Importance of Igbo Names*, Rome 1968.
- Anti A. A.: *Kumase in the Eighteen and Nineteen Centuries (1700–1900)*, Accra 1996.
- Antubam K.: *Ghana's Heritage of Culture*, Leipzig 1963.
- Appiah P.: *Akan Symbolism*, AArt 13(1979–1980), nr 1, s. 64–67.
- Appiah P.: *Ananse the Spider. Tales from an Ashanti Village*, New York 1966.
- Appiah P.: *Tales of an Ashanti Father*, London 1967.
- Appiah P.: *The Pineapple Child and Other Tales from Ashanti*, London 1969.
- Apter D. E.: *Ghana in Transition*, Princeton 1972.
- Arhin K.: *Asante Military Institutions*, JAS 7(1980), nr 1, s. 22–30.
- Arhin K.: *The Asante Praise Poems. The Ideology of Patrimonialism*, Paid 32(1986), s. 163–197.
- Arhin K.: *The Economic Implications of Transformations in Akan Funeral Rites*, Af 64(1994), nr 3, s. 307–322.
- Arhin K.: *Trade, Accumulation, and the State in Asante in the Nineteenth Century*, Af 60(1990), nr 4, s. 524–537.
- Arinze F.: *Letter of Cardinal Francis Arinze to the Episcopal Conferences of Africa and Madagascar*, Rome, 25 March, 1988, BSChr, 68(1988), s. 102–106.
- Arinze F.: *Communication at SECAM Plenary Assembly Meeting at Midrand, South Africa, 24 September, 1997*, [w:] *The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture. 100 Excerpts from the Magisterial and Other Important Church Documents*, ed. C. D. Isizoh, Lagos–Rome 1998, s. 168–169.
- Armitage C. H.: *The Ashanti Campaign of 1900*, London 1901.
- Aschanti*, [w:] *Lexikon der Völker. Regionalkulturen in unserer Zeit*, hrsg. W. Lindig, München 1986², s. 35–37.
- Aszanti*, [w:] *Ludy i języki świata*, red. K. Damm, A. Mikusińska, Warszawa 2000, s. 26.
- Awolalu J. O., Dopamu P. A. (eds.): *West African Traditional Religion*, Ibadan 1979.
- Awolalu J. O.: *The African Traditional View of Man*, O 6(1972), s. 101–118.
- Babbie E.: *Badania społeczne w praktyce*, Warszawa 2003.

- Babcock-Abrahams B.: „*A Tolerated Margin of Mess*”: *the Trickster and His Tales Reconsidered*, JFI 11(1975), s. 147–186.
- Bailey J. (ed.): *Gods and Men: Myths and Legends from the World's Religions*, Oxford 1981.
- Balwierz M.: *Katolickie podstawy dialogu z religiami niechrześcijańskimi*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. Koza, Lublin 1997, s. 676–701.
- Banek K.: *Fetysz*, [w:] REPWN, t. 4, Warszawa 2002, s. 22–23.
- Bannerman Yadu J.: *Mfantse-Akan Mbembusem: Ghanaian Proverbs Translated into English*, Accra 1974.
- Barbot J.: *A Description of the Coasts of Northern and Southern Guinea*, [w:] *A Collection of Voyages and Travels*, ed. A. Churchill, London 1732.
- Barker W. H., Sinclair C.: *Folk-Tales*, London 1917.
- Barker W. H., Sinclair C.: *West African Folk-Tales*, Northbrook 1972.
- Barker W. H.: *Nyankopon and Ananse in Gold Coast Folklore*, FL 30(1919), s. 145–162.
- Barley N.: *Niewinny antropolog. Notatki z glinianej chatki*, Warszawa 1997.
- Barth H.: *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central Afrika in den Jahren 1849 bis 1855. Tagebuch seiner im Auftrag der Britischen Regierung Unternommen Reise*, Bd. 5, Gotha 1857.
- Bastide R.: *La principe d'individuation*, [w:] *La notion de personne en Afrique noire: Paris 11–17 octobre 1971*, Paris 1973.
- Baudin N.: *Fetichism and Fetich Worshippers*, New York 1885.
- Beäta C. G. (ed.): *Christianity in Tropical Africa*, Oxford 1968.
- Beäta C. G.: *Christian Council of the Gold Coast. Christianity and African Culture*, Accra 1955.
- Bediako K.: *Biblische Christologien im Kontext traditioneller afrikanischer Religionen*, [w:] *Der Ganze Christus für eine geteilte Welt*, hrsg. V. Samuel, C. Sugden, Erlangen 1987, s. 115–175.
- Bediako K.: *Jesus in African Culture (A Ghanaian Perspective)*, Accra 1990.
- Beier U.: *The Origin of Life and Death*, London 1966.
- Benedyktowicz Z.: *O niektórych zastosowaniach metody fenomenologicznej w studiach nad religią, symbolem i kulturą, część I*, EP 24(1980), z. 2, s. 9–47.
- Berry J.: *English, Twi Asante, Fante Dictionary*, [b.m.r.].
- Berry J.: *Spoken Art in West Africa*, London 1961.

- Biały J.: *Metoda porównawcza*, [w:] SE, s. 238–242.
- Biedermann H.: *Leksykon symboli*, Warszawa 2001.
- Biezais H.: *Typology of Religion and the Phenomenological Method*, [w:] *Science of Religion. Studies in Methodology. Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions, Held in Turku, Finland, August 27–31, 1973*, ed. L. Honko, The Hague 1979, s. 143–161.
- Blench R.: *Language Studies in Africa*, [w:] *Encyclopedia of Precolonial Africa*, ed. J. O. Vogel, London 1997, s. 90–100.
- Bloch M.: *Ancestors*, [w:] *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, eds. A. Bernard, J. Spencer, London–New York 1996, s. 43.
- Boahen A. A.: *Asante and Fante A.D. 1000–1800*, [w:] *A Thousand Years of West African History. A Handbook for Teachers and Students*, eds. J. F. Ade Ajayi, I. Espie, Ibadan 1965, s. 160–185.
- Boahen A. A.: *Ghana Evolution and Change in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Legon 1974.
- Boahen A. A.: *The Origins of the Akan*, GNQ 9(1966), s. 3–10.
- Boahen A. A.: *The State and Cultures of the Lower Guinean Coast*, [w:] *General History of Africa*, ed. B. A. Ogot, vol. 5, Berkeley 1992, s. 130–158.
- Boahen A. A.: *When did Osei Tutu Die?*, THSG 26(1975), nr 1, s. 87–92.
- Boaten K.: *The Asante before 1700*, ReRe 8(1971), nr 1, s. 50–65.
- Bonin W. F.: *Götter Schwarzafrikas*, Graz 1979.
- Bonnefoy Y. (éd.): *Dictionnaire des mythologies*, vol. 2, Paris 1981.
- Bosman W.: *A New and Accurate Description of the Coasts of Guinea*, London 1705.
- Bowdich T. E.: *Mission from Cape Coast Castle in Ashantee*, London 1819.
- Brain J. L.: *Ancestors as Elders in Africa – Further Thoughts*, [w:] *The Reader in Comparative Religions. An Anthropological Approach*, eds. W. A. Lessa, E. Z. Vogt, New York 1979, s. 393–400.
- Briggs P.: *Guide to Ghana*, Bucks 1999.
- Brinkworth I.: *Ashanti Art in London*, WAR 31(1969), s. 26–30.
- Bronk A.: *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*, Lublin 1996.
- Bronk A.: *Nauki o religii*, [w:] *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 23–52.

- Bronk A.: *Podstawy nauk o religii. 2. Wydanie poprawione i zmienne*, Lublin 2003.
- Brookman-Amissah J.: *Akan Proverbs about Death*, Anth 81(1986), s. 75–85.
- Brosses de C.: *Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie*, Paris 1760, tłum. polskie: *O kulcie fetyszów albo porównanie dawnej religii Egiptu ze współczesną religią Nigrycji*, Warszawa 1992.
- Brown E. J. P.: *Gold Coast and Asianti Reader*, book 2, London 1929.
- Browne H. B.: *Theological Anthropology. A Dialectic Study of the African and Liberation Traditions*, London 1996.
- Buah F. K.: *A History of Ghana. Revised and Updated*, London 1998³.
- Bureau R.: *Ethno-sociologie religieuse des Douala et apperents*, Yaounde 1962.
- Bürkle H.: *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, Poznań 1998.
- Busia K. A.: *Africa in Search of Democracy*, London 1971.
- Busia K. A.: *Das afrikanische Weltbild*, [w:] *Theologie und Kirche in Afrika*, hrsg. H. Bürkle, Stuttgart [b.r.], s. 25–48.
- Cannadine D., Price S. (eds.): *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge 1987.
- Carr D. L., Brown J. P.: *Mfantasi Grammar*, Cape Coast 1868.
- Cassirer E.: *Essey o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1998³.
- Cassirer E.: *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 2, New Haven 1955.
- Chodak S.: *Systemy polityczne Czarnej Afryki*, Warszawa 1963.
- Chodzidło T.: *Amulet*, [w:] EK, t. 1, Lublin 1995, kol. 470–471.
- Christaller J. G.: *A Grammar of Asante and Fante Language Called Tshi (Chwee, Twi)*, Basel 1875.
- Christensen J. B.: *The Change in the Avunculat in Two African Societies*, GSJ 7(1974), nr 2, s. 30–36.
- Christian A.: *Facets of Ghanaian Culture*, Heidelberg 1989².
- Christiensen J. B.: *The Adaptive Functions of Fanti Priesthood, Continuity and Change in African Cultures*, [w:] *Continuity and Change in African Cultures*, eds. W. R. Bascom, M. J. Herskovits, Chicago 1959, s. 257–278.
- Christiensen T. G.: *An African Tree of Life*, Maryknoll 1990.
- Claessen H. J. M., Skalnik P.: *Specific Features of the African Early State*, [w:] *The Study of the State*, eds. ciż, The Hague 1981, s. 59–86.

- Claridge W. W.: *A History of the Gold Coast and Ashanti from the earliest Times to the Commencement of the Twentieth Century*, vol. 1, London 1915.
- Cooper J. C.: *Zwierzęta symboliczne i mityczne*, Poznań 1998.
- Cottorell A.: *Ilustrowana encyklopedia mitów i legend świata*, Warszawa 1996.
- Cottorell A.: *Słownik mitów świata*, Łódź 1993.
- Courlander H.: *The Hat-shaking Dance and other Tales from the Gold Coast*, New York 1957.
- Courlander H.: *The King's Drum and Other African Stories*, London 1963.
- Cruickshank B.: *Eighteen Years on the Gold Coast of Africa*, vol. 2, Reprint, London 1966.
- Curtin P., Feiermen S., Thompson L., Vansina J.: *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, Gdańsk 2003.
- Danquah J. B.: *Origin of the Ghana Hypothesis*, [w:] *Dr. Joseph Boakye Danquah Historic Speeches and Writings on Ghana*, ed. H. K. Akyeampong, Accra 1966, s. 108–121.
- Danquah J. B.: *The Culture of the Akan (Review of Sacred State of the Akan by E. L. R. Meyerowitz)*, Af 22(1952), nr 4, s. 360–366.
- Dartey F.: *The Rediscovery of the Dignity of Women in the Synod of Africa and Their Call to the Church's Evangelisation in Akanland*, Roma 1999.
- Debrunner H. W.: *A History of Christianity in Ghana*, Accra 1967.
- Descartes R.: *Rozprawa o metodzie*, Kraków 1950.
- Deschamps H.: *Les religions de l'Afrique noire*, Paris 1965.
- Dhavamony M.: *Phenomenology of Religion*, Rome 1973.
- Dickson K. B.: *A Historical Geography of Ghana*, Cambridge 1969.
- Dieterlen G.: *Textes sacrés d'Afrique Noire*, Paris 1962.
- Dirrassouba M.: *Le livre et l'araignée. Deux animaux des contes de l'Ouest African*, Abidjan 1970.
- Dobosiewicz Z.: *Afryka Zachodnia. Ziemia i ludzie*, Warszawa 1979.
- Dodoo R.: *Ashanti Cultural Resource Elements and Their Relevance to the Perception and Utilization of Resources*, AfSR 14(1971), s. 55–81.
- Dolphyne F. A.: *A Comprehensive Course in Twi (Asante) for the Non-twi Learner*, Accra 1996.
- Dopamu P. A.: *Esu. The Invisible Foe of Man*, Ijebu-Obe 1986.
- Douglas A. B.: *The Anansasem in Gold Coast Schools*, GCR 5(1931), s. 128–139.
- Driberg J. H.: *The Secular Aspect of Ancestor-worship in Africa*, Supplement JRAfS 35(1936), s. 1–21.

- Dul J.: *Ghana. Rozwój polityczno-gospodarczy 1957–1972*, Warszawa 1976.
- Dundas C.: *Kilimanjaro and Its People*, London 1924.
- Dupre W.: *Religion in Primitive Cultures. A Study in Ethnophilosophy*, The Hague 1975.
- Dupuis J.: *Bowdich Journal of Residence in Ashantee*, London 1824.
- Dupuis J.: *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003.
- Edel M. M.: *The Chiga of Western Uganda*, Oxford 1957.
- Eggan F.: *Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison*, *AmAn* 56(1954), s. 743–763.
- Eliade M.: *Aspekty mitu*, Warszawa 1998.
- Eliade M.: *Myth, Dreams and Mysteries: the Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Reality*, New York 1986.
- Eliade M.: *Patterns in Comparative Religion*, London 1958.
- Eliade M.: *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1999.
- Eliade M.: *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000.
- Ellis A. B.: *Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, London 1890.
- Ellis A. B.: *The Yoruba-speaking Peoples*, London 1894.
- Engmann E. V. T.: *Population of Ghana 1850–1960*, Accra 1986.
- Engnell I.: *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala 1943.
- Evans-Pritchard E. E.: *Religia Nuerów*, Kęty 2007.
- Fage J. D.: *Ghana. A Historical Interpretation*, Madison 1959.
- Fagg W.: *Divine Kingship in Africa*, London 1970.
- Fagg W.: *Tribes and Forms in African Art*, London 1965.
- Falczyński Z.: *Apologia religii*, [w:] *LTF*, s. 92–94.
- Feldman S.: *African Myths and Tales*, New York 1973.
- Field M. J.: *Search for Security; an Ethno-psychiatric Study of Rural Ghana*, London 1960.
- Filipow Z.: *Ghana. Nie tylko kakao*, Warszawa 1974.
- Fortes M.: *Kinship and Other Social Order. The Legacy of Lewis Henry Morgan*, London 1970.
- Fortes M.: *Some Reflections on Ancestor Worship in Africa*, [w:] *African Systems of Thought. Studies Presented and Discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December 1960*, eds. M. Fortes, G. Dieterlen, Oxford 1965.
- Fortes M.: *The Political System of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast*, [w:] *African Political Systems*, eds. M. Fortes, E. E. Evans-Pritchard, London 1987³, s. 239–211.

- Frankfort H.: *The Kingship and the Gods*, Chicago 1978.
- Frazer J. G.: *Czarownik, kapłan, król. Wykłady o pierwotnych dziejach instytucji królewskiej*, Warszawa 1911.
- Frazer J. G.: *Lectures on the Early History of Kingship*, London 1905.
- Frazer J. G.: *Złota gałąź*, Warszawa 1962.
- Freeman R. A.: *Travel and Life in Ashanti and Jaman*, London 1898.
- Freeman T. B.: *Journal of Various Visits to the Kingdoms of Ashanti, Aku and Dahomi, in Western Africa*, London 1844.
- Freestone B.: *Osei Tutu. The Leopard Owns the Land*, London 1968.
- Friedrich A.: *Afrikanische Priestertümer*, [b.m.] 1939.
- Frobenius L.: *Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas*, Bd. 1–12, Jena 1921–1928.
- Frobenius L., Fox D. C.: *African Genesis. Folk Tales and Myths of Africa*, New York 1999.
- Fuchs P.: *Kult und Autorität. Die Religion der Hadjerai*, Berlin 1970.
- Fynn J. K.: *Ghana – Asante (Ashanti)*, [w:] *West Africa Resistance. The Military Response to Colonial Occupation*, ed. M. Crowder, London 1971, s. 19–52.
- Gaba C. R.: *African Religious Ideas*, IO 3(1968), nr 1, s. 74–81.
- Gailey H. A.: *History of Africa. From Earliest Times to 1800*, New York 1970.
- Galarowicz J.: *W poszukiwaniu istoty religii*, Kraków 1991.
- Garrard T. F.: *Akan Metal Arts*, AArt 13(1979), nr 1, s. 36–43.
- Garrard T. F.: *Studies in Akan Goldweights*. I, *The Origin of the Gold-weight System*, THSG 13(1972), s. 1–20; II, *The Weight Standarts*, THSG 13(1972), nr 2, s. 149–162; III, *The Weight Names*, THSG 14(1973), nr 1, s. 1–16; IV, *The Dating of Akan Goldweights* THSG 1(1973), nr 2, s. 149–168.
- Geertz A. W., Jensen J. S. (eds.): *Religion, Tradition and Renewal*, Aarhus 1991.
- Geertz C.: *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2003, s. 35–58.
- Gehman R. J.: *African Traditional Religion in Biblical Perspective*, Kijabe 1989.
- Ghana Catholic Diary 2001 with Daily Readings Guide and Sunday Themes*, Accra 2000.
- Ghana*, [w:] *Przeglądowy atlas świata. Afryka*, red. R. Mydel, J. Groch, Kraków 1998, s. 241–243.
- Gilbert M.: *Akan Terracotta Heads. Gods or Ancestors?*, AArt 22(1989), nr 4, s. 34–43.

- Gilbert M.: *The Cimerian Darkness of Intrigue, Queen Mothers, Christianity and Truth in Akuapem History*, JRA 23(1993), nr 1, s. 2–43.
- Gillon W.: *A Short History of African Art*, London 1984.
- Goody J.: *Death, Property and Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of LoDagaa of West Africa*, Stanford 1962.
- Goody J.: *Ethnohistory and the Akan of Ghana*, Af 29(1959), s. 67–80.
- Goody J.: *Social Anthropology*, Cambridge 1966.
- Goody J.: *The Myth of Bagre*, Oxford 1952.
- Granat W.: *Bóg, VI. B: Transcendencja i immanencja Boga*, [w:] EK, t. 2, Lublin 1976, kol. 949–953.
- Greenberg J. H.: *The Languages of Africa*, The Hague 1970³.
- Grodź S.: *Chrystus-Król czy Chrystus-Przodek? Chrystologiczne poszukiwania afrykańskich chrześcijan*, „Znak” 50(1998), nr 521, s. 103–112.
- Grodź S.: *Afrykańskość chrystologii afrykańskiej*, [w:] RTeol 53(2006), z. 9, s. 21–36.
- Grodź S.: *Chrystologia afrykańska w rodzimym kontekście kulturowym*, Lublin 2005.
- Guariglia G.: *L'Etre Supreme, le culte des esprits et des ancestres et le sacrifice expiatoire che les Bigos du sud-est Nigeria*, CahRAf 4(1970), nr 8, s. 228–241.
- Gundert H.: *Vier Jahre in Asante: Tagebücher der Missionare Ramseyer und Künhe aus der Zeit ihrer Gefangenschaft*, Basel 1875.
- Gyekye K.: *An Essay on African Philosophical Thought. The Akan Conceptual Scheme*, Philadelphia 1995.
- Haekel J.: *Religion*, [w:] *Lehrbuch der Völkerkunde*, hrsg. L. Adam, H. Trimborn, Stuttgart 1958, s. 48–56.
- Hagan G. P.: *A Note on Akan Colour Symbolism*, ReRe 7(1970), nr 1, s. 8–14.
- Hagan G. P.: *The Golden Stool and the Oaths to the King of Ashanti*, ReRe 4(1968), nr 3, s. 1–33.
- Hajduk Z.: *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2001.
- Hall E.: *Ghanaian Languages*, Accra 1983.
- Hampaté Bâ A.: *Aspects de la civilisation africaine*, Paris 1972.
- Hampaté Bâ A.: *Les religions Africaines traditionnelles*, Paris 1965.
- Hanczka-Wrzosek B., Komorowski Z., Rybiński A.: *Ludy Afryki. Przegląd regionalny*, Warszawa 1985.
- Hannigan A. S. J. J.: *The Present System of Succesion among the Akan People of the Gold Coast*, JAAd 6(1954), nr 4, s. 166–171.
- Hardacre H.: *Ancestor Worship*, [w:] *Ancestors*, ERI, vol. 1, s. 263–268.

- Harjula R.: *God and the Sun in Meru Thought*, Helsinki 1969.
- Harris W. T., Sawyerr H.: *The Springs of the Mende Belief and Conduct*, Freetown 1968.
- Hayford J. E. C.: *Ethiopia Unbound. Studies in Race Emancipations*, London 1969².
- Hayford J. E. C.: *Gold Coast Native Institutions*, London 1903.
- Hazan F. (ed.): *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris 1968.
- Henige D. P.: *The Chronology of Oral Tradition. Quest for a Chimera*, Oxford 1974.
- Henoteizm*, [w:] REPWN, t. 4, Warszawa 2002, s. 353.
- Herald*, [w:] *The Oxford English Dictionary*, vol. 7, eds. J. A. Simpson, E. S. C. Weiner, Oxford 1989², s. 151–152.
- Herold*, [w:] WEPWN, t. 11, Warszawa 2001, s. 266.
- Herskovits F. S.: *Dahomey: an Ancient West African Kingdom*, vol. 1, New York 1938.
- Herskovits M. J., Herskovits F. S.: *Dahomean Narrative: a Cross Cultural Analysis*, Evanstone 1958.
- Herskovits M. J., Herskovits F. S.: *Tales in Pidgin English from Ashanti*, JAMF 50(1937), s. 60–62.
- Hidding K. A. N.: *The Sacral Kingship. The High God and the King as a Symbol of Totality*, Leiden 1959.
- Hocart A. N.: *Kings and Councillors*, Chicago 1970.
- Hocart A. N.: *Kingship*, Oxford 1927.
- Holas B.: *Les Senoufo*, Paris 1957.
- Hollis A. C.: *The Nandi*, Oxford 1909.
- Horton W. R. C.: *African Conversion*, Af 41(1971), nr 2, s. 85–108.
- Horton W. R. C.: *African Traditional Thought and Western Science*, Af 37(1967), nr 1–2, s. 50–71, 155–187.
- Horton W. R. C.: *Kalabari Word View: an Outline and Interpretation*, Af 32(1962), nr 3, s. 197–220.
- Horton W. R. C.: *Ritual Man in Africa*, Af 34(1964), nr 2, s. 85–104.
- Idowu E. B.: *African Traditional Religion. A Definition*, New York 1973.
- Idowu E. B.: *Olodumare. God in Yoruba Belief*, London 1962.
- Ikenga-Metuh E.: *Religious Concepts in West African Cosmogonies*, JRA 13(1982), nr 1, s. 11–24.
- Ikenga-Metuh E.: *Comparative Studies of African Traditional Religions*, Onitsha 1992.
- Ikenga-Metuh E.: *God and Man in African Religion. A Case Study of the Igbo of Nigeria*, London 1981.

- Ilonausi O. A.: *Myth of the Creation of Man and the Origin of Death in Africa. A Study in Igbo Traditional Culture and Other African Cultures*, Frankfurt a. M. 1984.
- Jehle A.: *Urwalddokumente aus Asante*, EMM 69(1925), s. 84–89.
- Jenkins P.: *Abstracts Concernings Gold Coast History from the Basel Mission Archives*, Basel 1989.
- Jensen A. E.: *Myth and Cult among Primitive Peoples*, Chicago 1963.
- Jobes G.: *Dictionary of Mythology*, New York 1962.
- Johnson M.: *Ashanti Craft Organization*, AArt 13(1979), nr 1, s. 61–63, 78–79.
- Jones A.: *Four Years in Asante. One Source or Several?*, HAF 18(1991), s. 173–203.
- Kampers F.: *Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik*, [b.m.] 1924.
- Kaplan I. i in. (eds.): *Area Handbook for Ghana*, Washington 1971.
- Karsten R.: *The Origins of Religion*, London 1935.
- Kasper W.: *Das Christentum im Gespräch mit den Religionen*, [w:] *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, hrsg. A. Bsteh, Mödling 1987, s. 105–130.
- Kawalec A., Komorowski Z.: *Afryka Zachodnia*, Warszawa 1977.
- Kayode J. O.: *Understanding African Traditional Religion*, Ile-Ife 1984.
- Kenyatta J.: *Facing Mount Kenya*, New York 1971.
- Kern F.: *Kingship and Law in the Middle Ages*, Oxford 1939.
- Kierska E.: *Królewski pogrzeb*, ŚiP 2(2000), s. 8–9.
- King N. Q.: *Religions of Africa. A Pilgrimage Into Traditional Religions*, New York 1970.
- Kirwen M.: *The Missionary and the Diviner: Contending Theologies of Christian and African Religion*, Maryknoll 1987.
- Klein A. N.: *Toward a New Understanding of Akan Origins*, Af 66(1996), nr 2, s. 249–273.
- Komorowski Z.: *Kultura Czarnej Afryki*, Wrocław 1994.
- Komorowski Z.: *Tradycje i współczesność Afryki Zachodniej. Wstęp do antropologii kulturowej regionu*, Warszawa 1973.
- Komorowski Z.: *Wprowadzenie do socjologii Afryki dla studiów podyplomowych*. Warszawa 1978.
- Kopczyńska-Jaworska B.: *Metodyka etnograficznych badań terenowych*, Warszawa 1971.
- Kosidło A.: *Dekolonizacja Afryki. Droga Ghany do samorządu 1947–1951*, Gdańsk 1991.
- Kristensen W. B.: *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*, The Hague 1971³.

- Królestwo Aszantów*, [w:] *Historia sztuki świata. Azja, Ameryka, Afryka, Oceania*, Warszawa 2001, s. 298.
- Kullas H., Ayer G. A.: *What the Elders of Ashanti Say*, London 1967.
- Küng H.: *Christianity and World Religions: Path of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*, Maryknoll 1993.
- Kupisiński Z., Ledwoń I. S.: *Religiologiczne nauki*, [w:] LTF, s. 1034–1040.
- Lanczkowski G.: *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1986.
- Lang A.: *The Making of Religion*, London 1898.
- Laue von T. H.: *Anthropology and Power: R. S. Rattray among the Ashanti*, AfA 75(1976), nr 298, s. 33–54.
- Lawson G. W., Enti A. A.: *Vegetation*, [w:] *Akwapim Handbook*, ed. D. Brokensha, Tema 1972, s. 12–18.
- Leach E. R.: *Anthropology: The Comparative Method in Anthropology*, [w:] IESS, vol. 1, s. 339–345.
- Ledwoń I. S.: *Henoteizm*, [w:] LTF, s. 455–456.
- Levi-Strauss C.: *Myth and Meaning*, London 1978.
- Lewicki T.: *Dzieje Afryki od czasów najdawniejszych do XIV w. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 1969.
- Lewin T. J.: *Asante before the British. The Prempean Years, 1875–1900*, Lawrence 1978.
- Lienhardt G.: *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, Oxford 1961.
- Lijadu E. M.: *Orunmila, Ijebu-Ode* 1908.
- Little K.: *The Mende of Sierra Leone*, London 1951.
- Lofland J., Lofland L.: *Analyzing Social Settings: A Guide to Qualitative Observations and Analysis*, Wadsworth 1995³.
- Lurker M.: *Leksykon bóstw i demonów*, Warszawa 1999.
- Mair L.: *African Kingdoms*, Oxford 1977.
- Majka J.: *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1995².
- Malinowski B.: *Mit, magia, religia*, Warszawa 1990.
- Malinowski B.: *Myth in Primitive Psychology*, New York 1926.
- Manoukian M. I.: *Akan and Ga-Adangme Peoples of the Gold Coast*, Oxford 1950.
- Maquet J. J. P.: *The Kingdom of Ruanda*, [w:] *African Worlds*, ed. D. Forde, London 1945, s. 164–189.
- Marees de P.: *Description and Historical Account of the Gold Coast Kingdom of Guinea (1602)*, Oxford 1987.
- Marella P.: *L'Église et les non-chrétiens. Dialogue et mission*, BSChr 4(1969), nr 1, s. 3–19.
- Marett R. R., [w:] REPWN, t. 6, Warszawa 2002, s. 416.
- Mauny R. A.: *The Question of Ghana*, Af 24(1954), s. 200–212.

- Mawson T. J.: *Belief in God. An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford 2005.
- Maxwell L.: *The Ashanti Ring. Sir Garnet Wolseley's Campaigns 1870–1882*. London 1985.
- Mbiti J. S.: *Introduction to African Religion*, London 1991².
- Mbuka C.: *Au Synod pour l'Afrique – Annonce et dialogue inter-religieux: une compréhension inclusive*, OT 34(1995), nr 1, s. 29–38.
- McCaskie T. C.: *Accumulation, Wealth and Belief in Asante History. I. To the Close of the Nineteenth Century*, Af 53(1983), nr 1, s. 23–43.
- McCaskie T. C.: *Innovational Eclecticism: the Asante Empire and Europe in the Nineteenth Century*, CSSH 14(1972), s. 30–45.
- McCaskie T. C.: *People and Animals. Constu(ct)ing the Asante Experience*, Af 62(1992), nr 2, s. 221–247.
- McFarland D. M.: *Historical Dictionary of Ghana*, Metuchen 1985.
- McLeod M. D.: *Goldweights of Asante*, AArt 5(1971), nr 1, s. 8–15.
- McVeigh M. J.: *God in Africa. Conceptions of God in African Traditional Religion and Christianity*, Cape Cod. 1974.
- Menzel B.: *Goldgewichte aus Ghana*, Berlin 1968.
- Mercier P.: *The Fon of Dahomey*, [w:] *African Worlds*, ed. D. Forde, London 1954, s. 210–234.
- Meyerowitz E. L. R.: *Akan Traditions of Origin*, London 1952.
- Meyerowitz E. L. R.: *At the Court of an African King*, London 1962.
- Meyerowitz E. L. R.: *Gold in Akan Culture*, G 21(1960), s. 10–14.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie*, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 393–434.
- Mikoś K.: *Bóstwa telluryczne*, [w:] REPWN, t. 2, Warszawa 2001, s. 245–246.
- Morris B.: *Religion and Anthropology. A Critical Introduction*, Cambridge 2006.
- Moszyński K.: *Kultura ludowa Słowian*, t. 1: *Kultura materialna*, Warszawa 1967².
- Müller F. M.: *Comparative Mythology*, London 1867.
- Müller F. M.: *Lectures Origin and Growth*, London 1878.
- Müller W. J.: *Die Africanische auf der Guineischen Gold-Cüst gelegene Landschaft Fetu*, Hamburg 1673.
- Myśków J.: *Elementy metodyki pracy naukowej*, STV 21(1983), nr 1, s. 221–259.

- Ndaw A.: *Bóg w Czarnej Afryce*, [w:] ERŚ, t. 2: *Zagadnienia problemowe*, Warszawa 2002, s. 1452–1456.
- Niangoran-Bouah G.: *Idéologie de l'or chez les Akan de Côte d'Ivoire et du Ghana*, JSA 48(1978), nr 1, s. 127–140.
- Nkansa-Kyeremateng K.: *Akan Heritage*, Accra 1999.
- Nkansa-Kyeremateng K.: *The Story of Kwawu*, Accra 1990.
- Nketia J. H. K.: *Folk Songs of Ghana*, Accra 1963.
- Nketia J. H. K.: *Poetry of Drums*, [w:] *Ghana Ministry of Information and Broadcasting. The Voices of Ghana: Literary Contributions to the Ghana Broadcasting System 1955–1957*, Accra 1958.
- Nketia J. H. K.: *The Musician in Akan Society*, [w:] *The Traditional Artists in African Societies*, ed. L. Warren, London 1973, s. 79–90.
- Nketia J. H. K.: *The Role of Drummer in Akan Society*, AfM 1(1954), s. 34–43.
- Nowicka E.: *Świat człowieka – świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*, Warszawa 2003⁶.
- Nukunya G. K.: *Tradition and Change in Ghana. An Introduction to Sociology*, Accra 1992.
- Nyamiti C.: *Christ as Our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Harare 1984.
- Obeng E. E.: *Ancient Ashanti Chieftaincy*, Tema 1986.
- Odasso G.: *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, Kraków 2005.
- Oeosu-Appiah L. H.: *The Life and Times of dr J. B. Danquah*, Accra 1974.
- Oguah K.: *African and Western Philosophy. A Comparative Study*, [w:] *Readings in African Philosophy. An Akan Collection*, ed. K. Safro, Lanham 1995, s. 67–78.
- Okpewho I.: *Myth in Africa. A Study of its Aesthetic and Cultural Relevance*, Cambridge 1983.
- Ott A.: *Akan Gold Weights*, THSG 9(1968), s. 17–39.
- Otto R.: *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1968.
- Owosu-Ansah D.: *Islamic Talismanic Tradition in Nineteenth-Century Asante*, Levistone 1991.
- Owusu E. S. K.: *Oral Traditions of Kulamo, Bouna and Bondoukou*, Legon 1976.
- Owusu H.: *Symbole Afryki*, Katowice 2002.

- Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego i Kongregacja Ewangelizacji Narodów, *Dialog i przepowiadanie*, [w:] N 27(1993), nr 3, s. 75–106.
- Parrinder E. G.: *African Mythology*, London 1996.
- Parys J.: *Ghana. Problemy rozwoju społecznego*, Warszawa 1980.
- Patton S. F.: *The Stool and Asante Chieftaincy*, AArt 13(1979), nr 1, s. 74–77.
- Paulme D.: *La civilisation africaine*, Paris 1968.
- Peel J. D.: *Aladura: a Religious Movement among the Yoruba*, London 1968.
- Perrigeaux E.: *Chez les Ashanti*, Neuchâtel 1908.
- Perszon J.: *Inkulturacja*, [w:] LTF, s. 538–540.
- Pettazzoni R.: *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, vol. 1, *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitive*, Roma 1922.
- Pettazzoni R.: *Essays on the History of Religion*, Leiden 1954.
- Pieter J.: *Ogólna metodologia pracy naukowej*, Wrocław 1967.
- Pieter J.: *Zarys metodologii pracy naukowej*, Warszawa 1975.
- Piłaszewicz S.: *Asase Jaa. Leksykon religioznawczy*, PRel 187–188(1998), nr 1–2, s. 54.
- Piłaszewicz S.: *Asase Yaa*, [w:] REPWN, t. 1, Warszawa 2001, s. 350.
- Piłaszewicz S.: *Bogowie i bóstwa Czarnej Afryki*, PRel 163(1992), nr 1, s. 45–69.
- Piłaszewicz S.: *Egzotyczny świat sawanny. Kultura i cywilizacja ludu Hausa*, Warszawa 1995.
- Piłaszewicz S.: *Kosmogonie ludów Afryki*, Euh 94(1974), nr 4, s. 79–96.
- Piłaszewicz S.: „Niebo” i „piekło” w kulturach Czarnej Afryki, Euh 161(1991), s. 3–24.
- Piłaszewicz S.: *Okomfo*, [w:] tenże, *Religie i mitologia Czarnej Afryki. Przegląd encyklopedyczny*, Warszawa 2002², s. 185.
- Piłaszewicz S.: *Religie i mitologia Czarnej Afryki*, Warszawa 2002².
- Piłaszewicz S.: *Słownik religii i mitologii Czarnej Afryki*, Warszawa 1996.
- Piotrowski J.: *Kult przodków w Afryce subsaharyjskiej i kult świętych – refleksje teologiczne*, Symp 1(1997), nr 1, s. 25–35.
- Poniatowski Z.: *Rafaele Pettazzoni*, [w:] R. Pettazzoni, *Wszechwiedza bogów*. Warszawa 1967, s. I–XXV.
- Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Dialog with African Traditional Religion*, [w:] *The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture. 100 Excerpts*

- from the Magisterial and Other Important Church Documents*, ed. C. D. Isizoh, Lagos–Rome 1998, s. 144–158.
- Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Meeting the African Religion*, [w:] *The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture. 100 Excerpts from the Magisterial and Other Important Church Documents*, ed. C. D. Isizoh, Lagos–Rome 1998, s. 69–136.
- Popper K. R.: *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, Glasgow 1976.
- Prokopiuk J., Gadacz T.: *Amulet*, [w:] REPWN, t. 1, Warszawa 2001, s. 196–198.
- Quarcoopome T. N. O.: *West African Traditional Religion*, Ibadan 1987.
- Radin P. (ed.): *African Folktales*, New York 1988.
- Ray B. C.: *African Religions. Symbol, Ritual and Community*, Englewood Cliffs 1976.
- Ray B. C.: *An Overview*, [w:] *African Religions*, ERI, vol. 1, s. 60–69.
- Republic of Ghana, 2000 Population and Housing Census, *Summary Report of Final Census*. Ghana Statistic Service, March 2002, Accra 2002.
- Ricoeur P.: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1975.
- Riis H. N.: *Gramatical Outline and Vocabulary of the Oji (Twi)-Language, with Special Reference to the Akwapim-Dialect*, Basel 1854.
- Risse G.: *Amulet*, [w:] *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 6.
- Rogerson J. W.: *Myth in Old Testament Interpretation*, New York 1974.
- Ross D. H.: *Akan*, [w:] DArt, vol. 1, s. 503–505.
- Ross D. H.: *The Iconography of Asante Sword Ornaments*, AArt 11(1977), nr 1, s. 16–25.
- Roux J. P.: *Król. Mity i symbole*, Warszawa 1998.
- Różański J.: *Inkulturacyja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*, Poznań 2004.
- Rusecki M.: *Elementy zbawcze w religiach pozachrześcijskich*, [w:] *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 531–562.
- Rusecki M.: *Fundamentalna teologia, IV, Zadania, 2, Zadania dialogiczne*, [w:] LTF, s. 415–422.
- Rusecki M.: *Geneza religii*, [w:] LTF, s. 431–440.
- Rusecki M.: *Religia, IX, Oryginalność religii, 3, Etyka a religia*, [w:] LTF, s. 1013–1027.

- Rusecki M.: *Teologiczna interpretacja religii niechrześcijańskich w nauczaniu katechetycznym*, HD 55(1986), s. 193–205.
- Sakowicz E.: *Dialog międzyreligijny w Afryce w służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju* [w:] *Ecclesia in Africa. Pojednanie, sprawiedliwość i pokój – wyzwania dla Kościoła w Afryce na początku XXI w.*, red. J. Różański, Warszawa 2006, s. 133–145.
- Sarpong P. K.: *Aspects of African Traditional Religion and Values. An Intervention at the SECAM Plenary Assembly Kampala, 1972*, [w:] *The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture. 100 Excerpts from the Magisterial and Other Important Church Documents*, ed. C. D. Isizoh, Lagos–Rome 1998, s. 233–237.
- Sarpong P. K.: „Influence of Traditional Religion on African Christianity” at Seminar in Kampala organized by Pontifical Council for Interreligious Dialogue, 5–7 August, 1974, [w:] *The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture. 100 Excerpts from the Magisterial and Other Important Church Documents*, ed. C. D. Isizoh, Lagos–Rome 1998, s. 237–243.
- Schmidt W.: *The Origin and Growth of Religion*, London 1931.
- Schulz-Weidner W.: *Die Ostatlantische Provinz*, [w:] *Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen*, teil 2, Ost-, West- und Nordafrika, hrsg. H. Baumann, Wiesbaden 1979, s. 373–425.
- Servier J.: *L’homme et l’invisible*, Paris 1964.
- Sharpe E. J.: *Comparative Religion. A History*, London 1975.
- Shorter A.: *African Christian Theology*, London 1975.
- Sieber R.: *Some Aspects of Religion and Art in Africa*, [w:] *African Religions: A Symposium*, ed. N. S. Booth, New York 1977, s. 141–157.
- Smart N.: *The Science of Religion and Sociology of Knowledge. Some Methodological Questions*, Princetown 1973.
- Smith E. W.: *African Beliefs and Christian Faith. An Introduction to Theology for African Students, Evangelists and Pastors*, London 1936.
- Smith E. W.: *The Secret of African. Lectures on African Religion*, London 1929.
- Smith E. W.: *The Whole Subject in Perspective. An Introductory Survey*, [w:] *African Ideas of God. A Symposium*, ed. tenze, London 1966³, s. 1–35.

- Smith E. W., Dale A. M.: *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia*, vol. 1, London 1920.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1986³.
- Sokolewicz Z.: *Mitologia Czarnej Afryki*, Warszawa 1986.
- Solarz F.: *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie*, Kraków 2005.
- Stewart J. M.: *Comparative Studies of the Volta-Comoe Languages*, ReRe 2(1966), nr 2, s. 41–47.
- Stewart J. M.: *Niger-Kongo Kwa: Linguistics in Sub-Saharan Africa*, [w:] *Current Trends in Linguistics*, vol. 7, ed. T. A. Sebeck, The Hague 1971, s. 179–212.
- Szaflarski J.: *Poznanie Czarnego Lądu*, Warszawa 1968.
- Szarewska B.: *Stare i nowe religie w tropikalnej i południowej Afryce*, Warszawa 1971.
- Szulc E.: *Ghana*, Warszawa 1978.
- Szyfelbejn-Sokolewicz Z.: *Wstęp do etnografii Afryki*, Warszawa 1968.
- Szyjewski A.: *Animizm*, [w:] REPWN, t. 1, Warszawa 2001, s. 237.
- Szyjewski A.: *Fetysyzm*, [w:] REPWN, t. 4, Warszawa 2002, s. 23–24.
- Szyjewski A.: *Politeizm*, [w:] REPWN, t. 8, Warszawa 2003, s. 170.
- Szymczycha K.: *Dialog chrześcijaństwa z wartościami religijnymi bantu-skiego ludu Jansi w Demokratycznej Republice Konga*, Lublin 2007 [mps BKUL].
- Szymik J.: *Teologia na początek wieku*, Katowice-Ząbki 2001.
- Tagnaeus H.: *Le heros civilisateur. Contribution a l'etude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines*, Stockholm 1950.
- Tait D.: *Spirits of the Bush. A Note on Personal Religion among the Konkomba*, U 1(1953), nr 1, s. 17–18.
- Talbot P. A.: *The Peoples of Southern Nigeria: a Sketch of Their History, Ethnology and Languages*, vol. 2, *Ethnology*, London 1926.
- Taylor J. V.: *The Primal Vision. Christian Presence amid African Religion*, London 1963.
- Tempels P.: *Bantu Philosophy*, Paris 1959.
- Thomas L. V.: *Anthropologie de la mort*, Paris 1976.
- Thompson P. E. S.: *Reflections upon the African Ideas of God*, SLBR 7(1965), s. 55–61.
- Tordoff W.: *Ashanti under the Prempehs 1888–1935*, London 1965.
- Tufuo J. W., Donor C. E.: *Ashantis of Ghana. People with a Soul*, Accra 1969.
- Tymowski M.: *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Wrocław 1999.

- Urban J.: *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999.
- Urban J.: *Doświadczenie Boga u ludów Bantu*, Warszawa 1987.
- Van der Leeuw G.: *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997.
- Van Dijk R.: *The Soul is the Stranger: Ghanaian Pentacostalism and the Diasporic Contestation of „Flow” and „Individuality”*, CRel 3(2002), nr 1, s. 49–65.
- Waardenburg J.: *Religie i religia. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1991.
- Waldenfels H.: *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993.
- Ward K.: *Bóg. Przewodnik błędzących*, Poznań 2006.
- Ward K.: *Religion and Creation*, Oxford 2002.
- Ward K.: *Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's Religions*, Oxford 2003.
- Ward W. E. F.: *A History of the Gold Coast*, London 1948.
- Warren D. M.: *A Re-Appraisal of Mrs. E. Meyerowitz Work on the Brong*, ReRe 7(1970), s. 53–76.
- Warren D. M.: *Bibliography and Vocabulary of the Akan (Twi-Fante) Language of Ghana*, Bloomington 1976.
- Warren D. M.: *Bono Royal Regalia*, AArt 8(1975), nr 2, s. 16–21.
- Webster Plass M.: *African Miniatures: the Goldweights of the Ashanti*, London 1967.
- Welbourn F. B.: *Atoms and Ancestors*, Bristol 1968.
- Westermann D.: *Africa and Christianity*, Oxford 1937.
- Westermann D.: *Geschichte Afrikas. Staatenbildungen südlich der Sahara*, Köln 1952.
- Westermann D.: *Über die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei dem Ewe- und Tschivolk*, ARW 8(1905), s. 102–115.
- Wilemski E. A.: *Kultura Afryki Wschodniej w procesie przemian*, Kolonia 1985.
- Wilkosz S.: *Wszystko o Afryce*, Warszawa 1982.
- Wilks I.: *Asante in the Nineteenth Century. The Structure and Evolution of a Political Order*, Cambridge 1975.
- Wilks I.: *Asante: Human Sacrifice or Capital Punishment? A Rejoinder*, IJAHS 21(1988), s. 44–452.
- Wilks I.: *Ashanti Government*, [w:] *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*, eds. D. Forde, P. M. Kaberry, London 1971, s. 206–238.

- Wilks I.: *Land, Labour, Capital and the Forest Kingdom of Asante. A Model of Early Change*, [w:] *The Evolution of Social Systems*, eds. J. Friedman, M. J. Rowlands, Liverpool 1977, s. 487–534.
- Wilks I.: *One Nation, many Histories. Ghana Past and Present*, Accra 1966.
- Wilks I.: *The State of the Akan and the Akan States. A Discursion*, *CahEtAf* 22(1987–1988), nr 3–4, s. 231–249.
- Williams C.: *Asante: Human Sacrifice or Capital Punishment? An Assessment of the Period 1807-1874*, *IJAHS* 21(1988), nr 3, s. 433–441.
- Williams J. J.: *Hebrewisms of West Africa*, New York 1930.
- Wiredu K.: *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*, Bloomington 1996.
- Witte H.: *Tradition and Renewal in the West African Concept of Person*, [w:] *Religion, Tradition and Renewal*, eds. A. W. Geertz, J. S. Jensen, Aarhus 1991, s. 177–184.
- Yarak L. W.: *Asante and the Dutch 1744–1873*, Oxford 1990.
- Zajączkowski A.: *Czarna Afryka*, Warszawa 1980.
- Zajączkowski A.: *Muntu dzisiaj. Studium afrykanistyczne*, Warszawa 1970.
- Zajączkowski A.: *Plemię Aszanti w procesie przemian*, *PrzS* 7(1961), s. 92–113.
- Zajączkowski A.: *Plemię, rasa, socjalizm*, Warszawa 1965.
- Zdybicka Z. J.: *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993².
- Zdybicka Z. J.: *Czym jest i dla czego istnieje religia?*, [w:] *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religio logicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 53–69.
- Zimoń H.: *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*, Warszawa 1992.
- Zimoń H.: *Chrystologia afrykańska jako przykład inkulturacji*, [w:] *Między przekładem biblijnym a teologią afrykańską. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, red. A. Halemba, J. Różański, Warszawa 2003, s. 71–85.
- Zimoń H.: *Deszcz*, [w:] *EK*, t. 3, Lublin 1979, kol. 1202–1203.
- Zimoń H.: *Działalność dydaktyczna Katedry Historii i Etnologii Religii KUL*, *L* 73(1989–1990), s. 251–255.
- Zimoń H.: *Fetysyzm*, [w:] *EK*, t. 5, Lublin 1989, kol. 153.
- Zimoń H.: *Kapłani ziemi u ludu Konkomba w północnej Ghanie*, [w:] *Kapłan wśród ludu kapłańskiego*, red. W. Słomka, J. Misiurek, Lublin 1993, s. 163–179.

- Zimoń H.: *Koncepcja Istoty Najwyższej u wybranych ludów afrykańskich*, ZNUJRI 33(2000), s. 173–186.
- Zimoń H.: *Koncepcja kultu i jego przejawy u ludów pierwotnych*, AK 108(1987), z. 468, s. 278–290.
- Zimoń H.: *Modlitwa u ludów afrykańskich*, RTeol 43(1996), z. 2, s. 335–345.
- Zimoń H.: *Monoteizm ludów pierwotnych w świetle badań Wilhelma Schmidta*, ZMis 3(1978), s. 239–271.
- Zimoń H.: *Monoteizm pierwotny. Wilhelma Schmidta teoria i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, 2. Wydanie poprawione i zmienione. Lublin 2001².
- Zimoń H.: *Obraz Jezusa Chrystusa w afrykańskiej tradycji religijnej*, [w:] *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej*. Lublin, 18–21 września 2001, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001, s. 635–665.
- Zimoń H.: *Pojęcie i klasyfikacja rytuałów*, [w:] *Tradycja i otwartość. Księga pamiątkowa poświęcona o. Profesorowi Stanisławowi Celestynowi Napiórkowskiemu*, red. K. Kowalik, Lublin 1999, s. 111–124.
- Zimoń H.: *Problem monoteizmu ludów pierwotnych w świetle współczesnych badań etnologiczno-religioznawczych*, [w:] *Działalność Instytutu Anthropos w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa*, red. tenże, Pieniężno 1980, s. 25–60.
- Zimoń H.: *Religie ludów pierwotnych*, [w:] *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiolologicznej*, red. tenże, Lublin 2000, s. 207–244.
- Zimoń H.: *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, Lublin 1998.
- Zimoń H.: *Wprowadzenie*, [w:] *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiolologicznej*, red. tenże, Lublin 2000, s. 17–18.
- Zimoń H.: *Z badań nad kultem ziemi u ludu Konkomba z północnej Ghany*, RTeol 41(1994), z. 2, s. 17–35.
- Zimoń H.: *Zaklinacze deszczu i ceremonie sprowadzania deszczu na wyspie Bukerebe w Tanzanii (na podstawie etnograficznych badań terenowych w 1968 roku)*, L 60(1976), s. 189–215.
- Zuesse E. M.: *African Religions. Mythic Themes*, [w:] ERI, vol. 1, s. 70–82.
<http://www.asanteman.com> (21.03.2003).
<http://www.silcom.com/~origin/sbcr/sbcr021> (04.12.2002).

WSTĘP

Problem współistnienia religii nabiera współcześnie coraz większego znaczenia. Pośród czynników, które implikują aktualność tego problemu, wyróżnić należy przede wszystkim wzrastającą korelację między różnymi regionami świata. Obejmuje ona niemal całe ludzkie życie: coraz większa liczba mieszkańców większości krajów ma dostęp do informacji, nasila się migracja, nowe technologie i industrializacja wywołują nieznane dotąd kontakty i wymianę między licznymi krajami. Nie ulega wątpliwości, że czynniki te w niejednakowy sposób dotyczą poszczególnych kontynentów i krajów, ale każda część świata, w takiej czy innej mierze, jest w nie zaangażowana¹. Dziś nabiera nowego znaczenia i aktualności przestroga Kartezjusza: „Wskazana jest pewna znajomość obyczajów różnych ludów, tak byśmy dzięki niej zdrowiej sądzili o własnych i byśmy nie mniemali, jak to zazwyczaj czynią ci, którzy nic nie widzieli, że wszystko, co niezgodne z naszymi zwyczajami, jest śmieszne i sprzeczne z rozumem”².

W ramach kultury globalnej łatwiej przemieszczają się od narodu do narodu dobra materialne niż idee i osiągnięcia kulturowe³. Proces globalizacji powinien przyczynić się do ubogacenia także sfery ducha, należy więc podejmować badania nad religiami innych, często nawet bardzo odległych kulturowo ludów. Oblicze tego świata, jak przed stuleciami i tysiącleciami, tak i dzisiaj rysują religie⁴.

Jan Paweł II w ponsynodalnej adhortacji *Ecclesia in Africa* stwierdza: „inkulturacja obejmuje wszystkie dziedziny życia Kościoła i ewangelizacji: teologię, liturgię, życie i strukturę Kościoła. Wszystko to wskazuje na potrzebę poznawania kultur afrykańskich w całej ich złożoności”⁵. A kardynał Francis Arinze, były przewodniczący Papieskiej Rady do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, podczas przemówienia na Sympozjum Konferencji Episkopatów Afryki i Madagaskaru (SECAM) w Midrand dnia 24 września 1997 roku dodał: „Papieska Rada daleka jest od sugerowania Kościołowi, że powinien pomagać tradycyjnym reli-

¹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie*, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 393.

² R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Kraków 1950, s. 5.

³ T. Andre, *Die Letzten Dinge*, Leipzig 1940, s. 104.

⁴ G. Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1986, s. 13.

⁵ EA, nr 10. Zob. także F. Solarz, *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie*, Kraków 2005, s. 124 n.

giom Afryki w zdobywaniu światowego rozgłosu i popularności. Raczej głosi, że wymagają one szczegółowych badań podejmowanych przez Kościół w każdym kraju i kulturze, służących rozwojowi inkulturacji w najlepszym tego słowa znaczeniu”⁶.

Odpowiadając na to zaproszenie oraz odczytując znaki czasu współczesnego świata, niniejsza rozprawa podejmuje wyzwanie poddania analizie i przedstawienia religijności zachodnioafrykańskiego ludu Aszanti z Ghany. Choć religie rodzime są zróżnicowane i trudno mówić o jednej tradycyjnej religii afrykańskiej, Aszantowie stanowią reprezentacyjne ujęcie problemu z racji pozycji, jaką zajmują pośród ludów Afryki Zachodniej i tego, że byli przedmiotem zainteresowania naukowego licznych badaczy⁷.

Religia stanowi odniesienie, czyli relację człowieka „ku” transcendencji lub *sacrum*, dlatego w badaniach nad religią najistotniejszym zagadnieniem jest opisanie przedmiotu wierzeń⁸. W wypadku Aszantów przedmiot ten jest „zbiorowy”, gdyż obok Istoty Najwyższej Onyame uznają oni inne, liczne istoty nadnaturalne: bóstwa, duchy oraz przodków. Nierzadko traktowane są one jako bliższe człowiekowi niż transcendentna Istota Najwyższa. Mówiąc o przedmiocie religii, stwierdzić należy, iż dotyczy on przede wszystkim Boga – pierwszorzędny przedmiot religii; ale również tego, co tworzy świat prawd nadnaturalnych, w tym kosmosu oraz pochodzenia i miejsca człowieka w świecie – drugorzędny przedmiot religii. Dotyczy on: istnienia innych istot nadnaturalnych, stworzenia świata i człowieka oraz prawd i zasad religijno-moralnego postępowania⁹. Każda religia posiada też swoją strukturę, wyrażającą się w doktrynie (wymiar teoretyczny), w kulcie i postępowaniu moralnym (wymiar praktyczny) oraz w instytucji (wymiar organizacyjny, czyli społeczny)¹⁰. Badanie religioznawcze nie może być skierowane na jakąś metafizyczną ideę lub substancję religii, lecz najpierw powinno dotyczyć bardzo konkretnych, religijnych aspektów analizowanego społeczeństwa czy ludu¹¹. Uczynione spostrze-

⁶ F. Arinze, *Communication at SECAM Plenary Assembly Meeting at Midrand, South Africa, 24 September, 1997*, [w:] *The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture. 100 Excerpts from the Magisterial and Other Important Church Documents*, red. C. D. Isizoh, Lagos–Rome 1998, s. 168. Zob. również J. Perszon, *Inkulturacja*, [w:] LTF, s. 538–540; J. Różański, *Inkulturacja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*, Poznań 2004.

⁷ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, s. 15.

⁸ Z. J. Zdybicka, *Czym jest i dlaczego istnieje religia?*, [w:] *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiológicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 60; też, *Człowiek i religia*, Lublin 1993², s. 146.

⁹ M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin–Sandomierz 1997², s. 58 n.

¹⁰ H. Zimoń, *Koncepcja kultu i jego przejawy u ludów pierwotnych*, AK 108(1987), z. 468, s. 279.

¹¹ J. Waardenburg, *Religie i religia. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1991, s. 19.

żenia tłumaczą sformułowanie tytułu opracowania: „Istoty nadnaturalne ludu Aszanti w Ghanie”.

Zakres tematyczny rozprawy wpisuje się w nurt badań podejmowanych w Katedrze Historii i Etnologii Religii Instytutu Teologii Fundamentalnej KUL oraz pełni funkcję pomocniczą dla teologii fundamentalnej w realizacji jej zadań dialogicznych¹². Jako praca z zakresu religioznawstwa, stanowiącego część nauk religiologicznych, które chcą opisać, wyjaśnić, zinterpretować, zrozumieć istotę, strukturę i funkcję oraz genezę zjawisk religijnych, rozprawa podejmuje się tego dzieła wobec aszanckiej religijności¹³. Autor świadom kompetencyjnych ograniczeń etnologii religii nie rozstrzyga kwestii przynależnych filozofii i teologii religii¹⁴. Żywi jednak nadzieję, że osiągnięte wyniki, stanowić mogą podstawę refleksji badawczej dla tych nauk.

Tematyka opracowania włącza się zarazem w potrzebne i aktualne dziś dzieło dialogu międzyreligijnego. Inne tradycje kulturowe wymagają szacunku nie tylko ze względu na wartości duchowe i religijne, ale też na te już w nich zawarte. Zasługują one na szacunek, ponieważ na przestrzeni wieków niosły świadectwo zmagania w celu znalezienia odpowiedzi na „głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji”¹⁵. Poprzez dialog z innymi religiami można poznać te znalezione i wypracowane odpowiedzi, bo fakt bycia chrześcijaninem nie powoduje dysponowania prawdą, jako czymś nabytym. Chrześcijanie także powinni być wciąż otwartymi na prawdę i zabiegającymi o własne zwycięstwo. Dialog jest doskonałym miejscem do stawiania pytań i wzajemnego wzbogacenia¹⁶.

Kardynał Arinze w przesłaniu z 25 marca 1988 roku pt. „Pastoralna troska o tradycyjną religię afrykańską” oraz w liście skierowanym do przewodniczących konferencji episkopatów Azji, Ameryki i Oceanii z 21 listopada 1993 roku przedstawił elementy pozytywne i negatywne obecne w rodzimych religiach Afryki subsaharyjskiej. Do elementów strukturalnych i walorów pozytywnych tych re-

¹² H. Zimoń, *Działalność dydaktyczna Katedry Historii i Etnologii Religii KUL*, L 73(1989–1990), s. 251–255; M. Rusecki, *Fundamentalna teologia*, IV, *Zadania*, 2, *Zadania dialogiczne*, [w:] LTF, s. 419 n.

¹³ Z. Kupisiński, I. S. Ledwoń, *Religiologiczne nauki*, [w:] LTF, s. 1034; M. Rusecki, *Istota i geneza...*, s. 14; A. Bronk, *Nauki o religii*, [w:] *Religia w świecie współczesnym...*, s. 24; H. Zimoń, *Wprowadzenie*, [w:] tenże, *Religia w świecie współczesnym...*, s. 18; A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, 2. Wyd. poprawione i zmienione, Lublin 2003, s. 32 n.

¹⁴ M. Rusecki, *Istota i geneza...*, s. 23.

¹⁵ *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1986³, s. 334. Zob. także J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003, s. 110 n.

¹⁶ C. Mbuka, *Au Synod pour l'Afrique – Annonce et dialogue inter-religieux: une comprehension inclusive*, OT 34(1995), nr 1, s. 31. Zob. też E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w Afryce w służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju* [w:] *Ecclesia in Africa. Pojednanie, sprawiedliwość i pokój – wyzwania dla Kościoła w Afryce na początku XXI w.*, red. J. Różański, Warszawa 2006, s. 133–145.

ligii zaliczył: wyraźną wiarę w jednego Boga i istoty nadnaturalne, kult, kodeks moralny, silne poczucie *sacrum*, szacunek dla ziemi, życia i rodziny oraz petyzm w przestrzeganiu rytuałów. Za negatywne uznał: niejednoznaczność przedmiotów kultu, degradujące rytuały, przesady¹⁷. Właściwie zrozumienie znaczenia tych elementów religii dla wyznawców stanowi punkt wyjścia owocnego spotkania w dialogu. Badania podejmowane w niniejszej rozprawie są tym bardziej uzasadnione, że rodzime religie Afryki stanowią religijny i kulturowy kontekst, z którego wywodzi się większość afrykańskich chrześcijan. Kościół i tradycyjne religie Afryki subsaharyjskiej potrzebują się wzajemnie – stwierdzają wprost „Sugestie Komitetu Założycielskiego Zgromadzenia Konferencji Episkopatów Afryki i Madagaskaru (SECAM)” uchwalone podczas spotkania w Lome w 1985 roku¹⁸.

Dysertacja stanowi również przyczynek do działalności misyjnej Kościoła, który pragnie „w sposób nierozłączny zjednoczyć misje i dialog”¹⁹. Choć pomiędzy dialogiem a głoszeniem istnieje pewne napięcie, a w przeszłości zadawano pytanie: czy dialog międzyreligijny stanowi podstawę misji, czy też jest jedynie wstępnym etapem dla ewangelizacji? To jednak nie można misji utożsamiać z dialogiem²⁰. Dialog i przepowiadanie stanowią dwa elementy powiązane, choć nie równoważne szeroko rozumianej ewangelizacji²¹. Misje bez fundamentalnej podstawy dialogu nie odpowiadają chrześcijańskiej samoświadomości²². Dokument Papieskiej Rady do spraw Dialogu Międzyreligijnego i Kongregacji Ewangelizacji Narodów pt. „Dialog i przepowiadanie” do jednych z przeszkód dialogu

¹⁷ F. Arinze, *Pastoral Attention to African Traditional Religion. Letter of the President of the Secretariat for non Christians to the Presidents of all Episcopal Conferences of Africa and Madagascar*, BSChr 68(1988), nr 2, s. 102–106. Zob. też K. Szymczycha, *Dialog chrześcijaństwa z wartościami religijnymi bantuskiego ludu Jansi w Demokratycznej Republice Konga*, Lublin 2007, s. 136–199 [mps BKUL]; M. Rusecki, *Elementy zbawcze w religiach pozachrześcijańskich*, [w:] *Religia w świecie współczesnym...*, s. 540; G. Odasso, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, Kraków 2005, s. 280 n.

¹⁸ Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Dialog with African Traditional Religion*, [w:] *The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture*, ed. C. D. Isizoh, s. 145.

¹⁹ P. Marella, *L'Église et les non-chrétiens. Dialogue et mission*, BSChr 4(1969), nr 1, s. 9.

²⁰ J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie...*, s. 302 n. Zob. też M. Balwierz, *Katolickie podstawy dialogu z religiami niechrześcijańskimi*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do eklezjologii*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. Koza, Lublin 1997, s. 693; M. Rusecki, *Teologiczna interpretacja religii niechrześcijańskich w nauczaniu katechetycznym*, HD 55(1986), s. 201; J. Urban, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999, s. 92 n.; W. Kasper, *Das Christentum im Gespräch mit den Religionen*, [w:] *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, hrsg. A. Bsteh, Mödling 1987, s. 125.

²¹ RMis, nr 55–57. Zob. też Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego i Kongregacja Ewangelizacji Narodów, *Dialog i przepowiadanie*, nr 52, N 27(1993), nr 3, s. 75–106; J. Urban, *Dialog międzyreligijny...*, s. 92 n.

²² H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 77.

zalicza niewystarczającą znajomość i zrozumienie innych religii²³. Bez wątpienia lepsze zaznajomienie się z innymi religiami, w tym i z rodzimą religią Aszantów, umożliwia chrześcijaninowi z jednej strony dostrzec wyjątkowy i jedyny charakter chrześcijaństwa, z drugiej zaś zauważyć, jak daleko sięgają różnice²⁴.

Prezentacja tradycyjnej religii Aszantów stanowi zagadnienie godne religiologicznych poszukiwań. Przemawiają za tym następujące przesłanki: po pierwsze – fenomen globalizacji i wyzwania z tym związane; po drugie – potrzeba poznania partnera dialogu; po trzecie – własne ubogacenie i odkrycie wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa. Te względy uzasadniają sensowność wysiłku opracowania niniejszej rozprawy, zmierzającego do zrozumienia i wyjaśnienia istotnego sensu, znaczenia oraz charakterystyki tradycyjnej religii Aszantów.

Podjęte przez autora badania mają za zadanie udzielić odpowiedzi na konkretne pytania: Co stanowi przedmiot wierzeń Aszantów? Jak pojmują bliskość i oddalenie Boga? W czym i jak się one wyrażają? Jaka jest relacja innych istot nadnaturalnych do Istoty Najwyższej? Jaki charakter posiada religia Aszantów?

Badania nad kulturą i religią Aszantów podejmowało wielu autorów. Od początków eksploracji Afryki Zachodniej pojawiały się relacje podróżników, kupców i misjonarzy. Pierwszy opis aszanckich zachowań religijnych zamieszcza Pieter de Marees w książce pt. „Description and Historical Account of the Gold Coast Kingdom of Guinea” już w roku 1602. Następna była publikacja Wilhelma J. Müllera pt. „Die Africanische auf der Guineischen Gold-Cüst gelegene Landschaft Fetu” (Hamburg 1673). Opisywały one zazwyczaj jedynie kulturę ludów wybrzeża, były wrywkowe, a czasem wręcz fantastyczne i mylące. Wnętrze kontynentu przez długie jeszcze wieki pozostawało nieznane. Systematyczne badania interioru podjęto dopiero po powstaniu Towarzystwa do popierania odkryć w głębi Afryki, zwanego też Brytyjskim Towarzystwem Afrykańskim, w dniu 9 czerwca 1788 roku²⁵. Wiele światła wniosły pamiętniki i relacje pierwszych Europejczyków, najczęściej misjonarzy z Basel lub Wesleyan Mission, przebywających przez dłuższy czas w Kumasi: Thomas Edward Bowdich, „A Mission from Cape Coast Castle to Ashantee, with a Statistical Account of that Kingdom and Geographical Notices of other Parts of Interior of Africa” (London 1819), Joseph Dupuis, „Journal of a Residence in Ashantee, Comprising Notes and Researches Relative to the Collected from Arabic MSS” (London 1824), Friedrich August Ramseyer, Johannes Kühne, „Four Years

²³ *Dialog i przepowiadanie*, nr 52. Zob. też B. Morris, *Religion and Anthropology. A Critical Introduction*, Cambridge 2006, s. 148–149.

²⁴ J. Urban, *Dialog międzyreligijny...*, s. 167.

²⁵ J. Szafarski, *Poznanie Czarnego Lądu*, Warszawa 1968, s. 69 n.; Z. Komorowski, *Tradycje i współczesność Afryki Zachodniej. Wstęp do antropologii kulturowej regionu*, Warszawa 1973, s. 17 n.

in Ashantee” (London 1875)²⁶, Richard Austin Freeman, „Travels and Life in Ashanti and Jaman” (Westminster 1898), John Milum, „Thomas Birch Freeman: Missionary Pioneer to Ashanti, Dahomey and Egba” (London 1893), Carl Christian Reindorf, „A History of the Gold Coast and Ashanti with a Biography of the Author (Accra 1895), Dennis Kemp, „Nine Years at the Gold Coast” (London 1898). Relacje te cechowały szacunek i wnikliwość opisów aszanckich zwyczajów, rytuałów i budowli, rodziły zainteresowanie Afryką w Europie²⁷. Zdarzały się jednak w nich również błędne przekonania, jak np. o składanych w Kumasi niezliczonych ofiarach z ludzi.

Istotne były raporty oficerów wojsk brytyjskich sporządzane podczas kolejnych kampanii wojennych przeciwko Aszantom, jak np.: Frederick Boyle, „Through Fanteeland to Coomassie: a Diary of the Ashantee Expedition” (London 1874), Robert Stephenson Baden-Powell, „The Downfall of Prempeh: a Diary of Live with the Native Levy in Ashanti 1895–1896; with a Chapter on the Political and Commercial Position of Ashanti, by G. Boden-Powell” (London 1896), Bennet Burleigh, „Two Campaigns: Madagascar and Ashantee” (London 1896), Cecil Hamilton Armitage, Artur Forbes Montanaro, „The Ashanti Campaign of 1900” (London 1901). Raporty te jednak odznaczały się powierzchownością i jednostronnością. Przeznaczone były dla czytelników brytyjskich i miały rzekomym zacofaniem i okrucieństwem Aszantów wytłumaczyć podejmowane przeciw nim przez Brytyjczyków wyprawy militarne²⁸.

Pierwsze poważniejsze badanie ludów Akan posługujących się językiem *twi*, do których należą Aszantowie, przedsięwziął Alfred Burden Ellis. Ich rezultatem jest książka pt. „The Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast of West Africa; Their Religion, Manners, Customs, Language, etc.” (London 1887). Istotnym dorobkiem w poznawaniu kultury Aszantów jest lingwistyczna działalność Johanna Gottlieba Christallera, a zwłaszcza opracowanie słownika języka *twi* (J. G. Christaller, C. W. Locher, J. Zimmerman. „A Dictionary, English, Tshi Asante”. Basel 1875) oraz jego poprawiona edycja „A Dictionary of the Asante and Fante Language Called *tshi*” (Basel 1881), która stanowi istotne źródło dla niniejszego opracowania. Cenną pomocą był także wydany przez Christallera zbiór przysłów pt. „*Twi Mmehusem, Mpena-Ahansia Mmoano: A Collection of Three Thousand and Six Hundred Tshi Proverbs*” (Basel 1879).

Za najistotniejsze źródło etnograficzne w badaniach ludu Aszanti uchodzą opracowania brytyjskiego antropologa Roberta Sutherlanda Rattraya. Urodzony 5 września 1881 r. w Indiach, w szkockiej rodzinie, ukończył szkołę w Stirlingu.

²⁶ A. Jones, *Four Years in Asante. One Source or Several?*, HAF 18(1991), s. 173–203.

²⁷ T. C. McCaskie, *Innovational Eclecticism: the Asante Empire and Europe in the Nineteenth Century*, CSSH 14(1972), s. 30–45.

²⁸ L. Maxwell, *The Ashanti Ring. Sir Garnet Wolseley's Campaigns 1870–1882*, London 1985, s. 5 n.

W latach 1901–1902 brał udział w walkach w Afryce Południowej. Po wojnie burskiej przez cztery lata (1902–1906) przebywał w brytyjskiej Afryce Centralnej (Malawi), opanował lokalny język i napisał książkę pt. „Some Folk-lore, Stories and Songs in Chinyanja: with English Translation and Notes” (Oxford 1907). W 1907 roku rozpoczął służbę w departamencie kultury kolonialnej administracji Złotego Wybrzeża. Do jego obowiązków należała m.in. nauka języków hausa i twi. Od marca do września 1909 studiował antropologię w Oksfordzie u Roberta Ranulphusa Marett z polecenia Jamesa Georga Frazera. Po powrocie na Złote Wybrzeże został skierowany do Kete Krachi. Po zdaniu egzaminów z języków we wrześniu 1910 roku kontynuował swe studia w Exeter College w Oksfordzie. W czerwcu 1911 powrócił do Afryki, gdzie otrzymał funkcję asystenta komisarza dystryktu Ejura, którą pełnił od czerwca 1911 do lutego 1914 roku. Tam ukończył swą drugą książkę pt. „Hausa Folk-lore, Customs, Proverbs, etc.; Collected and Transliterated with English Translation and Notes by R. S. Rattray” (vol. 1–2, Oxford 1913). Rozpoczął również naukę języka mole – wehikularnego (*lingua franca*) północnych części Złotego Wybrzeża. Od lipca do grudnia 1912 roku oraz od lutego do lipca 1914 kontynuował swe studia, wieńcząc je zdobyciem dyplomu z antropologii. Pomimo to, iż jego mistrzem był Marett, Rattray nie odnajdywał w wierzeniach Aszantów cech dynamizmu i magizmu zarzucając tym samym preanimistyczną, czyli dynamistyczną teorię swego profesora²⁹. W okresie od 12 sierpnia do 30 września 1914 roku Rattray służył w stopniu kapitana w Togo. We wrześniu 1915 awansował do stopnia komisarza dystryktu, a w następnym roku wydał trzecią pozycję pt. „Ashanti Proverbs: the Primitive Ethics of a Savage People. Translated from the Original with Grammatical and Anthropological Notes by R. S. Rattray” (Oxford 1916). W książce tej wydał i przetłumaczył 830 aszanckich przysłów. Po przerwie na studia prawnicze w Londynie pełnił funkcję komisarza w Kete Krachi od czerwca 1918 roku do stycznia 1919.

Gordon Guggisberg, gubernator Złotego Wybrzeża, dostrzegł zdolności lingwistyczne i przygotowanie antropologiczne Rattraya i skierował go do gromadzenia oraz opracowywania aszanckich zwyczajów kulturowych i religijnych. W latach 1921–1928 Rattray został komisarzem regionu Aszanti. Po konsultacjach z Marettiem oraz zaopatrzony w sprzęt fotograficzny i fonograficzny rozpoczął 12 lipca 1921 roku służbę jako naczelnik wydziału antropologii. Przez ten czas miał okazję uczestniczyć w wielu rytuałach i festiwalach, nawiedził liczne sanktuaria, nawiązał owocne relacje. W okresie od sierpnia 1922 do kwietnia 1923 przeby-

²⁹ Zob. R. S. Rattray, *Ashanti Proverbs: the Primitive Ethics of a Savage People. Translated from the Original with Grammatical and Anthropological Notes*, Oxford 1916, s. 11; Marett R. R., [w:] REPWN, t. 6, Warszawa 2002, s. 416. Brak również u Rattraya dynamistycznej interpretacji aszanckich pojęć, jak: *suman*, *aduru*, *dufa*. J. G. Platvoet, *Comparing Religions: A Limitative Approach. An Analysis of Akan, Para-Creole, and IFO-Sananda Rites and Prayers*, The Hague 1982, s. 58.

wał w Anglii, ucząc się pilotażu (w roku 1928/29 był pierwszym pilotem, który przeleciał z Anglii na Złote Wybrzeże) oraz redagując swą pierwszą dużą pracę z zakresu etnografii Aszantów pt. „Ashanti” (Oxford 1923). Od kwietnia 1923 roku zajmował się aszanckimi rytuałami przejścia.

Przed wystawą imperium brytyjskiego w Londynie w 1924 roku został mianowany jednym z jej organizatorów. Zaowocowało to badaniami nad aszancką kulturą materialną: tkactwem, symbolami *adinkra*, rzeźbą, ceramiką oraz wytopem metali metodą traconego wosku. Na potrzeby tej wystawy przygotował folder pt. „A Short Manual on the Gold Coast” (b.m. 1924). Opublikował również kolejną część aszanckiej monografii pt. „Religion and Art in Ashanti” (Oxford 1927). Za swą działalność otrzymał srebrny medal od Brytyjskiego Towarzystwa Afrykanistycznego. Przez kolejne czternaście miesięcy badał historie poszczególnych wódzostw i klanów. W wyniku czego pojawiło się dzieło na temat organizacji aszanckiego społeczeństwa pt. „Ashanti Law and Constitution” (Oxford 1929). W tym czasie gromadził również ludowe opowieści „o pajaku” (*anasesem*), które opublikował w artykule pt. „Some Aspects of West African Folk-lore”³⁰ oraz w książce pt. „Akan-Ashanti Folktales” (Oxford 1930). Poszukując nowych danych etnograficznych, wyruszył na północ kraju, gdzie przebywał w latach 1928–1930 ucząc się języków i przemieszczając się za pomocą swego samolotu. W kwietniu roku 1930 Rattray opuścił Złote Wybrzeże i przygotował kolejną publikację pt. „The Tribes of the Ashanti Hinterland” (vol. 1–2, Oxford 1932). W wieku 49 lat przeszedł na emeryturę i osiadł w Winslow. Wykładał język hausa w Oksfordzie. Opublikował jeszcze tradycyjne opowiadania ludu Nankanse pt. „The Leopard Priestess: a Novel” (London 1934). Zginął w katastrofie lotniczej nieopodal Oksfordu 1 maja 1938 roku.

Charakterystyczne cechy jego badań etnograficznych stanowią: doskonała znajomość języka Aszantów, postawa szacunku wobec respondentów i ich przekonań, zamieszczanie oryginalnych tekstów w języku twi oraz chęć uchwycenia, zrozumienia i obiektywnego opisanie aszanckiej religii i kultury³¹. Przez Aszantów był nazywany „białym specjalistą rytualnym” (*okomfo*)³². Wszystko to sprawia, że wyniki badań Rattraya są dla autora podstawowym źródłem wiadomości o Aszantach.

Z innych autorów, istotnych dla rozprawy należy wspomnieć rodzimego badacza i myśliciela Josepha Buakye Danquaha (1895–1965). Ukończył University College of London w 1921 roku a w 1926 zdobył tytuł doktora filozofii. Jest autorem następujących książek: „Gold Coast: Akan Laws and Customs and the Akim

³⁰ R. S. Rattray, *Some Aspects of West African Folk-lore*, JWS 28(1928–1929), s. 1–11.

³¹ R. S. Rattray, *Religion and Art in Ashanti*, Oxford 1929², s. 10 n., 315; tenże. *Ashanti*, Oxford 1923, s. 261 n.; T. H. von Laue, *Anthropology and Power: R. S. Rattray among the Ashanti*, AfA 75(1976), nr 298, s. 33–54; J. G. Platvoet, *Comparing Religions...*, s. 57–68; A. Jehle, *Urwalddokumente aus Asante*, EMM 69(1925), s. 84–89.

³² R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 152.

Abuakwa Constitution” (London 1928), „The Akan Doctrine of God: a Fragment of Gold Coast Ethics and Religion” (London 1944). Do jego osiągnięć należy zaliczyć wykazanie oryginalności wierzeń Akanów i przybliżenie ich europejskim i amerykańskim myślicielom oraz udowodnienie, że Akanowie uznają istnienie jedyne Boga, którego postrzegają w aspektach triady: Onyame, Onyankopon i Odomankoma³³. Danquah przy tej okazji nie ustrzegł się pewnych zawilości i nadinterpretacji, zwłaszcza przy wywodzeniu genezy Akanów i ich religii z Mezopotamii³⁴. Jego opracowanie stanowi jednak cenne źródło dla badań nad naturą aszanckiej Istoty Najwyższej³⁵.

Podobną postacią jest Kofi Abrefa Busia – profesor nauk społecznych uniwersytetu w Legon i premier Ghany (1 X 1969–13 I 1972). Główne opracowania na temat własnego ludu zawarł w dwu dziełach pt. „The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti: a Study of the Influence of Contemporary Social Changes on Ashanti Political Institutions” (London 1951) oraz „The Ashanti of the Gold Coast” (1965). Jego badania ukazują funkcjonowanie aszanckich instytucji społecznych i politycznych oraz wpływ, jaki na nie wywiera religia.

Peter Kwasi Sarpong, to przykład wykształconego Aszanta, badającego i promującego własną kulturę³⁶. Zdobyte solidne podstawy naukowe (doktorat z teologii na uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu w Rzymie w roku 1963, magisterium z antropologii społecznej w Oksfordzie w 1965 roku) przekłada na inkulturację Ewangelii w lokalnym Kościele, któremu przewodniczy jako biskup Kumasi. Spośród jego opracowań szczególnie cennymi dla rozważań niniejszej rozprawy są dzieła pt. „The Sacred Stools of the Ashanti” (1967), „The Sacred Stools of the Akan” (Accra 1971), „Ghana in Retrospect. Some Aspects of Ghanaian Culture” (Accra 1974); „The Girl’s Nubility Rites in Ashanti” (Tema–Ulm 1991). Od wielu

³³ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God. A Fragment of Gold Coast Ethics and Religion*, London 1968², s. 27 n.

³⁴ J. B. Danquah, *Origin of the Ghana Hypothesis*, [w:] *Dr. Joseph Boakye Danquah Historic Speeches and Writings on Ghana*, ed. H. K. Akyeampong, Accra 1966, s. 115 n.

³⁵ Działalność Danquaha kształtowała też oblicze współczesnej Ghany – od lat trzydziestych XX wieku należał do grupy polityków pragnących uzyskania niepodległości swego kraju. Był m.in. członkiem Gold Coast Youth Conference, a w 1947 roku założył wraz z innymi pierwszą partię polityczną na Złotym Wybrzeżu – United Gold Coast Convention. 1 lipca 1960 roku przegrał w pierwszych wyborach prezydenckich z Kwame Nkrumahem. W więzieniu, gdzie został przez niego osadzony, zmarł 14 lutego 1965 roku. F. K. Buah, *A History of Ghana. Revised and Updated*, London 1998³, s. 146, 153, 183, L. H. Oeosu-Appiah, *The Life and Times of dr J. B. Danquah*, Accra 1974; K. Dickson, *Introduction to the Second Edition*, [w:] J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. VII n.

³⁶ Urodzony 26 lutego 1933 roku, wyświęcony na kapłana w 1959 roku, otrzymał sakrę biskupią 8 marca 1970 roku. *Ghana Catholic Diary 2001 with Daily Readings Guide and Sunday Themes*, Accra 2000, s. 3.

lat angażuje się w działalność na rzecz dialogu międzyreligijnego z tradycyjnymi religiami Afryki oraz inkulturacji³⁷.

Do istotnych źródeł zaliczone zostały również badania amerykańskiego antropologa Denisa Michaela Warrena. Prowadził on ekstensywne badania terenowe kultury Akanów uwieńczone publikacjami: dwutomowe dzieło opracowane wraz z K. O. Brempongiem pt. „Techiman Traditional State, part 1: Stool and Town Histories, part 2: Histories of the Deities” (Techiman 1971), „The Akan of Ghana. An Overview of the Ethnographic Literature” (Accra 1973) oraz „The Techiman-Bono of Ghana. An Ethnography of an Akan Society” (Legon 1975). Przedmiotem jego zainteresowania stały się zachowania społeczne, rytuały przejścia, prawo, a szczególnie istoty nadnaturalne, ich sanktuaria i przybytki m.in. w rejonie Brong-Ahafo w okolicach Techiman nazywanych przez Rattraya „ojczyzną bóstw”, m.in. najważniejszego aszanckiego bóstwa Tano³⁸.

Za kryterium wyboru źródeł wybrano prowadzenie własnych badań (Rattray, Ward, Field, Fortes, Parish i in.) oraz aszancką tożsamość autorów (Danquah, Busia, Sarpong, Opoku, Akoi Brookman-Amisah i in.), którym przyświecała myśl dogłębnego ukazania bogactwa swego ludu lub jego poszczególnego aspektu.

Należy wspomnieć jeszcze badania angielskiej antropolog Ewy Levin Richter Meyerowitz opublikowane w następujących dziełach pt. „The Sacred State of the Akan” (London 1951), „Akan Traditions of Origin” (London 1952), „The Akan of Ghana. Their Ancient Beliefs” (London 1958), „At the Court of an African King” (London 1962), „The Divine Kingship in Ghana and Ancient Egypt” (London 1969). Jednak jej opracowania, a zwłaszcza wyciągane przez nią wnioski, stały się przedmiotem licznej krytyki naukowców, zarzucających im małą wiarygodność, aprioryczność założeń oraz niezgodność z innymi faktami. Dlatego badania te zostały potraktowane krytycznie, jako istotne opracowania, ale nie jako źródła.

Z polskich opracowań należy wspomnieć badania Andrzeja Zajączkowskiego – socjologa z Pracowni Zagadnień Społecznych i Kulturalnych Afryki Współczesnej Polskiej Akademii Nauk prowadzącego badania w Ghanie dla Organizacji do Spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO). W dorobku autora na temat ludu Aszanti jest jedyne polskie opracowanie poświęcone w całości Aszantom pt. „Aszanti – kraj Złotego Tronu” (Warszawa 1963). Jest to jednak książka o charakterze popularnonaukowym. Podobny charakter posiadają książki pt. „Muntu dzisiaj.

³⁷ P. K. Sarpong, *Aspects of African Traditional Religion and Values. An Intervention at the SECAM Plenary Assembly Kampala, 1972*, [w:] *The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion*, ed. C. D. Isizoh, s. 233–237; tenże, *Influence of Traditional Religion on African Christianity at Seminar in Kampala organized by Pontifical Council for Interreligious Dialogue, 5–7 August, 1974*, tamże, s. 237–243. Chidi Denis Isizoh całe swe opracowanie zdedykował właśnie biskupowi Sarpongowi.

³⁸ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 172.

Studium afrykanistyczne” (Warszawa 1970) oraz „Czarna Afryka” (Warszawa 1980). Oprócz nich należy wymienić wnikliwe opracowania struktury aszanckiego społeczeństwa, zwłaszcza w świetle dokonujących się przeobrażeń: „Plemię Aszanti – struktura władzy w okresie przemian” oraz „Plemię Aszanti w procesie przemian”³⁹.

Istotne w dziejach polskich badań kultury Aszantów są pozycje Szymona Chodaka pt. „Z socjologii wierzeń afrykańskich: wierzenia Akan”⁴⁰ oraz książka „Kapłani, czarownicy, wiedźmy... Z socjologii świątyn animistycznych” (Warszawa 1967). Ta ostatnia pozycja jest o tyle interesująca, że stanowi owoc pobytu Chodaka z wykładami w uniwersytecie w Legon w roku akademickim 1963–1964. Badał wówczas społeczny wymiar wierzeń rodzimych, ogniskując swe zainteresowania na świątyniach aszanckich istot nadnaturalnych, ich specjalistach rytualnych oraz klientach tychże. W opisie polskich badaczy religii Afryki Zachodniej nie sposób pominąć prac Stanisława Piłaszewicza. Tym bardziej, że w latach 1973–1974 przebywał on w Ghanie zapoznając się z wierzeniami ludu Krobo. Do interesujących z perspektywy niniejszej rozprawy należą pozycje „Kosmogonie ludów Afryki”, „W cieniu krzyża i półksiężyca. Rodzime religie i „filozofia” ludów Afryki Zachodniej” (Warszawa 1986), „Charakterystyka afrykańskich wierzeń rodzimych”, „«Niebo» i «piekło» w kulturach Czarnej Afryki”, „Religie Afryki” (Warszawa 2000), „Religie i mitologia Czarnej Afryki” (Warszawa 2002)⁴¹.

Dla pełnego obrazu polskiej eksploracji Ghany należy zauważyć opracowania następujących autorów: Władysław Śliwka-Szczerbic, „Harmattan i wielki deszcz. Spotkanie z Ghaną” (Warszawa 1965), Zbigniew Filipow „Ghana. Nie tylko kakao” (Warszawa 1974), Ewa Szulc, „Ghana” (Warszawa 1978). Prace te jednak mają charakter bardziej geograficzny, historyczny czy gospodarczy niż etnograficzny.

Pojawia się zatem wyzwanie naukowego opracowania systemu wierzeń Aszantów. Próbuując rzetelnie wywiązać się z tego zadania, autor zapoznał się i zgromadził literaturę dotyczącą omawianego ludu w czasie dwumiesięcznej (sierpień i wrzesień 2000 r.) kwerendy w bibliotekach londyńskiej School of Oriental and African Studies (SOAS) oraz uniwersytetu w Aberdeen. Po wielu przygotowaniach i wysiłkach autor wyruszył w sierpniu roku 2001 na trzymiesięczne badania terenowe do Ghany. Dzięki gościnności misjonarzy ze Zgromadzenia Słowa Bożego (SVD) w Akrze i siostrom ze Zgromadzenia Maryi Dziewicy

³⁹ A. Zajączkowski, *Plemię Aszanti – struktura władzy w okresie przemian*, SS 3(1961), s. 184–200; tenże, *Plemię Aszanti w procesie przemian*, PrzS 7(1961), s. 92–113.

⁴⁰ S. Chodak, *Z socjologii wierzeń afrykańskich: wierzenia Akan (Ghana)*, SS 22(1966), nr 3, s. 187–214.

⁴¹ S. Piłaszewicz, *Kosmogonie ludów Afryki*, Euh 94(1974), nr 4, s. 79–96; tenże, *Charakterystyka afrykańskich wierzeń rodzimych*, Euh 148(1988), nr 2, s. 85–96; tenże, „Niebo” i „piekło” w kulturach Czarnej Afryki, Euh 161(1991), s. 3–24.

(RVM) w Kumasi rozpoczął zbieranie informacji w Akrze, w Instytucie Studiów Afrykanistycznych uniwersytetu w Legon, w tamtejszej bibliotece, by następnie z pomocą aszanckiego asystenta Bernarda Agyei zainicjować badania terenowe u Aszantów. Po obiecujących początkach: nawiązaniu licznych kontaktów ze specjalistami rytualnymi, przeprowadzeniu kilku wywiadów oraz wizytach w ośrodkach kultu; autor musiał je zakończyć na początku września z powodu nagłej śmierci ojca.

Celem przedstawienia pełniejszego obrazu istot nadnaturalnych Aszantów zastosowano w opracowywaniu rozprawy kilka metod. Za najważniejszą uznano metodę fenomenologiczną, jako niezbędną dla zrozumienia i wyjaśnienia sensu, znaczenia i specyfiki badanych zjawisk kulturowych i religijnych⁴². Dla wydobycia homogenicznego obrazu systemu wierzeń zawartego w opisach źródłowych, opracowaniach i literaturze przedmiotu posłużono się metodą analizy i krytyki piśmiennictwa, szczególnie w formie filologiczno-historycznej oraz krytyczno-porównawczej⁴³. W ograniczonym zakresie treściowym zastosowano również metodę porównawczą⁴⁴. W niewielkim stopniu, lecz dającym autorowi ogólne pojęcie środowiska, stylu życia oraz wierzeń badanego ludu, posłużono się metodą badań terenowych⁴⁵.

⁴² G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997², s. 583 n.; M. Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, Rome 1973, s. 13–21, 26 n.; W. B. Kristensen, *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*, The Hague 1971³, s. 1–15; N. Smart, *The Science of Religion and Sociology of Knowledge. Some Methodological Questions*, Princetown 1973, s. 110 n. O fenomenologii religii zob. również A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, s. 253–266; E. J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London 1975, s. 220–250; H. Biezais, *Typology of Religion and the Phenomenological Method*, [w:] *Science of Religion. Studies in Methodology. Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions, Held in Turku, Finland, August 27–31. 1973*. ed. L. Honko, The Hague 1979, s. 143–161; J. Waardenburg, *Religie i religia*, s. 154–191; Z. Benedyktowicz, *O niektórych zastosowaniach metody fenomenologicznej w studiach nad religią, symbolem i kulturą*, cz. I, EP 24(1980), z. 2, s. 9–47; C. Geertz, *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2003, s. 35–58; J. Galarowicz, *W poszukiwaniu istoty religii*, Kraków 1991, s. 31 n.

⁴³ J. Pieter, *Ogólna metodologia pracy naukowej*, Wrocław 1967, s. 153; tenże, *Zarys metodologii pracy naukowej*, Warszawa 1975, s. 103; J. Myśków, *Elementy metodyki pracy naukowej*, STV 21(1983), nr 1, s. 232 n.; Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2001, s. 163 n.; J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1995², s. 133 n.; G. Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1986, s. 74.

⁴⁴ F. Eggan, *Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison*, AmAn 56(1954), s. 743–763; E. R. Leach, *Anthropology: The Comparative Method in Anthropology*, [w:] IESS, vol. 1, s. 339–345; J. Biały, *Metoda porównawcza*, [w:] SE, s. 238–242; E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*, Warszawa 2003⁶, s. 131–136.

⁴⁵ B. Kopczyńska-Jaworska, *Metodyka etnograficznych badań terenowych*, Warszawa 1971, s. 24 n. Z. Szyfelbejn-Sokolewicz, *Wstęp do etnografii Afryki*, Warszawa 1968, s. 19 n.; Z. Komorowski, *Wprowadzenie do socjologii Afryki dla studiów podyplomowych*, Warszawa 1978, s. 9 n.; E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce*, Warszawa 2003, s. 308–339; J. Lo-

Republika Ghany (dawniej Złote Wybrzeże) leży nad Zatoką Gwinejską na zachodnim wybrzeżu tropikalnej Afryki. Rozciąga się z południa na północ na długość 672 km pomiędzy 4,5° a 11° szerokości geograficznej północnej oraz z zachodu na wschód na szerokość 536 km pomiędzy 3° długości geograficznej zachodniej a 1° długości wschodniej⁴⁶. Graniczy z Wybrzeżem Kości Słoniowej (od zachodu), z Togo (od wschodu) oraz z Burkina Faso (od północy) na południu obmywają jej proste, bagniste i bez zatok wybrzeże wody Oceanu Atlantyckiego. Ghana zajmuje powierzchnię 239 460 km². Większą część powierzchni kraju zajmują niziny, część środkowa to wyżynny płaskowyż Aszanti, wzdłuż wschodniej granicy wznoszą się góry Akwapim-Togo z najwyższym szczytem Afadjoto o wysokości 885 m n.p.m. Dominuje klimat podrównikowy wilgotny na południu i centrum oraz suchy na północy. Klimat kształtowany jest przez wiatry: w lecie wilgotne monsuny wiejące znad Oceanu Atlantyckiego a w zimie suche wiatry (*harmattan*) znad lądu wiejące od stycznia do marca. Na południu występują dwie pory deszczowe, na północy jedna. Sieć rzeczną tworzą Wolta oraz jej dopływy: Wolta Czarna, Wolta Biała i Oti. Dorzecze Wolty obejmuje około 60% kraju. Inne większe rzeki wpływające bezpośrednio do oceanu to Pra i Tano. Południowa część Ghany jest zajęta przez sztuczne jezioro Wolty – największy na świecie sztuczny zbiornik o powierzchni 8,5 tys. km² powstały w wyniku budowy hydroelektrowni w Akosombo. Większą część terytorium Ghany zajmuje sawanna wilgotna, na północy występuje sawanna sucha. Płaskowyż Aszanti oraz północno-zachodnia część Niziny Nadbrzeżnej porośnięte są wilgotnym lasem równikowym. W dolinach i ujściach rzek rosną lasy namorzynowe. Fauna Ghany uległa w dużym stopniu wytopieniu, większe zwierzęta można spotkać jedynie w kilku parkach narodowych (największy to park Mole)⁴⁷.

Na obszarze Ghany występują złoża wielu surowców mineralnych. Do najważniejszych należą: złoto (Obuasi, Tarkwa), diamenty (Akwatia), rudy manganu (Tarkwa) oraz boksyty (Awaso). Główny przemysł to: energetyka, metalurgia, włókiennictwo, chemiczny, drzewno-papierniczy. W rolnictwie dominują uprawy kakao (13% światowych zbiorów), manioku, taro, jamów, bananów, palmy oleistej, orzeszków ziemnych, kukurydzy, ryżu, sorga, prosa i fonio⁴⁸. Hodowla ze względu na występowanie much tse-tse ogranicza się do terenów północnych i południowo-wschodnich. Duże znaczenie ma rybołówstwo⁴⁹. Ghana słynie

fland, L. Lofland, *Analyzing Social Settings: A Guide to Qualitative Observations and Analysis*, Wadsworth 1995; E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, s. 159–165.

⁴⁶ P. Briggs, *Guide to Ghana*, Bucks 1998, s. 3; S. Wilkosz, *Wszystko o Afryce*, Warszawa 1982, s. 270 n.

⁴⁷ *Ghana*, [w:] *Przeglądowy atlas świata. Afryka*, red. R. Mydel, J. Groch, Kraków 1998, s. 242; Z. Komorowski, *Tradycje i współczesność...*, s. 6 n.

⁴⁸ Opis tych roślin i sposoby ich uprawy zob. Z. Dobosiewicz, *Afryka Zachodnia. Ziemia i ludzie*, Warszawa 1979, s. 56 n.

⁴⁹ *Ghana*, s. 243.

z upraw kakao. Pierwszy krzew kakaowy zasadził w Ghanie Teteh Quarrie, który w 1877 roku powrócił z Fernando Po z nasionami kakao. Choć kakaowiec pochodzi z Ameryki, obecnie 55% światowej produkcji dostarcza Afryka Zachodnia, a Ghana należy do ścisłej czołówki. Zbiory kakao w regionie Aszanti skupiają licznych robotników sezonowych, przybyłych głównie z północy kraju oraz z Burkina Faso i Mali⁵⁰. Stolicą jest Akra licząca około 2 miliony mieszkańców, drugim co do wielkości miastem jest okółomilionowa, dawna stolica konfederacji Aszantów Kumasi⁵¹. Ghana jest podzielona na dziesięć regionów administracyjnych: górno-zachodni, górno-wschodni, północny, Brong-Ahafo, Wolty, Aszanti, zachodni, centralny, wschodni, wielkiej Akry.

Wśród języków występujących w Ghanie wyróżnia się dwie zasadnicze rodziny: gur i kwa. Na potrzeby edukacji i mediów państwowych (obok urzędowego angielskiego) wybrano dziewięć głównych: akan, dagaare-wali, dagbanli, dangme, ewe, ga, gonja, kase i nzema⁵². Aszantowie przynależą do kultury i języka Akan. Dwoma najbardziej różniącymi się dialektami języka akan są fante i twi. Aszantowie posługują się dialektem twi asante. Język akan należy do grupy języków woltańskich kwa wchodzącej w skład języków niger-kongijskich, będących podgrupą wielkiej rodziny języków kongo-kordofańskich. Jednej z czterech rodzin około tysiąca pięciuset typologicznie zróżnicowanych języków występujących dawniej i dziś w Afryce⁵³. Zstępująca typologia języka Aszantów przedstawia się więc następująco: kongo-kordofańskie – niger-kongijskie – woltańskie – kwa – akan – twi asante.

Pod względem struktury etnicznej, w wyniku licznych inwazji i migracji, Afryka Zachodnia stanowi obecnie wielobarwną mozaikę. W samej Ghanie żyje około 100 grup etnicznych różniących się językiem lub innymi czynnikami kulturowymi⁵⁴. Akanowie stanowią grupę gwinejskich ludów strefy leśnej Afryki Zachodniej⁵⁵. Zalicza się do nich ludy: Ani, Akim, Aszanti, Brong, Fanti, Wasa,

⁵⁰ Z. Dobosiewicz, *Afryka Zachodnia*, s. 43, 73 n.

⁵¹ P. Briggs, *Guide...*, s. 3.

⁵² E. Hall, *Ghanaian Languages*, Accra 1983, s. 6 n.; A. Boahen, *Ghana Evolution and Change in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Legon 1974, s. 1.

⁵³ Akan, [w:] *Ludy i języki świata*, red. K. Damm, A. Mikusińska, Warszawa 2000, s. 11; J. H. Greenberg, *The Languages of Africa*, The Hague 1970³; J. M. Stewart, *Comparative Studies of the Volta-Comoe Languages*, ReRe 2(1966), nr 2, s. 41–47; tenże, *Niger-Kongo Kwa: Linguistics in Sub-Saharan Africa*, [w:] *Current Trends in Linguistics*, vol. 7, ed. T. A. Sebeck, The Hague 1971, s. 179–212; D. M. Warren, *Bibliography and Vocabulary of the Akan (Twi-Fante) Language of Ghana*, Bloomington 1976, s. 15; R. Blench, *Language Studies in Africa*, [w:] *Encyclopedia of Precolonial Africa*, ed. J. O. Vogel, London 1997, s. 90–100; R. F. Amonoo, *Language and Nationhood. Reflections on Language Situations with Particular Reference to Ghana*, Accra 1989, s. 23.

⁵⁴ *Area Handbook for Ghana*, eds. I. Kaplan i in., London 1971, s. 87.

⁵⁵ B. Hanczka-Wrzosek, Z. Komorowski, A. Rybiński, *Ludy Afryki. Przegląd regionalny*, Warszawa 1985, s. 76; W. Schulz-Weidner, *Die Ostatlantische Provinz*, [w:] H. Baumann, *Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen*, teil 2, Ost-, West- und Nordafrika, Wiesbaden 1979, s. 379 n.

Nzima, niekiedy także Baule i Guang⁵⁶. Ludy te zamieszkują tereny centralnej i południowej Ghany i południowo-wschodniego Wybrzeża Kości Słoniowej, od środkowego biegu rzeki Bandama na zachodzie po rzekę Wolte na wschodzie, od Atlantyku na południu do Wolty Czarnej (8° N) na północy⁵⁷. Obecnie na całym świecie liczbę Akanów szacuje się na ok. 14 mln. W Ghanie stanowią najliczniejszą grupę 8,56 mln spośród 18,912 mln mieszkańców, co stanowi 49%, z czego na Aszantów przypada 14,8% (2000)⁵⁸. Chrześcijanie stanowią 68,8%, muzułmanie 15,9%, a wyznawcy tradycyjnych religii w 2000 roku stanowili 8,5%. Wyznawcy religii rodzimych dominują we wschodnio-górnym regionie (46%) oraz w regionie Wolty (22,2%)⁵⁹.

Płaskowyż Aszanti był w przeszłości najgęściej zaludnionym terenem w Afryce Zachodniej ze względu na liczne rzeki i strumienie, żyzną ziemię oraz sprzyjający klimat i roślinność⁶⁰. Najprawdopodobniej ludy Akan przybyły na swe obecne tereny z północnego-wschodu, przy czym ich wielkie migracje trwały do wieku XIX⁶¹. Jako pierwsze miały pojawić się grupy Guan. Aszantowie, wobec dominacji ludu Denkira, osiedlili się wokół jeziora Bosomtwe, dziś okolice te są nazywane „domem narodu” (*amanse*)⁶².

Współczesna Ghana odwołuje się w nazwie do najświetniejszego z państw afrykańskiej starożytności, którego początki umieszcza się nawet przed wiekiem IV, a wzmianki o nim pojawiają się już w VII wieku, zaś szczyt potęgi przypada na wiek IX⁶³. Starożytna Ghana rozciągała się na potężnym obszarze na wschód od obecnego Senegalu, stolicą było Kumbi Salih⁶⁴. Wywodzenie ze starożytnej Ghany korzeni ludów Akan jest jedną z hipotez ich migracji⁶⁵.

⁵⁶ Akan, [w:] *Ludy i języki świata*, s. 13.

⁵⁷ Z. Komorowski, *Tradycje i współczesność...*, s. 36 n.

⁵⁸ E. V. T. Engmann, *Population of Ghana 1850–1960*, Accra 1986, s. 142 n.; *Republic of Ghana, 2000 Population and Housing Census, Summary Report of Final Census*. Ghana Statistic Service, March 2002, Accra 2002, s. 22–24.

⁵⁹ *Republic of Ghana, 2000 Population and Housing Census*, s. 7.

⁶⁰ B. W. Andah, J. Anduandah, *The Guinean Belt: the Peoples between Mount Cameroon and the Ivory Coast*, [w:] *General History of Africa*, vol. 3, *Africa from Seventh to the Eleventh Century*, ed. M. Elfasi, California 1988, s. 488–510; I. Wilks, *Land, Labour, Capital and the Forest Kingdom of Asante. A Model of Early Change*, [w:] *The Evolution of Social Systems*, eds. J. Friedman, M. J. Rowlands, Liverpool 1977, s. 487–534.

⁶¹ B. Hanczka-Wrzosek, Z. Komorowski, A. Rybiński, *Ludy Afryki*, s. 83; A. Boahen, *Ghana Evolution...*, s. 5 n.

⁶² K. B. Dickson, *A Historical Geography of Ghana*, Cambridge 1969, s. 15.

⁶³ M. Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Wrocław 1999, s. 16; P. Curtin, S. Feiermen, L. Thompson, J. Vansina, *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, Gdańsk 2003, s. 112 n.; H. A. Gailey, *History of Africa. From Earliest Times to 1800*, New York 1970, s. 60 n.; T. Lewicki, *Dzieje Afryki od czasów najdawniejszych do XIV w. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 1969, s. 153–170.

⁶⁴ J. Dul, *Ghana. Rozwój polityczno-gospodarczy 1957–1972*, Warszawa 1976, s. 5; A. Kawalec, Z. Komorowski, *Afryka Zachodnia*, Warszawa 1977, s. 50 n.

⁶⁵ R. A. Mauny, *The Question of Ghana*, Af 24(1954), s. 209 n.; W. E. F. Ward, *A History of the Gold Coast*, London 1948, s. 43 n.; I. Wilks, *One Nation, many Histories. Ghana Past and Present*,

W 1471 roku do wybrzeży dzisiejszej Ghany przybili żeglarze portugalscy i założyli warowną stację-zamek, nazwaną Elmina od złota i ludu Edina, z którym handlowali. Nazwę zmieniono w 1482 roku na Elmina Sao Jorge (św. Jerzego)⁶⁶. Powstawały kolejne forty wzdłuż wybrzeża, zakładane przez: Portugalczyków, Holendrów, Brytyjczyków, Duńczyków, Szwedów i Brandenburczyków⁶⁷. Wnętrze kraju pozostawało jednak niezbadane.

W XVII wieku w strefie leśnej Złotego Wybrzeża istnieje wzbogacone na handlu niewolnikami państwo Denkira, przeciwko któremu zaczynają organizować się Aszantowie⁶⁸. Architektem ich zjednoczenia był władca Kumasi Osei Tutu oraz specjalista rytualny Okomfo Anokye⁶⁹. Aszanckie państwo było rodzajem konfederacji opartej na strukturze militarnej klanów: Aguana, Agona, Asimie, Asokore, Asona, Beretuo, Ekuana i królewskiego Oyoko⁷⁰. W centrum pozostawało Kumasi – miejsce przebywania króla i złotego tronu oraz organizowania targów i festiwali⁷¹. Termin „aszanti” wywodzi się od słów „na wypadek wojny” (*osa nti fo*)⁷².

Aszantowie rozbili państwo Denkira w 1701 roku. Symbolem jedności konfederacji staje się złoty tron. Powoli podbijali też okoliczne ludy. W drugiej połowie stulecia daninę płaciło im nawet królestwo Banda, w kraju Dagomba za Wolą. Tutu zginął w 1717 roku w bitwie z Akim pod Kromante nad rzeką Pra⁷³. Jego następca Opoku Ware (1720–1750) dokończył dzieła podboju tak, że jeśli Osei Tutu można uznać za założyciela państwa Aszantów, to Opoku Ware był założycielem ich imperium. Za panowania Osei Kwamina, zwanego też Bonsu (1800–1824),

Accra 1966, s. 24 n.; A. Boahen, *The Origins of the Akan*, GNQ 9(1966), s. 3–10; tenże, *Asante and Fante A.D. 1000–1800*, [w:] *A Thousand Years of West African History. A Handbook for Teachers and Students*, eds. J. F. Ade Ajayi, I. Espie, Ibadan 1965, s. 160–185; E. L. R. Meyerowitz, *Akan Traditions of Origin*, London 1952; J. Goody, *Ethnohistory and the Akan of Ghana*, Af 29(1959), s. 67–80; A. N. Klein, *Toward a New Understanding of Akan Origins*, Af 66(1996), nr 2, s. 249–273; I. Wilks, *The State of the Akan and the Akan States. A Discursion*, CahEtAf 22(1987–1988), nr 3–4, s. 231–249; K. Boaten, *The Asante before 1700*, ReRe 8(1971), nr 1, s. 50–65.

⁶⁶ F. K. Buah, *A History of Ghana*, s. 65 n.

⁶⁷ L. W. Yarak, *Asante and the Dutch 1744–1873*, Oxford 1990; H. A. Gailey, *History of Africa*, s. 93; F. K. Buah, *A History of Ghana*, s. 69; W. W. Claridge, *A History of the Gold Coast and Ashanti from the earliest Times to the Commencement of the Twentieth Century*, vol. 1, London 1915, s. 33 n.

⁶⁸ Z. Komorowski, *Tradycje i współczesność...*, s. 22.

⁶⁹ B. Freestone, *Osei Tutu. The Leopard Owns the Land*, London 1968; A. Boahen, *Ghana Evolution...*, s. 16 n.; J. K. Fynn, *Ghana – Asante (Ashanti)*, [w:] *West Africa Resistance. The Military Response to Colonial Occupation*, ed. M. Crowder, London 1971, s. 20 n.

⁷⁰ K. Arhin, *Asante Military Institutions*, JAS 7(1980), nr 1, s. 22–30; E. Szulc, *Ghana*, Warszawa 1978, s. 21.

⁷¹ K. Arhin, *Trade, Accumulation, and the State in Asante in the Nineteenth Century*, Af 60(1990), nr 4, s. 526 n.

⁷² I. Wilks, *One Nation...*, s. 28.

⁷³ D. M. McFarland, *Historical Dictionary of Ghana*, Metuchen 1985, s. XXIV; A. Adu Boahen, *When did Osei Tutu Die?*, THSG 26(1975), nr 1, s. 87–92.

który pokonał Brytyjczyków pod Deberawsi, terytorium federacji rozciągało się od Atlantyku po Tamale⁷⁴.

Oslabienie rozpoczęło się, gdy imperium straciło swych wasali. Wpływ miał również wprowadzony w 1804 roku przez Danię, w 1807 Anglię oraz w 1814 Holandię, zakaz handlu niewolnikami, m.in. ze Złotego Wybrzeża⁷⁵. Chwiała się też wewnętrzna organizacja i jedność federacji. Przyczyniły się do tego nieudolne rządy królów (Osei Yaw, Kwaku Dua, Kofi Karikari)⁷⁶. Dzieła zniszczenia dopełniły wojny z Brytyjczykami w kolejnych latach: 1824, 1826, 1863, 1873/74. Podczas ostatniej Garnet Wolseley zdobył i spalił Kumasi 4 lutego 1874 roku, poddając Aszantów dominacji Brytyjskiej⁷⁷. Asantehene Kwaku Dua III, zwany też Prempeh I, został zesłany wraz z innymi kilkudziesięcioma aszanckimi osobistościami na Seszele na Oceanie Indyjskim⁷⁸. Z powodu nierozważnych żądań gubernatora Fredericka Hodgsona złożonych 28 marca 1900 w Kumasi, chcącego zasiąść na złotym tronie, wybuchło powstanie pod wodzą królowej-matki Yaa Asantewaa, które upadło w 1901 roku⁷⁹. Od 1 stycznia 1902 roku Aszantowie zostali włączeni do kolonii brytyjskich⁸⁰.

Lata 1948–1952 to czas ostrej walki o utrzymanie wodzostw jako instytucji politycznej. Aszantowie opowiedzieli się po stronie Ruchu Wyzwolenia Narodowego kierowanego przez Kofi Busię będącego w opozycji do Ludowej Partii Konwencji Kwame Nkrumaha. Aszantowie chcieli z przyszłego państwa uczynić konfederację na wzór swego ustroju, czemu przeciwstawiła się zdecydowanie polityka i poprawki wniesione do konstytucji przez zwycięską partię Nkrumaha⁸¹. Ghana 6 marca 1957 roku jako pierwszy kraj Afryki subsaharyjskiej zyskała niepodległość⁸².

Kultura Aszantów posiada także swe charakterystyczne cechy na płaszczyźnie materialnej, społecznej i duchowej. Aszantowie rozwinęli rzemiosło kowalskie i garncarskie, artystyczną obróbkę złota, srebra i brązu. Rozwinięte są też włókiennictwo i rzeźba w drewnie⁸³. Spośród sławnych tkanin aszanckich najcenniej-

⁷⁴ A. Boahen, *Ghana Evolution...*, s. 15 n.; Z. Komorowski, *Tradycje i współczesność...*, s. 25.

⁷⁵ J. D. Fage, *Ghana. A Historical Interpretation*, Madison 1959, s. 56.

⁷⁶ I. Wilks, *Asante in the Nineteenth Century. The Structure and Evolution of a Political Order*, Cambridge 1975.

⁷⁷ A. Boahen, *Ghana Evolution...*, s. 28 n.; J. K. Fynn, *Ghana...*, s. 42.

⁷⁸ J. K. Adjaye, *Asantehene Agyeman Prempe I, Asante History, and the Historian*, HAF 17(1990), s. 2 n.; T. J. Lewin, *Asante before the British. The Prempean Years, 1875–1900*, Lawrence 1978; E. Akyeampong, *Christianity, Modernity and the Weight of Tradition in Life of Asantehene Agyemem Prempeh I, c. 1888–1931*, Af 69(1999), nr 2, s. 279–311.

⁷⁹ W. Tordoff, *Ashanti under the Prempehs 1888–1935*, London 1965, s. 100 n.; I. Wilks, *One Nation...*, s. 52 n.

⁸⁰ F. K. Buah, *A History of Ghana*, s. 96.

⁸¹ A. Zajączkowski, *Plemię, rasa, socjalizm*, Warszawa 1965, s. 30 n.

⁸² F. K. Buah, *A History of Ghana*, s. 166.

⁸³ M. Johnson, *Ashanti Craft Organization*, AArt 13(1979), nr 1, s. 61–63; *Aszanti*, [w:] *Ludy i języki świata*, red. K. Damm, A. Milusińska, s. 26.

sze jest wytrzymałe płótno *kente*. Tkane w wąskich paskach, zazwyczaj szerokich na dziesięć centymetrów i o długości zależnej od zdolności tkacza. W kunsztownie wykonanym *kente* nie sposób odróżnić strony lewej od prawej. Pozszywane kawałki tworzą materiał, który przywdziewają mężczyźni na kształt rzymskiej togii. Strój kobiety może się składać z trzech części (*ntama*, *kaba*, *akatar*). Strojem żałobnym Aszantów jest szata *adinkra*. W odróżnieniu od *kente*, które posiada wzory tkane, *adinkra* swój wzór otrzymuje przez ręczne stemplowanie graficznymi symbolami zwanymi właśnie *adinkra*, od których bierze nazwę cały strój. Kształt pieczęci jest wycinany z kalebasy, łączy się kilka odcisków razem i w ten sposób powstaje wzór powielany później na materiale. W użyciu jest około pięćdziesięciu wzorów *adinkra*. Każdy wzór posiada symboliczne znaczenie, a ubranie szaty o konkretnym wzorze może nieść w sobie ściśle określoną treść. Istniały wzorce zastrzeżone jedynie dla króla. Choć materiał może być różnego koloru, kolor odcisniętych znaków *adinkra* pozostaje zawsze czarny⁸⁴.

Aszantowie słyną również z wytwarzania artystycznych odważników (*abrammuo*) do ważenia złotego piasku posiadające również symboliczną wymowę. W roku 1899 zakazano posługiwania się złotym piaskiem jako środkiem płatniczym, co pociągnęło za sobą również zakaz używania odważników. Dziś wyrabia się je wyłącznie dla potrzeb estetycznych i dekoracyjnych⁸⁵. Akanowie posiadają własne rozumienie symboliki złota, z którego słyną i dzięki któremu Ghana nazywana była uprzednio Złotym Wybrzeżem⁸⁶.

Z wytworów kultury materialnej znane w świecie są jeszcze aszanckie drewniane lalki *akuaba* oraz regalia i trony władców oraz wytwory metalurgiczne⁸⁷.

⁸⁴ A. Christian, *Facets of Ghanaian Culture*, Heidelberg 1989², s. 13, 119 n.; *Królestwo Aszantów*, [w:] *Historia sztuki świata. Azja, Ameryka, Afryka, Oceania*, Warszawa 2001, s. 298.

⁸⁵ M. D. McLeod, *Goldweights of Asante*, AArt 5(1971), nr 1, s. 8–15; A. Ott, *Akan Gold Weights*, THSG 9(1968), s. 17–39; T. F. Garrard, *Studies in Akan Goldweights*, I: *The Origin of the Goldweight System*, THSG 13(1972), s. 1–20, II: *The Weight Standards*, THSG 13(1972), nr 2, s. 149–162, III: *The Weight Names*, THSG 14(1973), nr 1, s. 1–16 oraz IV: *The Dating of Akan Goldweights*, THSG 14(1973), nr 2, s. 149–168; M. Webster Plass, *African Miniatures: the Goldweights of the Ashanti*, London 1967; A. Christian, *Facets*, s. 41 n.; B. Menzel, *Goldgewichte aus Ghana*, Berlin 1968; R. S. Rattray, *Ashanti Proverbs...*, s. 153 n.

⁸⁶ G. Niangoran-Bouah, *Idéologie de l'or chez les Akan de Côte d'Ivoire et du Ghana*, JSA 48(1978), nr 1, s. 127–140; G. K. Allen, *Gold Mining in Ghana*, AfA 57(1958), s. 221–240; E. L. R. Meyerowitz, *Gold in Akan Culture*, G 21(1960), s. 10–14.

⁸⁷ B. Freestone (*Osei Tutu*, s. 13) stwierdza, że akańskie trony wprowadził Ati Kwame, król Bono (1609–1618), który przez pewien czas uczył się kowalstwa w Sudanie. Zob. też T. F. Garrard, *Akan Metal Arts*, AArt 13(1979), nr 1, s. 36–43; D. M. Warren, *Bono Royal Regalia*, AArt 8(1975), nr 2, s. 16–21; I. Brinkworth, *Ashanti Art in London*, WAR 31(1969), s. 26–30; S. F. Patton, *The Stool and Asante Chieftaincy*, AArt 13(1979), nr 1, s. 74–77; W. Gillon, *A Short History of African Art*, London 1984, s. 137–163; D. H. Ross, *The Iconography of Asante Sword Ornaments*, AArt 11(1977), nr 1, s. 16–25; M. Gilbert, *Akan Terracotta Heads. Gods or Ancestors?*, AArt 22(1989), nr 4, s. 34–43; A. Christian, *Facets*, s. 37 n.; W. Fagg, *Tribes and Forms in African Art*, London 1965, s. 19.

Podstawą struktury aszanckiego społeczeństwa jest wielka matrylinearna rodzina (*abusua*)⁸⁸. Rodziny te mogą się jednoczyć w większą grupę na określonym terytorium (*birempon*), tworząc większą jednostkę (*oman*). Wodzowie wiosek nazywani są *odekuro* a wodzowie omanów – *obirempon* lub *omanhene*. Władcą wszystkich Aszantów jest *asantehene*⁸⁹. Władza wodzów wynika z systemu struktury rodowej i religii. Społeczeństwo Aszantów jest ukształtowane piramidalnie, poczynając od króla poprzez władców i ich trony aż do szerokiej społeczności. Równocześnie wodzowie są kontrolowani przez radę starszych, całe społeczeństwo i system tabu. U badanego ludu występuje awunkulat, egzogamia, poliginia oraz rody totemiczne⁹⁰.

Strukturę społeczną Aszantów wykorzystali kolonizatorzy, czyniąc z niej rdzeń dla swych rządów. Brytyjski sposób panowania w koloniach nazywano systemem pośredniego zarządzania (*indirect rule*). Nazwa ta przyjęła się nie tylko z racji organizacji administracji i jej działalności opartej na strukturach lokalnych, ile z racji przeciwstawienia tego systemu francuskiej zasadzie bezpośredniego zarządzania⁹¹.

Aszancki system religijny charakteryzuje się przede wszystkim wiarą w Istotę Najwyższą – boga Onyame. Jest on uważany za stwórcę i pana całego świata, od niego wywodzi się też wielka rzesza bóstw i duchów, zależnych od Istoty Najwyższej, obecnych w codziennym życiu Aszantów. Znaczące miejsce w systemie wierzeń zajmują przodkowie. Kultura i religia Aszantów jest najbardziej reprezentatywna dla ludów Akan, a zarazem jest najlepiej zbadaną przez etnologów i religioznawców.

Opracowanie składa się z bibliografii, wstępu, trzech rozdziałów oraz zakończenia. Każdy rozdział rozpoczyna krótkie wprowadzenie i zamyka podsumowanie. Podejmuje badania nad pierwszorzędym przedmiotem religii Aszantów: Istotą Najwyższą i innymi istotami nadnaturalnymi.

Transcendencja jest tym, co stanowi o specyfice przedmiotu religii, odróżniając go zarazem od innych przedmiotów. Dlatego pierwszy rozdział opisuje oddalenie Istoty Najwyższej Onyame. Dokonuje tego przez analizę atrybutów Onyame oraz odpowiadających im imion: jedyności i realności – Onyankopon Kwame (stanowiące rozwinięcie podstawowego imienia Onyame), wszechwiedzy

⁸⁸ A. Zajączkowski, *Plemię Aszanti...*, s. 93 n.

⁸⁹ T. C. McCaskie, *Accumulation, Wealth and Belief in Asante History*, I: *To the Close of the Nineteenth Century*, Af 53(1983), nr 1, s. 27 n.; I. Wilks, *Ashanti Government*, [w:] *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*, eds. D. Forde, P. M. Kaberry, London 1971, s. 206–238.

⁹⁰ Z. Komorowski, *Wprowadzenie do socjologii Afryki...*, s. 30 n.; J. B. Christensen, *The Change in the Avunculat in Two African Societies*, GSJ 7(1974), nr 2, s. 30–36; A. S. J. J. Han-nigan, *The Present System of Succession among the Akan People of the Gold Coast*, JAAAd 6(1954), nr 4, s. 166–171.

⁹¹ A. Kosidło, *Dekolonizacja Afryki. Droga Ghany do samorządu 1947–1951*, Gdańsk 1991, s. 15.

– Anansi Kokroko oraz wszechmocy – Odomankoma. W ten sposób Aszantowie odnoszą się do Istoty, którą uznają za znajdującą się ponad i poza ich światem. Przekonanie to leży u podstaw badań aszanckich wierzeń, bez niego trudno byłoby mówić o istnieniu religii rodzimej.

W rozdziale drugim przedmiotem zainteresowania stała się immanencja Istoty Najwyższej. Aszantowie są przekonani, że transcendentna Istota oddziałuje na ich świat i istnieje możliwość nawiązania z nią kontaktu. Postrzegają ją w trzech wymiarach jej stwórczego działania, królewskiego panowania i bliskiej opieki. Dlatego w poszczególnych paragrafach opisany został aszancki kontekst mitów kosmogonicznych oraz struktura społeczeństwa, umożliwiające nazywanie Istoty Najwyższej stwórcą, królem oraz opiekunem. W ten sposób transcendencia Onyame zostaje dopełniona jego immanencją. Podsumowaniem rozważań dwóch pierwszych rozdziałów stała się kwestia równoczesnej bliskości i oddalenia Istoty Najwyższej. Nierzadko bowiem badacze tradycyjnych religii Afryki podkreślali jej transcendencję kosztem immanencji. Prowadziło to do opisywania Boga pojęciami *deus otiosus* lub *deus remotus*. Dlatego przeanalizowano, na ile są one zasadne w wypadku rodzimej religii Aszantów.

Trzeci rozdział opisuje inne istoty nadnaturalne, jak: boginię ziemi Asase Yaa, bóstwa, duchy i przodków. Dominują one w wielu opisach rodzimej religii. Ich prezentacji dokonano przez opisanie ich statusu, relacji względem Istoty Najwyższej, miejsca w hierarchii oraz form oddziaływania na aszancką społeczność. Wielka różnorodność istot nadnaturalnych stawia pytanie o charakter tradycyjnej religii Aszantów: czy jest on politeistyczny, czy też zachował formę monoteizmu? Próba znalezienia odpowiedzi na tę kwestię zamyka rozprawę poświęconą pojmowaniu istot nadnaturalnych przez badany lud.

Zakończenie zawiera syntetyczne podsumowanie treści prezentowanych w poszczególnych rozdziałach oraz wnioski, będące konsekwencją przeprowadzonych badań. Zawarto w nim również postulaty badawcze, wskazujące kolejne przestrzenie poszukiwań nad zagadnieniami tradycyjnej religii Aszantów.

ROZDZIAŁ I

TRANSCENDENTNA ISTOTA NAJWYŻSZA ONYAME

John Samuel Mbiti twierdzi, że wszystkie ludy afrykańskie uważają Boga za Istotę Najwyższą: „Jest to najbardziej ogólna i podstawowa idea Boga obecna we wszystkich społeczeństwach afrykańskich”¹. Aszantowie nie stanowią wyjątku. Lud ten wierzy w istnienie Istoty Najwyższej, którą – zdaniem Petera Kwesi Sarponga (biskupa Kumasi²) – słusznie można nazywać Bogiem. Imiona Boga, pod którymi znany jest w językach wielu ludów, określają Go jako wielkiego, jasnego i błyszczącego, jedyne i wszechmocnego³. Ludy Akan uznają Boga jako byt samoistny i doskonały. W ludzkich kategoriach mocno podkreśla się, że Bóg nie jest stworzony, nie ma rodziców, rodziny, ani niczego, co jest niezbędne dla życia człowieka⁴. Istota Najwyższa jest zależna jedynie od siebie samej, absolutnie niezmienna i stała. Liczne ludy (również Akan) określają Go jako: „wielki”, „wielki Bóg”, „wielki król” czy też „nieporównanie wielki duch”. Atrybuty transcendencji i samoistności wskazują na pierwszeństwo i doskonałość Boga, a także na Jego wszechmoc i wszechwiedzę⁵.

Aszantowie postrzegają Boga jako ostateczne uzasadnienie wszystkich rzeczy; jako punkt, poza którym wszelkie dociekania i pytania stają się absurdalne. Aszant, który nie wie, dlaczego jest źle, nie rozumie sytuacji, nie potrafi rozwiązać trudnych problemów, szuka pocieszenia w słowach: „No cóż, Bóg wie” i oddaje swoje życie Jego potędze oraz opatrności. Bóg kocha, ale też może się gniewać. Ma ojcowskie usposobienie, dlatego niechętnie spogląda na niesprawiedliwość i przestępstwa⁶.

Niektórzy badacze wskazują, że w przeszłości Aszantowie tak mocno nie doświadczali obecności Istoty Najwyższej. William Bosman utrzymywał, że nie

¹ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 48.

² Stolica kraju Aszantów i siedziba Asantahene – króla Aszantów.

³ P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect. Some Aspects of Ghanaian Culture*, Accra 1974, s. 9.

⁴ W mitologiach afrykańskich występują czasem przodkowie Istoty Najwyższej, np. Konkombowie z Ghany boga Uwumbor uważają za syna bogini ziemi Kiting i boga nieba Kitilangban. H. Zimoń, *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, Lublin 1998, s. 36.

⁵ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 53.

⁶ P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 10.

mają oni jasnej idei Boga. Autor ten na początku XVIII wieku tak mówił o aszanckim pojęciu Boga: „Posiadają mgliste pojęcie prawdziwego Boga i przypisują mu cechy wszechpotężnego oraz wszechobecnego. Wierzą, że stworzył wszechświat, dlatego więc wszędzie stawiają go nad innymi bóstwami – idolami. Nie modlą się jednak do Niego ani też nie składają Mu żadnych ofiar”⁷.

W literaturze opisującej Aszantów wręcz zaprzeczano oryginalności i autonomiczności koncepcji Istoty Najwyższej, twierdząc, że została zapożyczona od chrześcijańskich misji⁸. Wielu badaczy wskazywało jednak na oryginalność aszanckiej doktryny Boga (m.in. R. S. Rattray, D. Westerman, J. G. Christaller, J. B. Danquah, E. B. Idowu)⁹.

1. ASZANTÓW *LOCI THEOLOGICI*

Wykazać obecność pojęcia Istoty Najwyższej u danego ludu nie jest rzeczą trudną. Dla Afrykanina wszechświat nie tylko nosi znamię Boga, ale jest także Jego odzwierciedleniem i niezależnie od tego, czy ten obraz jest niewyraźny, czy też dobrze określony, jest świadectwem istnienia Boga – jedynym wytłumaczeniem świata możliwym do przyjęcia przez tradycyjne ludy afrykańskie¹⁰. Za kogo dana społeczność uważa Boga lub wierzy, że takim jest, zależy od znaczenia i treści imienia, jakim jest nazywany. Joseph Buakye Danquah stwierdza: „Akańska doktryna Boga jest doktryną Boga rozumianego na swój, akański, sposób. Każdy lud ma swoje imię dla określenia Boga i w tym imieniu zawarta jest właściwość lub koloryt Istoty Najwyższej, która jest najbardziej znaczącą dla ich umysłów”¹¹. Wydobycie znaczenia imienia Istoty Najwyższej staje się zarazem uchwyceniem doktryny, nauczania oraz doświadczenia ludów, np. Akanów na temat Boga. Jeśli Akanowie nazywają Istotę Najwyższą „opadem deszczu” (*nyankopon aba*), to dlatego, że postrzeganie jej jako dawcy życiodajnego deszczu jest załącznikiem sposobu wyrażania ich wiedzy o niej¹².

⁷ W. Bosman, *A New and Accurate Description of the Coasts of Gwinea*, London 1705, s. 348.

⁸ Alfred B. Ellis (*Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast of West Africa*, London 1887, s. 24) podaje, że ludy mówiące językiem twi dodały do swego panteonu bóstw nowego boga, którego nazwały Nana Nyankupon. Miał to być chrześcijański Bóg zapożyczony i adoptowany pod nowym określeniem, które może być przetłumaczone jako „Pan z Nieba”. Autor ten dokonał później rewizji swoich poglądów (*Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, London 1890, s. 35–37), przychylając się do tezy o rodzimym charakterze pojęcia Istoty Najwyższej.

⁹ Zob. ewolucję sposobu postrzegania akańskiej doktryny Boga u J. J. Williams, *Africa's God. The Gold Coast and Its Hinterland*, vol. 1, Boston 1936, s. 13–33.

¹⁰ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 71.

¹¹ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 1.

¹² H. N. Riis, *Grammatical Outline and Vocabulary of the Oji (Twi)-Language, with Special Reference to the Akwapim-Dialect*, Basel 1854, s. 220; W. Ringwald, *Die Religion der Akanstämme und das Problem ihrer Bekehrung. Eine religions- und missionsgeschichtliche Untersu-*

Według E. Bolaji Idowu imiona, pod którymi Bóg wzywany jest w Afryce, są wymowne w opisie Jego natury i podkreślają fakt, że jest On realnie, a nie abstrakcyjnie istniejącym¹³. Zdaniem tego autora pomysły na wzór tezy Kennetha Little'a twierdzącego, że świat został stworzony, wyposażony i poruszony przez samoistną i samokierującą się siłę są obce myśli afrykańskiej¹⁴. Afrykanie nie mówią nic o „pewnym rodzaju niematerialnej siły czy wpływu”, które Bóg miał pozostawić w świecie, a sam poszedł i odpoczął w wieczności¹⁵. W rzeczywistości ich koncepcja Boga jest bardziej antropomorficzna czy wręcz antropocentryczna¹⁶.

Rozważając o afrykańskich wierzeniach, należy na początku określić pojęcie i rozumienie Boga. Istotne jest czy przedmiotem opisu będzie Bóg taki, jaki jest, czy też bóg, który jest tworem wyobraźni naukowców; Bóg, który jest znany, myślany i wypowiedzany przez Afrykanów (na ich sposób), czy też bóg, który jest tak wyobrażany, aby zaspokoić uprzednie, aprioryczne „pojęcie” afrykańskiej koncepcji Boga. Te dwa sposoby traktowania afrykańskiej religii – jedno, prawidłowe i szczerze oraz drugie, skrajnie błędne i mylące – stanowią o różnicach, które odnoszą się do tego, co można już odnaleźć a także dodać do opisu afrykańskich wierzeń¹⁷.

Według postulatu Idowu, lokalne różnice w afrykańskiej koncepcji Boga winny być docenione i poddane należytej refleksji¹⁸. Każdy, kto chciałby dowieść, iż rzeczywiście istnieje Istota Najwyższa w religijnym myśleniu Akanów, powinien przestudiować któryś z języków ghańskich, aby odkryć, że takie imiona jak: Onyame, Onyankopon, Anansi Kokroko czy Odomankoma wciąż pojawiają się pośród nich¹⁹. Stąd też, podejmując próbę uchwycenia aszanckiej koncepcji Boga, należy odwołać się do tych imion i określić Istoty Najwyższej, które stanowią rodzimy sposób mówienia o Bogu.

Trudność stanowi fakt, że religijna tradycja Aszantów, podobnie jak wszystkie rodzime religie Afryki subsaharyjskiej, nie ma ani swego założyciela, ani ściśle skodyfikowanych prawd wiary. Stąd też odznacza się ona pewną płynnością, różnorodnością interpretacji czy niestabilnością²⁰. Brak wypracowanej teologii i świętych ksiąg sprawia, że afrykańskie systemy wierzeń „wchłaniają” pewne „nowinki”. Afrykanów cechuje łatwość integrowania nowych zjawisk pojawiają-

chung, Stuttgart 1952, s. 17. Zob. też M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000, s. 62; J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 1.

¹³ E. B. Idowu, *African Traditional Religion. A Definition*, New York 1973, s. 149 n.

¹⁴ K. Little, *The Mende of Sierra Leone*, London 1951, s. 217 n.

¹⁵ E. B. Idowu, *African Traditional Religion...*, s. 155.

¹⁶ Zob. J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 71.

¹⁷ E. B. Idowu, *African Traditional Religion...*, s. 149.

¹⁸ Tamże, s. 148 n.

¹⁹ P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 9.

²⁰ E. A. Wileński, *Kultura Afryki Wschodniej w procesie przemian*, Kolonia 1985, s. 292.

cych się w życiu powszednim z elementami rodzimej kultury (pieśniami, legendami, mitami, rytuałami)²¹.

Aszanckie przysłowia, aforyzmy, pieśni, modlitwy, mity, opowieści, rytuały oraz imiona Istoty Najwyższej stanowią swoiste *loci theologici*, które pozwalają wydobyć rodzime doświadczenie Boga²². Także „mowa bębnow” pełna jest aluzji odnoszących się bezpośrednio do Onyame²³. Źródła te będą pomocą w ukazaniu transcendentnej natury aszanckiej Istoty Najwyższej.

Jedyność i realność, wszechwiedza i wszechmoc to atrybuty uznawane przez badaczy tradycyjnych religii Afryki za konstytutywne przymioty transcendentnej natury Istoty Najwyższej²⁴. Z tej racji treść rozdziału zostanie przedstawiona w trzech paragrafach. Pierwszy jest próbą ukazania znaczenia, etymologii i przyczyn wyróżniania imion Istoty Najwyższej Onyame i Onyankopon. Imiona te służą podkreślanii jedyności i realności Istoty Najwyższej. Drugie imię stanowi rozwinięcie pierwszego i jest tłumaczone jako „jedyny, wielki Onyame”. W drugim paragrafie omówione zostanie pojęcie wszechwiedzy Istoty Najwyższej. Przedstawione będzie klasyczne pojmowanie wszechwiedzy Onyame. Aszantowie postrzegają ją jako istotę wszechwidzącą i wszechobecną. Specyficznym sposobem ujmowania wszechwiedzy Istoty Najwyższej jest wykorzystanie w kulturze aszanckiej symboliki pająka. Atrybuty tego owada, obecne w wierzeniach prezentowanego ludu, wiążą się z występowaniem terminu Anansi Kokroko („Największy Pająk”). Postać pająka Anansi zajmuje szczególne miejsce w opowieściach Aszantów, traktujących często o Onyame, ukazując tym samym ich pojmowanie natury Istoty Najwyższej. W trzecim paragrafie przeanalizowane zostanie imię Odomankoma. Podkreśla ono wszechmoc Istoty Najwyższej, gdyż dla Aszantów Odomankoma jest stwórcą. Poszczególne paragrafy zamykają podsumowania omawianej problematyki.

2. ONYANKOPON – JEDYNY WIELKI ONYAME

W mowie codziennej Aszantów często pojawia się imię Istoty Najwyższej. Według Danquaha, najczęściej używanym imieniem Boga w kraju Akanów jest Onyame²⁵. Na przykład wypowiedane są słowa: „Jeśli Bóg da mi dobry dzień” (*Onyame ma ade pa kye me a*). Kurtuazyjną odpowiedzią na pytanie o samopo-

²¹ S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, Warszawa 2000, s. 199.

²² J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 48. O historii pojęcia i współczesnym ujmowaniu topiki teologicznej zob. J. Szymik, *Teologia na początek wieku*, Katowice-Ząbki 2001, s. 35–45.

²³ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 142 (zob. szczególnie rozdział XXII o „mówiących bębnach”, s. 242–286).

²⁴ Zob. E. B. Idowu, *African Traditional Religion...*, s. 149; J. S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, London 1970, s. 4, 5, 9.

²⁵ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 30.

czucie (*wo ho te sen?*) jest: „Dzięki Bożej łasce, dobrze” (*Onyame adom eye*)²⁶. Aluzje do Istoty Najwyższej występują powszechnie w mądrościowych sentencjach i przysłowiach tak, że każdy Aszant może bez trudu przytoczyć wiele spośród nich. Dobrze znane jest Aszantom przysłowie: „Nikt nie musi pokazywać Boga dziecku” (*obi nkyere akwadaa Nyame*), które wykazuje, że wiedzę o Bogu uznaje się za zdolność wrodzoną. W bajkach i opowieściach Bóg również jest jedną z częściej występujących postaci. Najczęściej pojawia się jako sprawiedliwy Sędzia, który potępia nikczemników, a dobrych wynagradza. Tradycyjne opowieści dostarczają Aszantom rozwiązań ich relacji do Boga²⁷.

Akańskie przysłowia obfitują w odniesienia i aluzje do Istoty Najwyższej. Najistotniejszym aspektem przysłów jest ich kontekstualność, znacząca elastyczność w dostosowaniu ich do sytuacji. Przysłowia nie są jedynie teoretyczną „wiedzą”, na którą można się powołać, by zakończyć wszelkie dyskusje i opisać każde możliwe ludzkie położenie. Zwięzłość mądrościowych sentencji nie pozwala, by ktoś wyciągał szersze wnioski, niż wynika to z ich kontekstu²⁸. Ilustrują to następujące przykłady: „Na całej szerokiej ziemi Istota Najwyższa jest najstarsza” (*Asase terew na Onyame ne panyin*), „Gdybyś chciał coś powiedzieć Istocie Najwyższej, powiedz to na wiatr” (*wope aka asem akyere nyankopon a, ka kyere mframa*), „Ja, który leżę na plecach, nie widzę Istoty Najwyższej, czego możesz spodziewać się ty, rozciągając się na brzuchu?” (*me a meda anyannya ya mehu Onyankopon na wo a wubutuw ho*), „Jeśli Bóg da ci chorobę, podaruje ci również lekarstwo” (*Onyame ma wo yare a, oma wo aduru*)²⁹.

W przytoczonych stwierdzeniach pojawiają się dwa imiona Istoty Najwyższej – Onyame i Onyankopon. Wprawdzie występują jeszcze inne, jednak dominujące w aszanckiej religijności są właśnie te dwa, co podkreślają liczni autorzy³⁰.

2.1. Onyame a Onyankopon

Analiza tych imion ukazuje bogactwo aszanckich pojęć na temat Istoty Najwyższej³¹. Imię Onyankopon istnieje obok imienia Onyame. Czy są one równoważne i zamienne, czy też imię Onyankopon ukazuje coś więcej w aszanckim pojęciu Boga? W kulturze afrykańskiej każdy lud określa Boga własnymi, lokalnymi imionami. Podstawowe imię Boga może być nazwą bóstwa w ogólności.

²⁶ F. A. Dolphyne, *A Comprehensive Course in Twi (Asante) for the Non-twi Learner*, Accra 1996, s. 8.

²⁷ P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 9.

²⁸ J. Brookman-Amissah, *Akan Proverbs about Death*, Anth 81(1986), s. 75.

²⁹ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 142.

³⁰ R. S. Rattray, *Ashanti Proverbs...*, s. 19. Zob. też P. K. Sarpong, *Traditional Beliefs*, IO 5(1970), nr 2, s. 62; S. G. Williamson, *Akan Religion and the Christian Faith. A Comparative Study of the Impact of Two Religions*, ed. K. A. Dickson, Accra 1965, s. 87.

³¹ P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 9.

W tym wypadku występuje jednak precyzujący przedrostek lub uściślające słowo, które pozwala rozróżnić pomiędzy Istotą Najwyższą a bóstwami. W ten sposób imię to wraz z określnikiem lub dopełniającym słowem odnosi się wyłącznie do Boga. Zdarzają się sytuacje, w których imię Istoty Najwyższej jest przypisane tylko jej i nie dzieli z innymi istotami nadnaturalnymi żadnych części swego imienia. Występują też takie sytuacje, kiedy bóstwa dzielą z Bogiem wspólne imię czy nazwę, co podkreśla fakt, że bóstwa te swoje istnienie i naturę czerpią z Boga.

Pomimo istniejących odrębności, można zbudować pewien podstawowy, zaproponowany przez Idowu wzór, według którego: Bóg dla Afrykanów jest realnym bytem, jedynym w swoim rodzaju, absolutnym Panem wszechświata; jest jednym i jedynym Bogiem całego kosmosu³².

Takim Bogiem dla Aszantów jest Onyame. W pismach Pietera de Mareesa z początku XVII wieku odnajdujemy pierwszy opis religii Akanów³³. Jego relacja daje obiektywny oraz możliwie kompletny obraz najważniejszych istot nadnaturalnych i duchowych mocy występujących w akańskiej religii. Obraz ten stanowią: wiara w Istotę Najwyższą, zwaną Onyame lub Onyankopon; przekonanie o istnieniu mniejszych bóstw i duchów opiekuńczych, kojarzonych z naturalnymi zjawiskami (np. rzekami, skałami, górami, gajami), zwanych *obosom* (Im *abosom*), duchów przodków, nazywanych *osaman* (Im *asaman*); duchowych mocy objawiających się w przedmiotach sakralnych oraz amuletach, zwanych *suman* (Im *asuman*), a także w lekach wytwarzanych przez zielarzy, określanych jak *odudo* (Im *adudo*)³⁴. Podobny obraz istot nadnaturalnych podają inni podróżnicy i badacze kultury Akanów³⁵.

Analiza aszanckich imion boga Onyame i Onyankopon prowadzi do dostrzeżenia subtelnych, ale istotnych różnic w znaczeniu obu terminów. Johann Gottlieb

³² E. B. Idowu, *African Traditional Religion...*, s. 148 n.

³³ P. de Marees, *Description and Historical Account of the Gold Coast Kingdom of Guinea (1602)*, Oxford 1987.

³⁴ R. A. Silverman, *Historical Dimension of Tano Worship Among the Asante and Bono*, [w:] *The Golden Stool. Studies of the Asante Center and Periphery*, ed. E. Schildkrout, New York 1987, s. 272.

³⁵ J. G. Christaller (*A Dictionary of the Asante and Fante Language Called tshi*, Basel 1881, s. 386) podaje, że termin Onyankome jest imieniem Boga u ludu Fanti. Informację tę zaczerpnął z książki W. J. Müllera, *Die Africanische auf der Guineischen Gold-Cüst gelegene Landschaft Fetu*, Hamburg 1673, s. 287. Zob. K. Dickson, *Introduction to the Second Edition...*, s. XV; J. Barbot, *A Description of the Coasts of Northern and Southern Guinea*, [w:] *A Collection of Voyages and Travels*, ed. A. Churchill, London 1732, s. 98; W. Bosman, *A New and Accurate Description*, s. 79. Według E. A. Mettles-Nunoo (*West African Traditional Religion*, Legon 1999, s. 10) „Akanowie, a pośród nich i Aszantowie, znają Istotę Najwyższą jako Nyame”; „na szczycie ich wierzeń jest Njame (Atoapome lub Onjankopon) Stwórca, bóg nieba (Z Komorowski, *Kultura Czarnej Afryki*, Wrocław 1994, s. 80). Według Piłaszewicza (*Religie Afryki*, s. 48) „u ludów Akan, a zwłaszcza zamieszkujących Ghanę sławnych niegdyś z waleczności Aszantów zachował się rozbudowany kult boga Njame – jego imię zawiera w sobie rdzeń *anjan* – «błyszczący, świetlisty». Wywodzi się z niego także inne jego imię, Nana Onjankopon – «Dziadek Njame, który jest wielki»”.

Christaller sygnalizował miejsca wyróżniające termin *onyankopon* od szerszego *onyame*. Gdy *onyame* (wywodzące się od *nyam* „błyszcząć”) oznacza „niebo, nieboskłon, niebiosą”, prawdopodobnie zwane tak z powodu swego splendoru i blasku, to słowo *onyankopon* określa „widzialną ekspansję nieba, zjawiający się łuk czy sklepienie nieba; a także niebiosą, które rozpościerają się ponad całą ziemią”³⁶. Zatem, gdy obie nazwy są rozważane metaforycznie jako oznaczenie firmamentu niebieskiego, nazwa dłuższa ma głębsze konotacje.

Według stanowiska Christallera imię Onyame odnosi się do Istoty Najwyższej, gdy Onyankopon – ta sama Istota Najwyższa, jest bogiem, władcą kosmosu, posiadającym wyróżniające go imię własne Kwame. Onyankopon jest osobowością, a nie abstrakcją: konkretną, znaną (z imienia) postacią, a nie niejasnym, odległym pojęciem boskości³⁷.

Danquah rozróżnia pomiędzy Onyame, ogólnym terminem używanym na określenie boskości, a Onyankopon – znanym, wielbionym bogiem. Onyankopon oznacza „wielkiego Onyame”, co Danquah udowadnia faktem, że Onyankopon jest zwany Kwame – „ten, z soboty”. To imię własne czyni z niego osobowość, a nie abstrakcję, w przeciwieństwie do Onyame³⁸.

Podobne przeświadczenie o abstrakcyjności i niepojętości Onyame panuje w wypowiedziach samych Aszantów. Zapytany przez autora niniejszego studium Nana Baffour Dunfeh Gyeabour III – najwyższy tradycyjny kapłan Aszantów, a zarazem nadworny kapelan Asantahene – kim jest Onyame, odpowiedział: „Onyame jest duchem, nie jest osobą. Gdyby był osobą, jak mógłby być obecny wszędzie w tym samym czasie”³⁹.

Onyame jest postrzegany jako bóg z nieba, więc przewyższa on wszystko, co istnieje⁴⁰. Przypisuje mu się przebywanie szczególnie w powietrzu lub niebie, lecz jest on również wszędzie i widzi wszystko. Cierpliwość i godność zobowiązują go do trzymania się z dala od spraw tego świata. Nie oznacza to w żadnym wypadku, że nie jest zainteresowany tym, co się dzieje pośród ludzi. Onyame angażuje się w sprawy ziemskiego świata, prędzej czy później wynagradzając dobro i karząc za zło⁴¹. W potocznym myśleniu imię boga jest powiązane z na-

³⁶ J. G. Christaller, *A Dictionary of the Asante...*, s. 381.

³⁷ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 46. W wypadku Onyame nawet płęć Istoty Najwyższej nie jest jednoznacznie uściślona. Według Manfreda Lurkera (*Leksykon bóstw i demonów*, Warszawa 1999, s. 199): „Onyame to dobrotliwie przychylny ludziom bóstwo niebiańskie ludów Akan w Ghanie (Afryka Zachodnia), pozbawione wyraźnej płci”.

³⁸ K. Dickson, *Introduction to the Second Edition...*, s. XVIII.

³⁹ Wywiad z Nana Baffour Dunfeh Gyeabour III z dnia 28 sierpnia 2001 w Kumasi. Zob. też J. Middleton, *Lugbara Religion. Ritual and Authority among an East African People*, London 1960, s. 253, 256.

⁴⁰ Zob. R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 91 n.; tenże, *Religion and Art in Ashanti*, London 1927, s. 70, 155 n.

⁴¹ P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 10.

zwą nieba. Nie odpowiada to jednak rzeczywistości językowej, na co wskazuje Christaller:

„Nie ma żadnej wątpliwości, że w poezji i w innych językach niebo jest często określane jako *onyame*, lecz akańskim określeniem nieba jako takiego nie jest *onyame* czy *nyame*, ale *ewie* lub *ewim*. Słowo *ewim* w oczywisty sposób wywodzi się od *owia mu* tj. «w lub na miejscu słońca»; *owia* staje się potocznym określeniem słońca. Dosłownie *ewim* oznacza «tam, gdzie króluje słońce». Jest jeszcze jedno słówko, *ewie*, które znaczy «górujący firmament» i podobnie jak *ewim*, zazwyczaj służy na oznaczenie powietrza, atmosfery, nieba⁴².

Akanowie na określenie górnej części lub jakiegokolwiek przestrzeni leżącej powyżej używają terminu *osoro*. Według Christallera słowo to określa „górnny świat”; to, co powyżej, niebiosą, niebo⁴³. W Biblii przetłumaczonej przez Christallera na język twi nie używa się słowa *onyame* na oznaczenie nieba czy niebiosów. W całym tekście występuje natomiast słowo *osoro* określające „niebo”, np. aniołowie są nazywani – *osoro-abofo*, co oznacza wysłanników z niebiosów.

Jak stwierdzono, słowa *onyame* używa się w poezji i mądrościowych sentencjach na metaforyczne oznaczenie górnych części nieba czy nawet chmur lub deszczu. Nie można jednak utożsamiać idei Boga z pojęciem nieba⁴⁴. W tym miejscu warto przywołać obszerną dyskusję na temat bóstw niebieskich czy uranicznych⁴⁵. Już zwykłe spojrzenie na nieboskłon, zauważa Mircea Eliade, wyzwala przeżycie religijne. Niebo objawia się jako nieskończone i transcendentne. Jest ono czymś „całkiem innym” *par excellence*. Transcendencja odsłania się człowiekowi, skoro tylko uświadomi on sobie nieskończoną wysokość. Wyżyny niedostępne człowiekowi, strefy gwiazdne otrzymują aureolę transcendencji, absolutnej rzeczywistości i wieczności. Tam znajduje się siedziba bogów, dokąd dzięki pewnym obrzędom wstępowania docierają uprzywilejowani. Do nieba również, według wyobrażeń wyznawców niektórych religii, wznoszą się dusze zmarłych. „Najwyższe” jest niedostępne dla człowieka, zastrzeżone mocom i istotom nadnaturalnym⁴⁶. „Nikt nie może widzieć Boga, lecz jeśli wierzymy Jego słowom, możemy mieć w sobie pewność, że Bóg istnieje” – tak odpowiedział tradycyjny kapłan Aszantów na pytanie, czy można zobaczyć Onyame. Kapłan tradycyjny nie czyni nic bez oddania czci Bogu. Przejawia się to podczas libacji w geście wyciągniętej wysoko dłoni [co wskazywałoby na miejsce przebywania

⁴² J. G. Christaller, *A Dictionary of the Asante...*, s. 576.

⁴³ Tamże, s. 472.

⁴⁴ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 34.

⁴⁵ Na temat badań nad bóstwami uranicznymi zob. wskazówki bibliograficzne u M. Eliadego (*Traktat...*, s. 127–141).

⁴⁶ M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1999, s. 96.

Istoty Najwyższej – G.W.J. Przez ten gest kapłan pokazuje, że istnieje Bóg, który jest wyższy niż on⁴⁷.

2.2. Natura Onyame

W koncepcji Boga u Aszantów istnieją pewne ślady, które rodzą pytanie o Jego osobową naturę. Wskazówki te sugerują, iż Onyame można także ujmować w kategoriach nieosobowej abstrakcji, idei boskości czy transcendencji. Na potwierdzenie tych przypuszczeń Danquah przytacza trzy najważniejsze, zaszczytne tytuły przypisywane wyłącznie bogu jako Onyame, a nie jako Onyankopon, są to: *Amowia* (źródło światła słonecznego), *Amosu* (źródło deszczu) i *Amaomee* (źródło dostatku). We wszystkich wypadkach, partykuła „A” a nie „O” rozpoczyna imię. Idea Boga staje się tak odległa i abstrakcyjna, że najodpowiedniejszym wydaje się być już zaimek „To” a nie „On”, w nazywaniu Onyame. Fakt ten potwierdzają także dwa wyrazy z języka twi: *owia* (słońce) i *awia* (światło słoneczne lub słoneczny czas). „Słońce świeci” jest wyrażane przez *owia* (*no*) *abo*, gdy „jest słonecznie” tzn. gdy jest dzień, wyraża się przez *awia* *abo*. Słowo *owia*, z powodu prefiksu „o”, sugeruje personifikację, gdy „a” w *awia* oznacza dla Akanów myśl abstrakcyjną (coś), a nie osobę (kogoś). Podobnie jest z użyciem *Amowia*, *Amosu* i *Amaomee* dla określania Istoty Najwyższej. Onyame jest bóstwem albo wszechobecną boskością, a nie Bogiem lub religijnie nacechowaną osobowością⁴⁸.

W literaturze etnologicznej przypisuje się Onyame określenie „bóg nieba”⁴⁹. Według Danquaha właściwszym jest postrzeganie Onyame jako będącego ponad wszystkim, czyli transcendentnego. Stąd przyjmuje on, że Onyame jest ostatecznym projektem akańskiego bóstwa⁵⁰. Nie można tego rozpatrywać w kategoriach „naturyzmu”. Istota Najwyższa jest utożsamiana z niebem, bo stworzyła również niebo. Dlatego nosi imię „Stwórcy”, „Wszechmocnego”, „Pana”, „Władcy” lub „Ojca”⁵¹.

Pojawia się tu istotna różnica pomiędzy Onyame a Onyankopon. Nie są to dwaj różni bogowie, lecz Onyankopon jest osobowym aspektem niepojętej Istoty Najwyższej Onyame. Dokładniejsze pojmowanie imienia Onyankopon u Aszantów można ustalić na podstawie etymologii.

2.3. Znaczenie imion Onyame i Onyankopon

W Afryce imię nie jest tylko zwyczajną etykietką czy mianem człowieka, ale często określa właściwości osoby, poprzez które nosiciel imienia jest postrze-

⁴⁷ Wywiad z Nana Baffour Dunfeh Gyeabour III z dnia 28 sierpnia 2001 w Kumasi.

⁴⁸ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 42.

⁴⁹ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 91 n.; tenże, *Religion and Art*, s. 70, 155 n. Zob. też A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, Kraków 2005, s. 135 n.

⁵⁰ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 42.

⁵¹ M. Eliade, *Sacrum i profanum...*, s. 99.

gany⁵². Faktem jest, że niektóre spośród afrykańskich imion bóstw nie zostały dotąd poddane etymologicznej analizie, głównie z powodu ich archaiczności oraz faktu, że starożytni Afrykanie nie pozostawili żadnych spisanych opracowań teologicznych. Te, które zostały przebadane, a ich znaczenie wyjaśnione, opisują naturę Istoty Najwyższej oraz ukazują afrykańskie doświadczenie Boga⁵³.

Próbie podania autentycznego znaczenia imienia Onyankopon i dotarcia do jego etymologii podejmowało wielu badaczy⁵⁴. Napotkane przez nich trudności wynikały z tego, że Onyankopon jest wyrazem złożonym z kilku członów. Może być też w różny sposób zapisywane: Yankumpon⁵⁵, Onyankupon⁵⁶, Onyankopon, Onyankoropon, Onyankoropono, Onyankorompono oraz w podobny sposób, lecz bez przedrostka „O”. Ludy Afutu (Winneba) mówią o Onyankome, a ludy Ga z rejonów Akry używają określenia Nyankomli⁵⁷.

Badacze zgadzają się co do znaczenia przyrostka – *pon*, tłumaczonego jako „wielki”, a raczej „największy”, gdyż występuje tu stopień najwyższy⁵⁸. Przedrostek „O” wskazuje natomiast na osobowy charakter wyrażenia⁵⁹. Rozbieżności pojawiają się dopiero przy próbie interpretacji rdzenia *nyam* czy też *nya*, a także *nyanku*, jak chcą niektórzy⁶⁰.

Zasadniczo występują trzy sposoby objaśniania znaczenia imion Onyame i Onyankopon. Najstarszy i najpopularniejszy wyprowadza imię Onyankopon

⁵² E. W. Smith, *The Whole Subject in Perspective. An Introductory Survey*, [w:] tenże, *African Ideas of God. A Symposium*, London 1966, s. 4.

⁵³ E. B. Idowu, *African Traditional Religion...*, s. 150.

⁵⁴ Zob. J. Beecham, *Ashantee and the Gold Coast*, London 1968; B. Cruickshank, *Eighteen Years on the Gold Coast of Africa*, vol. 2, London 1966; H. N. Riis, *Grammatical Outline and Vocabulary of the Oji (Twi)-Language, with Special Reference to the Akwapim-Dialect*, Basel 1854; J. G. Christaller, C. W. Locher, J. Zimmerman, *A Dictionary, English...*, Basel 1874; J. G. Christaller, *A Grammar of the Asante and Fante Language Called Tshi (Chwee, Twi)*, Basel 1875; tenże, *A Dictionary of the Asante...*; J. E. C. Hayford, *Gold Coast Native Institutions*, London 1903; B. von Groh, *Wie sich das Gottesbewusstsein in der Twisprache der Negervölker auf der Goldküste wiederspiegelt*, MSOSAS (3 Abt. Afrikanische Studien) 25(1922); W. Ringwald, *Die Religion...*; W. E. Abraham, *The Mind of Africa*, Chicago 1962; J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*; E. L. R. Meyerowitz, *The Sacred State of the Akan*, London 1951; taż, *The Akan of Ghana. Their Ancient Beliefs*, London 1958; P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*.

⁵⁵ J. Beecham, *Ashantee and the Gold coast*, reprint, London 1968, s. 171 n. Zob. K. Dickson, *Introduction to the Second Edition...*, s. XI.

⁵⁶ M. Eliade, *Traktat...*, s. 62.

⁵⁷ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 43.

⁵⁸ J. Beecham, *Ashantee...*, s. 171 n. Zob. K. Dickson, *Introduction to the Second Edition...*, s. XI; J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 43. Podobnie *Akropon*, wywodzące się od *kuro* – „miasto” i *pon* – „wielki, największy”, oznacza stolicę Akwapim (B. von Groh, *Wie sich das Gottesbewusstsein...*, s. 60).

⁵⁹ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 42.

⁶⁰ Problem ten jest istotny, ponieważ właśnie ów rdzeń tworzy podstawowe dla Akanów boże imię – Onyame.

od *nyanko* – „przyjaciół” i *pon* – „wielki, największy”⁶¹. Onyankopon oznaczałoby zatem „wielki przyjaciel”⁶². Szczególnym propagatorem takiej interpretacji był afrykański pisarz ze Złotego Wybrzeża, Joseph Ephraim Casely Hayford (Ekra Agyeman)⁶³. Inna próba to rozpisanie słowa jako *onya-me-koro-pon*. Na taką możliwość zapisu imienia aszanckiej Istoty Najwyższej wskazał brytyjski antropolog Robert Sutherland Rattray. Według niego, słowo *onya* (posiadać) stanowi rdzeń imienia Istoty Najwyższej. Powołuje się przy tym na informacje otrzymane od aszanckich starców. Onyame, według jego respondentów pochodzi od *onya* – „posiadać” i *me* – „być pełnym, sytym”. Natomiast Onyankopon wyjaśniają respondenci Rattraya jako *Onyame – nko – pon* (Onyame, sam, wielki, jedyny), co wydaje się zgodne z terminem dialektu akim: *Onyan-koro-pon* (Onyame, jedyny, wielki)⁶⁴. Tłumaczenie imienia Onyankopon brzmiałoby zatem: „jedyny, dający zaspokojenie tym, którzy Go posiadają”. Peter Kwesi Sarpong, biskup diecezji Kumasi, a zarazem antropolog społeczny (absolwent uniwersytetu oksfordzkiego), utrzymuje podobnie, że jeśli etymologicznie wyprowadzimy z pierwszego *nya* („mieć”) i *mee* („być zaspokojonym”), to Onyame znaczy „ten, który zaspokaja tych, co go posiadają”, a Onyankopon – „wielki jedyny, który sam zaspokaja tych, którzy go posiadają”⁶⁵. Willie E. Abraham w swych badaniach również potwierdza zasadność wyjaśniania Onyame jako „ten, który daje satysfakcję”⁶⁶. Trzecia interpretacja wskazuje na słówko *nyam* – „błyszczeć, świecić” jako klucz do wyjaśnienia znaczenia imienia Onyankopon. Zdecydowanym propagatorem tej idei jest Danquah:

„Nazwa Onyame została uczyniona samoistnym imieniem mocy, żyjącej i osobowej, poprzez złączenie zwykłego przedrostka (prefiksu) – *O* z *nyam*, i przez dodanie przyrostka (afiksu) – *e* do ostatniego *m*, aby dać w ten sposób słowną równowagę dla właściwego imienia. W związku z tym *O-nyam-e* wywodzi

⁶¹ K. Dickson, *Introduction to the Second Edition...*, s. XII.

⁶² J. Beecham, *Ashantee...*, s. 171 n. Zob. K. Dickson, *Introduction to the Second Edition...*, s. XI.

⁶³ J. E. C. Hayford, *Gold Coast Native Institutions*, London 1903. W późniejszym swym opracowaniu (*Ethiopia Unbound. Studies in Race Emancipation*, London 1969, s. 7) podaje również możliwość zapisu imienia Onyankopon jako *nyi-nuku-ara-oye-pon*, co tłumaczy jako „ten, który jedynie jest największy”. Pozostali zwolennicy tej teorii to m.in.: J. Beecham, *Ashantee...*, s. 171 n.; B. Cruickshank, *Eighteen Years...*, s. 126; E. A. Mettelle-Nunoo (*West African Traditional Religion*, s. 10).

⁶⁴ R. S. Rattray, *Ashanti Proverbs: the Primitive Ethics...*, s. 19.

⁶⁵ P. K. Sarpong (*Traditional Beliefs*, s. 62) przytacza również hipotezę Danquaha, z którą nie polemizuje, stwierdzając na koniec: „Co dla nas jest ważne, to by zauważyć, że Akanowie posiadają Istotę, której nazwę możemy tłumaczyć jako Bóg. Akanowie myślą o nim w przestrzennym sensie jako o będącym na wysokości. Nic, co związane jest z firmamentem niebieskim, z nim nie jest powiązane”.

⁶⁶ W. E. Abraham, *The Mind of Africa*, Chicago 1962; tenże, *A Paradigm of African Society*, [w:] *Readings in African Philosophy. An Akan Collection*, ed. K. Safro, Lanham 1995, s. 51.

się od *nyam*, «błyszczący, wspinały» lub «świecący». Jednym słowem, akańskim podstawowym imieniem bóstwa jest *Nyam*, błyszczący, świetlisty⁶⁷.

Natomiast Onyankopon, czyli rozbudowana forma podstawowego imienia Istoty Najwyższej Onyame jest przez autora „Akańskiej doktryny Boga” tłumaczona dość autorytatywnie: „Onyankopon dokładnie i w sposób najbardziej oczywisty wywodzi się od *onyame* i *koro*, które pochodzi od *biako* – „jeden” oraz z – *pon* – „wielki”. Tak całe imię etymologicznie oznacza – „jedeny wielki Onyame”, „jedeny wielki błyszczący” lub „ten, który jedynie jest największą światłością”. Onyankopon jest jedynym, wielkim *Nyam*, wielkim Bogiem”⁶⁸.

Kwesi A. Dickson – autor wprowadzenia do drugiego wydania książki Danquaha – także opowiada się za tą teorią, przychylając się do wyprowadzania Onyame i Onyankopon z rdzenia *nyam* – „błyszczeć”⁶⁹.

Zdarzało się również, iż nie dostrzegano wewnętrznego powiązania pomiędzy imieniem Onyame a wywodzącym się z niego Onyankopon. Czyni tak na przykład Beecham. Podaje on, że Istota Najwyższa nazywana jest Yankumpon, a wywodzi to imię od *yanku* – „przyjaciół” i *pon* – „wielki”. Wyróżnia poza tym jeszcze inną nazwę boga – Yehmi i wyprowadza ją od *ye* – „robić” i *emi* – „ja, mnie”, stąd Yehmi znaczyłoby „on mnie uczynił”, stając się odwołaniem do Stwórcy. Hipoteza ta zrodziła się jednak z błędnego zapisu imienia Onyame⁷⁰.

Wzajemny związek pomiędzy imionami Onyame i Onyankopon dostrzegł dopiero Hans Nicolaus Riis⁷¹. W swoich badaniach zwrócił uwagę na fakt, że część imienia Onyankopon występuje w przeróżnych kombinacjach, jak np. w wyrażeniu *nyankopon aba* lub *ato*, co znaczy „spadł deszcz”⁷². Riis twierdził, że Nyame i *nyanku* są dwoma różnymi formami tego samego słowa. Nyame jest używane w podobnym sensie, co Nyankopon. Nie tylko służy na określenie Istoty Najwyższej, lecz również oznacza „niebiosy” lub „niebo”⁷³. Służą one zarazem na oznaczenie deszczu, stąd jak zauważa Walter Ringwald, *onyame beba* tłumaczy

⁶⁷ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 40.

⁶⁸ Tamże, s. 45.

⁶⁹ K. Dickson, *Introduction to the Second Edition...*, s. XII.

⁷⁰ J. Beecham, *Ashantee...*, s. 171 n. Zob. też K. Dickson, *Introduction to the Second Edition...*, s. XI. Podobnie, jak Beecham, twierdził Brodie Cruickshank (*Eighteen Years...*, s. 126), który wyprowadzał te same wnioski, pisząc imię Istoty Najwyższej jako Yaamie.

⁷¹ H. N. Riis, *Grammatical Outline...*, s. 220 n.

⁷² Tamże. Inne podobne wyrażenia to np. *nyankom* – deszcz; *nyankomiremire* – dźwięk wydawany przez deszcz w powietrzu przed spadnięciem na ziemię (onomatopieczne wyrażenie); *nyankompasakyie* – sęp; *nyankonsoro* – najwyższe niebiosy, przestrzeń (wyraz ten ma szczególne znaczenie, gdyż słowo *nyankom* zestawione jest ze słowem *osoro*, które oznacza niebo); *nyankosoromma* – gwiazdy, dzieci nieba. J. G. Christaller, *A Dictionary of the Asante...*, s. 379.

⁷³ Por. krytyczne stanowisko zajmowane w tej sprawie przez Danquaha (K. Dickson, *Introduction to the Second Edition...*, s. XIV).

się jako „zanosi się na deszcz”⁷⁴. Alfred Burton Ellis etymologię imienia Onyame wywodzi ze słowa *nyan* („budzić, czuwać”) i konkluduje, że prawdopodobnie *onyam* – „czuwający” było dawnym, obecnie нефункционującym, określeniem nieba⁷⁵. Do podobnych wniosków doszedł też Mensah Sarbah⁷⁶.

Edwin Smith uznaje, że niemożliwe staje się odkrycie pierwotnych znaczeń kilku staroafrykańskich imion Istoty Najwyższej, m.in. Onyame. Z tej też racji filologia staje się obszarem poszukiwań i tworzenia etymologicznych hipotez. Niektórych autorów cechuje ambicja odnajdywania korzeni afrykańskich pojęć dotyczących Istoty Najwyższej poza Afryką, szczególnie w kulturach Babilonii i Palestyny, co możliwe jest przez zestawianie podobieństw słów⁷⁷. Stąd też doszukiwali się oni wspólnych korzeni Onyame (NYNM) z Jahwe (YHWH) Izraelitów lub pokrewieństw z kulturami Babilonu⁷⁸.

Danquah, odtwarzając proces powstawania pojęcia Onyankopon, stwierdził, że idea Onyankopon jest rozwinięciem idei Onyame, na co wydaje się wskazywać termin „wielki”⁷⁹. Autor ten sugeruje, że początkowo Onyame współzawodniczył z innymi koncepcjami Boga, np. z boginią ziemi Asase Yaa. Jednak Onyankopon wyszedł zwycięsko ze wszystkich rywalizacji jako „wielki błyszczący”, wielki Bóg (*Div-*) jak powiedzieliby Indo-Irańczycy⁸⁰. Przywodzi to – zdaniem Danquaha – do hipotezy, że Akanowie rozpoczynali swe istnienie z wielką liczbą konkurujących ze sobą bóstw: uranicznym Onyame – „błyszczącym” z nieba, telluryczną – Asase Yaa, boginią ziemi i płodności oraz bóstwem lunarnym – *obosom*, umiejscawianym pomiędzy „błyszczącym” a ziemią. Jest to, jak sam przyznaje, tylko czysta spekulacja⁸¹.

⁷⁴ W. Ringwald, *Die Religion...*, s. 17. Mircea Eliade (*Traktat...*, s. 62) za Alfredem Ellisem podaje, że Czwisowie [!] posługują się wyrazem Nyankupon (imieniem swego boga) na oznaczenie nieba i deszczu. Mówią oni *Nyankupon bom* (uderza), kiedy chcą powiedzieć „grzmi”, zaś *Nyankupon aba* (przyszedł), kiedy chcą powiedzieć „pada deszcz”.

⁷⁵ A. B. Ellis, *Tshi-speaking Peoples...*, s. 24 n.

⁷⁶ Słowo to (*nyankopon*) jest różnie wymawiane i trudno jest określić jego etymologię. Deszcz jest nazywany *nyankum*, tęcza to *nyankuntun*. *Nyan* oznacza „przebudzony, czujny” i to sugeruje, że prawdopodobnie *onyan* (czuwający) było dawną nazwą nieba (M. Sarbah, *Akan Religion*, [w:] *Molefi Kete Asante, Abu S. Abarry. African Intellectual Heritage. A Book of Sources*, Philadelphia 1996, s. 107).

⁷⁷ E. W. Smith, *The Whole Subject*, s. 3 n.

⁷⁸ Zob. J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 33, 37; J. E. C. Hayford, *Ethiopia*, s. 8; J. J. Williams, *Hebrewisms of West Africa*, New York 1930, s. 320; tenże, *Africa's God*, s. 70 n.

⁷⁹ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 45.

⁸⁰ Eliade (*Traktat...*, s. 62, 82) pisze o powiązaniu nazw bóstw indoeuropejskich z pogodnym i jaśniejącym niebem (por. sanskryckie *div* – świecić, dzień).

⁸¹ Zob. J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 45. Danquah jako przedstawiciel szkoły migracyjnej utrzymywał, że przodkowie dzisiejszych Aszantów przybyli na obecne tereny z obszarów Mezopotamii, uznawanej za kolebkę życia. Szkoła ta wywodzi ślady Akanów, Ewe, Ga i Gondzia z doliny Tygrysu i Eufratu, którą mieli opuścić około 750 roku przed narodzeniem Chrystusa. (K. Nkansa-Kyeremateng, *Akan Heritage*, Accra 1999, s. 23).

Proponowane teorie spotykały się z krytyką. Najpoważniejsza dotyczyła tłumaczenia imienia Onyankopon jako „największego przyjaciela”. Słusznie zarzucano tej hipotezie, że jest niezgodna z poglądami ludu, a także nie odpowiada akańskiej koncepcji Boga⁸². Danquah ostro polemizował ze swym nauczycielem:

„Casely Hayford mylił się w tym względzie a godnym ubolewania jest fakt, że cała generacja wychowanków Collegium w Achimota i poza nim była uczona, by wierzyć, iż Onyankopon etymologicznie oznacza «Jedyny Wielki Przyjaciel». *Nyanko* lub *nyonko*, nie oznacza «przyjaciela» w powszechnie przyjętym rozumieniu tego terminu, lecz «sąsiada» lub innego «rodaka». Przyjaciel jest osobą złączoną z kimś bliskimi więzami i wzajemną życzliwością poza więzami rodzinnymi lub miłosnymi. Rodak jest tylko towarzyszem lub współnikiem, sąsiadem mieszkającym obok. Wydaje się wielce nieprawdopodobnym, aby Onyame Akanów lub «Błyszczący» mógł nagle przyjąć postać «tego drugiego obok» lub bliskiego sąsiada, stając się kimś zwyczajnym, rezygnując zarazem z bycia Bogiem, Stworzycielem i Ojcem»⁸³.

Christian Goncalves Kwame Baëta, krytykując teorię ujmującą Onyankopon jako „wielkiego przyjaciela”, stwierdza, że *nyankom* nie może oznaczać „przyjaciela”. Racje za odrzuceniem tej interpretacji są natury teologicznej. Idea Boga jako wielkiego przyjaciela lub sąsiada czy też rodaka mogła pojawić się w chrześcijaństwie, ale dla akańskich zapatrywań w rozważanym punkcie jest całkowicie obca jako wyraz zuchwałego lekceważenia. Natomiast bóg pojmowany jako Nyaamanekose („ten, któremu zwierzasz się ze swych kłopotów, które na ciebie przychodzą”) i Abommubuwafrę („ten, do którego zwracasz się w niebezpieczeństwach i biedzie”) jest rzeczywiście największym przyjacielem człowieka⁸⁴.

Kwestia tłumaczenia imienia Onyankopon jako „największy, dający satysfakcję człowiekowi” spotyka się z zarzutami nieuzasadnionego wyprowadzania wniosków z potocznej etymologii ludowej⁸⁵.

⁸² H. N. Riis, *Grammatical Outline...*, s. 220. Zob. też R. S. Rattray, *Ashanti Proverbs: the Primitive Ethics...*, s. 19.

⁸³ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 44 n.

⁸⁴ C. G. Baëta, *The Akan High God. Wykład na uniwersytecie w Ife (Nigeria) w czasie konferencji na temat „Najwyższe bóstwa w Afryce” zorganizowanej w styczniu 1965 roku*, [w:] K. Dickson, *Introduction to the Second Edition...*, s. XV, przyp. 1.

⁸⁵ J. B. Danquah, (*The Akan Doctrine of God...*, s. 35 n.) krytykuje szczególnie metodę badań Rattraya. Wnioskuje tak przyglądając się formie imienia (*onya-me, mee*). Argumentacja brytyjskiego badacza kojarzy mu się z potocznym wierzeniem, że angielski wyraz „God” (Bóg) wywodzi się z „good” (dobry). Co do „spełnienia” nie może być wątpliwości, że każdy, kto „ma Boga” (*onya me*) winien być usatysfakcjonowany, w ten sam sposób jak każdy, kogo Bóg darzy łaską (we frazie „Bóg z tobą” [ang. *God be with you*] przechodzącej w *goodbye*) powinien być dobry lub oczekiwać, by Bóg był z nim. Zdaniem Danquaha obie interpretacje są potocznymi, nieuczonymi etymologiami.

Wielość interpretacji imion Onyame i Onyankopon wskazuje na bogactwo ich treści. Odsyłają one tym samym do niezmierzonej natury Istoty Najwyższej. Trudno, zatem w jednoznaczny sposób opowiadać się za prawdziwością jednego tylko wytłumaczenia, odrzucając pozostałe jako nieprawdziwe. Rozwiązaniem możliwym do przyjęcia byłoby podwójne tłumaczenie imienia Onyankopon: jako bóg „dający satysfakcję i spełnienie”, co wyjaśniałoby funkcjonalne rozumienie Istoty Najwyższej, a jako „Błyszczącego” wskazywałoby na rozumienie go w ontologicznym aspekcie⁸⁶.

Afrykanie świadomi są niemożności ujęcia doświadczenia Boga w precyzyjnej definicji. Nie podejmują oni takich prób, a koncepcje Boga traktują bardziej jako symbole niż pojęcia⁸⁷.

2.4. Onyankopon Kwame

Aszantowie nie poprzestają na rozwinięciu imienia boga Onyame do formy Onyankopon (wskazującej na jego konkretność), nazywając go „wielkim” i „jedynym”, lecz dodają jeszcze, że jest on Onyankopon Kwame⁸⁸. Onyankopon wraz z następującym po nim imieniem Kwame (imieniem mężczyzny urodzonego w sobotę) jest najpopularniejszym aszanckim imieniem boga⁸⁹. Zwrócił na to uwagę Rattray⁹⁰. Choć niektórzy nie przywiązują większej wagi do tego faktu, wydaje się on mieć wymowne znaczenie w rozpatrywanym zagadnieniu⁹¹. Liczni badacze Aszantów dostrzegają rangę i znaczenie takiego wyróżnienia, przez co wskazują nowe możliwości postrzegania natury Istoty Najwyższej Onyame⁹².

⁸⁶ Zob. E. Asante, *Toward an African Christian Theology of the Kingdom of God. The Kingship of Onyame*, New York 1994, s. 88 n. Pojęcia te nie oddają natury Istoty Najwyższej, gdyż nie ukazują np. jej karzącego wymiaru (wskazują jedynie na „dającego satysfakcję”), ani też jej obecności w świecie (akcentując transcendencję, przez często używane określenie „błyszczący ponad ziemią”).

⁸⁷ E. Asante, *Toward an African Christian Theology...*, s. 90. Zob. P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 103.

⁸⁸ Imię to ma różną pisownię. H. Kullas i G. A. Ayer (*What the Elders of Ashanti Say*, London 1967, s. 6) piszą o Kwame. P. Briggs (*Guide to Ghana*, Bucks 1999, s. 121) używa Kwame i Kwamena. K. A. Opoku (*West African Traditional Religion*, Accra 1978, s. 95) wskazuje, że Kwamena jest formą używaną przez lud Fanti. W niniejszym opracowaniu, idąc za Rattrayem, przyjęto pisownię Kwame.

⁸⁹ P. K. Sarpong, *The Girl's Nubility Rites in Ashanti*, Tema-Ulm 1991, s. 31.

⁹⁰ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 43.

⁹¹ „Jeśli pośród Akanów imię Kwame jest używane łącznie z Nyankopon, a nie z Nyame, prawdopodobnie nie ma to większego znaczenia niż to, że Nyankopon Kwame brzmi bardziej dźwięcznie i jest o wiele bardziej poetyckie niż Nyame Kwame. Oczywiście, nie oddaje się czei Nyankopon jako bogu odrębnemu od Nyame” (K. Dickson, *Introduction to the Second Edition...*, s. XIX).

⁹² Zob. P. K. Sarpong, *The Girl's Nubility Rites*, s. 31; A. Zajączkowski, *Aszanti – kraj Złotego Tronu*, Warszawa 1963, s. 59; I. K. Otabil, *Notes on West African Traditional Religion*, book 1, Accra 1999, s. 57; S. G. Williamson, *Akan Religion...*, s. 87.

Każde imię jest powiązane z duszą czy elementem duchowym. Według wierzeń Aszantów dusza podtrzymuje i wpływa na moralność osoby. Element duchowy człowieka pochodzi od Boga i wciela się w dziecko podczas narodzin⁹³. Każdy człowiek przy narodzeniu otrzymuje dwa imiona: pierwsze jest imieniem dnia (*da dzen*) lub imieniem duszy (*kra dzen*), a drugie jest imieniem chwały (*nsabran* lub *abo dzen*)⁹⁴. Wraz z imieniem duszy każde dziecko otrzymuje charakterystycznego ducha, odpowiadającego duchowi bóstwa, który – jak się wierzy – rządzi poszczególnym dniem⁹⁵. Przyporządkowanie osobie imion duszy (*kra dzen*), imion chwały (*abo dzen*) i duchów opiekuńczych (czy też szczególnych właściwości) ze względu na płeć i dzień urodzenia przedstawia się następująco⁹⁶:

Dzień tygodnia		Imię duszy <i>kra dzen</i>		Imię chwały <i>abo dzen</i>	Znak urodzenia	
polski	akański	mężczyzna	kobieta	duch opiekuńczy	Akanów	klasyczny
niedziela	kwasiada	Kwasi	Akosua	Awusi	Słońce	Słońce
poniedziałek	dwodwa	Kwadwo	Adwoa	Awo	Pokój	Księżyc
wtorek	benada	Kwabena	Abenaa	Abena	Ogień (Gorąco)	Mars
środa	wukuada	Kwaku	Akua	Aku (Okuning)	Sława	Merkury
czwartek	yawoada	Yao (Yaw)	Yaa	Aberaw	Siła	Jowisz
piątek	fiada	Kofi	Afua	Afi	Wzrost	Wenus
sobota	memeneda	Kwame	Ama	Amen	Doświadczony	Saturn

⁹³ K. Nkansa-Kyeremateng, *Akan Heritage*, s. 114.

⁹⁴ A. Ephirim-Donkor, *African Spirituality. On Becoming Ancestors*, Trenton 1998, s. 63 n.

⁹⁵ K. A. Opoku, *West African...*, s. 96.

⁹⁶ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 47.

Podobnie jak każde imię w akańskiej kulturze, imię Kwame zawiera w sobie istotne treści. *Dzen* (lub *din*), czyli „imię” jest ostateczną pieczęcią, bez której jednostka nie może istnieć. Imię człowieka jest istotne, gdyż przez nie są określone miejsce i czas (święty dzień) dla danej osoby. Dopiero po otrzymaniu imienia jednostka jest wliczana do ludzkiej rodziny. Dla Akanów imiona mają szczególne znaczenie⁹⁷. Występowanie imienia Kwame łącznie z Onyankopon wyjaśniano na wiele sposobów. Niektórzy są przekonani, że Onyankopon został zrodzony w sobotę, stąd Kwame. Inni wyjaśniają, że Bóg zakończył dzieło stwarzania w sobotę i zwykł objawiać się ludziom w tym dniu, żeby odbierać od nich cześć⁹⁸.

Jeżeli zatem Onyankopon jest Kwame, to:

- sobota jest cotygodniowym świętem Istoty Najwyższej, tak jak w krajach chrześcijańskich niedziela⁹⁹;

- w każdą czterdziestą sobotę, zwaną *daapa* lub *dapaada* (szczęśliwy lub wolny dzień), odbywają się specjalne obrzędy dla uczczenia sobotniego boga; jest dziewięć dni *dapaa* w kalendarzu Akanów¹⁰⁰;

- dawni Aszantowie, czcząc boga Onyankopon Kwame, zachowywali sakralny charakter jego dnia – soboty, np. przez to, że żadna wojna nie była wypowiedana czy toczona w sobotę, żadne miasto czy wioska w przeszłości nie urządzało jarmarku czy też dnia targowego¹⁰¹, a także (co jest sprzeczne z dziś powszechnie przyjętym zwyczajem¹⁰²) nie urządzano w soboty pogrzebów (przeznaczone na nie były poniedziałek i wtorek)¹⁰³;

- Istota Najwyższa jest postrzegana jako osoba i jest jej przydzielana osobowość¹⁰⁴;

- gdy ktoś w kraju Aszantów chce złożyć ofiarę, wybiera na tę okazję właśnie sobotę. Tylko król Aszantów może składać ofiary również w piątek¹⁰⁵.

Ostatecznie Danquah konkluduje, że to Onyankopon Kwame jest bogiem, któremu poświęcono najwięcej akańskich rytuałów¹⁰⁶. Akanom trudno oddawać cześć bogu Onyame, gdyż zarówno jego imię własne, jak i rodowód są niezna-

⁹⁷ A. Ephirim-Donkor, *African Spirituality*, s. 63 n.

⁹⁸ K. Dickson, *Introduction to the Second Edition...*, s. XVIII. Zob. też H. S. J. Evans, *The Akan Doctrine of God*, [w:] *African Ideas of God...*, s. 246.

⁹⁹ A. Zajęzkowski, *Aszanti...*, s. 59.

¹⁰⁰ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 43.

¹⁰¹ K. Owusu-Mensa, *Saturday God and Adventism in Ghana*, Frankfurt a. M. 1993, s. 41 n.

¹⁰² Zob. E. Kierska, *Królewski pogrzeb*, ŚiP 2(2000), s. 8.

¹⁰³ P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 30.

¹⁰⁴ E. A. Mettle-Nunoo, *West African Traditional Religion*, s. 10. Zob. S. G. Williamson, *Akan Religion*, s. 87.

¹⁰⁵ B. von Groh, *Wie sich das Gottesbewusstsein...*, s. 60.

¹⁰⁶ Zob. inwokacje do Onyankopon Kwame np. P. K. Sarpong, *The Girl's Nubility Rites...*, s. 32; R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 144, 147; H. W. Debrunner, *A History of Christianity in Ghana*, Accra 1967, s. 1. O pojęciu i podziale rytuałów zob. H. Zimoń, *Pojęcie i klasyfikacje rytuałów*,

ne. Dlatego też nie może być adresatem rytuałów. Onyankopon jest znany jako Kwame, a to już wystarcza akańskim czcicielom. Z poznanym imieniem boga wiąże się możliwość właściwego „adresowania” modlitw i rytuałów. Wezwaniem Onyankopon Kwame rozpoczynają się najczęściej rytuały prowadzone przez kapłanów, głowy klanu czy rodziny podczas ofiarowania libacji¹⁰⁷.

Religijnym zawołaniem lub imieniem chwały boga Kwame jest *Amen*¹⁰⁸. To *Amen* (prawdopodobnie wywodzące się ze źródła tego imienia) adresowane jest każdemu Kwame w pozdrowieniach. Jeśli Onyankopon jest Kwame, wówczas może być przez „mówiące bębny” nazywany *Atopaoma*, co znaczy „wyszturzył (ze swej broni), lecz znów ją załadował”, czyli „zawsze gotowy strzelec”. Ponadto, jeśli Onyankopon jest Kwame, może być w modlitwach wzywany jako *Oteanankaduro*, czyli „ten, który zna antidotum na jad węża”¹⁰⁹.

2.5. Onyankopon Kweku

Próbę określenia boga Onyankopon jako Onyankopon Kweku podjął S. John Evans, sugerując istnienie innej istoty – w opozycji do Istoty Najwyższej. Na temat tej istoty badacze zachodnioafrykańskich religii nie podejmowali studiów. Istotą tą jest Onyankopon Kweku – „bóg ze środy”¹¹⁰. Uważa się go za okrutną i złośliwą postać. Ludzi o podobnym, złym usposobieniu starzy Aszantowie nazywają *Nyankopon Kweku mma* – „dziećmi Nyankopon Kweku”. Wiadomo, że nie jest on równy Istocie Najwyższej, która ma moc i władzę kontrolować jego działania. Istnieje przekonanie, że Onyankopon Kweku od czasu do czasu planuje wyrządzenie krzywdy ludziom, zwykle w formie zesłania gorącego deszczu na ziemię. Tej katastrofie zapobiega Onyankopon Kwame, który jest dobry i miłosierny¹¹¹. Prawdopodobnie łączenie imienia Kweku z Onyankopon odnosi się do Boga w jego karzącym aspekcie¹¹².

[w:] *Tradycja i otwartość. Księga pamiątkowa poświęcona o. Profesorowi dr. hab. Stanisławowi Celestynowi Napiórkowskiemu*, red. K. Kowalik, Lublin 1999, s. 111–124.

¹⁰⁷ S. K. Akesson, *The Secret of Akom*, AfA 49(1950), s. 245.

¹⁰⁸ O znaczeniu *Amen* zob. H. S. J. Evans, *The Akan Doctrine of God*, s. 247; R. S. Rattray (*Ashanti Proverbs...*, s. 23) wskazuje na pochodzenie tego słowa z dialektu akwapim, wywodząc je ze słowa *memeneda*, tj. sobota.

¹⁰⁹ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 46.

¹¹⁰ W. F. Bonin, *Götter Schwärzafrikas*, Graz 1979, s. 272.

¹¹¹ H. S. J. Evans, *The Akan Doctrine of God*, s. 254.

¹¹² K. Dickson, *Introduction to the Second Edition...*, s. XIX; H. S. J. Evans, *The Akan Doctrine of God*, s. 254. Podobny problem pojawia się w religii ludu Joruba, gdzie badacze dopatrują się istnienia, obok Istoty Najwyższej Olodumare, która jest dobra i przyjazna ludziom, niższej istoty Esu, odpowiedzialnej za zło w świecie. Zob. E. B. Idowu, *Olodumare. God in Yoruba Belief*, London 1962, s. 83; E. M. Lijadu, *Orunmila*, Ijebu-Ode 1908, s. 8–21; P. A. Dopamu, *Esu: The Invisible Foe of Men*, Ijebu-Obe 1986, s. 1.

2.6. Osobowy charakter Onyankopon Kwame

Pojawia się pytanie, czy można o Onyankopon Kwame mówić nadal jako o Istocie Najwyższej. Zapewne nie sposób myśleć o nim jako o istocie odrębnej od Onyame, gdyż np. Rattray używa w zamienny sposób imion Onyame i Onyankopon¹¹³. Rytuały również dowodzą tej tożsamości, gdyż nie oddaje się czci Onyankopon jako bogu odrębnemu od Onyame¹¹⁴. Imię boga Onyankopon Kwame wskazuje na fakt, że Istota Najwyższa jest osobą, a nie zjawiskiem niebieskim. Mieszka ona w niebie i przejawia się w zjawiskach atmosferycznych: w grzmocie, nawałnicy, meteorach. Pewne uprzywilejowane struktury kosmosu – niebo i atmosfera – tworzą szczególne epifanie Istoty Najwyższej. Objawia ona swą obecność za sprawą tego, co do niej należy, przez majestat bezmiernych przestrzeni niebieskich, przez burzę (*mysterium tremendum*)¹¹⁵.

Kofi Busia wnioskuje z imienia Kwame, że bóg Onyankopon jest konkretną, możliwą do poznania osobą, „jedynym wielkim, który ukazał się w sobotę”¹¹⁶. Danquah rozróżnia pomiędzy Onyame (ogólnym terminem używanym na określenie boskości), a Onyankopon (bogiem, któremu oddaje się cześć). Onyankopon oznacza „wielkiego Onyame”, co udowadnia faktem, że Onyankopon jest zwany Kwame, „ten, z soboty”. Oznacza to, iż posiada imię, które określa go jako osobę, a nie abstrakcję w przeciwieństwie do Onyame¹¹⁷.

Onyankopon Kwame byłby zatem immanentnym wymiarem transcendentnej Istoty Najwyższej Onyame. Stanowiłoby to oryginalne, aszanckie rozwiązanie afrykańskiego paradoksu, o którym pisze Mbiti, że różnica między tymi dwoma artybutami polega na tym, iż w teorii Bóg jest transcendentny, a w praktyce immanentny¹¹⁸. E. Bolaji Idowu dopowiada, że Afrykanie nie znają Boga, który nie byłby immanentną istotą. Autorzy ci dają do zrozumienia, że Bóg jest daleki (transcendentny), lecz w tym samym czasie jest blisko i działa we wszechświecie¹¹⁹.

Aszancka koncepcja Boga jest bardzo dojrzała i bliska obrazowi Boga Starego Testamentu, za czym opowiada się wybitny badacz kultury aszanckiej, Rattray. Nie ukrywa on faktu, że spisywał swe obserwacje z myślą o tym, by zareagować

¹¹³ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 344 n.

¹¹⁴ K. Dickson, *Introduction to the Second Edition...*, s. XIX.

¹¹⁵ M. Eliade, *Sacrum i profanum...*, s. 98 n.

¹¹⁶ K. A. Busia, *The Ashanti of the Gold Coast*, [w:] *African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, ed. D. Forde, Oxford 1976, s. 192.

¹¹⁷ K. Dickson, *Introduction to the Second Edition...*, s. XVIII.

¹¹⁸ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 53; tenże, *Concepts of God*, s. 12. Zob. też H. Zimoń, *Religie ludów pierwotnych*, [w:] *Religia w świecie współczesnym...*, s. 214 n.

¹¹⁹ E. B. Idowu, *African Traditional Religion...*, s. 155.

nie tylko przeciwko odczytywaniu w zachodnich konwencjach i apriorycznych pojęciach sensu afrykańskiej religii, ale także przeciw fałszywym, zamierzonym lub złośliwym jej interpretacjom. Stwierdza on, że Afrykanie nie tylko mają jasne pojęcie Boga, ale że: „Ta wielka Istota Najwyższa (Onyankopon), której wyobrażenie jest wrodzone w umysłach Aszantów, jest Bogiem Jahwe Izraelitów”¹²⁰. Dobrze byłoby ustalić, jakie intencje przyświecały Rattray’owi w wyrażeniu takiej opinii. Czym innym jest stwierdzenie, że aszanckie pojęcie Boga jest podobne lub identyczne z hebrajskim pojęciem Boga (które to stwierdzenie wymaga dokładniejszych badań), a czym innym stwierdzenie, że albo Aszantowie i Izraelici wywodzili swoje pojęcie Boga z tego samego źródła albo że Aszantowie przejęli pojęcie Boga od Izraelitów. Takie wnioskowanie byłoby jednak sprzeczne z poglądem Rattraya¹²¹.

Zdaniem Danquaha natura Boga w ujęciu Akanów objawia się podobnie do chrześcijańskiego ujęcia. Istota Najwyższa jest osobowym Bogiem, który rządzi całym wszechświatem. Jednak wyraźnie zaznaczany jest dystans między Bogiem a człowiekiem tak, że nawet niektórzy myśliciele określali Go mianem boga bezczynnego (*deus otiosus*). Równocześnie jest On mocnym oraz budzącym respekt ostatecznym pomysłodawcą i stwórcą tak, że ludzie nie tylko zwracają na Niego uwagę, ale też jednocześnie żyją w bojaźni i szacunku wobec Niego¹²².

Zaprezentowany materiał stanowił refleksję nad oryginalnym, aszanckim ujęciem natury transcendentnej Istoty Najwyższej – Onyame. Imię to podkreśla jej wyjątkowy charakter jako istoty przewyższającej wszystko („Błyszczący z nieba”) czy też pojmowanej jako ostateczne zaspokojenie pragnień człowieka („Dający satysfakcję”). Istota, którą Aszantowie obdarzyli imieniem Onyame, jest bogiem osobowym i czczonym, wzywany w kulcie pod imieniem Onyankopon Kwame. Dopowiedzenie „największy Onyame z soboty” – Onyankopon Kwame podkreśla osobowość, bliskość, realność oraz immanencję Istoty Najwyższej. W kolejnych punktach poruszone zostaną atrybuty wszechwiedzy i wszechmocy Istoty Najwyższej Onyame, które wraz z realnością i jednością są postrzegane przez badaczy tradycyjnych religii Afryki jako konstytutywne przymioty Boga¹²³. Atrybuty te zostaną opisane w drugim i trzecim paragrafie przy okazji analizy aszanckich imion Istoty Najwyższej Onyame: Anansi Kokroko oraz Odomankoma.

¹²⁰ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 141.

¹²¹ E. B. Idowu, *African Traditional Religion...*, s. 147.

¹²² J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 9.

¹²³ Zob. E. B. Idowu, *African Traditional Religion...*, s. 149; J. S. Mbiti, *Concepts of God...*, s. 4, 5, 9.

3. ANANSI KOKROKO – WSZECHWIEDZĄCY

Występowanie u najstarszych ludów pierwotnych pojęcia Istoty Najwyższej obdarzonej przymiotem „wszechwiedzący” zostało zauważone przez badaczy w XIX wieku¹²⁴. Wszechwiedza przynależy do powszechnie przyjmowanych atrybutów Istoty Najwyższej. Wyraża się w niej przekonanie o transcendentnym charakterze Istoty Najwyższej. Przymiot wszechwiedzy – jak zauważa Mbiti – przynależy do wiecznych i immanentnych atrybutów Boga. Trudno je jednak opisać, ponieważ stanowią dziedzinę bardziej abstrakcyjnych niż konkretnych konstrukcji myślowych. Wszechwiedza, obok wszechobecności i wszechmocy, odróżnia Boga od stworzenia i czyni Go nie tylko początkiem, ale i fundamentem wszystkich rzeczy¹²⁵.

Tradycyjny mieszkaniec Afryki nie spekuluje w abstrakcyjny sposób o wszechwiedzy Boga. Powszechne jest jednak zaufanie pokładane w Istocie Najwyższej, która wie wszystko o ludziach i ich działalności i przed którą nie można się ukryć¹²⁶. Można oszukać przodków, ale nie Boga¹²⁷. Afrykańskie ludy uznając Boga za wszechwiedzącego, przyznają mu tym samym pozycję godną największego honoru i czci. Dzieje się tak dlatego, że mądrość traktowana jest przez społeczności afrykańskie jako jedna z najwyższych wartości. Potwierdza to fakt, że człowiek wprawdzie posiada mądrość, jakkolwiek wspaniałą, lecz jednak ograniczoną, niekompletną i nabytą¹²⁸. Boża wszechwiedza jest absolutna, nieograniczona i stanowi integralną część jego wiecznej natury i istoty¹²⁹. Wiele społeczeństw uważa Go za wszechwiedzącego (znającego wszystkie rzeczy), wszechobecnego (będącego wszędzie) i wszechmocnego (będącego wszechmocnym lub potężnym). To podstawowe atrybuty Istoty Najwyższej, które są częścią jej unikalnej natury i tylko jej przynależą¹³⁰.

¹²⁴ R. Pettazzoni, *On the Attributes of God*, Num 2(1955), s. 2.

¹²⁵ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 49.

¹²⁶ Prowadzi to także do przekonania, że Afrykanin może czcić Boga w jakimkolwiek czasie i miejscu podczas dnia. Wierzy on, że Bóg jest wszechobecny i wszechwiedzący. V. Tovagonze, *God – Concept: Supreme Being in African Tribal Religions*, JD 17(1992), s. 123.

¹²⁷ R. J. Gehman, *African Traditional Religion in Biblical Perspective*, Kijabe 1989, s. 189.

¹²⁸ V. Tovagonze, *God – Concept*, s. 123 n.

¹²⁹ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 50.

¹³⁰ V. Tovagonze, *God – Concept*, s. 123, 125.

3.1. Klasyczne ujęcie wszechwiedzy Onyame

Aszantowie swą Istotę Najwyższą Onyame uważają za wszytkowiedzącą¹³¹. Wszechwiedza Onyame wyraża się na przykład w zawołaniu Hntanhunli (Ten, który widzi schowane). Fakt ten ilustruje powiedzenie: „Bóg jest zdolny policzyć ślady jeleni nawet na najbardziej suchej skale” (*okan otwe n'anamon wo obotan sakoo do*)¹³².

Przekonanie o wszechwiedzy Istoty Najwyższej wyrażane jest najczęściej poprzez akcentowanie jej zdolności słyszenia i widzenia wszystkiego, co dzieje się na ziemi. Danquah stwierdza:

„Innym imieniem boga Onyankopon jest Brekyirihunuade (Breki'hun'ade), co oznacza: «ten, który wie i widzi wszystko, niezależnie od tego, czy rzecz (ade) jest przed nim obecna (hunu) czy też jest poza nim, to znaczy po tym, jak oddalił się z ziemskiej sceny (brekyiri)». W języku naukowym oznacza to, że Onyankopon jest wszechwiedzącym”¹³³.

Wielu badaczy aszanckiej religii wspomina o funkcjonowaniu tytułu Brekyirihunuade, tłumacząc go najczęściej jako: „Ten, który widzi wszystko, nawet w ukryciu”¹³⁴. Metafora widzenia i słyszenia wyjaśnia pojęcie Boga jako wszechwiedzącego w sposób konkretny, łatwy do uchwycenia¹³⁵. Czasem Bóg postrzegany jest przez ludy Afryki jako „wielkie oko” lub „słońce”, którego świetlne promienie docierają wszędzie i przed którymi nic nie zdoła się ukryć, podobnie jak i przed jego słuchem i poznaniem. Bóg zna wszystko, pilnuje wszystkiego i słyszy wszystko bez ograniczeń i wyjątków. Afrykanie wierzą, że Bóg jest „znawcą serc”, który widzi zarówno wewnątrz jak i całego człowieka¹³⁶. Zazwyczaj nie jest wyjaśniane, w jaki sposób Bóg widzi czy słyszy. Jednak ważniejsze są następstwa tego przekonania. Jeśli nic nie może uniknąć wszechogarniającego wzroku Boga, to też nic nie jest ukryte czy pozostające poza jego wiedzą. Niczym najjaśniejsze słońce, Bóg przenika nawet najbardziej tajemne rzeczy. Boże „wielkie oko” czuwa zawsze i nad wszystkim, bez znużenia i ograniczeń.

¹³¹ M. Gilbert, *Akan Religions*, [w:] ERI, vol. 1, s. 166.

¹³² Jeleni jest zwierzęciem stającym się delikatnym. Ledwie pozostawia ślady nawet na zwykłej ziemi. Bóg może jednak w swej wszechwiedzy śledzić i porachować tropy jeleni nawet na najtwardszej skale. K. Oguah, *African and Western Philosophy: A Comparative Study*, [w:] *Readings in African Philosophy. An Akan Collection*, ed. K. Safro, Lanham 1995, s. 73.

¹³³ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 55.

¹³⁴ Zob. E. A. Mettle-Nunoo, *West African Traditional Religion*, s. 12; I. K. Otobil, *Notes...*, s. 66; H. S. J. Evans, *The Akan Doctrine of God*, s. 249.

¹³⁵ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 50.

¹³⁶ V. Tovagonze, *God – Concept*, s. 125. Zob. też E. B. Idowu, *Olodumare*, s. 41.

Nigdy się nie męczy, nigdy nie mruga i nigdy nie słabnie¹³⁷. Mieć na wszystko baczenie, oznacza znać wszystko w całości, jak i w szczegółach. Podobnie odczytuje się metaforę słyszenia wszystkiego przez Boga. Boska wszechwiedza działa niczym zmysł słuchu, który wszystko ogarnia. Bóg, zatem zna wszystkie rzeczy poprzez nieustanne utrzymywanie ich w zasięgu swego wzroku i słuchu. Ponieważ „jego uszy są długie”, nie ma takiego czasu czy miejsca, w którym nie mógłby czegoś usłyszeć. Nawet najcichsze i najtajniejsze szepty nie uchodzą Jego uwadze¹³⁸. Bóg, więc nie tylko jest wszechwiedzącym, ale i jego poznanie jest kompletne i ostateczne. On zna wszystko, pilnuje wszystkiego i słyszy wszystko, bez ograniczeń i wyjątków.

Włoski religioznawca Raffaele Pettazzoni, który za jeden z głównych obszarów swych badań obrał pojęcie wszechwiedzy istot nadnaturalnych¹³⁹, dostrzegł istotne powiązanie. Zazwyczaj za wszechwiedzące istoty nadnaturalne uznaje się bóstwa niebiańskie, astralne, uraniczne. Fakt ten tłumaczy w następujący sposób: „Nie ma w tym nic dziwnego, przeciwnie, wydaje się to zrozumiałe, jeśli się zauważy, że wszechwiedza boska jest wszechwiedzą wizualną, a więc warunkowaną światłem. Pośród bóstw wszechwiedzących pierwsze miejsce zajmują bogowie niebiańscy”¹⁴⁰.

Jednym z najbardziej znamienitych obrazów, w których wyraża się ta wszechwiedza istot niebiańskich natury wizualnej, jest posiadanie przez nie oczu – gwiazd, oczu – słońce, oczu – księżyców. Aszantowie są przeświadczeni, że Bóg ma twarz, którą jest niebo, a jego oczami są księżyc, słońce lub firmament niebieski. Tak więc widzi on i słyszy wszystkie rzeczy¹⁴¹. Rozpowszechniony jest pogląd na temat gwiazd jako oczu nieba. Oprócz gwiazd niebo ma też inne oczy. Gwiazdy służą, by widzieć w ciągu nocy, ale nie w dzień. Częściej spotykany jest podział zdolności widzenia w ciągu dnia i nocy na dwoje wielkich oczu nieba, tj. na słońce i księżyc. Jednak nawet oddzielnie i niezależnie od siebie, słońce i księżyc są często wszechwidzącymi i wszystkowidzącymi samodzielnymi bóstwami (lub we współpracy z innymi, np. z Istotą Najwyższą), każde z nich

¹³⁷ J. S. Mbiti, *Concepts of God...*, s. 3 n.

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ R. Pettazzoni, *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, vol. 1: *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitive*, Roma 1922. Z tezą Pettazzoniego utożsamiającą Istotę Najwyższą z niebem polemizował Wilhelm Schmidt, twierdząc, że idea niebiańskiej Istoty Najwyższej powstała na podłożu myślenia mitycznego jako efekt personifikacji materialnego nieba, a nie w wyniku przyczynowego myślenia człowieka pierwotnego szukającego uniesprzeczniającej racji istnienia kosmosu. H. Zimoń, *Monoteizm pierwotny. Wilhelma Schmidta teoria i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Lublin 2001, s. 77.

¹⁴⁰ R. Pettazzoni, *Wszechwiedza bogów*, Warszawa 1967, s. 9. Jako przykłady przytacza wedyjskiego Dyasa, greckiego Zeusa, łacińskiego Jupitera, gdyż same ich imiona oznaczają „niebo”, „ojciec-niebo”. Podobnie Onyame Aszantów jest jednocześnie „bogiem” i „niebem”.

¹⁴¹ I. K. Otobil, *Notes...*, s. 57.

jako pojedyncze oko lub pojedyncza osoba¹⁴². Na ogół mniej jest skojarzeń Boga z księżycem niż ze słońcem. U ludów Akan zdarza się, że księżyc jest uosobieniem bóstwa żeńskiego, towarzysza boga lub też matki (albo siostry) słońca, czy też po prostu jakiegoś ducha¹⁴³.

Powiązanie ciał niebieskich z Onyankopon u Aszantów widoczne jest w ich wytworach kultycznych i artystycznych. Rattray relacjonuje, że nieliczne insygnia kapłanów Onyame nawiązują w swej symbolice do ciał astralnych. Złote i srebrne ozdoby, w formie półksiężyców, noszone na szyjach młodych kapłanów, miały wytłoczone słońce, księżyc i gwiazdy. Insygnia nazywano *sika* lub *dwete'srane*, co znaczy złote lub srebrne księżyce¹⁴⁴.

Podobnie, opisując architektoniczny wystrój świątyni bóstwa Ta Kora w Tano Oboase, Rattray zauważa, że zawierał on symbolikę astralną: „Zdobienia (*dado*) wzdłuż gzymsu zawierają głównie gwiazdy, księżyce i słońca, przeplatane co jakiś czas odbiciem dłoni jako podpisu artysty. Ciała niebieskie są tutaj oczywiście przedstawieniami Istoty Najwyższej Onyame”¹⁴⁵.

Właśnie światło czy też świetlistość natury Istoty Najwyższej świadczą o wszechogarniającej wiedzy bóstwa. Przejrzystość poznania Istoty Najwyższej wynika z tego, że istnieje ponad świetlistym niebem, widzi i zna wszelkie istnienie znajdujące się poniżej¹⁴⁶. Wiele ludów uznaje słońce za objawienie się samego Boga. W głębi kraju Aszantów „*we*” oznacza równocześnie Boga i słońce¹⁴⁷. Pamiętać należy jednak, że Istota Najwyższa, która mieszka w niebie, ukrywając się poza niebieskimi fenomenami, nie jest personifikacją nieba, lecz istotą radykalnie odrębną od składników tworzących firmament niebieski. Onyame jest świetlistym, chwalebny bogiem z niebios, niezależnym, osobowym, w żaden sposób nieidentyfikującym się z firmamentem czy ciałami niebieskimi. Istnieje ponad i przed wszystkim¹⁴⁸. Bez światła widzenie jest niemożliwe, stąd wniosek, że wszechwiedza uzależniona jest od wszechogarniającego wzroku. Prawdą jest, że wszechwiedza przypisywana jest i innym bóstwom. Byłoby jednak zbyt pochopnym stwierdzenie, że przymiot wszechwiedzy jest *implicite* wpisany w pojęcie boskości i jako taki może być orzekany wobec każdej nadnaturalnej istoty¹⁴⁹. Teza wysunięta przez Pettazzoniego, głosi, iż atrybut wszechwiedzy

¹⁴² R. Pettazzoni, *On the Attributes of God*, s. 7 n.

¹⁴³ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 76. Zob. również powiązania Istoty Najwyższej z księżycem według teorii Ewy Meyerowitz (*The Sacred State*, s. 37, 54, 69). Zob. też S. Chodak, *Kapłani, czarownicy, wiedźmy. Z socjologii świątyni animistycznych*, Warszawa 1967, s. 23 n.

¹⁴⁴ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 143, fot. 52.

¹⁴⁵ Tamże, s. 173.

¹⁴⁶ L. E. Sullivan, *Supreme Beings*, [w:] ERI, vol. 14, s. 168.

¹⁴⁷ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 76. Zob. również wcześniejsze rozważania na temat powiązań imienia Onyame ze światłem i blaskiem (*onyam*).

¹⁴⁸ H. S. J. Evans, *The Akan Doctrine of God*, s. 246. Zob. też L. E. Sullivan, *Supreme Beings*, s. 168.

¹⁴⁹ R. Pettazzoni, *On the Attributes of God*, s. 10.

przypisywany jest niebiańskim bóstwom, które są wszechwiedzące, dlatego że wszystkowidzące, a wszystkowidzące – bo świetlane. Potwierdzeniem tej tezy jest fakt, że wszechwiedzy nie przypisuje się bóstwom ziemi i podziemi. Ziemia jest pełna ciemności¹⁵⁰.

Podobne przeświadczenie występuje u ludu Aszanti. Aszantowie nie konsultują się poprzez wróżenie z boginią ziemi Asase Yaa w przypadkach chorób czy innych potrzeb, tak jak czynią to wobec innych bóstw (*abosom*). Powiadają: „Ziemia nie jest boginią, ona nie wróży” (*Asase nye onkyere mmusuo*)¹⁵¹.

Czasem również wiatrowi przypisuje się cechę wszechwiedzy, przynależy on z natury do świata jasności, ale i do niebieskich regionów. Przypisywana mu wszechwiedza pokrewna jest z wszechwiedzą istot niebiańskich, gdyż wszechwiedza wiatru ma także charakter wizualny¹⁵². Wiąże się ona z jego wszechobecnością, analogiczną do wszechobecności ciał świecąco-widzących. Wiatr należy przecież do nadziemskich rejonów, do sfery świetlnej, a nie tellurycznej. Wszechwiedza audytywna uzupełnia wizualną wtedy, „gdy jest ciemno”¹⁵³. Powiązania wiatru z wszechwiedzą Onyame ilustruje wspomniane już przysłowie: „Jeśli chcesz coś powiedzieć Bogu, mów na wiatr, Bóg wszystko słyszy” (*wope aka asem akyere Onyankopon a, ka kyere mframa*)¹⁵⁴. Wyraża ono przekonanie, że Bóg jest duchem podobnym do wiatru i „niczym wiatr jest wszędzie, a zarazem jest obecny tu i teraz”¹⁵⁵.

Przeświadczenie Aszantów o stworzeniu świata przez Istotę Najwyższą Onyame prowadzi również do przekonania o jej zdolnościach poznania wszystkiego. Uważa się ją za początek wszystkich rzeczy; jest wszystkowidzącą i wszechwładną, wprowadza porządek do chaosu wszechświata; jest ostatecznym arbitrem tego, co prawe i co niewłaściwe¹⁵⁶. Wiedza Onyame sięga początków i końca

¹⁵⁰ Tenże, *Wszechwiedza bogów*, s. 17; Przykład Heliosa i Demeter naprowadził Pettazzoniego na myśl, że Helios jest wszechwiedzący, bo jest bogiem wszechwiedzącym – jako bóstwo solarne. Już od dawna wiązano światło z widzeniem, gdyż jest ono niezbędne do tego, aby coś ujrzeć, widzenie z kolei jest przesłanką wiedzy. Tymczasem Demeter i podobne jej bóstwa (typu matki-ziemi) nie widzą. Jako bóstwa telluryczne są one ciemne, a więc nie mogą być też wszechwiedzące. W ten sposób właściwym nośnikiem wszechwiedzy są bóstwa solarne, czy też biorąc szerzej – uraniczne (Z. Poniatowski, *Rafaele Pettazzoni*, [w:] R. Pettazzoni, *Wszechwiedza bogów*, s. XIX n.).

¹⁵¹ K. Dickson, *Introduction to the Second Edition...*, s. XVII–XVIII. Zob. również uwagi o wiedzy magicznej przyporządkowanej duchom zmarłych, niektórym zwierzętom, zwłaszcza jednak bóstwom akwaticznym i tellurycznym (R. Pettazzoni, *Wszechwiedza bogów*, s. 6 n., 17).

¹⁵² R. Pettazzoni, *Wszechwiedza bogów*, s. 15.

¹⁵³ Z. Poniatowski, *Rafaele Pettazzoni*, s. XIX n.

¹⁵⁴ B. von Groh, *Wie sich das Gottesbewusstsein...*, s. 64 n.

¹⁵⁵ C. R. Gaba, *African Religious Ideas*, IO 3(1968), nr 1, s. 76. Zob. także R. Pettazzoni, *Wszechwiedza bogów*, s. 16.

¹⁵⁶ J. O'Connel, *The Withdrawal of the High God in West African Religion: An Essay in Interpretation*, M 62(1962), s. 67.

stworzenia, a nawet je przekracza¹⁵⁷. Dla większości Aszantów świat rządzony jest z oddali przez Istotę Najwyższą¹⁵⁸. Choć Onyame zmuszony był zaniechać przebywania w bezpośredniej bliskości wobec ludzi, to jednak jego wiedza i władanie wszystkim trwa nadal. Afrykańskie wierzenia przypisują Bogu posiadanie rozumu i woli. Jako stwórca wszystkiego jest on wszechwiedzącym. Istota Najwyższa nie jest postrzegana jako bóg plemienny. Jej władza nie jest ograniczona terytorialnymi granicami lub historią pojedynczego plemienia. Ona jest najwyższym stwórcą, którego dominium rozciąga się ponad całym wszechświatem, będącym jej dziełem¹⁵⁹.

Moralność i związana z nią obawa przed sankcjami Istoty Najwyższej za moralnie niegodziwe zachowanie wskazują również na przekonanie, że Istota Najwyższa wie o wszystkim i nic przed nią się nie ukryje. Wszechwiedza Istoty Najwyższej u ludów zbieracko-łowieckich wyrasta z przekonania o jej wszechobecności¹⁶⁰. Przedmiotem boskiej wszechwiedzy są nie tylko uczynki, ale i słowa człowieka. Słyszeć wszystko, co się mówi, to oczywiście uzupełnienie widzenia wszystkiego, co się czyni. Wszystkosłyszenie łącznie z wszystkowidzeniem stanowi o doskonałej wszechwiedzy Onyankopon¹⁶¹.

Istota Najwyższa, dzięki wszechwiedzy, czuwa nad przestrzeganiem praw ustanowionych przez siebie. Przed Onyame nie ukryją się żadne próby oszukiwania ludzi czy zwierząt. Przykładem niech będzie aszanckie przysłowie: „Kiedy oszukujesz kraba, Bóg patrzy na twoje plecy (siedzenie)” (*wobu koto kwasea no, na Onyame hwe wo do*)¹⁶². Badania Pettazzoniego wykazują, że moralna wszechwiedza przynależy do natury Istoty Najwyższej. Zdolność mo-

¹⁵⁷ Onyame jest obecny i przywoływany w tradycyjnych wzorach i emblematyce akańskiej sztuki. Na przykład, wzór *gya nyame* umieszczany na żałobnych szatach adinkra, został przedstawiony na ghańskim znaczku pocztowym jako wszechwiedza Boga. W języku *twi gya nyame* oznacza „z wyjątkiem Boga” lub „któż jak Bóg”. Towarzyszy temu symbolowi przekonanie, że stworzenie zaczęło się dawno temu, nikt go nie oglądał i nikt z żyjących nie będzie świadkiem końca świata (N. Q. King, *Religions of Africa. A Pilgrimage Into Traditional Religions*, New York 1970, s. 8 n.).

¹⁵⁸ K. A. Busia, *The Ashanti*, s. 208.

¹⁵⁹ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies of African Traditional Religions*, Onitsha 1992, s. 106 n.

¹⁶⁰ H. Zimoń, *Monoteizm pierwotny*, s. 78.

¹⁶¹ R. Pettazzoni, *Wszechwiedza bogów*, s. 21 n.

¹⁶² Dla zrozumienia treści porzekadła istotna jest znajomość zwyczaju, zwanego „podchodzeniem krabów” (ang. crabtapping). Kraby są wabione do wyjścia ze swoich jamek przez zwisającą i stopniowo wyciąganą gałąź z umieszczonym na jej końcu jedzeniem jako przynętą. Gdy krab chwyta przynętę, kij jest wyciągany. Skorupiak postępuje za jedzeniem, aż wreszcie ukazuje się na powierzchni. Nazywa się to *bu koto kwasea*, tj. oszukiwaniem kraba. By włożyć gałąź do dziury, trzeba się mocno pochylić tak, żeby zaglądać głęboko do jamy. To wyjaśnia odniesienie do siedzenia (*wo do*). W takiej sytuacji, wszechwidzący Bóg również obserwuje poczynania łowcy. W tym więc sensie, przysłowie potwierdza, że Bóg jest wszechwidzącym i że nic nie może się przed nim ukryć, łącznie z oszustwami i sztuczkami. J. Pobee, *Aspects of African Traditional Religion*, SocAn 37(1976), nr 1, s. 5.

ralnego nadzoru czyni ją moralnie odpowiedzialną za historyczny i społeczny porządek¹⁶³. Dlatego przekonanie o wszechwiedzy Onyame i powiązanych z nią sankcji leży u podstaw wiarygodności składanych przez Aszantów przysięg, w których odwołują się do istot nadnaturalnych. Podczas obejmowania urzędu przez dzierżawcę ziemi lub wodza, składa on wobec króla przysięgę lojalności, zwaną *nsua*. Wasal, wznosząc rytualny miecz (*afona*) ku niebu, a następnie dotykając nim ziemi i skłaniając swą głowę, wypowiada następujące zobowiązanie:

„Składam przysięgę, skoro zostałem ustanowiony przez was na tym tronie, jeśli nie będę dobrze wam służył, jeśli nie wykażę się dobrą radą, by rządzić tym ludem i jeśli skłamię w czymkolwiek, niechaj bóg Onyame i ziemia (Asase) mnie pochwyć”¹⁶⁴.

3.2. Gniew Boży

Afrykanie z boską wszechwiedzą łączą zawsze „gniew Boży”¹⁶⁵. Wypływa to z faktu, że Istota Najwyższa nie poprzestaje na przyglądaniu się ludzkim uczynkom, ale stosuje również sankcje, które w zależności od tych uczynków stanowią nagrodę lub karę. Zazwyczaj dużo większy nacisk kładzie się na karę, nagroda pojawia się rzadko. Jak zauważa Pettazzoni: „Rodzaj kary nie jest rzeczą obojętną, musi harmonizować z naturą istot wszechwiedzących – niebiańską, słoneczną czy niebiańsko-słoneczną – od której zależy sama wszechwiedza. Toteż sankcja karząca bywa najczęściej dokonywana środkami meteorologicznymi”¹⁶⁶. Pojęcie „gniewu Bożego” zyskuje konkretną manifestację w skojarzeniu nieszczęścia z burzą. Zwykle są to neolityczne topory znajdujące w aszanckich sanktuariach,

¹⁶³ L. E. Sullivan, *Supreme Beings*, s. 179.

¹⁶⁴ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 225 n. Pettazzoni (*Wszechwiedza bogów*, s. 7 n) stwierdza, że przysięga składana na ziemię, stosowana powszechnie w Afryce od Gwinei po Kongo, jest w zasadzie praktyką magiczną, w której ziemia występuje nie tyle jako bóstwo zdolne, jak np. słońce, gwarantować prawdomówność przysięgającego, gdyż wie wszystko, ile raczej jako ewentualne narzędzie kary. Ziemia w przysięgach rzadko jest wymieniana samoistnie, najczęściej towarzyszą jej bóstwa uraniczne. Analizę religioznawczą wierzeń o ziemi i jej karzącego charakteru przeprowadza H. Zimoń (*Sakralność ziemi*, s. 27 n.).

¹⁶⁵ Według A. J. Sheltona (*On Recent Interpretations of Deus Otiosus: The Withdrawn God in West African Psychology*, M 64(1964), s. 53 n.) mitologiczna interpretacja Istoty Najwyższej oddalona od spraw świata i człowieka (*deus remotus*) jest spowodowana właśnie ową przenikającą wszystkie czyny i myśli człowiecze moralną wszechwiedzą Istoty Najwyższej. Ludy afrykańskie posiadają rozwinięte pojęcie nieskończonej czystości Boga, nieustannie przyglądającego się ich niedoskonałym czynnościom. Z tej racji miały one wypracować pojęcie Boga dalekiego i bezczynnego (*deus remotus* i *otiosus*). Chcąc przypuszczać w ten sposób uniknąć poczucia winy, a tym samym i Bożego gniewu. W religiach zachodnioafrykańskich nieprzerwana doskonałość rzadko obowiązuje, dlatego i Istoty Najwyższej nie uważa się za surową i bezwzględną.

¹⁶⁶ R. Pettazzoni, *Wszechwiedza bogów*, s. 39.

zawieszone na „bożym drzewie” (*Nyame dua*) jako przedmioty kultu i narzędzia kary zarazem. Topory te należą do Onyame, który poraża nimi podczas burzy swe nieposłuszne dzieci. „Topory Nyame” (*Nyame akuma*) powszechnie występują w świątyniach pośród ludu Akan¹⁶⁷.

Opisując atrybut wszechwiedzy Istoty Najwyższej, Lawrence Eugene Sullivan zwraca uwagę na paradoks obecny w aszanckim ujmowaniu natury Istoty Najwyższej: „Jeśli Istota Najwyższa zna wszystkie rzeczy na świecie i nawet powołuje je do istnienia, to wiedza ta nie jest odwzajemniana. Znając wszystko, często przerasta pojęcie istot niższych. Jeszcze raz paradoks stanowi naturę Istoty Najwyższej. Obecna wszędzie pozostaje niedostępną. Widząc wszystko, pozostaje niewidoczną”¹⁶⁸.

Transcendencja umożliwia Istocie Najwyższej widzieć i wiedzieć wszystko. W relacji do wiedzy pozostałych istot, jest ona najczystszy objawieniem tajemnicy – jej święte znaczenie może nigdy nie być w pełni poznane, pomimo niezachwianej obecności. Pełne poznanie Istoty Najwyższej nie jest możliwe. Dlatego na różne sposoby próbuje się określić fenomen wszechwiedzy Boga.

3.3. Aszancki model wszechwiedzy Onyame

Przedstawione klasyczne pojęcie wszechwiedzy Istoty Najwyższej jest mocno zakorzenione w myśleniu Aszantów. Jednak posiadają oni jeszcze inny, oryginalny sposób wyrażania swego przekonania o transcendentnej wiedzy Istoty Najwyższej Onyame. Nazywają ją Anansi Kokroko, co oznacza „największy spośród pajaków”.

Pająk należy do szczególnych stworzeń mitycznych i symbolicznych¹⁶⁹. W mitologiach wielu ludów jego symbolika ma charakter negatywny, a powszechnie pojawia się też w powiązaniu z istotami nadnaturalnymi¹⁷⁰. W Afryce, pomimo występowania u wielu ludów skojarzeń religijnych ze zwierzętami i roślinami¹⁷¹, aszancka koncepcja nazywania Istoty Najwyższej Onyame „największym z pajaków” należy do wyjątkowej. Zauważa to Mbiti:

„Nie znam imion Boga, które wywodziłyby się od zwierząt, z wyjątkiem aszanckiego imienia Anansi Kokroko, które znaczy «wielki pająk»

¹⁶⁷ E. B. Idowu, *African Traditional Religion...*, s. 164. Także obserwacja własna w sanktuarium w Adarko Jachie.

¹⁶⁸ L. E. Sullivan, *Supreme Beings*, s. 167.

¹⁶⁹ J. C. Cooper, *Zwierzęta symboliczne i mityczne*, Poznań 1998, s. 192.

¹⁷⁰ H. Biedermann, *Leksykon symboli*, Warszawa 2001, s. 261. Postać pająka w systemie wierzeń innych ludów to np. Areop-enap, Areop-it-eonin (Wyspy Nauru), Gizo (Hausa), Kokyanwuqti (Indianie Pueblo), Marawa (Melanezyjczycy), Qat (Melanezyjczycy), Sussusinnako (Indianie Siuksowie), Unktomi (Iktomowie). G. Jobses, *Dictionary of Mythology*, New York 1962.

¹⁷¹ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 73.

(mądry). Jest ono używane w znaczeniu metaforycznym. Istotne jest, że Afryka z ogromem i bogactwem swego zwierzęcego świata, nie wiąże go z pojmowaniem i przedstawianiem Boga. Nikt nie wie, dlaczego tak jest¹⁷².

Anansi Kokroko – określenie boga w języku twi – często zastępuje imię Onyankopon¹⁷³. Wielu badaczy kultury i religii Aszantów relacjonuje w swych opracowaniach ten fakt¹⁷⁴. Określenie boga mianem „największego z pajaków” domaga się wyjaśnienia symboliki pajaka i jego powiązań z ludową mądrością. W folklorze akańskim pajak jest uważany za najmądrzejsze ze wszystkich stworzeń ziemskich¹⁷⁵. Potwierdza to przysłowie: „Mądrość tego pajaka jest większa niż mądrość całego świata razem wzięta”¹⁷⁶. Dlatego bóg jako Anansi Kokroko staje się kopalnią mądrości¹⁷⁷.

W mądrości ludowej, jak również w codziennym życiu i sztuce, symbolika pełni istotną rolę¹⁷⁸. W hierarchii wartości ludów Akan, podobnie zresztą jak i u innych ludów afrykańskich, wśród różnego rodzaju szczególnie cenionych wyróżnia się takie, jak mądrość, wiedza czy słowo. Legendy i mitologie ludów ghańskich mądrość i wiedzę zawsze uznają za zwyciężające przemoc i siłę fizyczną. W części stepowej kraju symbolem mądrości jest zając – Adankon, a w leśnych – pajak Anansi, który jest szczególnie umiłowanym bohaterem aszańskich legend¹⁷⁹. Niekiedy występuje on w postaci pajaka, często jako najbliższy współpracownik Onyame¹⁸⁰. Opowieści o pajaku Anansi znane są również poza Afryką Zachodnią¹⁸¹.

Dlaczego pajak symbolizuje mądrość? Trudno na to pytanie dać jednoznaczną odpowiedź¹⁸². Aszantowie dostrzegli trzy zdolności pajaków, które zadecydowały prawdopodobnie o nadaniu im symbolu mądrości: pajak snuje sieć niejako

¹⁷² J. S. Mbiti, *African Names of God*, O 6(1977), s. 11.

¹⁷³ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 43.

¹⁷⁴ Zob. K. A. Busia, *The Ashanti*, s. 192; S. Chodak, *Kaplani, czarownicy...*, s. 22; tenże, *Z socjologii wierzeń...*, SS 22(1966), nr 3, s. 189; T. N. Quarcoopome, *West African Traditional Religion*, Ibadan 1987, s. 64; N. Q. King, *Religions of Africa*, s. 8.

¹⁷⁵ S. Chodak, *Z socjologii wierzeń...*, s. 189.

¹⁷⁶ A. Cottorell, *Ilustrowana encyklopedia mitów i legend świata*, Warszawa 1996, s. 59.

¹⁷⁷ T. N. Quarcoopome, *West African Traditional Religion*, s. 64.

¹⁷⁸ P. Appiah, *Akan Symbolism*, AArt 13(1979–1980), nr 1, s. 64.

¹⁷⁹ S. Chodak, *Z socjologii wierzeń...*, s. 211.

¹⁸⁰ E. G. Parrinder, *African Mythology*, London 1996, s. 134.

¹⁸¹ Występowanie opowieści o Anansi (*anansesem*) w innych rejonach świata (Jamajka, USA i inne) przedstawia H. Courlander, *A Treasury of African Folktales. The Oral Literature, Traditions, Myths, Legends, Epics, Tales, Recollections, Wisdom, Sayings, and Humor of Africa*, New York 1996, s. 135 n.

¹⁸² E. G. Parrinder, *African Mythology*, s. 134; H. Barker, C. Sinclair, *Folk-Tales*, London 1917, s. 24.

z niczego; swym zachowaniem przepowiada zmianę pogody; wreszcie znajdując się w centrum swej pajęczyny wie, co się wokoło dzieje.

3.4. Kosmogoniczne mity o pająku

Zdolność pajaków do przedzenia pajęczyny niemal z niczego jest pierwszym wytłumaczeniem uważania ich za istoty nadzwyczajne¹⁸³. Zdolność ta stała się symbolem samokreacji¹⁸⁴. Anansi bywa często powiązany z dziełem stworzenia świata. Zgodne jest to z tym, co zauważa Smith:

„Nie wszyscy Afrykanie twierdzą, że Istota Najwyższa stworzyła wszystkie rzeczy, niektórzy przypisują dzieło stworzenia niższemu bóstwu, demiurgowi. W każdym jednak przypadku ktoś stworzył ten świat. To jest logiczny wniosek wysuwany przez ludzi, uważanych za «prelogicznych»¹⁸⁵.

W mitologiach kosmogonicznych najczęściej dzieła stworzenia świata i ludzi dokonuje Istota Najwyższa. Często jednak traktuje je dość lekkomyślnie. Uczyniony przez nią świat zdaje się być bardziej dziełem genialnego kaprysu niż perfekcyjnym stworzeniem. Stanisław Piłaszewicz zauważa nawet, że: „Bóg po pewnym czasie przestaje zajmować się światem, szybko się męczy bądź nudzi i schodzi ze sceny, ustępując miejsca energicznemu zastępcy, który ochoczo bierze się do ukończenia bądź udoskonalenia niezbyt udanego dzieła. Czasami Bóg – Stwórca sam zleca to zadanie”¹⁸⁶.

U ludu Kraczi z Ghany Anansi występuje jako marszałek dworu boga Wulbari. Odznacza się on wielką mądrością i niespotykaną przebiegłością. Z polecenia boga udaje się na ziemię, aby zaopatrzyć ludzi w nasiona i nauczyć ich uprawy roli. Uważa się go także za sprawcę ślepoty wśród ludzi, gdyż poraża ich skradzionymi u boga promieniami słonecznymi¹⁸⁷. W ten sposób Anansi, pierwotnie przypisany Stwórcy, został przekształcony w dawcę kultury. Jego działania stały się przedmiotem cyklu ludowych opowieści¹⁸⁸.

O obecności pająka jako pomocnika w dziele stwarzania mówią także kosmogonie innych ludów¹⁸⁹. Modupe Oduyoye dopatruje się podobieństwa w opi-

¹⁸³ J. O. Kayode, *Understanding African Traditional Religion*, Ile-Ife 1984, s. 27.

¹⁸⁴ S. Chodak, *Z socjologii wierzeń...*, s. 211.

¹⁸⁵ E. W. Smith, *The Whole Subject*, s. 30 n.

¹⁸⁶ S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, s. 29 n. U Jorubów bóg Olorun posługuje się w celu udoskonalenia świata bóstwem Obatalą, które posyła na falujące pod sklepieniem niebieskim wody, aby rozsypało na nich piasek i utwierdziło skrawek łądy. Tamże.

¹⁸⁷ S. Piłaszewicz, *Słownik religii i mitologii Czarnej Afryki*, Warszawa 1996, s. 38; *Anansi*, [w:] REPWN, t. 1. Warszawa 2001, s. 211.

¹⁸⁸ A. Cottorell, *Słownik mitów świata*, Łódź 1993, s. 347.

¹⁸⁹ W micie o stworzeniu świata ludu Bassa z Liberii występuje rodzeństwo Istoty Najwyższej Gee Vene: osa Beeh i pajak Ba Sahn. W mitologii sposób stwarzania ten wyraża się poprzez

sie zakładania fundamentów stwarzanego świata zawartym w księdze Hioba (38,4-5) do sposobu pracy pająka rozpinającego swą sieć¹⁹⁰. Jeśli pająk był obecny przy zakładaniu fundamentów ziemi, oczywiste jest, że został on zarazem wtajemniczony w wiele jej sekretów. Hiob nie posiadał mądrości (Hi 38,4), ponieważ nie był obecny przy zakładaniu fundamentów ziemi. Anansi natomiast był wówczas obecny i dlatego nabył tyle mądrości. W ludowych opowieściach Akanów przydziela się pająkowi Anansi ludzką osobowość jako Kweku Anansi, co oznacza mądrego mężczyznę urodzonego w środę¹⁹¹.

Akańskie mity o stworzeniu człowieka dostrzegają zdolność wytwarzania pajęczyny przez pająka. Szczególną rolę przypisuje się w nich Anansi jako dostarczycielowi materiału dla stwórczego dzieła. W zależności od mitu, to on miał przygotowywać pajęczynę, z której Onyame ukształtował istoty ludzkie lub też Anansi z polecenia boga nauczył ludzi uprawy ziemi i zaopatrzył ich w nasiona¹⁹². Czasem wprost to Anansi uważany jest za twórcę i prarodzica pierwszych ludzi¹⁹³. Anansi był aktywnie obecny w oddaleniu się boga od obrażających go ludzi. To on miał przygotować nić, po której Onyame mógł wspiąć się do nieba, niczym wielki pająk (Anansi Kokroko)¹⁹⁴. Czynność tkania sieci przez pająka pojawia się również w mitycznych opowieściach o Osei Tutu. Anan-

posłużenie się przez Istotę Najwyższą konkretnym pośrednikiem stworzenia – jest podwójny: metoda Ba Sahn, pająka (który buduje swój dom przez rozpięcie pajęczyny) oraz metoda Beeh, osy (która buduje swój dom z gliny). M. Oduyoye, *The Spider, the Chameleon and the Creation of the Earth*, [w:] *Traditional Religion in West Africa*, ed. E. A. Ade. Adegbola, Ibadan 1983, s. 375. Jorubowie opowiadają: „To, co teraz jest ziemią, kiedyś było bagnistym nieużytkiem. Ponad nim było niebo, siedziba boga Olodumare, bóstw i innych istot. Bagna stanowiły miejsce wypraw dla mieszkańców nieba. Aby zstąpić na nie używali pajęczej sieci, z której również zbudowane były pomosty, po których się przemieszczali. Po pajęczynie schodziły te istoty na ziemię, by polować” (E. B. Idowu, *Olodumare*, s. 19).

¹⁹⁰ W kosmogonicznej mitologii Jorubów następuje przejście od rozciągania sznurów, jako czynności związanej z zakładaniem fundamentów, do skojarzenia pająka (*alantakun*) z ustanawianiem podwalin ziemi. Występuje tu podobieństwo wyrażen – Jorubów *al-a-nta-kun* (rozpinający sznury) z hebrajskim *natah* (rozpinać). Autor księgi Hioba określa Jahwe jako fundatora (Hi 38,4-5), który niczym budowniczy mierzy i wyznacza sznurami miejsce na wykopy pod fundamenty. Mitologia Jorubów wyraża to podobnie, zmieniając sposób stwarzania (rozpinanie sznurów) na ukazanie przedstawiciela Stwórcy (tego, który rozpina sznury) – pająka. On stał się pomocnikiem boga wysłanym przez niego na ziemię, aby założyć jej fundamenty (M. Oduyoye, *The Spider*, s. 374 n.).

¹⁹¹ M. Oduyoye, *The Spider*, s. 375.

¹⁹² S. Piłaszewicz, *Słownik*, s. 38; M. Lurker, *Leksykon*, s. 29.

¹⁹³ B. Szarewska, *Stare i nowe religie w tropikalnej i południowej Afryce*, Warszawa 1971, s. 323. Anansi, niczym pająk mieszkający w zakamarkach, przychodzi jako pierwszy z siedziby przodków (*samando*), by stworzyć ludzi, którzy staną się dziedzicami tradycji (R. B. Fisher, *West African Religious Traditions. Focus on the Akan of Ghana*, New York 1998, s. 138).

¹⁹⁴ E. M. Zuesse, *African Religions. Mythic Themes*, [w:] ERI, vol. 1, s. 71. Podobnie lud Rotse (północno-zachodnia Zambia) opowiada, że aroganckie, niepokorne i mordercze tendencje pierwszych ludzi tak irytowały Boga, że w końcu szukał możliwości ucieczki od nich. Jednak oni gonili go wszędzie. Z braku miejsca dla ukrycia się, Bóg radził się przepowiadających kości, które ode-

si przyczynił się do ukrycia, a tym samym do ocalenia założyciela konfederacji Aszantów¹⁹⁵.

Czynnikiem pozwalającym dostrzec w pająku symbol mądrości jest obserwowana zdolność przewidywania zmian pogody¹⁹⁶. Konsekwencją obserwacji zmiennych zachowań pajaków w zależności od zjawisk atmosferycznych jest fakt przypisywania im pewnego rodzaju wiedzy magicznej, według określenia Pettazzoniego¹⁹⁷. Rafael Karsten wspomina o pewnego rodzaju jasnowidzeniu z racji przewidywania zmian atmosferycznych¹⁹⁸. Ta cecha pajaków również miała wpływ na określenie wszechwiedzącego Onyankopon mianem Anansi Kokroko.

Aszantowie, dla których każda rzecz i wydarzenie posiada swą duchową przyczynę sprawczą¹⁹⁹, dostrzegli kogoś, kto czuwa nad całym światem tych przeróżnych powiązań – Istotą Najwyższą²⁰⁰. Ona niczym pajak, który tkwiąc w centrum utkanej przez siebie pajęczyny, pozostaje niewidocznym, ale wie i kontroluje cały ten łańcuch przyczyn i skutków występujący w świecie²⁰¹. Zdaniem J. O. Kayode: „Onyame jest wielkim pajakiem, Anansi Kokroko, który tka świat z siebie samego, a potem żyje w jego centrum. On jest zarazem stwórcą i panem wszechświata”²⁰².

Wynika stąd proste skojarzenie Boga, będącego ponad tymi wszystkimi powiązaniem, z pajakiem tkwiącym w centrum pajęczyny i poruszającym się sprawnie po jej rozpiętych we wszystkich kierunkach powiązaniach. To kolejne

słały go do pajaka. Na boży rozkaz pajak utkał nitkę do nieba i w ten sposób Istota Najwyższa i jej rodzina odeszli do nieba (tamże).

¹⁹⁵ T. C. McCaskie, *People and Animals: Constru(ct)ing the Asante Experience*, Af 62(1992), nr 2, s. 239. Osei Tutu podczas ucieczki z Techiman do Kwaman, ścigany był przez poddanych królowej Techiman (Takyimanhema). Ukrył się w norze olbrzymiego mrówkojada (*opra*). Ochronili go tam mrówkojad i pajak (*ananse*), który uczynnie utkał sieć zakrywającą wejście do jamy.

¹⁹⁶ Ruchliwość pajaka naprawiającego wieczorem swą sieć ma zapowiadać dobrą pogodę, beczynność przeciwnie (K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 1: *Kultura materialna*, Warszawa 1967², s. 58).

¹⁹⁷ R. Pettazzoni, *Wszechwiedza bogów*, s. 6 n.

¹⁹⁸ R. Karsten (*The Origins of Religion*, London 1935, s. 76) pisze: „Niewątpliwa zdolność wielu owadów, ptaków i innych zwierząt do przewidywania pogody może być jedną z przyczyn skłaniających ludy pierwotne do przypisywania im zdolności jasnowidzenia pod innymi także względami”.

¹⁹⁹ K. Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought. The Akan Conceptual Scheme*, Philadelphia 1995, s. 76 n.

²⁰⁰ „Bóg jest wspólnotą powiązań” – tak Istotą Najwyższą określił dr Abraham Akrong z Instytutu Studiów Afrykanistycznych uniwersytetu w Legon. *Wywiad z dnia 22 sierpnia 2001*. Zob. także A. Akrong, *An Introduction to African Traditional Religions*. <http://www.silcom.com/~origin/sbcr/sbcr021> (04.12.2002).

²⁰¹ K. Gyekye, *An Essay...*, s. 83.

²⁰² J. O. Kayode, *Understanding...*, s. 27.

źródło rozumowania, dzięki któremu Istocie Najwyższej Onyame przypisywany jest tytuł Anansi Kokroko „pajaka nad pajakami”²⁰³.

Interpretacja pajaka jako symbolu mądrości doprowadziła do wypracowania przez Aszantów oryginalnej koncepcji wyrażania wszechwiedzy Istoty Najwyższej Onyame poprzez nadanie jej tytułu „największego spośród pajaków” – Anansi Kokroko. Dlaczego pajak nosi miano Anansiego? Odpowiedzią stają się ludowe opowieści, w których imię Anansi pojawia się w nadzwyczaj często. W kulturze aszanckiej są one wprost nazywane opowieściami o pajaku Anansi – *anansesem*. Należy zatem dopełnić aszancką koncepcję Boga, uwzględniając funkcje tychże opowieści.

3.5. Ludowe opowieści o Anansim

Studia nad obrazem oszusta (*trickster*) w światowym folklorze wskazywały na podważanie przez niego reguł społecznych i porządku kosmicznego²⁰⁴. Ta paradoksalna postać, która przez swe wybryki kpi sobie z powagi reguł, świętości wierzeń i ustanowionych rytuałów²⁰⁵. Jest włóczęgą, intruzem, nieprzewidywalnym łgarzem, który podważa wiarygodność samej prawdy. Jako postać z ludowych opowieści jest zarówno postacią boską, jak i ludzką, jest osobą i zwierzęciem, twórcą i niszczycielem, szczęściarzem i nieudacznikiem. Opowieści o nim są czasem mitami, czasem legendami, bywają łączone z rytuałami lub nie. Mogą pełnić funkcję rozrywkową, edukacyjną lub posiadać formę humorystycznej rebelii. Opowieści te są ocenami, wyjaśnieniami, odwzorowują rzeczywistość, tym samym czyniąc ją jaśniejszą i lepiej zrozumiałą dla słuchaczy²⁰⁶.

W Afryce Zachodniej, jak i na całym Czarnym Lądzie, najpowszechniejszą prozę stanowią właśnie opowiadania o oszuście. Zając, żółw i pajak są głównymi bohaterami, zmieniającymi się w zależności od środowiska. Żółw jest najpopularniejszy pomiędzy Jorubami; zając przeważa w rejonach sawanny; pajak występuje najczęściej w leśnych obszarach²⁰⁷. Postacie oszustów przybierają cechy człowiecze, nierzadko stając się ludzkimi istotami. Pomiędzy ludami Akan,

²⁰³ E. L. R. Meyerowitz, *The Sacred State...*, s. 74.

²⁰⁴ Zob. B. Babcock-Abrahams, „A Tolerated Margin of Mess”: the Trickster and His Tales *Reconsidered*, JFI 11(1975), s. 147–186; K. Nkansa-Kyeremateng, *The Story of Kwawu*, Accra 1990; R. D. Pelton, *The Trickster in West Africa*, Berkeley 1980; *African Folktales*, ed. P. Radin, New York 1988.

²⁰⁵ S. Piłaszewicz (*Religie Afryki*, s. 20) kwalifikuje tzw. tricksters do grupy bóstw przewrotnych i dwuznacznych.

²⁰⁶ C. Vecsey, *The Exception Who Proves the Rules: Ananse the Akan Trickster*, JRA 12(1981), s. 161.

²⁰⁷ Zob. E. B. Idowu. *Olodumare*, s. 188 (Ajapa – żółw, bohater opowieści Jorubów); S. Chodak, *Z socjologii wierzeń...*, s. 211; S. Piłaszewicz, *Egzotyczny świat sawanny. Kultura i cywilizacja ludu Hausa*, Warszawa 1995, s. 116 (Gizo – pajak u Hausa); tenże, *Religie Afryki*,

w tym także Aszantami, takim bohaterem opowieści i oszustem jest Anansi Kweku²⁰⁸.

U Akanów żywa jest tradycja ustna. Ich święte historie (mity) są zapamiętywane i relacjonowane przez wytrawnych specjalistów²⁰⁹. Do snucia opowieści o Anansi nie jest potrzebny żaden ekspert²¹⁰. *Anansesem* nie są traktowane jako prawdziwe historie, nie są też mitami w jakimkolwiek sensie tego słowa. Każdy może je opowiadać, ale tylko w nocy lub przy obrzędowych okazjach, jak na przykład podczas pogrzebu znanego i szanowanego gawędziarza²¹¹. Zanim narrator zacznie snuć swą opowieść, wyraźnie zaznacza, że historie, których za chwilę słuchacze będą świadkami, nie są prawdziwe²¹². Opowieści o oszuście i liczne pozostałe *anansesem* nie mają żadnego związku z akańskimi rytuałami; są one tylko opowieściami²¹³.

3.6. Apologijna funkcja *anansesem*

Historie o Anansim traktują o ważnych akańskich pojęciach. W opowieściach tych Anansi atakuje najistotniejsze fundamenty życia społeczności Akanów: Istotę Najwyższą i samych Akanów. Usiłuje podważyć ostateczne podstawy akańskiej rzeczywistości, źródła ich tożsamości i znaczenia, niezależnie od tego czy są one rzeczywistościami religijnymi czy społecznymi. Tradycyjni Akanowie nie czynią rozróżnienia pomiędzy religią a społeczeństwem. Ważnym faktem jest to, że Anansi poprzez swoje działanie podważa i przywraca obowiązującą moc ostatecznych podstaw życia Akanów²¹⁴.

W ten sposób opowieści o Anansim spełniają niejako rolę aszanckiej apologii uzasadniającej wiarygodność przyjętych i wyznawanych zasad religijno-społecz-

s. 20; M. Diarrassouba, *Le lievre et l'araignee. Deux animaux des contes de l'Ouest Africain*, Abidjan 1970, s. 153 n.

²⁰⁸ Żoną Anansiego jest Okonore Yaa, a synami – Ntikuma, Nyaankrohwea, Tikenen-kenen, Afrudohwedohwe (K. Nkansa-Kyeremateng, *The Story of Kwawu*, s. 63). Zob. również C. A. Ackah, *Akan Ethics. A Study of the Moral Ideas and the Moral Behaviour of the Akan Tribes of Ghana*, Accra 1988, s. 61; H. Courlander, *A Treasury...*, 135. Istnieje przekonanie, że osoby noszące imię Kwaku (urodzone w środę) są skłonne do *nsem bone*, tzn. do złości i kręćstwa (J. Pobee, *Aspects of African Traditional Religion*, s. 17).

²⁰⁹ E. L. R. Meyerowitz, *Akan Traditions of Origin*, s. 19 n.

²¹⁰ R. S. Rattray, *Akan-Ashanti Folk-Tales*, Oxford 1930, s. XIII.

²¹¹ J. Berry, *Spoken Art in West Africa*, London 1961, s. 18; H. Courlander, *The Hat-shaking Dance and Other Tales from the Gold Coast*, New York 1957, s. 104. O sposobie opowiadania, czasie i zwyczajach związanych z *anansesem* zob. R. S. Rattray, *Akan-Ashanti Folk-Tales*, s. VI, X.

²¹² Każda opowieść rozpoczyna się od: „Naprawdę nie sądzimy, że to, co zostanie opowiedziane jest prawdą” (*ye' nse se, nse se o*). R. S. Rattray, *Akan-Ashanti Folk-Tales*, s. X, 55, 59, 201.

²¹³ R. S. Rattray, *Some Aspects...*, s. 10. Zob. również A. B. Douglas, *The Anansesem in Gold Coast Schools*, GCR 5(1931), s.130 n.

²¹⁴ C. Vecsey, *The Exception...*, s. 163.

nych²¹⁵. Przez negowanie wzorców kulturowych oszust pomaga zdefiniować te zasady. Przez nieodpowiedzialne działanie pomaga określić odpowiedzialność. Kwestionując, równocześnie uczy. Poddaje w wątpliwość istniejącą rzeczywistość, ale tym samym pomaga skoncentrować uwagę na niej. Domniemywa się, że przekracza niezłomne granice pomiędzy kulturą a naturą, życiem i śmiercią, tym samym zwracając uwagę na te granice. Społeczeństwa „nie tylko tolerują” opowieści o oszuście, ale „kreują i re-kreują” je, ponieważ służą one ważnemu, życiowemu celowi podważania i potwierdzania, poddawania w wątpliwość i budowania wiary w najistotniejsze pojęcia społeczne²¹⁶.

3.7. Anansi a istoty nadnaturalne

Fundamentalnym pojęciem jest Istota Najwyższa Onyame, a później sama społeczność. Zwraca na to uwagę Sidney George G. Williamson:

„Stwierdzenie, że podstawą istnienia Akanów są sami Akanowie stanowi określenie zarówno duchowego, jak i fizycznego faktu. Dzieje się tak, dlatego, iż Akanowie posiadają raczej dwa, aniżeli jeden tylko fundament swego istnienia: Onyame i samych Akanów. Byłoby niewłaściwym zaniedbywać ostateczne znaczenie Akanów dla nich samych, tak jak byłoby niewłaściwym pomijać Onyame”²¹⁷.

Istotnym faktem jest to, że Anansi i Onyame, choć są zdecydowanie odrębnymi jednostkami, są powiązani więzami krwi, działaniem i cechami charakteru. Anansi jest związany z Onyame dzięki swemu imieniu. Onyame jest znany jako Anansi Kokroko lub wielki pająk i wielu Akanów myśli o nich jako o krewnych²¹⁸. Mają też podobne cechy. Anansi jak i Onyame, posiada mądrość i dzięki niej prosperuje²¹⁹. Jeden z akańskich gawędziarzy mówił o Anansi, że „mądrość pająka jest większa niż całego świata razem”²²⁰. Tak jak Onyame jest uważany za duchowego ojca wszystkich ludzi, tak Anansi jest nazywany ojcem praprzodków współczesnych ludów akańskich²²¹. Pewien mit aszancki podaje, że to Anansi jest tym, kto utworzył człowieka, lecz Onyame musiał dać człowiekowi

²¹⁵ Z. Falczyński, *Apologia religii*, [w:] LTF, s. 92 n.

²¹⁶ B. Babcock-Abrahams, *A Tolerated Margin of Mess*, s. 186. Zob. także C. Vecsey, *The Exception...*, s. 161.

²¹⁷ Zob. S. G. Williamson, *Akan Religion...*, s. 87–96.

²¹⁸ Zob. E. L. R. Meyerowitz, *The Sacred State...*, s. 74. Zob. też W. H. Barker, *Nyankopon and Ananse in Gold Coast Folklore*, FL 30(1919), s. 158.

²¹⁹ A. B. Douglas, *The Anansesem*, s. 130.

²²⁰ W. H. Barker, C. Sinclair, *West African Folk-Tales*, Northbrook 1972, s. 25.

²²¹ J. B. Danquah, *Gold Coast. Akan Laws and Customs and the Akim Abuakwa Constitution*, London 1928, s. 250 n.

życie²²², chociaż inne mity opisują Anansiego jak rzeczywistego stwórcę świata i człowieka²²³.

Istnieją jednak między nimi zdecydowane różnice. Onyame jest przedmiotem czci – Anansi nie. Czyny Onyame inspirują rytuały – Anansi jest nieobecny w rytuałach²²⁴. Onyame jest uważany za opiekuna ludzi – Anansi nie; Onyame jest wielkim pajakiem – Anansi przewrotnym *sub-alter-ego*²²⁵.

W swych opowieściach Anansi próbuje stać się bliższym Onyame. Usiłuje też zostać posłańcem Istoty Najwyższej (a wtedy próbuje wypaczać jej wiadomości), aby dzielić z nią prestiż, moc i bogactwo²²⁶. Ponadto stara się zawiązać bliższe przymierze z Onyame, prosząc o rękę jego córki. Anansi zdecydowanie bardziej pragnie być zięciem Istoty Najwyższej niż mężem jej córki. Onyame ogłasza, że pierwsza osoba, która odgadnie tajemnicze imię córki, będzie mogła ją poślubić. Anansi poznaje to imię dzięki sprytniej sztuczce, jakkolwiek nie zdołał pozyskać nagrody z powodu swej nieudanej próby naśladowania boskiego majestatu. Zamiast głośno wypowiedzieć imię dziewczyny, Anansi starał się przekazać je przy użyciu „mówiących bębnow”, a kiedy Onyame nie mógł zrozumieć jego mizernego bębnienia, Anansi wysłał z wiadomością jaszczurkę. Kiedy jaszczurka wypowiedziała imię dziewczyny, bóg nagrodził ją zamiast Anansiego. Tylko Onyame może posługiwać się „mówiącymi bębnami” i poprzez posłańców przekazywać swe oświadczenia; Anansi nie powinien być tak pompatycznym²²⁷.

Anansi nie tylko próbuje naśladować Onyame, ale także przypisać sobie jego przywileje. W niektórych wypadkach nawet mu się to udaje. W opowiadanej często historii, Anansi chce posiąść wszystkie opowieści należące do Onyame. Pragnie więc opowieści o sobie zamiast o Istocie Najwyższej. Aby tego dokonać, wchodzi z nią w porozumienie: wymieni pewną liczbę dzikich zwierząt lub duchów natury na opowieści. Anansi dzięki swym oszustwom może schwytać szerszenie, pytona, lamparta i inne zwierzęta, w zależności od opowiadania, po czym przynosi je do Onyame. Bóg błogosławi Anansiego i przekazuje mu prawo do opowieści²²⁸. Od tej pory wszystkie opowieści są nazywane opowieściami o Anansi (*anasesem*), zamiast opowieściami o Onyame (*anyankosem*)²²⁹. Nabywanie przez Anansiego praw do opowieści jest wynikiem oszustwa, ale nie wynika

²²² H. Tagnaeus, *Le heros civilisateur. Contribution a l'etude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines*, Stockholm 1950, s. 55.

²²³ S. Feldman, *African Myths and Tales*, New York 1973, s. 14.

²²⁴ R. D. Pelton, *The Trickster in West Africa*, s. 12.

²²⁵ C. Vecsey, *The Exception...*, s. 167.

²²⁶ M. J. Herskovits, F. S. Herskovits, *Tales in Pidgin English from Ashanti*, JAmF 50(1937), s. 60–62.

²²⁷ H. Courlander, *The King's Drum and Other African Stories*, London 1963, s. 36–40, 114 n.

²²⁸ Zob. R. S. Ratray, *Akan-Ashanti Folk-Tales*, s. 59; *African Folktales*, ed. P. Radin, s. 27.

²²⁹ W. H. Barker, C. Sinclair, *West African Folk-Tales*, s. 29–31; H. Courlander, *The Hat-shaking Dance*, s. 3–8; M. J. Herskovits, F. S. Herskovits, *Tales...*, s. 53–57.

z okłamania samego boga. W pewnym opowiadaniu Anansi okpił Istotę Najwyższą i tym samym uratował swe własne życie po tym, jak nie zdołał uratować życia matki Onyame. Anansi przekonuje boga, wmawiając mu, że bóstwa (*abosom*) chcą, aby Anansi przeżył i dlatego Onyame mu wybaczyl²³⁰.

Naruszanie przez Anansiego suwerenności Onyame jest widoczne w jego władzy nad śmiercią. Pomiedzy Akanami Istota Najwyższa jest nazywana panem życia i śmierci. Sugeruje to w sposób metaforyczny, że Onyame jest panem wszystkiego, gdyż śmierć jest faktem, którego nikt nie może uniknąć. Ludzie są bezsilni wobec śmierci, tak jak są bezsilni wobec Onyame. Niemniej jednak, Anansi używa śmierci dla swych własnych potrzeb²³¹. W pewnej opowieści Anansi udaje własną śmierć, aby być blisko gospodarstwa rolnego, które było uprawiane przez jego rodzinę. Rodzina odprawia pogrzeb chowając go z jedzeniem i sprzętem do gotowania. Anansi przedtem uprzedza ją, by przez dłuższy czas nie odwiedzała jego grobu, a sam w tym czasie zjada wszystkie dojrzałe zbiory²³². Funkcjonuje też opowieść o podróży Anansiego do krainy zmarłych, z której żadna żywa osoba jeszcze nie wróciła. Oszukuje personifikowaną Śmierć, dając jej cenne złote sandały i złożoną miotłkę, a następnie ucieka z prezentami. Tam, gdzie żadna osoba nie mogłaby się sprzeciwić śmierci, Anansi wychodzi zwycięsko²³³.

Anansi jest też odpowiedzialny za sprowadzenie śmierci na ludzi. Dawniej śmierć zabierała tylko zwierzęta, ale przez chciwość i brak szacunku Anansiego wobec śmierci zaczęła ona zabijać także ludzi²³⁴. Jedna z akańskich opowieści wyjaśnia, dlaczego śmierć jest wszędzie; inna w oczywistej parodii ukazuje dlaczego Anansi jest wszędzie²³⁵. Przez wykazywanie lekceważącej, nieomal żartobliwej postawy wobec śmierci, Anansi kpiąco sprzeciwia się autorytetowi i mocy Onyame.

Anansi nie szanuje także bóstw (*abosom*). Tam, gdzie inni odczuwają lęk wobec ich obecności, Anansi usiłuje je wręcz pognębić, wykorzystać dla własnych potrzeb, a nawet z nimi współzawodniczy. Tak dzieje się na przykład, gdy Anansi biciem doprowadził do śmierci Efu, garbate bóstwo, odpowiedzialne za opady deszczu. W ten sposób chciał wymusić większe zbiory²³⁶. Gdy stara kobieta, bogini ziemi (Asase Yaa) daje jedzenie synowi Anansiego, Anansi próbuje

²³⁰ R. S. Rattray, *Akan-Ashanti Folk-Tales*, s. 264–267.

²³¹ P. Appiah, *Ananse the Spider. Tales from an Ashanti Village*, New York 1966, s. 3–26; A. B. Douglas, *The Anansesem*, s. 132 n. Zob. też C. Vecsey, *The Exception...*, s. 168.

²³² P. Appiah, *Tales of an Ashanti Father*, London 1967, s. 149–157; H. Courlander, *The Hatshaking Dance*, s. 20–24.

²³³ P. Appiah, *Tales...*, s. 61–68.

²³⁴ Tamże, s. 139–145.

²³⁵ A. B. Douglas, *The Anansesem*, s. 135.

²³⁶ P. Appiah, *Ananse the Spider*, s. 115–121; E. J. P. Brown, *Gold Coast and Asianti Reader*, book 2, London 1929, s. 92–96.

wyludzić od niej jeszcze więcej²³⁷. Gdy każdy zbliżając się do świętego zagajnika, napełniony jest świętą bojaźnią; Anansi pozorując pomoc bóstwu, niszczy sanktuarium i sadzi w nim swoje uprawy²³⁸. Anansi jest zbyt dumny, aby szanować bóstwa; nie respektuje ich poleceń, tak jak uchyla się przed autorytetem Onyame.

Rodzi się pytanie: czy Akanowie cieszą się zastępczą rebelią Anansiego wobec Onyame i bóstw, słuchając opowieści o jego oszustwach? Czy identyfikują się z nim, gdy Anansi oszukuje czy obraża świętości? Christopher Vecsey odpowiada:

„Błędem byłoby myśleć o Akanach jako o egzystencjalistach usiłujących wyzwolić się spod nadprzyrodzonej kontroli; jakkolwiek, opowieści rzeczywście oferują o wiele bardziej pospolite spojrzenie na Onyame niż to, wyrażane przez każdego w jego rodzinnym sanktuarium czy podczas oficjalnych uroczystości”²³⁹.

W pewnej opowieści Istota Najwyższa okazuje głęboką niechęć wobec Anansiego, któremu udaje się zabić niebezpiecznego pytona. Ponieważ Onyame jest zobowiązany dać Anansiemu jakąś mądrość w nagrodę, więc rzuca mu naczynie wypełnione mądrością z taką mocą, że niemal rozszczenia Anansiego na dwie części²⁴⁰. Anansi na pewno wyzywa, prowokuje hegemonię Onyame. Przypominając przed rozpoczęciem opowieści o Anansi, że jest ona fikcyjna, gawędziarz i jego słuchacze mogą pozwalać sobie na obfitość zarzutów i krytyki wobec ostatecznych zasad.

Opowieści o Anansim rozpoznają i ukazują władzę, a także moc Onyame oraz bóstw. Kiedy Anansi chce coś zdobyć, musi udać się w tym celu do Istoty Najwyższej. W jego planie zamiany zboża na wioskę z ludźmi, Anansi przestrzegając mieszkańców wioski przed mocą i złością Onyame, wykorzystuje je dla swych potrzeb, tak jak uczynił to z potęgą śmierci. Onyame i bóstwa karzą Anansiego za jego lekceważące, złe uczynki. Onyame zabiera Anansiemu całą wodę z powodu jego postępuku z garbusem Efu. Bóg sprzeciwia się również oddaniu ręki swej córki Anansiemu ze względu na jego pyszałkowskie zachowanie. Kiedy Anansi odmawia postępowania według wskazówek starej kobiety (Asase Yaa), zostaje ukarany bólem ran i strupami. Kiedy Anansi nie usłuchał pewnego bóstwa rzecznego, został fizycznie zniekształcony²⁴¹. Nawet wobec śmierci Anansi odkrywa swą niemożność kontrolowania mocy, którymi próbuje się posłużyć. W jednym wypadku bóstwo kamienia zabija go, kiedy stawia mu niewłaściwe

²³⁷ P. Appiah, *Tales...*, s. 18–24.

²³⁸ E. J. P. Brown, *Gold Coast*, s. 73–76.

²³⁹ C. Vecsey, *The Exception...*, s. 169.

²⁴⁰ P. Appiah, *Tales...*, s. 11–18.

²⁴¹ R. S. Rattray, *Akan-Ashanti Folk-Tales*, s. 66–71.

pytanie²⁴²; w innym zostaje zabity przez miecz wiedzy, gdy ten wymyka mu się spod kontroli²⁴³.

Obraz, który wyłania się z powiązań Anansiego z Onyame i bóstwami jest próbą zakwestionowania, ale zarazem wzmocnienia ich autorytetu. Opowieści pokazują zdolność Anansiego, by naruszyć reguły ustanowione przez Istotę Najwyższą, ale jednocześnie na nowo je podtrzymać. W rzeczywistości Anansi jest wyjątkiem, który potwierdza i dowodzi władzy Onyame²⁴⁴.

Brak szacunku Anansiego wobec boskiego autorytetu koresponduje z jego pogardą względem akańskiego społeczeństwa. W opowiadaniach Anansi oszukuje swych przyjaciół, sąsiadów i członków rodziny po to tylko, by zaspokoić swe własne potrzeby, zwykle dotyczące pożywienia. Okrada ogród jaszczurki, gdy ta wykonała już całą pracę²⁴⁵. Kradnie pożywienie leoparda²⁴⁶. Gdy zabił garbusa Efu, usiłował zrzucić odpowiedzialność za tę śmierć na swego przyjaciela. Relacje z ludźmi w opowieściach są o wiele bardziej antagonistyczne niż jego odniesienie do Onyame²⁴⁷. Ze względu na liczne oszustwa, akański gawędziarz komentuje: „nieszczęśny, kto zaufały Anansiemu, chytrej, samolubnej i chciwej osobie”²⁴⁸.

Anansi okazuje się chciwy nawet wobec własnej rodziny. W czasie głodu znajduje magiczne naczynie, które dostarcza mu pożywienia, zatrzymuje je jednak dla siebie, nie chcąc podzielić się z rodziną. W takiej sytuacji żona i dzieci tracą zaufanie do niego i niszczą źródło pożywienia²⁴⁹. Ostatecznie więc w wielu opowieściach Anansi współzawodniczy z własną rodziną o pożywienie. Gdy zwycięża w rywalizacji zabiera zdobycz tylko dla siebie, zamiast podzielić się nią z gromadką potomstwa. W społeczeństwie, które za wartość uznają harmonijne współzycie rodziny, rodzina Anansiego okazuje się wyjątkiem²⁵⁰.

Istotną rolę w społeczności Akanów piastują przodkowie²⁵¹. Niebagatelne jest wydarzenie, kiedy Anansi utrzymuje, że powrócił z krainy umarłych, oskarżając ludzi według wiadomości, które rzekomo miał uzyskać od przodków. Wykorzystuje autorytet przodków dla swych pokretnych celów, ale w opowieściach tych nie zaznacza się wprost brak szacunku wobec przodków²⁵².

Fundamentem życia Akanów jest także władza królewska. Król pośredniczy pomiędzy dwoma podstawami akańskiego życia: Onyame i społecznością. Król

²⁴² P. Appiah, *The Pineapple Child and Other Tales from Ashanti*, London 1969, s. 142–145.

²⁴³ H. Courlander, *The Hat-shaking Dance*, s. 88–92.

²⁴⁴ C. Vecsey, *The Exception...*, s. 170.

²⁴⁵ H. Courlander, *The Hat-shaking Dance*, s. 70–72.

²⁴⁶ P. Appiah, *Ananse the Spider*, s. 97–104.

²⁴⁷ C. Vecsey, *The Exception...*, s. 170.

²⁴⁸ W. H. Barker, C. Sinclair, *West African Folk-Tales*, s. 25.

²⁴⁹ P. Appiah, *Ananse the Spider*, s. 59–64.

²⁵⁰ C. Vecsey, *The Exception...*, s. 171.

²⁵¹ Zob. A. Zajączkowski, *Aszanti...*, s. 84 n.

²⁵² C. Vecsey, *The Exception...*, s. 174.

reprezentuje Akanów przed Istotą Najwyższą, ale też reprezentuje boską władzę Onyame wobec Akanów²⁵³. Historia Akanów dotyczy zazwyczaj wydarzeń z życia ich królów. Opowieści o Anansim przedstawiają mniej pochlebny obraz władców. Ukazani są jako leniwi, chciwi, złośliwi, zazdrośni. Anansi kwestionuje ich autorytet w o wiele większym stopniu, niż czyni to względem Onyame i wiele częściej też kończy się to jego sukcesem. Ukazani są także królowie sprawiedliwi, godni i mądrzy, szczególnie w opowieściach powiązanych z Onyame. W tych sytuacjach król pojawia się jako pełnoprawny przedstawiciel Boga na ziemi. Nawet, kiedy władcy popełniają błędy, ich urząd królewski pozostaje niewzruszony²⁵⁴.

3.8. Antybohater kulturowy

Czy jest jakiegokolwiek usprawiedliwienie dla określania Anansiego mianem bohatera kulturowego? Odgrywa istotną rolę przy stwarzaniu świata i jest uważany za starożytnego przodka, jednak trudno w nim dostrzec postać przynoszącą kulturalne korzyści ludom Akan. Zamiast pożytku niesie on śmierć²⁵⁵, sprzeczność²⁵⁶, węże i potwory²⁵⁷ oraz zadłużenie²⁵⁸. Wyraźnie widoczne jest to w opowieści na temat sposobu, w jaki Anansi przyniósł na świat mądrość²⁵⁹.

Anansi nie może być uważany za kulturowego bohatera. Na pewno nie jest paradygmatem moralności, jego działania są antyspołeczne. Wprowadza rozłam w grupie społecznej, ale też w swej rodzinie; zjada pożywienie innym; jego działania zaprzeczają ideałowi solidarności tak cenionej przez Aszantów. Dlaczego zatem jego opowieści są tak popularne? Wydaje się, że w pewnym sensie dlatego, że kwestionuje on akańskie ideały²⁶⁰. Nie oznacza to stwierdzenia, że oszust

²⁵³ E. Asante, *Toward an African Christian Theology...*, s. 95 n. Zob. E. L. R. Meyerowitz, *The Divine Kingship in Ghana and Ancient Egypt*, London 1960, s. 12.

²⁵⁴ C. Vecsey, *The Exception...*, s. 174.

²⁵⁵ M. J. Herskovits, F. S. Herskovits, *Tales...*, s. 171.

²⁵⁶ Zob. R. S. Rattray, *Akan-Ashanti Folk-Tales*, s. 106 n.; *African Folktales*, ed. P. Radin, s. 201 n.

²⁵⁷ W. H. Barker, C. Sinclair, *West African Folk-Tales*, s. 89–94.

²⁵⁸ H. Courlander, *The Hat-shaking Dance*, s. 77–79; M. J. Herskovits, F. S. Herskovits, *Tales...*, s. 91 n. R. S. Rattray, *Akan-Ashanti Folk-Tales*, s. 4 n.

²⁵⁹ Uczynił to tylko przez gniew i przypadek. W rzeczywistości chciał zachować wszystką mądrość świata tylko dla siebie. Umieścił ją w naczyniu i próbował schować na szczycie drzewa. Trzymając przed sobą spore naczynie, nie mógł się na nie wdrapać, gdyż jego nogi nie mogły dosięgnąć pnia drzewa. Śledzący go syn podpowiedział mu, że lepiej by uczynił, wnosząc naczynie na plecach. Wtedy Anansi zdał sobie sprawę, że nie może osiągnąć całej mądrości świata tylko dla siebie, skoro jego syn daje mu wyraźnie dobrą radę. W porywie gniewu na samego siebie i swą głupotę zrzucił naczynie. Garnek rozbił się, a jego zawartość rozproszyła się pośród ludzi. P. Appiah, *Ananse the Spider*, s. 149 n.; W. H. Barker, C. Sinclair, *West African Folk-Tales*, s. 32 n.

²⁶⁰ C. Vecsey, *The Exception...*, s. 172.

Anansi niszczy strukturę społeczeństwa Akanów. Poszczególne osoby mogą okłamywać jego sukcesy, ale nie będzie próbowała naśladować jego antyspołecznych zachowań; cieszy się jego nielegalnymi planami, ale ich nie aprobuje. Anansi nie uczy moralności, kiedy zwycięża. Dzieje się tak wtedy, gdy mu się nie udaje, a słuchacze wyciągają etyczne wnioski²⁶¹.

W odniesieniu do ludu Akan, jak i w odniesieniu do Istoty Najwyższej, Anansi jest wyjątkiem, który bada i potwierdza reguły²⁶². Zarazem daje się zauważyć, że *anansesem* służą rozwiewaniu wątpliwości stawianych przez Anansiego. Podsumowując funkcje tych opowieści, Vecsey stwierdza: „*Anansesem* atakują i potwierdzają akańskie fundamenty”²⁶³.

Powyższe rozważania stanowiły analizę pojęcia wszechwiedzy Istoty Najwyższej. Atrybut ten przynależy do ważnych wymiarów transcendentnej natury Boga. Aszantowie, podobnie jak wiele innych ludów, wiążą boską wszechwiedzę ze zdolnością przenikania i znajomości wszystkiego. Znaczące jest obdarzenie Onyame tytułem „największego z pajaków”. Koncepcja ta wypływa z postrzegania tych owadów jako posiadaczy szczególnej wiedzy. Jej zwielokrotnienie w stopniu najwyższym przypisuje Bogu absolutną mądrość. W sposób równie oryginalny Aszantowie ukazują boską wszechwiedzę przez opowieści o mądrym, lecz złośliwym pajaku Anansi. Rebelia Anansiego obecna w *anansesem* podkreśla nieskuteczność antyspołecznych przedsięwzięć, a ukazując dla kontrastu dobrze zorganizowaną społeczność, potwierdza moc, autorytet i mądrość Onyame oraz rangę społeczeństwa. Opowieści mają dydaktyczny charakter i prowadzą do mądrości. Opowiadając o przebiegłym, lecz egoistycznym pajaku Anansi i posługując się sokratejską metodą dowodzenia nie wprost, ukazują tym samym przewyższającą wszystko wszechwiedzę „największego spośród pajaków” (Anansi Kokroko), którym jest Onyame.

4. ODOMANKOMA – WSZECHMOCNY

W aszanckiej koncepcji Boga wyróżnia się trzy imiona wyrażające jego naturę: Onyame, Onyankopon i Odomankoma²⁶⁴. W tej części rozprawy przybliżone zostanie znaczenie i specyfika imienia Odomankoma. Uwydatnia ono wszechmoc i transcendencję Istoty Najwyższej, a jednocześnie uznane jest za najznakomitsze spośród trzech wymienionych imion. Oznacza ono, że Bóg jest nieskończony, wszechmocny i wszędzie widoczny poprzez swe dzieła. Jest

²⁶¹ H. Courlander, *The Hat-shaking Dance*, s. 104.

²⁶² C. Vecsey, *The Exception...*, s.173 n.

²⁶³ Tamże, s. 175.

²⁶⁴ E. L. R. Meyerowitz, *The Sacred State...*, s. 81; J. B. Danquah, *The Culture of the Akan (Review of Sacred State of the Akan by E. L. R. Meyerowitz)*, Af 22(1952), nr 4, s. 360.

Bogiem wiecznym, żyjącym, istniejącym od niepamiętnych czasów²⁶⁵. Triada – Onyame, Onyankopon i Odomankoma – symbolizuje władzę wszechświata²⁶⁶. Onyame jest fundamentem wszystkiego, Onyankopon Kwame stanowi osobową manifestację władzy nad wszystkim, a Odomankoma jest tym, który wszystko nieustannie powołuje i utrzymuje w istnieniu²⁶⁷.

Odomankoma jest reprezentowany przez najmniej widoczną, lecz najmocniejszą spośród trzech powyższych rzeczywistość jako ten, który sprawuje kontrolę nad społeczeństwem Akanów. Jest przodkiem czczonym w świętych tronach, pozostaje wobec Onyankopon w relacji podobnej jak zmarły władca wobec aktualnie panującego²⁶⁸.

4.1. Istota Najwyższa architektem świata

Aszantowie przypisują specyficzne cechy Odomankomie. Pierwszym znakiem, wyróżniającym Odomankomę od Onyame lub Onyankopon jest określanie go mianem Borebore²⁶⁹. W dwóch pozostałych wypadkach występuje jedynie imię Boadee (Oboo-adee), które oznacza „stworcę”, natomiast Borebore oznacza „kopacza”, „rębacza”, „rzeźbiarza”, „twórcę” i „architekta”. Prowadzi to do wniosku, iż tak nazywany Odomankoma jest pojmowany jako stwórca w takim znaczeniu, jakiego nie przypisuje się ani Onyame ani Onyankopon²⁷⁰. Każda z akańskich koncepcji Boga mówi o jego stwórczym charakterze, ale pojęcie Odomankomy dociera do istoty zagadnienia, czy też – jak określa to Rattray – „wynajduje”, a samego Odomankomę nazywa „wynalazcą”²⁷¹. Akanowie wyrażają potęgę stwórczą Odomankomy przez wzmocnienie opisu twórczego działania, w tym wypadku do czwartego stopnia (a w ostateczności do n -tego stopnia). *Bo* oznacza „tworzyć”; *bore* („wybierać” lub „kopać”) jest podwojonym *bo*, a cząstka – *re* jest gramatycznym sposobem wyrażania przez Akanów ciągłego lub powtarzającego się działania²⁷². Onyame i Onyan-

²⁶⁵ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 28.

²⁶⁶ Tamże. Nie jest to triada równoznaczna z chrześcijańską Trójcą Świętą, która jest pojęciem zupełnie oryginalnym, a zarazem obcym kulturze aszanckiej. P. K. Sarpong, *Dear Nana. Letters to my Ancestor*, Takoradi 1998, s. 32. J. B. Danquah, *The Culture*, s. 360.

²⁶⁷ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 69. Onyame reprezentuje substancję wszechświata, Onyankopon uosabia siłę życiową lub życie (*kra*), a Odomankoma widzialny świat. E. L. R. Meyerowitz, *The Sacred State...*, s. 81 n.; J. B. Danquah, *The Culture*, s. 360.

²⁶⁸ E. L. R. Meyerowitz (*The Sacred State...*, s. 82 n.) przyrównuje tę relację również do panującej w awunkulacie: Odomankoma miałby być wujem, a Onyankopon dziedziczącym po nim siostrzeńcem.

²⁶⁹ Zob. K. A. Opoku, *West African...*, s. 15; J. S. Mbiti, *Concepts of God...*, s. 45; E. L. R. Meyerowitz, *The Sacred State...*, s. 82.

²⁷⁰ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 58.

²⁷¹ R. S. Rattray, *Ashanti Proverbs...*, s. 19.

²⁷² Na przykład *oko* (on idzie), ale *oreko* (on stale chodzi lub postępuje). J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 58.

kopon Kwame są również nazywani Obooadée, stwórcami *Ade* (tzn. kosmosu). Jednak wyłącznie do Odomankomy odnoszony jest tytuł Borebore („wielki architekt, stwórca”), tak jak jedynie Onyankopon jest skojarzony z imieniem Nana („starszy”, „dziadek”) czy Otumfo („potężny władca”). Nigdy nie usłyszy się Aszantów mówiących: Nana Odomankoma lub Otumfo Odomankoma. Zawsze jednak występuje Odomankoma Borebore, Nana Onyankopon czy Otumfo Onyankopon²⁷³.

Analizując rolę i znaczenie Odomankomy przekazane przez tradycję starszych, trzeba zauważyć fakt adekwatności pojęć Istoty Najwyższej wobec ludzkich potrzeb. Onyame (Istota Najwyższa) jest bliski potrzebom człowieka, gdyż jest dawcą światła słonecznego, deszczu i plonów. Onyankopon (Istota Najwyższa pojmowana osobowo) jest bliższy człowiekowi w sprawach duszy i moralności, gdyż jest nazywany mocną osobą i przodkiem. Odomankoma (nieskończona Istota Najwyższa) jest bliższy w duchowym lub uniwersalnym sensie jako zasada życia, to od niego pochodzi duch człowieczy. Odomankoma jest wiecznym kreatorem, architektem, który stworzył wszechświat²⁷⁴.

4.2. Znaczenie imienia Odomankoma

W akańskiej teologii pojęcie Odomankomy oznacza jeden z najbardziej dynamicznych i złożonych aspektów Istoty Najwyższej Onyame²⁷⁵. Odomankoma musi być kimś zdecydowanie innym, większym i przekraczającym pojmowanie boga jako „Błyszczącego” (Onyame) lub „jedynego wielkiego Onyame” (Onyankopon). Konieczne zatem staje się odczytanie znaczenia tego imienia, aby zrozumieć przesłanie, które ze sobą niesie²⁷⁶.

Imię Odomankoma jest tego samego typu, co imię Tweadumpon, pojawiające się podczas uroczystości i festiwali, w poetyckich wypowiedziach, w mowie bębnowej oraz w mowie potocznej. Posiada wyraźnie honorowy charakter. Wskazując na trudności, Rattray nie podaje jakiegokolwiek tłumaczenia imienia Odomankoma²⁷⁷. Danquah natomiast próbuje wyjaśnić etymologię tego imienia. Rozważa je w dwu aspektach: *odom* i *ankama* (*ankoma*) oraz *doma* i *nko-ma*²⁷⁸.

Istnieją dwa różne słowa o podobnej wymowie – *odom*, oznaczające łaskę i *odom* znaczące drzewo, którego kora jest używana w szczególnych próbach, ordaliach – sądach Bożych. Danquah początkowo stał na stanowisku, że Odomankoma wywodzi się od *odom* („łaska”) i *ankoma* („zawsze pełen”),

²⁷³ J. B. Danquah, *The Gold Coast Akan*, London 1945, s. 28 n.

²⁷⁴ Tamże, s. 30.

²⁷⁵ J. Brookman-Amisah, *Akan Proverbs...*, s. 83 n.

²⁷⁶ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 58.

²⁷⁷ R. S. Rattray, *Ashanti Proverbs...*, s. 19.

²⁷⁸ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 59.

więc imię Odomankoma tłumaczył jako „ten, który zawsze jest pełen łaski”, ale dalsze odkrycia występowania *doma* w wyrazach złożonych, takich jak *mmoa-doma* („świat, rodzina, królestwo zwierząt”), *adomakwadee* („wszystkie rodzaje rzeczy”, „drobiazgi”) doprowadziły do zarzucenia przez niego takiego rozumowania. Istnieją autorzy nadal utrzymujący, że Odomankoma oznacza „tego, który jest pełen miłosierdzia lub łaski” czy też „tego, który w swej łaskawości uczynił wszystko, co jest na niebie i ziemi”²⁷⁹. W drugim aspekcie *doma* posiada tak wiele znaczeń, że powinna być zachowana ostrożność w wyciąganiu rozstrzygających wniosków²⁸⁰. Co do drugiej części imienia Odomankoma, mianowicie *nkoma*, *ko* jest często skracaną formą *koro*, *biako* („jeden”, „jedeny”) ²⁸¹. Pozostała sylaba *e-ma* wydaje się mieć jasne znaczenie: „pełny, napełniony”. To samo słowo może służyć jako przysłówek – „obficie, bardzo”²⁸². Natomiast „*a*” jest częścią rozdzielającej partykuły *ara*, używanej przez Akanów dla podkreślenia złożenia w wyrazach. Ostatecznie, biorąc pod uwagę złożenia i dodane partykuły, termin *odomankoma* powinien być pisany właściwie jako *O-doma-ara-nko-ma*. Wtedy pojawia się pełen zakres znaczenia: „ten, który jest nieprzerwanie, nieskończenie i jedynie pełen różnorodności”, a mianowicie istniejącym odwiecznie i wszechstronnie²⁸³.

Imię Odomankoma oznacza zatem istotę wszechmocną, a zarazem absolutnie transcendentną wobec świata. Na obecnym etapie badań – konkluduje Evans – niemożliwe jest podanie ostatecznego i pewnego znaczenia imienia Odomankoma²⁸⁴. Stwierdzenie, że Odomankoma wszystko stworzył, nie oddaje złożoności znaczeń tego imienia. Trzeba jeszcze zauważyć jego nieustanną zdolność do kreacji i różnicę pomiędzy aktem stworzenia a stwórczą naturą Istoty Najwyż-

²⁷⁹ J. O. Awolalu, P. A. Dopamu, *West African Traditional Religion*, Ibadan 1979, s. 42. Również H. S. J. Evans (*The Akan Doctrine of God*, s. 248 n.) zauważa: „Kiedy współczesny Akan jest pytany o znaczenie imienia Odomankoma, zwykle odpowiada, że rzeczywistym korzeniem tego imienia jest słowo *odom* („łaska” lub „litość”), a Odomankoma oznacza „pełnego łaskawości” lub „jedynego dawcę miłosierdzia”.

²⁸⁰ Słowo *doma* powstało w wyniku połączenia *do* i *e-ma*, co może oznaczać „armię”, „mnóstwo”, „gospodarza”, a w szerszym rozumieniu posiada ponad dwadzieścia znaczeń. J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, 59 n.

²⁸¹ Zobacz wcześniejsze uwagi przy etymologii imienia Onyankopon o znaczeniu sufiksów *O* i *koro*.

²⁸² J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 61. Christaller nie podawał znaczenia, ale traktował słowo *odomankoma* jako będące zarówno przymiotnikiem, jak i rzeczownikiem. Jako przymiotnik oznacza „duży, różnorodny, obfity, suty” ilustrując takie użycie znaczenia przez frazę „nie dziękował mu za swe różnorakie korzyści (*odomankoma*)”; „bóg [Onyankopon] uczynił wszystkie rzeczy zróżnicowanymi (*odomankoma*)”. Odomankoma, zatem oznaczałoby „cokolwiek rozległego, nieustającego, wiecznego, bez końca, nieskończonego”. Tamże.

²⁸³ Tamże.

²⁸⁴ H. S. J. Evans, *The Akan Doctrine of God*, s. 248 n.

szej. Odomankoma jest kimś, kto nieprzerwanie wydobywa i tworzy, wynajduje lub rzeźbi stworzenie do istnienia²⁸⁵.

Wszystko, cokolwiek istnieje, ma swe źródło w Odomankomie. On stworzył „całość, wszechświat rzeczy” (*ahum-ne-aham*), „setki i liczne” (*ohaha-ne-nnon-no*), „ludzi i zwierzęta”, „tysiące mocy” (*abosompem-abosomagua*), „niebo i ziemię” (*osoro ne fam*), „rzeczy widzialne i niewidzialne” (*nea yehu ne nea yenhu*), „zmysły i myśli”, „jakiegokolwiek rzeczy świata”, „ludzkość i zwierzęta”, „siedem er, wieków” (*nnam-merenson*)²⁸⁶.

„Wszechświat rzeczy” obejmuje wszystkie rzeczy leżące poniżej firmamentu widoczne dla naszych oczu, takie jak: kamienie, drzewa, złoto, ptaki, zwierzęta. Terminem *ahum* zwykle określa się silny wiatr lub burzę z piorunami. *Aham* oznacza rzeczy, które są na polach, ponad którymi wieje wiatr. „Setki i liczne” – jest to próba nazwania i wskazania na różnorodność rzeczy stworzonych. *Oh-ha* (setki) zazwyczaj oznacza rzeczy niepoliczalne, takie jak np. liście, kamienie, piasek. *Nnonno* oznacza to, co nigdy nie będzie dokładnie wypielone lub oczyszczone, jak np. chwasty i rośliny ziemi. *Adasa*, rodzaj ludzki, określa ludzi wszystkich typów i to nie tylko spośród Akanów. Ludy Akan pierwszego człowieka na ziemi (Adama) nazywają *Adasa*. „Nieskończona różnorodność zwierząt” (*mmoadoma*) jest nazwą wszystkich rodzajów i gatunków zwierząt. „Tysiące mocy” to określenie nadane bóstwom, duchom i wszystkim siłom nadnaturalnym. Termin ten ukazuje wielość i różnorodność istot nadnaturalnych, często nawet nieznanych z imienia. Wszystkie one są opisane jako rodzina lub życie toczące się na jednym miejscu. *Abosom-agua* oznacza zgromadzenie lub posiedzenie mocy (*agua*, tron). „Niebo i ziemia” odnosi się do ciał firmamentu niebieskiego – słońca, księżyca i gwiazd; jak i tych będących na ziemi – rzek, morza, gór i innych. „To, co widzialne i niewidzialne” wskazuje na zmysły, uczucia, emocje i myśli. „Siedem er, wieków” generalnie oznacza czas. Odomankoma stworzył więc i podtrzymuje wszystko w istnieniu²⁸⁷.

Dziełu stworzenia Akanowie nadają wspólne określenie *ade* lub *adee* (rzecz). „Rzecz” nie jest tożsama z wielością rzeczy. W umyśle Odomankomy ludzie i wszystko, co znajduje się na ziemi i niebie tworzy jedno. Stworzony wszechświat jest zróżnicowaną jednorodnością, a nie wielością odrębnych rzeczy²⁸⁸. Danquah próbuje wydobyć niuanse tej myśli zawarte w stwierdzeniu „*oboo ade*”

²⁸⁵ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 58.

²⁸⁶ Tenże, *The Gold Coast Akan*, s. 32. Zob. też E. L. R. Meyerowitz, *The Sacred State...*, s. 82.

²⁸⁷ J. B. Danquah, *The Gold Coast Akan*, s. 32 n.

²⁸⁸ Warto zwrócić uwagę na ten szczegół, aby zrozumieć jednorodność aszanckiego świata, gdzie nie ma podziałów na *sacrum* i *profanum*, osobiste i społeczne itp. Ta jedność została wpisana w naturę świata dekretem woli Stwórcy – Borebore Odomankoma. Akanowie nie czynią rozróżnienia między sobą a światem, człowiekiem a naturą, podmiotem a przedmiotem. E. Asante, *Toward an African Christian Theology...*, s. 75.

nyinaa” (on stworzył wszystką rzecz). Nie ma rozdzielenia w stworzonym przez Odomankomę wszechświecie, dzieło jest powiązane ze stwórcą. Akanowie mówią o niepodzielnej, nieograniczonej „rzeczy” z przymiotnikiem mnogości lub wielości – *nyinaa*. Jedność czy też jednorodność, leżąca u podstaw stworzonego wszechświata, jest akcentowana przez określenie – „mnoga rzecz”. Istnieje jeden świat, choć różnorodny – absolutna rzecz²⁸⁹.

Dotąd nie przebadano wszystkich akańskich teorii, mitologicznych i tradycyjnych, aby móc rozwinąć z nich wspólny pogląd na akańskie początki świata w powiązaniu z ideą wielkiego architekta – Odomankomy. Można jednak przyjąć, że Akanowie posiadają ideę Stwórcy, zapoczątkowującego lub rzeźbiącego nieustannie i rozwijającego „wszystką rzecz” (*oda nyinaa*) do istnienia oraz podtrzymującego ją w nim²⁹⁰.

Imię Odomankoma wskazuje na niewyczerpaną, transcendentną naturę Istoty Najwyższej, która w swej wszechmocnej różnorodności nieustannie kreuje wszechświat. Ona jest wielością widoczną wszędzie. Według aszanckiego opisu Odomankoma jest wielością (*oye bebre*) i dokądkolwiek człowiek by nie poszedł, może go zobaczyć (*woko baabiara wuhn no*)²⁹¹. Christaller interpretuje imię Odomankoma jako oznaczające bezgraniczną, nieskończoną, ogromnie bogatą, bezkresną wszechmocną Istotę Najwyższą²⁹². Taka koncepcja wskazuje na istotę, która jest pełna wszystkiego, nie jest ograniczana przez cokolwiek, dlatego jest nieskończona. Zakłada istnienie Istoty Najwyższej, która nie jest poddana zwykłym, człowieczym słabościom, więc musi być bez końca. Nie ma przesady w nazywaniu takiej istoty najwyższą lub wszechmocną, ze względu na bycie przez nią pierwszą spośród wszystkich podstaw, jedyną ponad wszystkim²⁹³.

4.3. Odomankoma stwórcą czasu

Odomankomę ukazuje się też jako stwórcę czasu. Aszantowie powiadają, że stworzył on dni siedmiu er i wieków (*oboo nna-mmerenson*). Akańska myśl stara się przedstawiać sprawy w jak najprostszy sposób. „Czas również został stworzony przez Odomankomę” – takie jest znaczenie tego powiedzenia. Czymże jest siedem er lub wieków? Najprawdopodobniej jest to odwołanie się do siedmiodniowej rachuby czasu, od dawna obecnej w akańskiej kulturze²⁹⁴.

²⁸⁹ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 64.

²⁹⁰ Tamże, s. 65.

²⁹¹ Tamże, s. 63.

²⁹² J. G. Christaller, *A Dictionary of the Asante...*, s. 382.

²⁹³ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 69.

²⁹⁴ Fraza *nna-mmerenson* składa się z: *nna*, dni (od *da*, dzień), *mmere*, czasy (wywodzące się z *bere*, czas lub okres) i *nson*, siedmiu (od *ason*, siedem). Tamże, s. 66. Akanowie, w odróżnieniu od wielu afrykańskich czy europejskich ludów, mieli zawsze siedmiodniowy tydzień. Niektóre

Stworzenie czasu koresponduje z pojęciem Odomankomy jako nieskończonego i odwiecznego. Nie ma początku w czasie, nie ma początku w przestrzeni, nie ma także końca. On był zawsze, jest i będzie. W kategoriach czasu Bóg rozciąga się ponad i poza całym czasem tak, iż nawet ludzka wyobraźnia nie może go dosięgnąć. Bóg nie tylko wypełnia przeszłość i przyszłość, ale także je przekracza. To właśnie próbują wyrazić ludy Akan, wielbiąc go jako „tego, który jest teraz i od wieków”. Bóg trwa zawsze i jego wieczna natura sprawia, że nie podlega on żadnym zmianom i ograniczeniom. Aszantowie zwracają się do niego jako „wiecznego”²⁹⁵. Jest postrzegany jako Tetekwaframo – „ten, który jest teraz i od starożytnych czasów”²⁹⁶. Mbiti w tak pojmowanym stwórcy czasu dostrzega powiązanie transcendencji natury Istoty Najwyższej z immanentną jej obecnością w świecie, powołanym przez nią do istnienia:

„W sensie ontologicznym Bóg jest początkiem i podstawą wszystkiego. Jest On «dawniejszy» niż okres *zamani*; jest On poza i ponad tym, co stworzył. Z drugiej strony jest On osobiście zaangażowany w dzieło stworzenia, tak że nie jest ono ani poza Nim, ani poza Jego zasięgiem. Bóg jest jednocześnie transcendentny i immanentny, a właściwe rozumienie tych dwóch skrajności jest konieczne w omawianiu afrykańskich pojęć Boga”²⁹⁷.

4.4. Boża śmierć

Wszechmoc i transcendentna natura Istoty Najwyższej jest dostrzegana w stworzeniu oraz panowaniu nad śmiercią²⁹⁸. Odomankoma konsekwentnie pełni rolę stwórcy. Stworzył nie tylko wszechświat, ale też życie i śmierć²⁹⁹. Śmierć według Akanów ma swój początek w Bogu. Przekonanie o tym jest wyrażane przez powiedzenie „boża śmierć” (*Odomankoma wu*) lub „dobra śmierć” (*owu pa*)³⁰⁰. Taki sposób rozumienia śmierci ilustruje maksyma „Jeśli boża śmierć przestraszyłaby się oburzenia, czy zabierałaby ona człowieka?” (*Odomankoma owuo suro tutu, anka obefa onipa*)³⁰¹. Zatem śmierć – pierwotne i powszechne zjawisko – jest kojarzone z Odomankomą, stwórczym aspektem

ludy afrykańskie mają do dziś sześciodniowy tydzień lub nawet czterodniowy, ustalone według targów odbywających się w okolicznych miejscowościach. H. Zimoń, *Sakralność ziemi*, s. 54.

²⁹⁵ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 51 n.

²⁹⁶ E. A. Mettle-Nunoo, *West African Traditional Religion*, s. 12.

²⁹⁷ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 48.

²⁹⁸ J. Brookman-Amissah, *Akan Proverbs...*, s. 83. Zob. też J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 197.

²⁹⁹ J. Brookman-Amissah, *Akan Proverbs...*, s. 83 n.

³⁰⁰ Zob. W. E. Abraham, *The Mind of Africa*, s. 62.

³⁰¹ J. G. Christaller, *Three Thousand Six Hundred Ghanaian Proverbs from the Asante and Fante Language*, Levistone 1990², nr 968.

Istoty Najwyższej Onyame. Ta stwórcza postawa Onyame jest wyrażana przez Akanów poprzez tytuły Oboonkwa, stwórca życia i Oboowuo, stwórca śmierci³⁰². Władzę Odomankomy nad śmiercią oddaje przysłowie: „Jeśli Istota Najwyższa cię nie zabiła, to, nawet gdyby człowiek nastawał na twe życie, nie umrzesz” (*Onyankopon nnkum wo a odasani ku wo a, wunwu*)³⁰³.

Zestawianie życia ze śmiercią w Odomankomie wyrażane jest przez najbardziej zagadkową i tajemniczą aszancką sentencję: „Odomankoma stworzył śmierć i śmierć go zabiła” (*Odomankoma boo owuo na owuo kum no*)³⁰⁴. Rattray tłumaczy znaczenie tego powiedzenia następująco: stwórca stworzył śmierć i tak spowodował swą własną śmierć³⁰⁵. Sprzeczna natura tej maksymy polega na kontraście między Odomankomą – życiem, stwórczym bogiem a *owuo* – terminatorem twórczego procesu w świecie – śmiercią. Istotna trudność polega na tym, że Akanowie wyobrażają sobie Odomankomę jako mieszczącego w sobie paradoksalnie pierwiastki życia i śmierci. Odomankoma doświadcza obydwu, zarówno życia jak i śmierci. Będąc ich pomysłodawcą i wynalazcą jest względem nich transcendentny. Przeciwieństwo to nie jest jednak trwałym konfliktem wewnątrz Odomankomy³⁰⁶. Istnieje interpretacja, która podaje, że Odomankoma najpierw stworzył wszechświat, później życie i wreszcie następującą po niej śmierć. Po tym jak stworzył śmierć, ona go zabiła. Kiedy umarł, stworzone przez niego życie weszło weń i obudziło go. Dlatego Istota Najwyższa żyje na zawsze³⁰⁷, a jej imię Odomankoma oznacza „tego, który jest nieskończonym, wiecznym i nieśmiertelnym”³⁰⁸.

4.5. Odomankoma zasadą istnienia wszechrzeczy

Jeżeli Odomankoma jest wszechmocnym stwórcą, nieskończonym wynalazcą i znawcą wszechświata, panem życia i śmierci człowieka, musi być tym samym ostateczną zasadą istnienia wszystkiego. U wielu ludów afrykańskich występuje świadomość zależności od Boga w istnieniu. Akanowie twierdzą, że Bóg podtrzymuje życie ludzkie tak, iż bez Niego ludzkość by zginęła. Stwórcze

³⁰² K. Antubam, *Ghana's Heritage of Culture*, Leipzig 1963, s. 32.

³⁰³ R. S. Rattray, *Ashanti Proverbs...*, s. 27. Zob. też J. A. Annobil, *Mbebusen Nkyerekyeremu*, Cape Coast 1955, s. 39. Bóg nie jest postrzegany jako bezwzględna przyczyna śmierci, jako przeciwnik życia. Akanowie zawsze poszukują innych: naturalnych czy nadnaturalnych przyczyn zgonu. Do Istoty Najwyższej zanoszone są prośby o odwrócenie i uchronienie przed śmiercią (zob. J. Brookman-Amissah, *Akan Proverbs...*, s. 83). Bóg nie jest odpowiedzialny za pojawienie się zła i śmierci na świecie. O pochodzeniu śmierci zob. H. Abrahamsson, *The Origin of Death*, Uppsala 1951; U. Beier, *The Origin of Life and Death*, London 1966.

³⁰⁴ J. G. Christaller, *Three Thousand Six Hundred Ghanaian...*, nr 964.

³⁰⁵ R. S. Rattray, *Religion and Art*, s. 151.

³⁰⁶ J. Brookman-Amissah, *Akan Proverbs...*, s. 84.

³⁰⁷ K. Antubam, *Ghana's Heritage...*, s. 33. Zob. także E. A. Mettle-Nunoo, *West African Traditional Religion*, s. 12.

³⁰⁸ T. N. Quarcoopome, *West African Traditional Religion*, s. 65.

działanie Boga funkcjonuje również w skali kosmicznej i zapewnia byt całemu wszechświatu. Aszantowie uważają Boga za opiekuna, strażnika, protektora, obrońcę świata³⁰⁹. Sarpong stwierdza, że Aszantowie postrzegają go zarazem jako osobę:

„Bóg jest postrzegany nie tylko jako pomocnik i dawca wszystkiego. Posiada również cechy osobowe. Jest mądry, wieczny, straszliwy i niewidoczny; jest wszędzie i objawia się poprzez niebieskie i ziemskie rzeczy, takie jak: księżyc, niebo, deszcz, rzeki, i drzewa. Pomimo tego, że jest w nich, jest od nich zdecydowanie różny i nie może być utożsamiany z nimi w jakikolwiek sposób”³¹⁰.

Stwórca jest kimś. Akanowie wielbią go, rozpoznając w nim przewyższającą wszystko twórczą wszechmoc: „ziemia jest duża (szeroka), ale bóg (Onyame) jest stwórcą” (*Asase tera, na Onyame ne panyin*). Świadectwem dostrzeżenia u stwórcy cech osobowych jest opowiadanie przez Aszantów o trosce okazywanej przez Istotę Najwyższą swym stworzeniom, zależności względem niego, jego wszechobecności i niewidzialności, o jego upodobaniu w sprawiedliwości i uczciwości³¹¹. Podobnie w doświadczaniu osoby i społeczeństwa, Afrykanie prędzej czy później docierają do granicy, poza którą ani dynamizm ani spirytyzm nie może zaspokoić ich pragnień. One nie odpowiadają wszystkim faktom ani w adekwatny sposób nie rozwiązują życiowych problemów. W takich właśnie sytuacjach pojawia się Bóg, który jest ostatecznym panem naturalnych sił i ludzkiego przeznaczenia. Bóg jest więc ostateczną instancją, gdy zawiodą wszyscy pomocnicy³¹². O takiej strukturze afrykańskiego światopoglądu pisze Diedrich Westermann:

„W centrum afrykańskiego mitu są obecne: twórcza podstawa, która w większości wypadków jest identyczna z Istotą Najwyższą i człowiek, stworzony lub powołany do istnienia przez tę stwórczą moc. [...] Dojrzała obserwacja, osobiste doświadczenie i pierwotna filozofia Afrykanów doprowadziły do uznania istnienia centralnej i ostatecznej mocy kogoś, kto jest twórcą wszystkiego, co istnieje i w czyich rękach wszechświat jest bezpieczny. Przekonanie to jest obecne w opowieściach tych ludów do tego stopnia, że czasami postać Istoty Najwyższej otrzymuje cechy prawdziwie osobowego Boga”³¹³.

³⁰⁹ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 63.

³¹⁰ P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 11.

³¹¹ K. A. Opoku, *Aspects of Akan Worship*, GBT 4(1972), nr 2, s. 13.

³¹² E. W. Smith, *The Whole Subject*, s. 29 n.

³¹³ D. Westermann, *Africa and Christianity*, Oxford 1937, s. 65.

Czasem pojawia się określenie *Onyankopon Odomankoma*³¹⁴. Oznacza ono, że Odomankoma zawiera się w Onyankopon, jedynym Onyame³¹⁵. Ostatecznie natura Onyankopon znajduje swe wytłumaczenia w Odomankomie. Skoro akańska koncepcja Boga nie mówi, że bóg Onyame jest trzema osobami lub trzema ideami, sugeruje to troistość akańskiej koncepcji w sposób następujący – Odomankoma musi posiadać osobowość, jeśli zawiera się w bogu Onyankopon, osobowej manifestacji Onyame. Zarazem wskazuje to na obecność twórczego umysłu w osobowości Onyankopon, zapewniając wielką, różnorodną i obfitą jedność. Właśnie utożsamianie obfitości z teistycznym pojęciem Istoty Najwyższej, z bogiem Onyankopon wzbudza najżywsze skojarzenia w umyśle badacza. Pewnym rozwiązaniem może być treść maksymy: „Bóg jest usprawiedliwieniem (ostateczną przyczyną) wszystkich rzeczy” (*nsem nyinaa ne Nyame*). Zatem Onyankopon Odomankoma, bóg obfity, bez końca, ogarniający wszystko jest osobowym bogiem. Do podobnych wniosków doprowadza Danquaha analiza sentencji: „bóg Onyankopon jest wieczną osobowością” (*Onyankopon, onye domankoma sunsum*)³¹⁶.

Stwórcza wszechmoc Odomankomy i wynikająca z niej znajomość świata oraz ludzi, a także nadanie celowości i przeznaczenia wszystkiemu podkreślają zależność człowieka i świata od Istoty Najwyższej. Pojęcie przeznaczenia uwydatnia również fakt, że człowiek nie posiada ostatecznej odpowiedzi, pełnej kontroli lub władzy nad własnym losem³¹⁷. Zakłada to konieczność czuwania, opatrności stwórcy nad swym dziełem w celu utrzymania w nim ładu, a zarazem otwiera możliwość komunikowania się stworzenia ze swym stwórcą. Modlitwy mogą być kierowane bezpośrednio do Istoty Najwyższej. Nie są one tak częste, jak modlitwy i ofiary kierowane do bardziej kłopotliwych duchów. Lecz, gdy wszystko pozostałe zawiedzie, kiedy duch grzmotu czy bóstwo rzeki nie słyszy, a przodkowie nie odpowiadają lub się odwrócili, wtedy pozostaje Istota Najwyższa. Ona jest ostateczną instancją odwoławczą, sędzią wszystkiego, do niej zwracają się zrozpaczeni ludzie bezpośrednio, bez pomocy kapłana czy innego specjalisty rytualnego, z pustymi rękoma i w jakimkolwiek miejscu. Istota Najwyższa jest wszechmocna i wszechobecna, dlatego może usłyszeć najdrobniejszy nawet głos i najpokorniejszy płacz³¹⁸.

³¹⁴ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 62 n.

³¹⁵ Czasem Odomankoma jest uważany za ducha (*honhom*) Onyankopon. R. Dodoo, *Ashanti Cultural Resource Elements and Their Relevance to the Perception and Utilization of Resources*, AfSR 14(1971), s. 56 n.

³¹⁶ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 63 n. Zob. również K. Ward, *Religion and Creation*, Oxford 2002, s. 283–284.

³¹⁷ K. A. Opoku, *The Destiny of Man in Akan Traditional Religious Thought*, C 7(1975), nr 1–2, s. 24.

³¹⁸ P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 12. Tytułami, które wskazują na realność kontaktu ze stwórcą są: *Abommubuwafré* oznaczający „on jest jedynym, który słyszy twój lament lub płacz, na niego możesz się powoływać” oraz *Nyaamanekose*, tłumaczony jako „ten, którego wzywasz w potrzebie, może tobie pomóc”. J. B. Danquah, *The Gold Coast Akan*, s. 29.

Jeśli Odomankoma jest widoczny wszędzie i jest wielością, niepotrzebne są jego wizerunki czy wyobrażenia. Dla Akanów, Odomankoma jest wszędzie, przejawiający się w świecie – jeden i różnorodny. Jest obecny w człowieku i w rzeczach: w świecącym firmamencie, szerokiej ziemi, niezawodnym źródle wody. „Odomankoma jest wielością i jest wszędzie widoczny” (*Odomankoma ye bebre, woko baabiara wuhu no*)³¹⁹. Istota Najwyższa jest więc ostateczną władzą i suwerenem społeczeństwa, rządzi życiem i śmiercią jako stwórca – Odomankoma Oboade – podstawa wszechświata. Bóstwa, przodkowie i wszystkie duchy czerpią swe moce z niej i dlatego mogą służyć jako pośrednicy między ludźmi a Istotą Najwyższą. Wskazuje to na pojmowanie jej jako istoty wszechobecnej, znającej wszystko i niewidocznej. Akanowie powiadają, że byłoby niemądrze próbować zamknąć ją w jednym miejscu³²⁰.

4.6. Symbolika herolda, dobosza i kata

Rola Odomankomy jako stwórcy w specyficzny i oryginalny sposób jest przedstawiana poprzez odwołanie się do roli i miejsca dobosza w aszanckiej społeczności. Każda społeczność ma oficjalnych stróżów swej historii. Szczególną rolę pośród ludów Akan pełnią heroldowie, dobosze i kaci³²¹. Wszyscy aszanccy dobosze znani są jako *Odomankoma kyerema*, czyli „dobosze stwórcy” lub „boscy dobosze”. Istnieje aszancki mit, który opowiada, że stwórca uczynił najpierw herolda (*osene*), później dobosza (*okyerema*) i wreszcie kata (*obrafo*). Dopiero później powołał do istnienia władców i pozostałych ludzi. Taka jest kolejność urzędów na aszanckim dworze³²². Klasyczna strofa „mówiących bębnow” traktująca o dziele stworzenia, przedstawia kolejność dokonań Odomankomy:

„Odomankoma
Stworzył rzecz,
Borebore,
Stworzył rzecz.
Co on stworzył?
On stworzył nadwornego głosiciela (herolda)
On stworzył poetę-dobosza,
On stworzył «dotknięcie-i-śmierć», wielkiego kata,
Także wodzów”³²³.

³¹⁹ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 63.

³²⁰ K. A. Opopu, *Aspects of Akan Worship*, s. 2.

³²¹ K. Arhin, *The Asante Praise Poems. The Ideology of Patrimonialism*, Paid 32(1986), s. 166. Zob. również R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 263.

³²² R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 263. Pośród swych innych obowiązków dobosze są odpowiedzialni za utrzymanie i remonty domów żon władcy.

³²³ Tamże, s. 282. Zob. również tenże, *Ashanti Proverbs...*, s. 137; J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 70; J. Brookman-Amissah, *Akan Proverbs...*, s. 84. J. H. K. Nketia, *The Role*

Rattray słusznie tłumaczy termin *esen*, nadworny głosiciel, jako „herold”³²⁴. Głównym zadaniem akańskiego herolda, poza znanymi obowiązkami z kręgów kultury europejskiej³²⁵, jest utrzymywanie porządku zgromadzeń. Z jego urzędem związane są określone tradycje³²⁶. Istotą jego funkcji jest utrzymywanie ładu, który stanowi podstawę boskiego prawa. Zatem umieszczanie herolda na początku dzieła stworzenia jest aszancką próbą wyrażenia pierwotnego uporządkowania i ładu istniejącego w stworzeniu. Wszystkie obowiązki herolda są zawarte w użyciu terminu *esen*, gdy akański poeta mówi o nim w metaforyczny sposób jako o pierwszej z trzech „rzeczy” stworzonych przez Boga³²⁷.

Kolejnym dziełem Odomankomy jest wieszcz dobosz (*kyerema*), grający na „mówiących bębnach” (*atumpan*). Dobosz nie jest, jak w innych orkiestrach, człowiekiem czyniącym tylko rytmiczny podkład muzyczny. Dobosz jest zarówno poetą, historykiem, jak i pośrednikiem pomiędzy społeczeństwem a istotami nadnaturalnymi³²⁸. Jego umysł jest pełen tradycji i mądrości danego ludu, nabytej przez długotrwałą naukę w celu przekazania jej słuchaczom³²⁹. Nie mógłby zagrać pojedynczego taktu na mówiącym bębnie (*otumpan*), gdyby nie wiedział, o czym „opowiada”, grając właściwą strofę na odpowiednią okazję lub dla odpowiedniej osoby. Dobosz jest z od najmłodszych lat szkolony w poezji i mądrości ludowej. W jego posłudze nie ma miejsca na spontaniczną twórczość, na cokolwiek, co nie byłoby wpisane w konwencję tradycyjnej

of the Drummer in Akan Society, AfM 1(1954), s. 38.

³²⁴ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 282.

³²⁵ Herold w kulturze europejskiej był urzędnikiem, który ogłaszał państwowe proklamacje, przekazywał wiadomości pomiędzy książętami, pełnił obowiązki podczas turniejów, aranżował różne państwowe ceremonie, regulował użycie herbów i rejestrował imiona i rodowody. Upoważniony do noszenia herbów, ustalał kolejność pytań i wystąpień. *Herald*, [w:] *The Oxford English Dictionary. Second Edition*, eds. J. A. Simpson, E. S. C. Weiner, vol. 7, Oxford 1989, s. 151 n. Pełnił również funkcję urzędnika porządkowego i wywoływacza na dworze władcy. *Herold*, [w:] WEPWN, t. 11, Warszawa 2002, s. 266.

³²⁶ Oficjalnym strojem herolda jest czerwona szata, nakrycie głowy ze skóry czarnej małpy ozdobione złotymi insygniami. Zajmuje miejsce naprzeciw rzecznika (*okyeame*). Czasem pełni funkcję nadwornego błazna (K. Nkansa-Kyeremateng, *Akan Heritage*, s. 78). Herold raz po raz wydaje okrzyki: *Tie! Tie!* oznaczające „Słuchajcie! Słuchajcie!” lub *Yentie! Yentie!* „Uważajmy! Uważajmy!” lub *Berew! komm, komm!* „Cicho! Porządek! Porządek!” (J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 72). Heroldowi przysługuje przywilej picia wina jako pierwszemu z kubka wodza, przed jakimkolwiek wodzem, a nawet przed duchami przodków; bywa czasem angażowany jako poborca podatków. R. S. Rattray, *Religion and Art*, s. 279.

³²⁷ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 72.

³²⁸ K. Nkansa-Kyeremateng, *Akan Heritage*, s. 83. Zob. także A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, s. 44.

³²⁹ Zob. R. B. Fisher, *West African Religious Traditions*, s. 34 n.

mowy bębnow³³⁰. Z tej też racji jest on dla Akanów symbolem wiedzy i poznania – drugiego dzieła stwórcy³³¹.

Postać kata w ewidentny sposób symbolizuje śmierć. Według akańskiej tradycji został stworzony przez Odomankomę jako trzeci w kolejności. Akańskie określenie kata (*obrafo*) jest ściśle powiązane z akańskim terminem na oznaczenie moralnego etosu (*obra*, *obara*) i pojęciem określającym prawa nadane społeczności (*mmara*)³³².

Kolejność dzieł stwarzania (herold, dobosz, kat) sugeruje również, iż tak jak panuje porządek na królewskim dworze, gdzie każdy zna swoje miejsce i rolę, tak powinno być i w świecie. Każda rzecz i osoba ma swoje własne cele i zadania. Tak, jak do wodza czy króla należy się zwracać w odpowiedni sposób, zgodny z dworską etykietą, tak wobec Istoty Najwyższej należy zachować właściwy szacunek wyrażony w słowach i rytuałach³³³.

Wspomniana powyżej strofa mowy bębnow znaczyłaby teraz: „Odomankoma, on stworzył świat, «wynałazca», stwórca, on stworzył świat. Co on stworzył? On stworzył porządek, stworzył wiedzę, stworzył śmierć”. Odomankoma jest życiem. On stworzył jego kwintesencję (porządek, wiedzę i śmierć), a teraz trwa ponad wszystkim, nawet śmiercią³³⁴. Jest nieśmiertelny, transcendentny, wszechmocny.

Trzy imiona Istoty Najwyższej w akańskiej teologii wydają się być w rosnącej relacji względem siebie, potęgując trzy sposoby określające stwórcze działanie Odomankomy. Pierwszym jest Onyame, który reprezentuje podstawową naturę świata w jej pierwotnym uporządkowaniu (herold); następnie Onyankopon, który przedstawia doświadczenie lub rozumną zasadę, wiedzę (dobosz); w końcu jest Odomankoma, który jest nieskończony zarówno w życiu, jak i w śmierci (kat)³³⁵.

Dla dopełnienia omawianego problemu należy przywołać jeszcze jedną interpretację roli Odomankomy. Dickson nie widzi potrzeby rozróżniania pomiędzy Onyame, Onyankopon a Odomankomą³³⁶. Boskie imiona traktuje zamiennie utrzymując, iż nie ma istotnych odrębności pomiędzy nimi, a pojawiające się w opracowaniu Danquaha specyfikacje wydają się czasem

³³⁰ O roli i znaczeniu dobosza zob. J. H. K. Nketia, *The Role of the Drummer*, s. 34 n.; tenże, *The Musician in Akan Society*, [w:] *The Traditional Artists in African Societies*, ed. L. Warren, London 1973, s. 93 n.

³³¹ J. Brookman-Amisshah, *Akan Proverbs...*, s. 84.

³³² J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 73.

³³³ R. B. Fisher, *West African Religious Traditions*, s. 139.

³³⁴ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 74 n. Zob. także K. A. Opoku, *West African...*, s. 22.

³³⁵ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 75.

³³⁶ E. Asante, *Toward an African Christian Theology...*, s. 105, p. 57.

być sztucznie utworzonymi i rodzą pytania o ich zgodność z akańską myślą rodzimą³³⁷.

Interpretację Odomankomy podają również H. Kullas i G. A. Ayer. Zauważają, że Odomankoma może być uważany za wiecznego syna Nyankopon³³⁸, za stwórcę i bezkresnego dawcę, lecz także może być postrzegany jako bóg natury:

„Jest stwórcykiem, lecz w ograniczonym zakresie. Nie posiada siły dającej życie. Ciągłe czczony jest jako bóg natury. Przypuszcza się, że to on uczynił świat, upiększył go rzekami, dolinami, morzami itp. Jako taki jest uznawany za rzemieślnika, który reprezentuje twórczą inteligencję. Nie stwarza przez wprowadzanie do istnienia, lecz jest bóstwem (demiurgiem) tworzącym rzeczy pozbawione pierwiastka życia (*kra*). Pomimo tak wielu pięknych rzeczy, które Odomankoma uczynił dla ludzi, nie odbiera on od nich żadnego kultu, gdyż nie jest źródłem życia”³³⁹.

4.7. Meyerowitz koncepcja rozwoju aszanckiego pojęcia Istoty Najwyższej

Eva Lewin-Richter Meyerowitz w swoich pracach przedstawia oryginalną koncepcję pochodzenia i rozwoju religii Akanów³⁴⁰. Wysunęła własną teorię o stadialności rozwoju kultu Istoty Najwyższej u ludów Akan. Według jej badań, w pierwszym okresie religia ludów Akan była kultem bogini księżycy³⁴¹. Bogini ta zwana Nyame miała, według ówczesnych wierzeń, być przede wszystkim boginią i rodzicielką zmarłych³⁴². Miejsce centralne w tym pierwotnym kulcie zajmowała więc kobieta – rodzicielka³⁴³. Nowy kult boga Odomankoma, którego symbolem stała się planeta Wenus, zaadoptowano później³⁴⁴. Zrodziło się wówczas przekonanie, że Odoman-

³³⁷ K. Dickson, *Introduction to the Second Edition*..., s. XVIII, XXIII.

³³⁸ Daniel L. Carr i Joseph Parker Brown w słowniku języka twi-fanti (*Mfantasi Grammar*, Cape Coast 1868, s. 72) sugerują jakoby Odomankoma miał być synem Onyankopon. Wniosek taki wywodzą z frazy „wieczny boży syn” (*Nyankopon no domankoma ba*). Interpretacja ta wykazuje niewątpliwie powiązania z chrześcijańską prawdą o Trójcy Świętej. Jest próbą objaśnienia pozycji Chrystusa wobec Onyankopon, którego imię zostało przyjęte w języku twi na określenie Boga Ojca. J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God*..., s. 66.

³³⁹ H. Kullas, G. A. Ayer, *What the Elders of Ashanti Say*, s. 3 n. Zob. również E. L. R. Meyerowitz, *The Divine Kingship*..., s. 59.

³⁴⁰ E. L. R. Meyerowitz, *The Sacred State; The Akan Traditions of Origin; The Akan of Ghana, Their Ancient Beliefs*, London 1958; też, *The Divine Kingship; At the Court of an African King*, London 1962.

³⁴¹ Taż, *Concepts of the Soul among the Akan of the Gold Coast*, Af 21(1951), s. 24.

³⁴² Taż, *The Divine Kingship*, s. 27.

³⁴³ Taż, *The Sacred State*, s. 54.

³⁴⁴ S. Chodak, *Z socjologii wierzeń*..., s. 190.

koma jest mężem (względnie bratem) Nyame. Zaczęto uważać Istotę Najwyższą za biseksualną albo dwoistą, która będąc dawną Nyame jest równocześnie nową postacią, tożsamą z nią i różną jednocześnie. W tym też czasie miała powstać dualistyczna koncepcja pokrewieństwa³⁴⁵. W trzecim okresie, zgodnie z podziałem brytyjskiej antropolog, pojawia się kult męskiego boga słońca – Nyakopon. Wiąże się to z rozwojem organizacji politycznej, wyłonieniem arystokracji plemiennej i przejęciem władzy czy jej głównego ośrodka przez króla³⁴⁶. Dawny, dualistyczny system zostaje zachowany, jednakże główną rolę odgrywa w nim już nie naczelna kapłanka – królowa-matka, lecz król czy wódz, którego władza pochodzi, według nowych wierzeń, od bóstwa solarnego³⁴⁷. Teorie Meyerowitza były wielokrotnie krytykowane w naukowych opracowaniach³⁴⁸.

W paragrafie zostało przedstawione znaczenie i rola trzeciego imienia Istoty Najwyższej Odomankoma. Nazwana tak została przez Aszantów z racji swej nieustannej zdolności powoływania do istnienia i podtrzymywania w nim różnorodnego, a zarazem jedyne go świata. W ten sposób wyrażają ludy Akan swoje przekonanie o wszechmocnej i stwórczej naturze swego boga Onyame, który przekracza człowieka i świat – swoje dzieło stworzenia. W Odomankomie zbiegają się w jedno akańskie koncepcje boga jako stwórcy, który ze swej pełni powołuje wszystko do istnienia³⁴⁹. Przypisywanie stworzenia w pierwszej kolejności herolda, dobosza i kata podkreśla nadanie przez Istotę Najwyższą swemu dziełu uporządkowania i praw.

Rudolf Otto napominał, że należy strzec się pewnego mniemania, mogącego prowadzić do fałszywej jednostronności, że racjonalizujące orzeczniki wyczerpują istotę bóstwa. Istotne jest zwrócenie uwagi na to, że religia nie sprowadza się do swoich racjonalnych wypowiedzi, a przez oczyszczenie wzajemnych relacji swych elementów nabiera większego wyrazu³⁵⁰. Stąd też w zaprezentowanym rozdziale podjęto próbę analizy imion, którymi Aszantowie obdarzają swego boga Onyame: Onyankopon, Anansi Kokroko i Odomankoma. Badania

³⁴⁵ Tenże, *Kapłani, czarownicy...*, s. 24 n.

³⁴⁶ E. L. R. Meyerowitz, *The Divine Kingship...*, s. 85.

³⁴⁷ Taż, *The Akan of Ghana*, s. 148.

³⁴⁸ Zarzucano jej opracowaniom m.in. brak rzetelności i niespójność przesłanek z faktami historycznymi. Zob. J. B. Danquah, *The Culture of Akan*, s. 360 n.; D. M. Warren, *A Re-Appraisal of Mrs. E. Meyerowitz's Work on the Brong*, *ReRe* 7(1970), s. 53 n.; J. Goody, *Ethnohistory*, s. 67 n.; W. F. Bonin, *Götter Schwarzafrikas*, s. 265 n.

³⁴⁹ E. B. Idowu, *God, [w:] Biblical Revelation and African Beliefs*, eds. K. Dickson, P. Ellingworth, London 1969, s. 26. Zob. także K. Ward, *Bóg. Przewodnik błędzących*, Poznań 2006, s. 209–210.

³⁵⁰ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1968, s. 31, 33.

te, obok rozważań nad przymiotami jedyności, wszechwiedzy i wszechmocy Istoty Najwyższej, ukazują rodzimy sposób pojmowania jej transcendentnej natury. W szczególny sposób jest to wyrażone poprzez wypracowanie istnienia triady pojęć: Onyame, Onyankopon i Odomankoma. Imiona te jednoczą, pod różnymi aspektami, atrybuty Istoty Najwyższej. Nic z przeszłości, ani z teraźniejszości, w żaden sposób nie prowadzi do wnioskowania o istnieniu trzech bogów. Trzy imiona Istoty Najwyższej wyrażają trzy aspekty jedynej i niepodzielnej Istoty. Tylko lokalne uwarunkowania mogą zdecydować o praktycznym zastosowaniu konkretnego imienia. Inne imiona Istoty Najwyższej są w kulturze afrykańskiej świadectwem bogactwa lokalnego doświadczenia Boga. Najczęściej występują one w modlitwach, przysłowiach i opowiadaniach.

Znaczące dla Aszantów jest imię Onyankopon, które niesie w sobie treści, wskazujące na takie przymioty, jak jedyność („jedyne Onyame”) i realność („wielki Onyame”). Dyskusje toczone się wokół etymologii tego imienia stają się świadectwem bogactwa prób języka twi w uchwyceniu, przekraczającej wszystko, natury Istoty Najwyższej. Pojawiające się łącznie z Onyankopon imię Kwame staje się aszanckim sposobem wyrażenia przekonania o osobowym charakterze Istoty Najwyższej. Dołączanie imienia Kweku ukazuje Onyankopon w jego karzącym aspekcie, ale jest to też próba rozwiązywania problemu istnienia zła w świecie.

Nie ma zjawiska przyrody, zauważa Ernest Cassirer, ani zjawiska w życiu człowieka, które nie nadawałoby się do religijnej interpretacji i o taką interpretację nie prosiło³⁵¹. Dowodem tego może być oryginalna, aszancka koncepcja wyrażania wszechwiedzy Istoty Najwyższej poprzez nadawanie jej tytułu Anansi Kokroko („największego z pajaków”). Zdaniem Zimonia obrazowe i antropomorfizujące opisy oraz wyjaśnienia informatorów wierniej przedstawiają rzeczywistą naturę Istoty Najwyższej – zgodnie z wierzeniami danego ludu – niż posiadające inną treść filozoficzną i teologiczną terminy określające atrybuty Boga chrześcijańskiego³⁵². Dlatego obok przedstawienia klasycznego pojmowania wszechwiedzy Istoty Najwyższej jako wszechobecnej, wszystkowiedzącej i słyszącej, sporo miejsca poświęcono symbolice pajaka – według Aszantów najmądrzejszemu ze wszystkich stworzeń. Funkcjonująca u ludów Akan symbolika tego owada, jak również popularne opowieści o Anansi, tworzą kontekst umożliwiający zrozumienie takiego określenia wszechwiedzącego Boga.

Wszystko cokolwiek istnieje, istnieje na mocy uczestnictwa w Bogu, wszystko od Niego pochodzi i do Niego jest skierowane. „Wszystko” więc może być dla człowieka znakiem, symbolem Boga³⁵³. Ta zależność świata

³⁵¹ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1998³, s. 138.

³⁵² H. Zimoń, *Monoteizm pierwotny*, s. 84 n. Zob. też K. Ward, *Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's Religions*, Oxford 2003, s. 69 n.

³⁵³ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 341.

i ludzi wobec Istoty Najwyższej wyrażana jest przez podkreślanie jej nieustannej mocy stwórczej. Aszantowie posługują się w tym celu tytułem Odomankoma („Wynalazca”, „wszechmocny Stwórca wielości”). Imię to podkreśla nieprzerwaną zdolność Boga do „wynajdywania” i powoływania do istnienia jednorodnego, choć zróżnicowanego świata. Odomankoma staje się w ten sposób najpełniejszą odsłoną przewyższającej wszystko natury Istoty Najwyższej. Oryginalnym sposobem wyrażania przekonania o mądrości i ładzie istniejącym w stworzeniu jest przywoływanie przez Aszantów postaci dobosza (*Odomankoma kyerema*), która wskazuje, iż ontologia afrykańska jest zdecydowanie antropocentryczna i dlatego człowiek patrzy na Boga i kosmos z punktu widzenia swoich relacji³⁵⁴. Umożliwia to Aszantom konceptualizację niepojętej transcendencji Boga.

Można stwierdzić, że treści imion Boga potwierdzają jego transcendentny charakter. Z drugiej strony istnieją obiektywne trudności w interpretowaniu tytułów Istoty Najwyższej. Spowodowane jest to ich antycznym charakterem i wielością wyjaśnień, utrwalonych w tradycji ustnej Aszantów. Następstwem tych trudności są różne stanowiska na temat ostatecznego wyjaśnienia natury Istoty Najwyższej. Nazwy i imiona Istoty Najwyższej stanowią nie tylko pewien opis natury Boga i jego przymiotów, ale umożliwiają także poznanie zasadniczych relacji pomiędzy Bogiem a kosmosem, zwłaszcza pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Nie oznacza to jednak, że dysponując nawet kompletnym wykazem imion boga Onyame, można definitywnie określić naturę Istoty Najwyższej. Wielość i złożoność afrykańskich rozwiązań nie oddaje w pełni tajemnicy Boga, która przekracza możliwości wyczerpującego opisanego jego natury. Karl Raimund Popper twierdzi, że szukanie precyzji jest analogiczne do szukania pewności i obie sprawy należy porzucić³⁵⁵. Z tej racji zasadnym wydaje się traktowanie wielości interpretacji znaczeń imion i określeń, wskazujących na przymioty Istoty Najwyższej, za dopełniające się wzajemnie. Rozstrzygnięcie o istnieniu jedynie słusznej interpretacji groziubożeniem przedstawienia idei Istoty Najwyższej. Każda precyzacja boskiej natury poprzez nadanie jej imienia czy tytułu jest tylko częściowo prawdziwa i nigdy nie wyraża całej prawdy. Dlatego wskazane jest stanowisko krytyczne, korygujące i komplementarne. Żadne z imion nie oddaje natury Istoty Najwyższej. Dopiero syntetyczne ujęcie wielu rozwiązań daje możliwość przybliżenia – mimo wszystko nieprzeniknionej – transcendentnej natury Boga. Dla Aszantów Istota Najwyższa jest zarazem jedyna i realna, wszechwiedząca i wszechmocna. Będąc jednocześnie Onyan-kopon Kwame jest też ona Anansi Kokroko i Odomankomą.

Dla pełnej prezentacji aszanckiego doświadczenia Boga, Jego transcendencja musi być uzupełniona immanencją. Tak Aszantowie postrzegają Onyame. Uznają

³⁵⁴ H. Zimoń, *Religie ludów pierwotnych*, s. 218.

³⁵⁵ K. R. Popper, *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, Glasgow 1976, s. 24.

go za obecnego w świecie, bliskiego im i zainteresowanego ich losem. Dlatego też w następnym rozdziale zostaną omówione funkcje Istoty Najwyższej, która jest dla Aszantów stwórcą, królem i opiekunem.

ROZDZIAŁ II

IMMANENCJA ISTOTY NAJWYŻSZEJ

Człowiek próbuje uchwycić i opisać Istotę Najwyższą, gdyż dostrzega w świecie znaki jej obecności. Najczęściej ludzie myślą i mówią o Bogu, gdy doświadczają Jego działania. To ono właśnie staje się istotnym wymiarem bliskości Boga, odzwierciedla Jego naturę, a raczej to, co ludzie myślą o Jego naturze i działalności¹. Według Afrykanów idea Bożej transcendencji musi być zrównoważona poprzez Jego immanencję. Te atrybuty paradoksalnie wzajemnie się dopełniają². Bóg jest tak „daleki”, czyli transcendentny, iż ludzie nie mogą Go osiągnąć, a jednocześnie tak „bliski”, czyli immanentny, że pozostaje z nimi. Zagadnienie to łączy się logicznie z prawdą o istnieniu Boga. Nietranscendentny Bóg nie byłby Bogiem rzeczywistym, lecz tworem ludzkiej wyobraźni lub umysłu, które chciałyby zamknąć go w kategoriach ograniczoności. Bóg całkowicie oderwany od świata, będącego dziełem Jego wszechmocy, byłby również bytem ograniczonym³. Często nieafrykańscy badacze tradycyjnych religii Afryki subsaharyjskiej zbyt mocno akcentowali dystans między Istotą Najwyższą a ludźmi i światem, zaniedbując jej dynamiczną obecność. Mbiti uznaje takie postępowanie za błędne i fałszywe⁴.

Jeśli transcendencja Boga nie byłaby dopełniona Jego immanencją, niemożliwe byłoby nawiązanie z Nim kontaktu. Jednak Istota Najwyższa objawia swą obecność w świecie przez funkcje stwórcze, władcze i opiekuńcze, dlatego ludzie mogą i rzeczywiście nawiązują z nią kontakt. Uznają bliskość i dostępność Boga w wielu aktach kultu, które zwykle obejmują składanie ofiar i darów, modlitwy i wezwania. Bóg jest kojarzony także z wieloma zjawiskami i obiektami przyrody. Świadczy to o przekonaniu, że Bóg jest uwikłany w swoje dzieło stworzenia i jest współczesny wszystkim rzeczom. Nie można tu jednak mówić o pan-

¹ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 58.

² V. Tovagonze, *God-Concept*, s. 127.

³ W. Granat, *Bóg*, VI. B: *Transcendencja i immanencja Boga*, [w:] EK, t. 2, Lublin 1976, kol. 949. Zob. też T. J. Mawson, *Belief in God. An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford 2005, s. 27.

⁴ J. S. Mbiti, *Concepts of God...*, s. 12.

teizmie, gdyż nic nie wskazuje na to, by ludzie uważali, że Bóg jest wszystkim, a wszystko jest Bogiem⁵.

Immanentny charakter natury Istoty Najwyższej stanowi przedmiot zainteresowania prezentowanej części rozprawy. Jej celem będzie opisanie aszanckiego doświadczenia bliskości Istoty Najwyższej. W pierwszym paragrafie podjęto próbę przedstawienia aszanckiej wizji początków świata i człowieka. Niezwykle pomocna w opisie stała się egzegeza akańskich mitów kosmogonicznych. Następnym celem badawczym stanie się władanie Istoty Najwyższej, wypływające z dzieła stworzenia i znajomości świata oraz podtrzymywania go w istnieniu. Panowanie to, w wypadku scentralizowanego ludu Aszantów, przybiera kształt królewskiej Istoty Najwyższej. Władania w społeczności aszanckiej nie sposób zrozumieć w oderwaniu od jej zorganizowania w matrylinearne klany (*abusua*). Przedstawienie tej organizacji i rola matek rodów w scentralizowanym społeczeństwie Aszantów staną się tłem dla właściwego odczytania natury Onyame, postrzeganego jako króla. Funkcja panowania Onyame nad światem i pośród świata Aszantów zostanie przedstawiona w drugim paragrafie. Natomiast więź zewnętrzna łącząca Istotę Najwyższą z człowiekiem, podkreślająca i wyrażająca jej immanencję pośród spraw dotyczących ludzi, objawia się w jej opiekuńczo-opatrznosciowej funkcji. Doświadczenie przez Aszantów tej opiekuńczej obecności Boga i jej konsekwencje, staną się przedmiotem opisu trzeciego paragrafu.

1. STWÓRCA

W całej Afryce stworzenie jest najszerzej uznanym dziełem Boga⁶. Temu faktowi Germaine Dieterlen przypisuje fundamentalne znaczenie dla religijności Czarnej Afryki⁷. Objawia się to w kulcie okazywanym Istocie Najwyższej jako stwórcy⁸. Afrykanie przekonani są, że Istota Najwyższa jest stwórcą świata i podtrzymuje go w istnieniu⁹; że jest źródłem wszelkiego istnienia¹⁰.

⁵ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 52. Zob. również tenże, *Concepts of God*, s. 17; J. Urban, *Doświadczenie Boga u ludów Bantu*, Warszawa 1987, s. 54.

⁶ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 60. Zob. też J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 28 n.

⁷ G. Dieterlen, *Textes sacrés d'Afrique Norie*, Paris 1962, s. 21 n.

⁸ J. W. Tufuo, C. E. Donor, *Ashantis of Ghana. People with a Soul*, Accra 1969, s. 73. Zob. również P. K. Sarpong, *Dear Nana*, s. 36; K. A. Opoku, *West African...*, s. 19.

⁹ J. O. Awolalu, *The African Traditional View of Man*, O 6(1972), s. 101. To przekonanie o stwórczej roli Istoty Najwyższej istnieje nawet u ludów nieposiadających rozbudowanych mitów kosmogonicznych. E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 99.

¹⁰ P. E. S. Thompson, *Reflections upon the African Ideas of God*, SLBR 7(1965), s. 58; K. A. Busia, *Das afrikanische Weltbild*, [w:] *Theologie und Kirche in Afrika*, hrsg. H. Bürkle, Stuttgart [b.r.], s. 37.

Przekonanie o stworzeniu świata przez Boga i kult okazywany Onyame jako stwórcy wszystkiego są niezwykle istotne dla Aszantów¹¹. Określają oni Istotę Najwyższą mianem „starszego” lub „dziadka” (Nana). Wierzą, że Bóg już był zanim wszystko, co dziś istnieje zostało powołane do życia¹². Koncepcja ta znajduje wyraz w nazywaniu Go stwórcą (lub kształtodawcą) i w zwracaniu się do Niego w modlitwach oraz wezwaniach jako do znawcy świata. Tytuł Borebore, nadawany Bogu przez ludy Akan, znaczy „kopacz”, „rębacz”, „rzeźbiarz”, „stwórca”, „ten, który dał początek”, „wynalazca”, „budowniczy”¹³. Akanowie zdecydowanie utrzymują, że Bóg sam stworzył świat. Mówią, że wszechświat wziął swój architektoniczny porządek i formę od Boga, którego przedstawia się jako „naczelnego projektanta”¹⁴.

Bóg przez swe dzieło stworzenia wprowadza relację bliskości pomiędzy sobą i swymi stworzeniami. Mity kosmogoniczne dają pewną odpowiedź na pytania o początki i konsekwencję owej relacji. Swoistego rodzaju dopowiedzeniem stają się aszanckie przysłowia i imiona teoforyczne. Natomiast pojęcie elementu duchowego (*okra*) jest próbą uchwycenia istoty kontynuacji immanentnej obecności Stwórcy w każdym człowieku.

1.1. Mity kosmogoniczne

W religiach zachodnioafrykańskich nie stawia się pytania o pochodzenie Istoty Najwyższej. Od niej wywodzą swe istnienie wszystkie byty i w żaden sposób nie jest ona od nich zależna. Zachowuje pierwszeństwo spośród wszystkich istot zarówno pod względem czasu, jak i doskonałości¹⁵. Wyjaśniając pochodzenie świata, mity definiują Boga przez Jego uczynki, nie podając dokładnego opisu Jego wyglądu. W mitologiach wielu ludów afrykańskich ogranicza się On do wyznaczenia zarysu świata, po czym usuwa się w cień. Właściwa rola twórcza przypada mniejszym bóstwom, które w swych poczynaniach mogą być niekiedy kierowane, ale przeważnie kontynuują dzieło stworzenia według własnych koncepcji¹⁶. Podobnie jest w tradycyjnej religii Aszantów¹⁷.

¹¹ J. W. Tufuo, C. E. Donor, *Ashantis of Ghana*, s. 73. Zob. też P. K. Sarpong, *Dear Nana*, s. 36; K. A. Opoiku, *West African...*, s. 19; J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 7, 62, 65, 152; R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 140 n.

¹² K. A. Opoiku, *Hearing and Keeping. Akan Proverbs*, vol. 2, Pretoria 1997, s. 2.

¹³ Tenze, *West African...*, s. 15. Zob. również J. S. Mbiti, *Concepts of God...*, s. 45; E. L. R. Meyerowitz, *The Sacred State...*, s. 82; J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 58; J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 60.

¹⁴ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 60. Zob. także J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 28 i 30.

¹⁵ E. Ikenga-Metuh, *Religious Concepts in West African Cosmogonies*, JRA 13(1982), nr 1, s. 17.

¹⁶ S. Piłaszewicz, *Kosmogonie ludów Afryki*, s. 89.

¹⁷ Zob. historie Anansiego z poprzedniego rozdziału.

W jaki sposób Afrykanie, podobnie jak i inne ludy pierwotne, mogli dojść do pojęcia Boga jako stwórcy? Jedni chcieliby w tym widzieć owoc naturalnej ciekawości o początek rzeczy. To, że Afrykanie są dociekliwymi badaczami potwierdzają etiologiczne mity, które dają odpowiedzi na pytania często stawiane zarówno przez dzieci, jak i dorosłych. Wiedzą, że sprawy nie powstają spontanicznie i przypadkowo. Podobnie jak w sytuacji, gdy kobieta bierze bryłę gliny i kształtuje z niej naczynie, tak naturalnym i logicznym wnioskiem będzie to, że drzewa, góry, słońce, księżyc i gwiazdy mają swego Stwórcę. Dlatego najpowszechniejszym zawołaniem Boga są takie imiona jak: „rzeźbiarz”, „stwórca” i „budowniczy”¹⁸. Dobrze to przekonanie wyraża aszancka strofa „mowy bębnow”:

„Strumień przecina ścieżkę,
ścieżka przecina strumień;
które z nich jest starsze?
Czyż nie wycieliśmy ścieżki, by podejść i zaczerpnąć z tego strumienia?
Strumień otrzymał swe źródło dawno, dawno temu,
ma swe pochodzenie w Stworzycielu.
On uczynił wszystko”¹⁹.

1.2. Rola mitologii

Mity stanowią podstawę struktury życia społecznego i kulturowego ludów. Konstituują one historię dokonań lub czynów istot nadnaturalnych, przez co wydaje się ona prawdziwa i święta. Mity pomagają w ukształtowaniu wzorców zachowań. Znajomość mitów jest równoznaczna z wiedzą o pochodzeniu i samej rzeczy²⁰. Badania nad rolą i funkcją mitów były podejmowane przez wielu badaczy²¹.

Mitologia afrykańska – obok opowiadań, legend czy przekazów „pseudo-historycznych” – jest istotnym elementem w systemie wiedzy przekazywanej w tradycji ustnej. Przednaukowy zespół wyobrażeń o genezie i początkowym stanie istnienia świata stanowi ważny motyw mitologii ludów Afryki. Mity

¹⁸ E. W. Smith, *The Whole Subject*, s. 30.

¹⁹ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 89. Zob. także E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 100.

²⁰ M. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries: the Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Reality*, New York 1968, s. 16.

²¹ Zob. F. M. Müller, *Comparative Mythology*, London 1867; tenże, *Lectures Origin and Growth*, London 1878; J. G. Frazer, *Złota gałąź*, Warszawa 1962; *Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas*, bd. 1–12, hrsg. L. Frobenius, Jena 1921–1928; B. K. Malinowski, *Mit, magia, religia*, Warszawa 1990; H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin 1936; A. E. Jensen, *Myth and Cult among the Primitive Peoples*, Chicago 1963; C. Levi-Strauss, *Myth and Meaning*, London 1978; M. Eliade, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998; tenże, *Myth and Reality*, New York 1963; I. Okpewho, *Myth in Africa. A Study of Its Aesthetic and Cultural Relevance*, Cambridge 1983.

kosmogoniczne, będąc swego rodzaju nienaruszalnym kodeksem, uzasadniają istniejący porządek społeczny i stoją na jego straży. Chronią społeczeństwa i ich osiągnięcia przed stałą groźbą powrotu do chaosu, wyobrażanego na różne sposoby²².

Afrykańskie kosmogonie nie tylko dostarczają symbolicznych kategorii, przez które Afrykanie rozumieją organizację ich wszechświata, ale też sugerują wzorce, według których próbują oni utrzymać równowagę i harmonię świata poprzez rytuały²³. Religijny charakter mitów kosmogonicznych był przez niektórych badaczy kwestionowany²⁴. Definiują one naturę świata i istot nadnaturalnych w taki sposób, że implikują rytuały, przez które człowiek próbuje odnaleźć swoje miejsce w świecie²⁵.

W interpretacji mitologii kosmogonicznej pojawiają się dodatkowe trudności, polegające na konieczności oddzielenia lokalnych teorii o powstaniu świata i wyobrażeń o miejscu człowieka w świecie od wpływów religii uniwersalnych – chrześcijaństwa czy islamu. Sama recytacja mitu wymaga specjalnych rytów. Stąd też myślenie i wiedza mityczna nie zawsze dają się całkowicie zanalizować. Sam system mitów w ogóle, a mitów kosmogonicznych w szczególności, składa się ze swoistych szczebli wiedzy, wymagających różnych stopni wtajemniczenia. Tylko mniejszość najbardziej uprzywilejowana (kapłani, władcy) może zrozumieć „słowo” najgłębiej ukryte i to stanowi często o jej władzy czy prestiżu. Treść mitu kosmogonicznego ukryta jest niekiedy pod poetyckimi ozdobnikami. Powszechne posługiwanie się metaforami czyni go bardziej dziełem literatury pięknej niż traktatem filozoficznym. Posługiwanie się symbolami charakteryzuje szczególny, kultowy i sakralny język mitu. Właśnie tutaj najbardziej widoczne są wpływy religii uniwersalnych²⁶.

Afrykanie posługują się konkretnymi terminami – stwierdza Okot p'Bitek – stąd abstrakcyjne pojęcia, jak: Istota Najwyższa, stworzenie, wszechmoc, wszechwiedza są niezrozumiałe dla ich sposobu myślenia²⁷. Jednocześnie Afrykanie potrafią formować i posługiwać się abstrakcyjnymi pojęciami, które wyrażają się w konkretnych terminach. Zadaniem interpretatora jest więc odpowiednie wyjaśnienie pojęć pochodzących z różnych kultur w takiej samej formie wyrazu, by odsłonić ich identyczny, a zarazem zróżnicowany charakter²⁸. Należy również

²² S. Piłaszewicz, *Kosmogonie ludów Afryki*, s. 79.

²³ B. C. Ray, *African Religion. Symbol, Ritual and Community*, Englewood Cliffs 1976, s. 17.

²⁴ O. p'Bitek, *African Religions in Western Scholarship*, Nairobi 1971, s. 64; E. W. Smith, *The Whole Subject*, s. 6; M. J. Herskovits, F. S. Herskovits, *Dahomean Narrative: a Cross Cultural Analysis*, Evanstone 1958 s. 35; P. Mercier, *The Fon of Dahomey*, [w:] *African Worlds*, ed. D. Forde, London 1954, s. 210 n.

²⁵ E. Ikenga-Metuh, *Religious Concepts...*, s. 11.

²⁶ S. Piłaszewicz, *Kosmogonie ludów Afryki*, s. 79.

²⁷ O. p'Bitek, *African Religions*, s. 50.

²⁸ E. Ikenga-Metuh, *Religious Concepts...*, s. 14.

wziąć pod uwagę, że dla Afrykanina narzędziem poznania są emocje tak, jak dla starożytnych Greków myślenie przyczynowe²⁹.

Etnograficzne opisy ludów afrykańskich zwykle zawierają przykłady ich mitów i legend, ukazując ich ideę Boga. Niemiecki etnolog Herman Baumann przeanalizował około dwa i pół tysiąca afrykańskich mitów i na ich podstawie próbował opisać afrykańską kosmologię i teologię. W jego opinii afrykańska mitologia jest mniej barwna i ujawnia słabsze zainteresowanie wobec spekulacji niż np. mitologia polinezyjska. W centrum afrykańskiej mitologii znajduje się stwórca podstawa, która w wielu wypadkach utożsamiana jest z Istotą Najwyższą oraz pierwszy człowiek, ukształtowany lub powołany do istnienia przez stwórczą moc Boga. To, w jaki sposób człowiek pojawia się na ziemi, jak żyje i czego doświadcza, jest tematem prawie wszystkich afrykańskich mitologii. Mity, według Baumanna, stanowią wielką wartość dla każdego, kto pragnie zrozumieć afrykańską mentalność: „Mit jest jasną wykładnią światopoglądu ludzi żyjących w danych społecznościach. W nich zawarta jest ich obiektywna i trwała filozofia życia”³⁰. Ta filozofia jest powiązana ze stopniem rozwoju cywilizacyjnego, jaki dana społeczność osiągnęła. Należy spodziewać się dostrzegalnych różnic pomiędzy ludami zbieracko-łowieskimi i pasterskimi czy rolniczymi. Ludy z prostą, społeczną organizacją różnić się będą od ludów posiadających skomplikowaną hierarchię. Różnica ta nie jest nigdy absolutna, gdyż mity ludów niepiśmiennych trwają często w wyższej cywilizacji; a mity jednej grupy często przenikają, być może z jakąś modyfikacją, do innej³¹.

Dla afrykańskich społeczeństw mit staje się wyjaśnieniem oraz źródłem wiedzy o pochodzeniu świata i człowieka, ich stworzeniu i upadku. Odpowiada na pytania o genezę fenomenu śmierci, o pochodzenie wszystkich stworzeń na ziemi, o początki rodziny. Staje się wprowadzeniem w normy, zwyczaje i rytuały. Mit obejmuje wszystkie aspekty życia i proponuje wytłumaczenie dla religijnego sposobu myślenia tych ludów³².

Mity mówią więcej niż to, o czym opowiadają bezpośrednio. Jest w nich głębsza treść, która jest niewyczerpana i nie można jej wyjaśnić. Opowiadania te są uznawane za część wytworów poglądu przednaukowego lub pierwotnej świa-

²⁹ I. Okpewho, *Myth in Africa*, s. 222.

³⁰ H. Baumann, *Schöpfung*, s. 2.

³¹ Baumann usiłował naszkicować różne kręgi kulturowe (*Kulturkreise*) w Afryce i poddać klasyfikacji mitologicznej grupy w stosunku do ich kultury. Można zauważyć, że tzw. mitologia uraniczna (która jest związana z Istotą Najwyższą w niebie, uważaną za osobę) jest obecna niemal we wszystkich typach afrykańskiej kultury, nawet pomiędzy Pigmiejami, od których może brać początek. Mitologia solarna jest najbardziej typowa dla społeczeństw myśliwych. Z kolei animistyczne pomysły są najsilniej rozwinięte w mitologii matrylinearnych ludów Bantu Afryki Środkowej. E. W. Smith, *The Whole Subject*, s. 6.

³² O. A. Iloanusi, *Myth of the Creation of Man and the Origin of Death in Africa. A Study in Igbo Traditional Culture and other African Cultures*, Frankfurt a. M. 1984, s. 5.

domości³³. W symbolice mitu zawiera się próba wyrażenia rzeczywistości transcendentnej³⁴. Funkcją mitu jest wsparcie tradycji oraz wzmocnienie jej wartością i prestiżem poprzez odwołanie się do rzeczywistości wyższych, lepszych, a także do nadnaturalnych początków wydarzeń³⁵.

1.3. Opis dzieła stwarzania

Do opisanía stwórczej działalności Boga zazwyczaj używa się metafory garncarza³⁶. Baumann doszedł do wniosku, że idea stworzenia człowieka z gliny jest w Afryce bardzo szeroko rozpowszechniona³⁷. Dlatego o Bogu mówi się często jak o garncarzu lub formierzu³⁸.

W afrykańskich doktrynach i systemach filozoficznych trudno odnaleźć pełen mit kosmogoniczny, czyli taki, który przedstawiałby wszystkie etapy procesu stworzenia, opisywał techniki zastosowane przez Stwórcę, obrazował pojawienie się bóstw, człowieka, informował o pierwszych kataklizmach (np. powodzi, suszy i innych klęskach), o utracie pierwotnej nieśmiertelności i pojawieniu się śmierci na ziemi. Oprócz wspólnej osnowy, każdy z przekazów akcentuje określony moment w dziele stworzenia, nie wspominając często o innych. Niekiedy istnieje kilka sprzecznych wersji w tym samym systemie mitycznym, co wyjaśnia się zwykle społeczną pozycją informatorów, od których sprzeczne wersje pochodzą³⁹.

Wiele ludów afrykańskich utrzymuje, że Bóg nie tylko stworzył wszechświat materialny, ale także ustanowił prawa natury i ludzkie obyczaje. Tradycyjne wierzenia Aszantów przedstawiają proces stwarzania w następującym porządku: najpierw uczynione zostało niebo, potem ziemia, wody, rośliny, wreszcie zwierzęta i człowiek. Aszantowie wierzą, że Bóg stworzył rzeczy w sposób uporządkowany i zbudował harmonijny świat, w którym każdy może spełniać swe obowiązki⁴⁰.

³³ J. W. Rogerson, *Myth in Old Testament Interpretation*, New York 1974, s. 177 n.

³⁴ O. A. Iloanusi, *Myth of the Creation*, s. 7.

³⁵ B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, New York 1926, s. 92.

³⁶ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 60. Zob. też J. J. P. Maquet, *The Kingdom of Ruanda*, [w:] *African Worlds*, ed. D. Forde, s. 166. Według opowiadania ludu LoDagaa (Ghana) stworzenie człowieka przez Boga wyglądało podobnie jak lepienie garnków. J. Goody, *Death, Property and Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of LoDagaa of West Africa*, Stanford 1962, s. 209.

³⁷ H. Baumann, *Schöpfung*, s. 163–182, 203 n.

³⁸ Zob. A. B. Ellis, *The Yoruba-speaking Peoples*, London 1894, s. 39; E. G. Parrinder, *Theistic Beliefs of the Yoruba and Ewe Peoples of West Africa*, [w:] *African Ideas of God*, ed. E. W. Smith, s. 229; E. B. Idowu, *Olodumare*, s. 21; S. Piłaszewicz, *Bogowie i bóstwa Czarnej Afryki*, PRel 1992, nr 1, s. 59; tenże, *Religie i mitologia Czarnej Afryki*, Warszawa 2002, s. 78.

³⁹ *Dictionnaire des civilisations africaines*, ed. F. Hazan, Paris 1968, s. 289.

⁴⁰ R. A. Lystad, *The Ashanti*, New York 1958, s. 164. Zob. również J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 61.

On też powołał do istnienia istoty nadnaturalne⁴¹. Onyame dzieło stworzenia dookończył w sobotę, dlatego nosi imię Kwame⁴².

Zdecydowane stwierdzenie Mbitiego o możliwości dowiedzenia powszechnej w Afryce koncepcji stworzenia z niczego, nie wydaje się tak oczywiste⁴³. Istota Najwyższa często występuje w roli organizatora istniejącego już chaosu albo pradawnej substancji⁴⁴. Idea chaosu, rozumianego w znaczeniu substancji preegzystującej, często pojawia się na początku mitologii i stanowi analogię do wyobrażeń o powstaniu świata, utrwalonych w pismach pierwszych filozofów greckich⁴⁵.

Stwórcze dzieło Onyame nie może być rozumiane na miarę stwarzania świata i ludzi przez Jahwe opisanego w *Księdze Rodzaju*. Według pewnego mitu ziemia już istniała, z osiadłymi na niej mężczyznami i kobietami. Nie mieli oni jednak dzieci. Wtedy nie znali pojęcia seksualności ani tajemnicy życia. Onyame zesłał więc pytona, który sprawił, że ludzie zaczęli zwracać się ku sobie⁴⁶. Według innego mitu ludzie byli już na ziemi, zajmując się własnymi sprawami, kiedy Stwórca przemierzał ziemię w swej stwórczej podróży. Jest to wskazówką, jak sugeruje Smith, że Onyame nie może być uważany za absolutnego stwórcę ludzi i ziemi⁴⁷. Byłby on tylko sprawcą urodzajności ludzi i natury, i to nie jedynym. W rodzi-mej teorii prokreacji Istocie Najwyższej nie przypisuje się odpowiedzialności za poczęcie człowieka. Podobnie modlitwy o urodzaje i ofiary składane przez bezdzietne małżeństwa są umiejscawiane w rytuałach skierowanych ku przebłagananiu duchów przodków i bóstw⁴⁸. Choć Onyame jest wspominany w inwokacjach, jego imię jest wzmiankowane wraz z takimi mitologicznymi postaciami, jak Asase Yaa – bóstwo ziemi i lampart – stworzenie rządzące światem podziemia⁴⁹.

Kwasi Wiredu utrzymuje, że pojęcia: „nicości” oraz *creatio ex nihilo* są obce aszanckiemu sposobowi postrzegania świata. Według niego afrykańskie ujmowanie stwarzania wiąże się zawsze z przetwarzaniem, nadawaniem kształtów czemuś surowemu. Stwórcza Istota Najwyższa jest określana przez Aszantów

⁴¹ H. Courlander, *A Treasury...*, s. 98.

⁴² S. Piłaszewicz, *Bogowie i bóstwa*, s. 51; K. Dickson, *Introduction to the Second Edition...*, s. XVIII. Zob. też H. S. J. Evans, *The Akan Doctrine of God*, s. 246.

⁴³ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 60.

⁴⁴ E. Ikenga-Metuh, *Religious Concepts...*, s. 18 n. Według mitologii Aszantów, Onyame np. spotyka istniejących już na ziemi ludzi (R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 124) lub buduje świat z materiału przygotowanego dla niego przez Anansiego (A. B. Ellis, *Tshi-speaking Peoples...*, s. 339).

⁴⁵ S. Piłaszewicz, *Kosmogonie ludów Afryki*, s. 80.

⁴⁶ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 48, 124.

⁴⁷ E. Clarke, *The Sociological Significance of Ancestor Worship in Ashanti*, Af 3(1930), nr 4, s. 437 n.

⁴⁸ Przykład takiej modlitwy zob. K. Antubam, *Ghana's Heritage...*, s. 37 n.

⁴⁹ E. Clarke, *The Sociological Significance*, 437 n.

jako Oboade – „stwórca rzeczy” w sensie wytwarzania lub raczej przepracowywania czegoś⁵⁰.

Filozoficzna koncepcja stworzenia z niczego, choć rzadko jest eksponowana, to jednak zawiera się w imionach i określeniach Istoty Najwyższej. Analizę faktu nazywania Onyame przez Aszantów „pierwszym przodkiem” czy też „prarodźcem” (Nana) przeprowadza Emefie Ikenga-Metuh⁵¹. Twierdzi on, że skojarzenie stwarzania z przekazywaniem życia i wydawaniem na świat potomstwa sugeruje jednak stworzenie z niczego⁵².

1.4. Pochodzenie człowieka

Człowiek w Afryce postrzegany jest przede wszystkim jako stworzenie Boże. Różnie jednak poszczególne ludy określają sposób, w jaki został powołany do istnienia. Wspólne jest przekonanie, że to Bóg stworzył człowieka, które staje się zarazem tematem afrykańskich mitów kosmogonicznych. Różnie też mity te podkreślają, że człowiek jest najważniejszym dziełem stworzenia. Istotne jest, że właśnie człowiek cieszy się szczególnymi względami Istoty Najwyższej. Został przez nią obdarowany wolnością i inteligencją. Uczyniło to z niego istotę podobną do Boga, który jednak w sposób nieskończony przekracza człowieczą moc i doskonałość. Często ta relacja opisywana jest na wzór więzi łączącej ojca z synem⁵³.

Każdy lud afrykański ma swój mit lub mity antropogeniczne. Większość ludów afrykańskich stworzenie człowieka umieszcza pod koniec działalności stwórczej Boga. Powszechnie uznaje się, że Bóg dał początek człowiekowi, jeśli nawet stosował przy tym różne metody, zgodnie z mitami różnych ludów⁵⁴. To także Bóg jest odpowiedzialny za istnienie zróżnicowanego rodzaju ludzkiego. Na pytanie, dlaczego występują różne rasy zajmujące niejednolite miejsca w społeczeństwie, Aszantowie przytaczają mit o próbie, której Onyame poddał pierwszych ludzi⁵⁵.

⁵⁰ K. Wiredu, *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*, Bloomington 1996, s. 55 n.

⁵¹ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 87 n.

⁵² Do podobnych wniosków w swych badaniach doszli E. E. Evans-Pritchard i Raimo Harjula, Dla nich argumentem potwierdzającym koncepcję stworzenia z niczego było używanie przez Nuerów czy Meru specjalnych słów, w których idea stworzenia była wyrażana: jako *cak* (stwarzać) (E. E. Evans-Pritchard, *Religia Nuerów*, Kęty 2007, s. 77) oraz *itana* (robić) (R. Harjula, *God and the Sun in Meru Thought*, Helsinki 1969, s. 34).

⁵³ H. Zimoń, *Koncepcja Istoty Najwyższej u wybranych ludów afrykańskich*, ZNUJRI 33(2000), s. 182.

⁵⁴ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 122 n.

⁵⁵ Trzy czarne i dwie białe ludzkie pary musiały wybrać pomiędzy zawartością dwu kalebas. Jedna zawierała żelazo i złoto, a druga zwinięty, niezapisany papier. Czarnoskóre pary wybrały pierwszą tykwę, a białe drugą. Od tej pory pierwsi są sprawnymi rzemieślnikami i kowalami, a drudzy posiadają władzę i mądrość. A. B. Ellis, *Tshi-speaking Peoples...*, s. 339.

Mity Aszantów przedstawiają początek człowieka inaczej niż innych ziemskich stworzeń: człowiek przybywa z „góry”⁵⁶, z innego regionu wszechświata, z miejsca bliższego Bogu niż inne rzeczy⁵⁷.

Etnologowie i badacze tradycji ustnych wyróżniają u Aszantów cztery różne warianty mitu antropogenicznego⁵⁸:

1) Mit animalistyczno-astralny podaje, że wszyscy ludzie pochodzą od wielkiego pająka i sługi bożego Anansi. Miał to być ogromny czarny pająk, który polecenie stworzenia ludzi otrzymał od Boga. Zadanie Anansiego polegało na przygotowaniu tworzywa, z którego później Onyame kształtował byty ludzkie. Pająk ten był niezwykle pilny i pracowity. Utkął tyle nici, na ile starczyło mu sił. Z resztek pajęczyny sporządził mały byt, który sam pielęgnował i w który się później wcielił, nadając mu własne imię⁵⁹.

2) Mit chtoniczny podaje, że przodkowie najważniejszych klanów Aszantów wyszli z ziemi⁶⁰. Miało się to dokonać pewnej poniedziałkowej nocy. Przywódcą grupy został Adu Ogyinae⁶¹. W środę, podczas budowy chaty zginął on pod upadającym drzewem⁶². Po jakimś czasie pies przyniósł w pysku ogień, który miał wynieść z podziemi⁶³. W ten sposób leżąca obok niego żywność została po raz pierwszy upieczona. Praprzodkowie mieli osiedlić się w okolicach Nampansa. Tak zapoczątkowany został klan Aduana. Później również pozostałe klany, w tym królewski Oyoko, wyszły z ziemi w świętym gaju Santemanso⁶⁴. Kiedy Stwórca (Odomankoma) podróżował po świecie, „tworząc rzeczy”, na swej drodze spotkał osiadłych już przodków. Jednego z nich wziął ze sobą jako swego rzecznika⁶⁵.

3) W tak zwanym micie literackim, bóg Odomankoma rozkazał swemu niebiańskiemu kowalowi, aby wykuł mu dwa tuziny ludzi i zwierząt⁶⁶. Kowal,

⁵⁶ Pierwszy władca i protoplasta klanu Beretuo miał zostać zesłany z nieba na ziemię przez Istotę Najwyższą. R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 111 n.

⁵⁷ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 123 n.

⁵⁸ H. Baumann, *Schöpfung*, s. 141. Zob. także S. Piłaszewicz, *Afrykańska księga rodzaju. Mity i legendy ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa 1978, s. 143.

⁵⁹ H. Baumann, *Schöpfung*, s. 139. Zob. również S. Piłaszewicz, *Afrykańska księga rodzaju*, s. 143 n.

⁶⁰ H. Baumann, *Schöpfung*, s. 140; H. Zimoń, *Religie ludów pierwotnych*, s. 225. Rattray zanotował również opowiadania wywodzące rodzaj ludzki z kopca termitiery (*Akan-Ashanti Folk-Tales*, s. 215) czy też z drzewa (tamże, s. 271).

⁶¹ Imiona siedmiu mężczyzn i pięciu kobiet wymieniane mogą być z wielką czcią jedynie w poniedziałki i wtorki. Podczas ich wyszczególniania wszyscy obecni (łącznie z królową-matką) wstawali, mężczyźni obnażyli ramiona i zdjęli z nóg sandały. R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 123.

⁶² Wyjaśnia to, dlaczego największym szacunkiem pośród Aszantów cieszy się przysięga składana w środy (*wukuda*). R. S. Rattray, *Ashanti Proverbs...*, s. 129 n.

⁶³ H. Baumann, *Schöpfung*, s. 361.

⁶⁴ Na pamiątkę tego w tym sanktuarium składane są ofiary, a każdorazowy król Aszantów (*asantehe*) corocznie przesyła krowę, by była złożona w ofierze. Natomiast jemu zabronione jest osobiste przebywanie w gaju Santemanso. R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 124.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ W. H. Barker, C. Sinclair, *West African Folk-Tales*, s. 159 n.

posłuszny bożej woli, zabrał się natychmiast do dzieła i jak mógł najstaranniej ukształtował ciała tych dwóch gatunków. Bóg skropił dzieła kowala sokiem z liści i wtedy otwarły one swoje oczy. Następnie tchnął na nie, dając w ten sposób ludziom i zwierzętom drogocenny dar życia⁶⁷.

4) Według mitu niebiańskiego stwórcą ludzi jest bóg Onyame. Kiedy istniały już niebo i ziemia, a nie było jeszcze ludzi, pewnego dnia spadł ulewny deszcz. Wraz z deszczem na ziemię opuścił się długi łańcuch⁶⁸. Wówczas Istota Najwyższa stworzyła siedmiu ludzi i po łańcuchu zesłała ich na ziemię. Zabrali oni ze sobą ogień. Rozmnożywszy się i zaludniwszy ziemię, pierwsi ludzie – przodkowie całej ludzkości – wspięli się do nieba⁶⁹.

Wiele miejsc Afrykanie uznają za święte, np. święte gaje lub miejsca poświęcone. Stanowi to następstwo przekonania, że kosmologia danego ludu uznaje takie przestrzenie za środek świata, miejsca, gdzie stworzenie się zaczęło, gdzie rodzaj ludzki ma swą kolebkę, skąd ludzie rozproszyli się po całej ziemi⁷⁰. Uznaje się, że przodkowie dzisiejszych Aszantów wyszli z jamy w ziemi w świętym gaju Santemanso⁷¹. Wskazuje się na okolice Nkoranzy lub też Wenchì, na północy terytorium Aszantów. Pokazuje się lej, z którego mieli wyjść na świat protoplaści współczesnych Aszantów. Według mitu drogę na powierzchnię z podziemi wydrążyła dżdżownica. Za nią podążyło siedmioro mężczyzn, kilkoro kobiet, lampart i pies⁷². Znaczące są także pieczary Mfamaboum pomiędzy Mampong a Kwamang, które otacza się czcią i szacunkiem⁷³.

1.5. Złoty wiek ludzkości

Opowieści o złotym wieku ludzkości akcentują immanencję Boga⁷⁴. Według wielu relacji o stworzeniu, człowiek początkowo znajdował się w stanie szczęśliwości, dziecięcej niewiedzy, nieśmiertelności lub zdolności zmartwychwstania

⁶⁷ S. Piłaszewicz, *Afrykańska księga rodzaju*, s. 143 n.

⁶⁸ H. Baumann, *Schöpfung*, s. 141. Zob. również H. Zimoń, *Religie ludów pierwotnych*, s. 225. Podobnie o pierwszej królowej-matce klanu Beretuo opowiada się, że zstąpiła na ziemię po łańcuchu. Poświęcony jej czarny tron zajmuje centralne miejsce podczas ceremonii *adae*. H. Courlander, *A Treasury...*, s. 104.

⁶⁹ S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, s. 32 n. Zob. również tenże, *Afrykańska księga rodzaju*, s. 143 n.

⁷⁰ E. B. Idowu, *African Traditional Religion...*, s. 161; V. Tovagonze, *God-Concept*, s. 139.

⁷¹ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 121 n.

⁷² J. O. Awolalu, *The African Traditional View*, s. 102.

⁷³ P. Briggs, *Guide...*, s. 215. Istnieje zakaz uprawy ziemi i porządkowania lasu w takich miejscach, a także umieszczane są znaki przypominające o zakazie wstępu dla osób nieupoważnionych. R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 122, 125.

⁷⁴ H. Baumann, *Schöpfung*, s. 328 n. Złoty wiek ludzkości, jej rajska egzystencja wynikała często z tego, że pierwotnym miejscem pobytu człowieka było niebo, kraina Istoty Najwyższej i innych istot nadnaturalnych. S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, s. 32 n; tenże, *W cieniu krzyża i półksiężyca. Rodzime religie i „filozofia” ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa 1986, s. 30 n.

po śmierci. Istota Najwyższa zaopatrywała go w rzeczy konieczne do życia albo bezpośrednio albo też dając mu możliwości ich zdobywania. Aszantowie mówią, że pierwszy człowiek miał wielkie przywileje. Bóg stworzył wiele rzeczy dla jego użytku i ochrony, łącznie z duchami. Nakazał On zwierzętom i człowiekowi jeść rośliny i pić wodę, ale dał także człowiekowi zwierzęta na pożywienie⁷⁵.

Stwórca zaopatrzył pierwszego człowieka nie tylko w dobra materialne, gdyż sam pozostawał blisko człowieka. W Afryce znany jest obraz Boga żyjącego wśród ludzi lub od czasu do czasu ich odwiedzającego⁷⁶. Takie wyobrażenie ukształtowało się na podobieństwo relacji rodzinnych: z Bogiem jako ojcem i ludźmi jako dziećmi. Bóg zapewnił ludzi, że pozostanie z nimi, a wszystkie inne rzeczy wynikały z tego faktu. Pierwsi ludzie nie potrzebowali ani pić ani jeść i dlatego nie musieli pracować dla zdobywania środków do życia. Niebiosa niemal stykały się z ziemią. Nie było wówczas śmierci, choroby, cierpienia czy głodu, a człowiekowi wystarczało jedno ziarenko prosa na dzień, którego dostarczał mu Bóg⁷⁷. Człowiek żył wtedy w dziecięcej beztrosce, nieświadomości i radości, nie miał nawet potrzeb fizjologicznych⁷⁸. Mieszkał w raju, nie starzejąc się i nie znając śmierci, a osiągnąwszy wiek dojrzały, ponownie się odmładzał⁷⁹. Dopiero naruszenie jakiegoś zakazu, ciekawość człowieka, jego pazerność czy natręctwo zmusiły Istotę Najwyższą do oddalenia się⁸⁰. Zatem takie relacje między Bogiem a człowiekiem zostały zniszczone z winy człowieka, co miało dla niego tragiczne skutki. Jeśli nawet człowiek utracił najwyższy dar nieśmiertelności i zmartwychwstania – lub nie udało mu się tego stanu uzyskać – to nie mniej jednak wyposażony został we wszystko, co potrzebne do życia i przeżycia, a Bóg nie dopuścił do jego zniknięcia z powierzchni ziemi⁸¹.

1.6. Aszancka narracja o upadku człowieka

Aszancki mit o oddaleniu (o upadku pierwszych ludzi) w taki oto sposób tłumaczy zerwanie więzi między ludźmi a Istotą Najwyższą:

⁷⁵ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 125. Zob. także R. A. Lystad, *The Ashanti*, s. 164.

⁷⁶ E. B. Idowu, *Olodumare*, s. 20 n. Zob. również W. T. Harris, H. Sawyerr, *The Springs of Mende Belief and Conduct*, Freetown 1968, s. 8 n.

⁷⁷ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 43. Zob. też E. B. Idowu, *Olodumare*, s. 39. H. Barth (*Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central Afrika in den Jahren 1849 bis 1855. Tagebuch seiner im Auftrag der Britischen Regierung Unternommen Reise*, bd. 5, Gotha 1857, s. 465 n.) przytacza opowiadanie, w którym upadek pierwszych ludzi spowodował zaprzestanie udzielania rajskiego pożywienia, jakim był deszcz ryb.

⁷⁸ *African Genesis. Folk Tales and Myths of Africa*, eds. L. Frobenius, D. C. Fox, New York 1999, s. 49, 58.

⁷⁹ S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, s. 32 n.

⁸⁰ H. Baumann, *Schöpfung*, s. 265 n.

⁸¹ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 126.

„Bóg początkowo żył w niebie, ale bardzo blisko ludzi. Matka tych ludzi nieustannie poszturchiwała Go swą kopyścią w czasie tłuczenia potrawy *fufu*. Dla uniknięcia tego szturchania, Bóg przeniósł się wyżej. Kobieta poleciła swym synom zebrać wszystkie móździerze, ustawić je w kolumnę i po niej przybliżyć się do Boga. Synowie posłuchali matki, ale nie mogli osiągnąć Boga, bo zabrakło im materiału budowlanego. Ponieważ konieczna do wypełnienia luka wymagała tylko jednego móździerza, matka poradziła dzieciom, by wypełnili ją móździerzem położonym najniżej, na samym spodzie kolumny. Posłuszni synowie postąpili tak i cała kolumna się zawaliła, a wielu z nich zginęło. Pozostali przy życiu, porzucili myśl o towarzyszeniu Bogu aż tam na górę”⁸².

Stwórca jest podstawą bytowania wszystkich istot. Kontynuacja stworzenia dopełnia się w życiu natury i w rozwoju człowieka, roślin oraz zwierząt. Świat nie jest rzeczywistością statyczną, lecz realizującą się w tworzeniu skoncentrowanym na człowieku jako na najważniejszej postaci spośród wszystkich stworzonych i widzialnych mocy⁸³. Czyn stwarzania trwa nadal; nowe rzeczy są wciąż powoływane do istnienia i tak będzie kontynuowany w czasie ten proces kreacji i podtrzymywania świata w istnieniu⁸⁴.

1.7. Człowiek miejscem hierofanii Istoty Najwyższej

Relacja bliskości Istoty Najwyższej względem ludzi, nawiązana przez powołanie ich do istnienia trwa nadal. Nie zniszczył jej definitywnie upadek pierwszych ludzi. Bliskość Boga, Jego immanencja znajduje miejsce we wnętrzu człowieka. Każdy człowiek, według aszanckiej koncepcji, składa się z czterech elementów: *okra*, *sunsum*, *ntoro* i *mogya*. Zasadnicze znaczenie posiada *okra*⁸⁵. Ona jest nie-

⁸² R. S. Rattray, *Ashanti Proverbs: the Primitive Ethics...*, s. 20 n. Zob. również H. Barth, *Reisen*, s. 465 n.; K. A. Opoku, *West African...*, s. 28 n.; J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 127; K. A. Busia, *The Ashanti*, s. 192; P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 10. A. K. Opokuwaa, *The Quest for Spiritual Transformation. Introduction to Traditional Akan Religion, Rituals and Practices*, Lincoln 2005, s. 16–18. Aszantowie czasem dostrzegają w tym micie analogię do opowiadania o wieży Babel, co Baumann tłumaczy wpływami misji chrześcijańskich (*Schöpfung*, s. 258).

⁸³ W. Dupre, *Religion in Primitive Cultures. A Study in Ethnophilosophy*, The Hague 1975, s. 69.

⁸⁴ K. A. Opoku, *West African...*, s. 19; E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 101.

⁸⁵ Czasem tłumaczona jest jako dusza ludzka, czasem jako duch opiekuńczy człowieka. E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 106. J. G. Christaller (*A Dictionary of the Asante...*, s. 254 n.) używa również określenia *okara*. Wyjaśnia je jako preegzystującą duszę lub duchową część zmarłego przodka, odrębny od osoby element, opuszczający człowieka w momencie śmierci. Po śmierci nosi już nazwę *osaman*. Elementy *sunsum* lub *honhom* bliższe są pojęciu ducha ludzkiego (tamże, s. 464). Krew (*bogya* w twi asante lub *mogya* w twi fante) oznacza cielesność osoby ludzkiej (s. 306). Ze względu na występowanie u Rattraya formy *mogya*, w pracy zastosowano ten sam zapis. K. A. Opoku (*The World View of the Akan*, T 26(1982), nr 2, s. 70 n.) opisuje *okre* jako podstawowy i fundamentalny element człowieka, źródło życia, wywodzący się

śmiertelną częścią, którą człowiek otrzymuje bezpośrednio od Stwórcy przed swymi narodzinami, jest elementem Istoty Najwyższej obecnym w każdym człowieku. Wiąże ona w sposób bezpośredni człowieka z Bogiem, będąc zarazem nieustanną Bożą obecnością w nim. *Okra* sprawia, że człowiek jest istotą żyjącą, a opuszczenie przez nią ciała oznacza śmierć. Istnieje przekonanie, że płomienna iskra Onyame wchodzi poprzez strumień krwi w momencie poczęcia do każdego człowieka, ożywiając go i wyznaczając zarazem jego przeznaczenie (*nkrabea*)⁸⁶.

Wiara w Stwórcę człowieka i dawcę życia jest wyrażana w przekonaniu, że to Bóg jest tym, kto daje człowiekowi tchnienie życia (*okra*), zanim pojawi się on na świecie⁸⁷. *Okra* to aszanckie pojęcie religijne, dla którego trudno znaleźć w zachodniej teologii wierny i trafny odpowiednik⁸⁸.

od Onyame, będący jego częścią w każdym człowieku. *Sunsum* jest duchową podstawą charakteru i osobowości człowieka. W odróżnieniu od nieziennej *okry*, *sunsum* może się wzmacniać lub osłabiać. Ten element duchowy opuszcza człowieka podczas snu i może wędrować. *Sunsum* ma być podmiotem czarów. Kolejny duchowy czynnik ludzki (*ntoro*) jest dziedziczony patrylinearnie. M. Fortes, *Kinship and Other Social Order. The Legacy of Lewis Henry Morgan*, London 1970, s. 211. R. S. Rattray (*Ashanti Law and Constitution*, Kumasi–London 1956) określa *ntoro* mianem męskiego ducha totemicznego, dziedziczonego po ojcu, który łącząc się podczas współżycia ze związanym z krwią matki pierwiastkiem duchowym *mogya* daje początek człowiekowi, ożywianego darowaną przez Onyame *okrą*. R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 36. Zob. również W. Mrozek, *Kult 'ntoro' a struktura społeczna ludu Aszanti w Ghanie*, Lublin 1993 s. 17 n. [mps BKUL]. Każdy Akan przynależy do jednej z dwunastu grup *ntoro*. Czwarty komponent osoby ludzkiej – krew (*mogya*) pochodzi od matki i jest podstawą pokrewieństwa rodowego (*abusua*).

⁸⁶ K. A. Opoku, *The Destiny of Man*, s. 15 n.; E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 106.

⁸⁷ E. A. Mettle-Nunoo, *West African Traditional Religion*, s. 11.

⁸⁸ Pojęcie „okra” posiada istotne znaczenie dla współczesnych ghańskich grup pentakostalnych (charyzmatycznych) w Holandii. Często się słyszy: „dusza jest obca” (*okra ye oho*). Dusza (*okra*) nie należy ani do przodków, ani do królestwa duchów (*asamando*), lecz tworzy odrębną jednostkę w każdej osobie. To sugeruje specyfikę każdej osoby, wskazując na rozłączność i obcość. Dopelnia się to jednak z racji więzi z przodkami i relacji pokrewieństwa. Po śmierci *okra* wraca do Onyame, od którego się wywodzi. Jednak każda osoba ma swój własny element odrębności, który wymyka się spod każdego rodzaju kontroli sprawowanego przez zewnętrzne przedstawicielstwa, jest poddana jedynie Onyame. R. van Dijk, *The Soul is the Stranger: Ghanaian Pentecostalism and the Diasporic Contestation of „Flow” and „Individuality”*, CRel 3(2002), nr 1, s. 63. Podobnie Igbowie z Kalahari wierzą, że każda osoba i wszystko, co istnieje ma przypisane swe przeznaczenie, którym jest określona suma ich losów i nieszczęść w tej chwili, w której jest ono wprowadzane do istnienia przez Boga. W tym samym czasie Bóg obdarza stworzenie częścią siebie. Ta emanacja Istoty Najwyższej często nosi nazwę podobną do Bożego imienia (np. *Tamuno* u Kalahari i *Chi* u Igów). Stworzenie jest postrzegane przez te dwa afrykańskie ludy jako czyn, przez który Bóg udziela samego siebie swym stworzeniom, przydzielając im równocześnie ich przeznaczenie. Nie może być to interpretowane na sposób panteistyczny, ze względu na ową część Istoty Najwyższej pozostającej w dość autonomicznej relacji wobec „swego nosiciela” (osoby) i powracającej do Boga w momencie śmierci. E. Ikenga-Metuh, *Religious Concepts...*, s. 19–20. Taka właśnie sytuacja występuje u ludów Akan poprzez ideę *kra* (K. A. Busia, *The Ashanti*, s. 190); u Fon jest to se (P. Mercier, *The Fon...*, s. 229); a u Jorubów *ori* (E. B. Idowu, *Olodumare*, s. 171).

Symbol *adinkra*, wyjaśniany w powiedzeniu: „Umrę jedynie wtedy, gdy umrze Onyame” (*Onyame bewu na mawu*), przedstawia nieśmiertelność duchowej cząstki człowieka wiążącą ją bezpośrednio z Istotą Najwyższą. Akanowie wierzą, że właśnie ona decyduje o indywidualności człowieka, jego życiu, człowieczeństwie. Śmierć pojawia się wówczas, gdy *okra* wraca do swego źródła. A skoro Onyame jest wieczny, to i *okra* która jest jego częścią sprawia, że człowiek nie umiera definitywnie. Podkreśla to również przysłowie: „Kiedy umiera człowiek, on tak naprawdę nie jest nieżywym”⁸⁹.

Życie jawi się jako cykl narodzin, dojrzewania, małżeństwa, śmierci i odnowienia, lecz nie jest to beznadziejna wędrówka powtarzająca się bez końca; każda iskra życia pojawiająca się na świecie posiada określone cele i misję, wyznaczone przez Stwórcę, Odomankomę, który podtrzymuje wszechświat⁹⁰. Dlatego Adolf E. Jensen uznaje, że:

„Mityczny światopogląd obejmuje wszystkie dziedziny ludzkiej egzystencji, lecz najbardziej jest powiązany z czynnościami kultycznymi lub rytualnymi. One wyrażają religijno-etyczne próby podejmowane przez człowieka, przez które stara się on zdać sobie sprawę z godności swego udziału w bóstwie”⁹¹.

W ujęciu rodzimej religii Aszantów Istota Najwyższa i człowiek są na zawsze ze sobą powiązani. Życie człowieka bierze swój początek od wielkiego przodka – Nana Onyankopon. Relacja ta leży u podstaw wyjaśnienia głównego miejsca w społeczności Aszantów, jakie zajmują przodkowie i rodzina⁹². Takie ujęcie stanowi swoiste miejsce spotkania paradoksu transcendencji i immanencji Istoty Najwyższej we wnętrzu człowieka. Ta bliskość została zapoczątkowana przez dzieło stworzenia. Poprzez omówienie różnorodnych aszanckich mitów antropo- i kosmogonicznych podjęto tu próbę przedstawienia akańskiej wizji świata, miejsca człowieka oraz roli jaką pełni w niej Istota Najwyższa nazywana Borebore. Aspekt stwórczy staje się na zawsze podstawą uznania jej władzy nad światem oraz troski, jaką otacza ludzi. W następnej części zatem przeanalizowane zostanie rozumienie panowania Onyame nad światem.

⁸⁹ K. A. Opoku, *Heering and Keeping*, s. 116. Przykłady i znaczenie graficznych aszanckich symboli *adinkra* zob. H. Owosu, *Symbole Afryki*, Katowice 2002, s. 205–219.

⁹⁰ K. A. Opoku, *The Destiny of Man*, s. 15.

⁹¹ A. E. Jensen, *Myth and Cult*, s. 41.

⁹² J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 27 n.

2. KRÓL

Gerardus van der Leeuw utrzymywał, że król jest jedną z najważniejszych spośród wszystkich postaci stworzonych przez człowieka⁹³. Można to również zauważyć poddając analizie aszancką koncepcję sakralnej władzy Istoty Najwyższej.

2.1. Sakralność władzy

Na temat sakralności instytucji władzy królewskiej powstało wiele opracowań⁹⁴. Aszantowie, posiadający wyspecjalizowaną organizację swego społeczeństwa, doszli do przekonania, że o naturze Istoty Najwyższej można mówić, opierając się na doświadczeniu instytucji króla⁹⁵. Porównanie boga Onyame do króla wyraża przeświadczenie o jego bliskości względem ludzi, którzy są z nim związani jak poddani ze swoim władcą. Powiedzenie: „Bóg jest królem” (*Onyame ne hene*) jest często powtarzane. Władza Onyame wynika przede wszystkim z faktu stworzenia całego świata i wszystkiego, co w nim istnieje. Jego panowanie powiązane jest także z rangą matrylinearnego dziedziczenia władzy. Fakt ten w szczególny sposób podkreśla immanentny charakter Istoty Najwyższej. Dlatego funkcja panowania Onyame nad światem i ludźmi będzie treścią rozważań niniejszego paragrafu. Dla lepszego wyjaśnienia aszanckiego

⁹³ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, s. 116.

⁹⁴ Zob. J. G. Frazer, *Lectures on the Early History of Kingship*, London 1905; tenże, *Czarownik, kapłan, król. Wykłady o pierwotnych dziejach instytucji królewskiej*, Warszawa 1911; tenże, *Złota Galaz*; F. Pampers, *Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik*, [b.m.] 1924; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala 1943; A. Friedrich, *Afrikanische Priestertümer*, [b.m.] 1939; F. Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages*, Oxford 1939; J. Goody, *Social Anthropology*, Cambridge 1966; H. Frankfort, *The Kingship and the Gods*, Chicago 1978; A. N. Hocart, *Kingship*, Oxford 1927; tenże, *Kings and Councillors*, Chicago 1970; W. Fagg, *Divine Kingship in Africa*, London 1970; L. Mair, *African Kingdoms*, Oxford 1977; *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, eds. D. Cannadine, S. Price, Cambridge 1987; H. J. M. Claessen, P. Skalnik, *Specific Features of the African Early State*, [w:] *The Study of the State*, eds. ciż, The Hague 1981, s. 59–86.

⁹⁵ Na tym przekonaniu opiera się również model chrystologii afrykańskiej. Zob. H. Zimoń, *Chrystologia afrykańska jako przykład inkulturacji*, [w:] *Miedzy przekladem biblijnym a rodzima teologia. Wybrane problemy przekladów biblijnych i teologii afrykańskiej*, red. A. Halemba, J. Różański, Warszawa 2003, s. 78; S. Grodz, *Chrystologia afrykańska w rodzimym kontekście kulturowym*, Lublin 2005; tenże, *Afrykańskość chrystologii afrykańskiej*, *RTeol* 53(2006), z. 9, s. 21–36.

porównania Istoty Najwyższej do króla, niezbędne jest przedstawienie wpięrw założeń matrylinearnej struktury tradycyjnego społeczeństwa i władzy⁹⁶.

2.2. Struktura społeczna Aszantów

Aszantowie uznają, że człowiek jest ukształtowany przez krew matki (*mogya*) i ducha ojca (*ntoro*). Znajduje to odzwierciedlenie w organizacji społeczeństwa, opartego na dwóch rodzajach zobowiązań, wywodzących się z koncepcji przekazywania życia. Paradygmat ten wyznacza również status społeczny i system pokrewieństwa. Podstawową komórką społeczną Aszantów jest wielka rodzina o charakterze matrylinearnym. Pomimo to władza w rodzinie należy, z wyjątkiem momentów najważniejszych, do mężczyzny, który jest głową rodu (*abusuapanyin*). Sprawuje on władzę polityczną i prawną⁹⁷. Aszantowie wierzą, że biologiczny związek między generacjami jest oparty na przekazie krwi matczynej. Społeczność aszancka podzielona jest na osiem matrylinearnych klanów (*abusua*): 1. Oyoko, 2. Bretuo, 3. Aduana, 4. Asakyiri, 5. Asenee, 6. Agona, 7. Asona, 8. Okona⁹⁸. W skład klanu wchodzi wszyscy potomkowie obojga płci, wywodzący się poprzez żeńską linię od wspólnej matki. Grupa ta może być zbyt duża dla określenia mających moc prawną relacji pokrewieństwa. Z tej racji są one częściej obserwowane wewnątrz mniejszych segmentów, zwykle składających się z czterech matrylinearnych generacji żyjących razem w tej samej zagrodzie (*abrono*). Dziedziczenie urzędów lub własności i prawne zobowiązania są określane przez członkostwo w danym klanie (wyjątkiem są funkcje dobosza, wojownika i herolda, które dziedziczy się po ojcu)⁹⁹.

Konfederacja Aszantów oparta była na systemie luźnej, zdecentralizowanej organizacji szeregu wodzostw okręgowych (*oman*), podporządkowanych w sprawach powszechnych centralnej władzy króla Aszantów (*asantehehene*). Każdy wódz (*omanhehene*) zachowywał autonomię we wszystkich sprawach wewnętrznych. Podstawą tego systemu była struktura rodowa¹⁰⁰. Cały system polityczny stanowił odwzorowanie w coraz większym zasięgu terytorialnym struktury właściwej matrylinearnej organizacji rodowej¹⁰¹.

⁹⁶ A. Zajączkowski, *Plemię Aszanti...*, s. 188. Zob. również tenże, *Plemię Aszanti w procesie...*, s. 92 n.

⁹⁷ Tenże, *Plemię Aszanti...*, s. 184.

⁹⁸ Czasem podaje się liczbę siedmiu klanów. P. Akoi, *Onyame in Sacred Royalty*, ED 22(1969), s. 178. Zob. także K. A. Opoku, *The Destiny of Man*, s. 21.

⁹⁹ P. K. Sarpong, *The Girl's Nubility*, s. 4.

¹⁰⁰ O strukturze władzy w dawnej konfederacji Aszantów zob. E. E. Obeng, *Ancient Ashanti Chieftaincy*, Tema 1986.

¹⁰¹ S. Chodak, *Systemy polityczne Czarnej Afryki*, Warszawa 1963, s. 50. Nadrzędnym terminem na oznaczenie władcy jest *ohene* (lm *ahene*). Na czele strategicznych stowarzyszeń (*asafo*) stoi militarny wódz (*osafohene*). Naczelnikiem poszczególniej wioski lub miasta jest *odekuro*. Władcą rodu czy ludu jest *omanhehene*. Wszystkim Aszantom przewodzi król (*asantehehene*) noszący też honorowy

Do XVIII wieku Aszantowie nie posiadali zjednoczonej organizacji społecznej¹⁰². Poszczególne klany, na czele których stali wodzowie (*omanhene*), politycznie od siebie niezależne, żyły na własnych terytoriach. Sytuacja uległa zmianie, gdy Osei Tutu (1695–1731)¹⁰³, wódz z Kumasi, dokonał podboju i zjednoczenia, tworząc tym samym federację Aszantów¹⁰⁴. Od tej pory na czele zjednoczonego już państwa stoi król wszystkich Aszantów. Od czasów założyciela państwa, Osei Tutu, aż po obecnego władcę Aszantów – Otumfo Osei Tutu II władza spoczywa w ręku tego samego klanu Oyoko¹⁰⁵. Dziedziczni władcy wszystkich szczebli – nie wyłączając asantehene – są jednak na swe stanowiska wybierani. Dziedziczenie polega na tym, że wybór dokonywany bywa wyłącznie spośród osób należących do matrylinearnego rodu panującego. Przy wyborze zasada primogenitury nie ma decydującego znaczenia, choć może być brana pod uwagę. Znaczące są natomiast osobiste kwalifikacje kandydata. Wyboru dokonuje starszyzna (*mpanyimfo*). Ustrój polityczny jest swoiście demokratyczny. Wybranemu wodzowi starszyzna składa przysięgę wierności i posłuszeństwa, wódz natomiast przysięga przestrzegać praw plemienia. Elektorzy wodza mają prawo do jego detronizacji¹⁰⁶. Faktycznie wódz jest od swej starszyny w pełni zależny¹⁰⁷. Władza

tytuł „Niszczyciel” (Osei). J. B. Danquah, *A Dictionary of the Asante...*, s. 72, 174, 296, 404, 616. Portugalczycy, podobnie jak Arabowie, odróżniali organizacje typu państwowego, których władcom nadawali tytuł króla, od organizacji mniejszych, w skład których wchodziło kilka ugrupowań wraz ze swymi naczelnikami. Kolonizatorzy posługiwali się wówczas terminami: szef, naczelnik lub kacyk (port. *cabeceiro*). M. Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*, s. 138. W rozprawie za nadrzędny przyjęto termin „władca”, rozróżniany następnie na „króla” i „wodza”.

¹⁰² A. A. Boahen, *The State and Cultures of the Lower Guinean Coast*, [w:] *General History of Africa*, vol. 5, ed. B. A. Ogot, Berkeley 1992, s. 412.

¹⁰³ D. Westermann, *Geschichte Afrikas. Staatenbildungen südlich der Sahara*, Köln 1952, s. 212. J. G. Platvoet (*Comparing Religions...*, s. 41) podaje lata ok. 1690–1712/1717.

¹⁰⁴ A. Zajączkowski, *Plemię Aszanti...*, s. 185. R. S. Rattray (*Ashanti Law and Constitution*, s. 76) przyrównuje tę sytuację do organizacji królestw Europy XI wieku: „Osei Tutu, podobnie jak Wilhelm I Zdobywca znalazł się w otoczeniu licznych potężnych lordów i notabli, którzy żądali uznania swych zasług”. Na początku XVIII wieku w skład konfederacji wchodziło piętnaście plemion aszanckich. Z. Filipow, *Ghana. Nie tylko kakao*, Warszawa 1974, s. 139.

¹⁰⁵ Oficjalna witryna internetowa królestwa Aszantów podaje, że Asantehene Osei Tutu II został intronizowany 3 kwietnia 1999 roku jako szesnasty król Aszantów po swym zmarłym poprzedniku Otumfo Opoku Ware II (panował od 7 lipca 1970 do 25 lutego 1999). Urodzony 5 maja 1950 roku w Kumasi, jako najmłodsze, piąte dziecko. Prawdziwe nazwisko to Barima Kwaku Duah. Z wykształcenia inżynier, absolwent londyńskiej politechniki, biznesmen Ashanti Goldfields Company. <http://www.asanteman.com/otumfuo> (07.05.2004).

¹⁰⁶ W latach 1937–1947 dokonano w całym państwie Aszantów 22 detronizacji i 28 abdykacji władców. Zostały one wywołane wolą ludności. K. A. Busia, *The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti. A Study of the Influence of Contemporary Social Changes on Ashanti Political Institutions*, London 1951, s. 14.

¹⁰⁷ A. Zajączkowski, *Plemię Aszanti...*, s. 185.

wodza czy króla nie jest dożywotnia. Gdy król jest nieodpowiedni, czyli, gdy nie wywiązuje się ze swoich obowiązków, może zostać zdetronizowany¹⁰⁸.

2.3. Aszancka koncepcja władcy

Władza króla jest bardzo rozległa, a on sam obdarzony jest największym szacunkiem w całej społeczności. Wszystkie funkcje od administracyjnej i religijnej, przez wojskową i sądowniczą, po kontrolowanie handlu, nakładanie podatków i zarządzanie uprawą ziemi musiał pełnić w sposób odpowiedzialny¹⁰⁹.

Kiedy ktoś jest ustanawiany królem wszystkich Aszantów, wówczas staje się reprezentantem samego Onyame i może rządzić na mocy bożego autorytetu¹¹⁰. Król pośredniczy pomiędzy dwoma podstawami akańskiego życia (Onyame i społecznością). Król reprezentuje Akanów przed Istotą Najwyższą i reprezentuje boską władzę Onyame wobec Akanów¹¹¹. Henry Sawyerr podkreśla zgodność badaczy, takich jak Meyerowitz, Danquah i Akoi, co do postrzegania władcy jako przedstawiciela i reprezentanta Istoty Najwyższej wśród Aszantów, a co za tym idzie, jako osobę świętą¹¹². Publiczne używanie zwrotu „mój bóg” (*me Onyame*) zamiast „bóg Osei” mogło być ukarane śmiercią¹¹³. Król pełni też często funkcję specjalisty rytualnego. Staje się także rzecznikiem przodków¹¹⁴.

Król może być wojownikiem, zdobywcą, ale nie podboje czy zwycięstwa czynią go królem, lecz funkcja przedstawiciela. Jean Servier zauważa, że dziś już nie poddaje się w wątpliwość głęboko religijnego charakteru monarchii. Zasadnicze znaczenie ma nie władza doczesna, lecz sakralna godność króla¹¹⁵. Dlatego uosabiając Onyame, król jest uważany za świętego i zdolnego do błogosławienia

¹⁰⁸ A. Zajączkowski, *Czarna Afryka*, Warszawa 1980, s. 81; D. P. Henie, *The Chronology of Oral Tradition. Quest for a Chimera*, Oxford 1974, s. 168 n.

¹⁰⁹ I. Wilks, *Ashanti Government*, s. 229.

¹¹⁰ P. Akoi, *The Sacral Kingship*, [w:] *Contributions to the Central Theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions (Rome, April 1955)*, Leiden 1959, s. 144. Zob. też K. Bediako, *Jesus in African Culture (A Ghanaian Perspective)*, Accra 1990, s. 22 n.; tenże, *Biblische Christologien im Kontext traditioneller afrikanischer Religionen*, [w:] *Der ganze Christus für eine geteilte Welt*, hrsg. V. Samuel. C. Sugden, Erlangen 1987, s. 108 n.

¹¹¹ E. Asante, *Toward an African Christian Theology...*, s. 95 n. Zob. też E. L. R. Meyerowitz, *The Divine Kingship...*, s. 29. Tłumaczy to, dlaczego król zasiada na poświęconym podwyższeniu o trzech stopniach (*simpini*) i nosi na piersiach trójkątne ozdoby (*adaebo*). Są to symbole wiary, że asantehene faktycznie uosabia króla Onyame, który rządzi trzema częściami wszechświata: nadziemską (*osoro*), widzialną (*wiase*) i krainą przodków (*asamando*). P. Akoi, *The Sacral Kingship*, s. 145. Zob. również J. P. Roux, *Król. Mity i symbole*, Warszawa 1998, s. 22 n.

¹¹² H. E. Sawyerr, *Ancestor or Creator God? (Akan)*, PrAf 74(1970), nr 2, s. 120.

¹¹³ Wywiad z Okyeame Banahene, rzecznikiem asantehene. Kumasi 18 sierpnia 1994, [w:] *Spirituality, Gender and Power in Asante History*, E. Akyeampong, P. Obeng, IJAH 28(1995), nr 3, s. 497.

¹¹⁴ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 209 n.

¹¹⁵ J. Servier, *L'Homme et l'invisible*, Paris 1964, s. 319.

ludzi¹¹⁶. Niezależnie od tego, kim jest król jako człowiek, jako święty symbol, ma on przypisaną jedyną i całkowicie pozytywną wartość¹¹⁷. Król niczym Onyame musi wyróżniać się cnotami. Od kandydata na króla wymaga się przede wszystkim czystości moralnej. Jeśli nie mógłby zaspokoić oczekiwań królowej-matki i rady starszych, nie byłby wprowadzony na urząd¹¹⁸.

Kandydat na króla musiał spełniać wymóg nieskazitelności fizycznej¹¹⁹. Jakakolwiek niesprawność fizyczna, okaleczenie czy zniekształcenie lub obrzezanie zamykały dostęp do tronu¹²⁰. Król ma świecić przykładem, z tej racji bywa nazywany słońcem (*awia*). Aszantowie powiadali „król jest niczym słońce” (*ohene ye awia*). Złoto, które jest symbolem życiodajnej energii słońca, stało się królewskim kolorem. On jest kustoszem złotego tronu, który stanowi przybytek duchów poprzednich władców oraz ducha całego ludu Aszanti¹²¹. Kiedy król obejmuje urząd, wszystkie jego insygnia – diadem, naszyjniki, napierśniki, bransolety, pierścienie, sandały są złote. Dawniej, nawet jego skóra była czasem pudrowana złotym piaskiem. Wszystkie te czynności dodawały królowi splendoru, jako reprezentantowi Onyame – chwalebnego władcy nad wszystkimi Aszantami¹²².

Instytucja króla narodziła się z rozważań o rzeczywistości nadnaturalnej i dopóki życie duchowe zaprzątało ludzi, dopóty nie mogli obejść się bez władcy¹²³. Od momentu intronizacji, król staje się osobą powiązaną ze światem nadnaturalnym, osobą świętą i otoczoną licznymi zakazami¹²⁴. Poważne wykroczenie, jak morderstwo, cudzołóstwo lub posiadanie złego amuletu (*suman*) pozostawiłoby złą skazę na królewskiej duszy i uczyniłoby jego misję nieskuteczną. Także kontakt z kobietą w okresie menstruacji, spojrzenie czy nawet powiadomienie o śmierci są uznawane za nieczyste i dlatego chroni się króla przed nimi¹²⁵. Król nie mógł się potknąć lub przewrócić podczas uroczystości, ani dotknąć gołą stopą

¹¹⁶ Dla podtrzymania intymnej więzi z Onyame celebrowany jest rytuał „oczyszczania duszy” (*kra-guare*). Odbywa się w dniu narodzin władcy oraz w święta. Dawniej, po obrzędzie obmycia duszy, król miał przywilej spędzenia nocy w sanktuarium Onyame. Przysługiwał on jedynie królowi, choć mogła mu towarzyszyć wyłącznie główna żona (*yeyere*). P. Akoi, *The Sacral Kingship*, s. 145.

¹¹⁷ J. P. Roux, *Król*, s. 7.

¹¹⁸ P. Akoi, *The Sacral Kingship*, s. 145.

¹¹⁹ *Dictionnaire des mythologies*, éd. Y. Bonnefoy, Paris 1981, vol. 2, s. 385.

¹²⁰ H. Deschamps, *Les religions de l'Afrique noire*, Paris 1965, s. 54.

¹²¹ Nikt nie mógł usiąść na złotym tronie. W momencie intronizacji nowo wybrany król był jedynie unoszony przez sługi nad tronem. Nie mógł jednak na tym tronie usiąść. P. K. Sarpong, *The Sacred Stools of the Akan*, Accra 1971, s. 32. U ludów Akan żaden król czy wódz nie mógł stać się władcą, jeśli nie został uroczystie wprowadzony na tron. E. Perrigeaux, *Chez les Ashanti*, Neuchâtel 1908, s. 140.

¹²² E. Akyeampong, P. Obeng, *Spirituality, Gender and Power*, s. 495.

¹²³ J. P. Roux, *Król*, s. 9, 75.

¹²⁴ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 210. Zob. też J. Agyeman-Duah, *The Ceremony of Enstoolment of the Asantehene*, GNQ 7(1965), s. 9.

¹²⁵ P. Akoi, *The Sacral Kingship*, s. 145 n.

ziemi¹²⁶. Takie zachowanie mogłoby wywołać gniew bóstw i przodków, a przez to ściągnąć nieszczęście na cały naród. Z tej racji król nosi specjalne sandały¹²⁷. Podobnie złoty tron nigdy nie mógł dotknąć ziemi¹²⁸. Król nikogo nie mógł uderzyć ani zostać uderzonym czy też dotkniętym¹²⁹. Nie wolno mu było jeść lub pić w miejscach publicznych. Jego ciało musiało być delikatne i miękkie, jak ciało kobiety¹³⁰. Pokazywał się publicznie zwykle pod baldachimem, parasolem, palankinem¹³¹.

Za wielką zbrodnię uważa się przeklinanie króla. Złorzeczenie, na przykład: „niech bóstwa zabiją króla” (*obosom nkum ohene*) naraża przeklinającego na ryzyko utraty życia. Mimo to, każdy może oskarżyć króla, domagając się Bożej sprawiedliwości. Jeśli stawiane zarzuty zostaną potwierdzone, król zostaje detronizowany. Jeśli okazują się bezpodstawne, oskarżycielowi usiłującemu naruszyć świętość króla wymierzana była surowa kara. Sam król nie mógł posługiwać się nieprzemyślaną przysięgą. Skoro cokolwiek zostało poparte królewską przysięgą, sprawa ta nabierała wówczas najwyższej rangi i musiała toczyć się według ustalonych procedur¹³².

Aszantowie wierzą, że każdy człowiek jest nieśmiertelny, jako dziecko Onyame; obdarowany nieśmiertelną duszą (*kra*), która wraca do Boga po swym ziemskim pobycie. W myśleniu o nieśmiertelności króla jest coś, co wyróżnia go spośród innych. Król jest obdarzony wiecznym władaniem, dlatego nie ogłasza się śmierci króla, a wiele osób: żon, służących i wojowników pragnęło umrzeć wraz ze swoim władcą. Dawniej, kiedy król umierał, zabijano ludzi. Zazwyczaj byli to zbrodniarze skazani na karę śmierci. Przypuszczano, że będą mu towarzyszyć w drodze i usługiwać w świecie przodków (*asamando*). Kiedy konieczne było ogłoszenie śmierci wielkiego króla, wyrażano się w takich metaforach, jak: „wielkie drzewo zostało wyrwane z korzeniami” (*odupon attu*) lub „król gdzieś poszedł” (*ohene ka baabi*). Aszantowie wierzą, że po śmierci człowieka jego duch (*suman*) podejmuje długą podróż do krainy przodków. Duch króla, otoczony tymi, którzy

¹²⁶ D. Paulme, *La civilisation africaine*, Paris 1968, s. 88.

¹²⁷ Czarne na pogrzeby, złote na festiwale. W zależności od pogody raz na wysokiej podeszwie na wypadek błota, a raz na niskiej, gdy jest sucho. Obserwacja własna w królewskim muzeum Manhyia Palace w Kumasi 26 sierpnia 2001.

¹²⁸ B. Freestone, *Osei Tutu*, s. 13.

¹²⁹ W czasie detronizacji zdejmowano królowi z nóg sandały, sadzano go gołymi pośladkami na ziemi lub okaleczano ciało. D. Owosu-Ansah, *Islamic Talismanic Tradition in Nineteenth-Century Asante*, Levistone 1991, s. 83. Zob. też. P. A. Twumasi, *Medical Systems in Ghana. A Study in Medical Sociology*, Accra 1975, s. 15.

¹³⁰ E. G. Parrinder, *Divine Kingship in West Africa*, Num 3(1956), s. 112.

¹³¹ Symbolika królewskiego parasola zob. J. P. Roux, *Król*, s. 200 n.

¹³² Przysięga królewska powinna odnosić się zawsze do ważnego wydarzenia lub nieszczęścia w państwie. Na przykład dla Aszantów, przegrana bitwa w Kromanti (1717) stanowiła odwołanie do wielkiej przysięgi. Przysięgając na to wydarzenie, wywoływano u króla wspomnienie wielkiego smutku a wówczas podejmowano surowe badania, które miały wyjaśnić racje przywoływania tak tragicznych wydarzeń. P. Akoi, *The Sacral Kingship*, s. 146.

wraz z nim umarli, dociera do świata duchów, gdzie osiada i panuje bez końca w szczęśliwszym stanie i w bardziej zażyłym kontakcie z Onyame¹³³. Król nie umiera, tylko odchodzi „gdzieś”. Jego pierwiastek duchowy (*okra*) powraca, aby połączyć się ze słońcem i z Istotą Najwyższą. Natomiast jego pozostałe elementy duchowe (*ntoro*, *suman*) łączą się z przodkami i zamieszkują w złotym tronie. Ciało króla jest posypywane złotym proszkiem i składane w trumnie, którą przenosi się do królewskiego mauzoleum¹³⁴.

Wszystkie te czynności podejmowane są ze względu na sakralny wymiar instytucji królewskiej. I nie wielbiono jej jako skostniałej wielkości¹³⁵. Na ten fakt wyraźnie wskazują opowieści ludowe Aszantów. Podania o Anansim przedstawiają zazwyczaj mało pochlebny obraz władców. Bywają oni leniwi, chciwi, złośliwi, zazdrośni. Anansi kwestionuje ich autorytet w o wiele większym stopniu, niż czyni to względem Onyame i o wiele częściej też kończy się to jego sukcesem. Pojawiają się też królowie sprawiedliwi, godni i mądrzy, szczególnie w opowieściach powiązanych z Onyame. W tych podaniach król występuje jako pełnoprawny przedstawiciel Boga na ziemi. Nawet kiedy władcy popełniają błędy, ich urząd królewski pozostaje nienaruszony¹³⁶.

2.4. Królowa-matka

Dużą rolę w otoczeniu każdego z władców odgrywa matka rodu (*ohema*)¹³⁷. W matrylineacie stanowi ona naturalny szczyt rodowej piramidy. Nie ingerując w zwykłe czynności wodza, decyduje jednak o momentach zwrotnych dla rodu i dla społeczności rządzonej przez ród¹³⁸. Królowa-matka (*asantehema*) włada Aszantami w okresie bezkrólewia i w ostatniej instancji decyduje o wyborze króla¹³⁹. Bez jej zgody niemożliwa jest jego detronizacja. Bierze ona

¹³³ P. Akoi, *The Sacral Kingship*, s. 146..

¹³⁴ Parrinder (*Divine Kingship*, s. 8) stwierdza, że złoto jest kolorem słońca. Dlatego uważano je za królewski metal. Liczne złote ornamenty noszone przez króla przypominały, że jego władza pochodzi od bogów.

¹³⁵ G. van der Leeuw, *Fenomenologia*, s. 108. U Aszantów gwarantem sukcesji władzy jest również ogień. Wygasa on, kiedy monarcha umiera; przy objęciu władzy przez nowego króla cały lud przynosi ze swych ognisk płonące żagwie, aby ogień królewski zapłonął od nowa. Podkreśla to dbałość o kontynuację i rangę instytucji, a nie osoby króla. A. Friedrich, *Afrikanische Priester-tümer*, s. 25 n.

¹³⁶ C. Vecsey, *The Exception...*, s. 174.

¹³⁷ J. G. Christaller (*A Dictionary of the Asante...*, s. 173) tłumaczy termin *ohema* jako „królowa, kobieta władająca królestwem, monarchini”.

¹³⁸ A. A. Aidoo, *Asante Queen Mothers in Government and Politics in the Nineteenth Century*, JHSN 9(1977), nr 1, s. 2 n. Zob. też F. Dartey, *The Rediscovery of the Dignity of Women in the Synod of Africa and their Call to the Church's Evangelisation in Akanland*, Roma 1999, s. 74–106.

¹³⁹ Jej decyzja jest konsultowana i zatwierdzana przez członków rady (*werempe*). Nowy król powinien być wybrany w ciągu czterdziestu dni od śmierci swego poprzednika. A. Bassing, A. A. Kyerematen, *The Entstoolment of an Asantehehe*, AfA 5(1972), nr 3, s. 29 n.

udział nawet w wyprawach wojennych, o ile zaawansowany wiek i przebyte klimakterium – wykluczające znalezienie się w menstruacyjnym stanie nieczystości – na to jej pozwalają¹⁴⁰.

Królowa-matka jest uważana za matkę króla, choć bardzo często jest ona jego siostrą cioteczną¹⁴¹. Jej rolą jest doradzanie królowi, może go też ganić i publicznie upominać. Gdy jest złą doradczynią zostaje usunięta. Jako królowa-matka wybiera i zatwierdza kandydatów do tronu. Jest także najważniejszą kobietą w rejonie. Odnaczać się powinna nieskażoną moralnością, mądrością i wyrozumiałością¹⁴². Doradza kobietom, pilnuje porządku moralnego wśród dziewcząt, rozsądza kłótnie i spory rodzinne¹⁴³. Posiada swoją radę, złożoną z matek rodów (*obaapanin*). Wyznacza czas i przewodniczy ceremoniom inicjacji dziewcząt¹⁴⁴. Znakiem jej władzy jest srebrny tron¹⁴⁵. Matki rodów nadal odgrywają istotną rolę w historii Aszantów¹⁴⁶.

2.5. Onyame jest królem

Przysłowie: „*Onyame ne hene*” wyraża aszancką wiarę w królowanie Boga. Dosłownie oznacza ono: „Onyame jest królem”. Użycie słowa „być” (*ne*) zamiast „wydawać się” (*ye*) podkreśla ideę, że tylko Onyame może być nazywany królem w ścisłym znaczeniu tego słowa¹⁴⁷. Jego absolutna władza obejmuje również bóstwa (*abosom*), przodków (*nsamanfo*) i ludzi. Koncepcja Boga jako króla ukazuje się być najwyższym osiągnięciem aszanckiej religijności¹⁴⁸. W ten sposób można zauważyć, jak aszanckie pojmowanie niewidocznej Istoty Najwyższej przechodzi od transcendencji do immanencji¹⁴⁹. W ten sposób również zostaje otwarta droga

¹⁴⁰ A. Zajączkowski, *Plemię Aszanti...*, s. 185.

¹⁴¹ Obecna królowa-matka to Nana Afua Kobi Serwaa Ampem II, wyniesiona do tej godności w 1978 roku. <http://asanteman.com/otumfuo> (7.05.2004).

¹⁴² M. Gilbert, *The Cimerian Darkness of Intrigue, Queen Mothers, Christianity and Truth in Akuapem History*, JRA 23(1993), nr 1, s. 9.

¹⁴³ D. E. Apter, *Ghana in Transition*, Princeton 1972, s. 108.

¹⁴⁴ P. K. Sarpong, *The Girl's Nubility*, s. 13.

¹⁴⁵ P. K. Sarpong (*The Sacred Stools*, s. 19) zauważa, że oprócz królowej wodzowie Mampong i Techimam także posiadają srebrne trony, które oznaczają najwyższą władzę w państwie, bezpośrednio po królu. Zob. także J. W. Tufuo, C. E. Donor, *Ashantis of Ghana*, s. 107.

¹⁴⁶ Jako zaplecze i centrum oporu przeciw władzom kolonialnym. A. Zajączkowski, *Plemię Aszanti...*, s. 197. Znamiennym przykładem jest postać Yaa Asantewa i rola, jaką odegrała w powstaniu przeciwko Brytyjczykom. R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 292 n.; A. A. Aidoo, *Asante Queen Mothers*, s. 12; P. Jenkins, *Abstracts Concerning Gold Coast History from the Basel Mission Archives*, Basel 1989, s. 67.

¹⁴⁷ J. G. Christaller, *A Dictionary of the Asante...*, s. 319.

¹⁴⁸ P. Akoi, *The Sacral Kingship*, s. 135.

¹⁴⁹ Mbiti (*Afrykańskie religie...*, s. 67 n.) zauważa w tym wypadku: „W roli zarządcy świata Bóg jest uważany za króla, władcę i pana. Akanowie mówią, że Bóg jest władcą nieba, ziemi i zaświatów. Jako król Bóg jest także panem. Jako władca jest On «oddzielony» lub «odsunięty» od dzieła stworzenia, a jako pan jest w to dzieło włączony”.

umożliwiająca ludziom oddawanie jej czci. Kiedy Bóg uważany jest za stwórcę i przodka-króla, wtedy relacja zależności oparta na roli, jaką On odgrywa w ich życiu, stanowi udogodnienie ustalające zasady kultu¹⁵⁰. Dlatego Aszantowie, postrzegający Boga jako króla, są gotowi wypełnić Jego wolę, co wyrażają w słowach: „Cokolwiek podoba się królowi, jest czynione dla niego” (*ade a o hene pe na woye ma no*)¹⁵¹.

Modlitwy towarzyszące ofiarom, imiona nadawane Istocie Najwyższej sugerują, że Aszantowie postrzegają Onyame jako najwyższego suwerena ludzkiego społeczeństwa, żyjącego z nimi i towarzyszącego im na ich drogach życia. Rozpoznali go jako Oboade (stwórcę), przez którego wszystko zostało stworzone i jako Ohene (władcę), któremu wszystko jest podporządkowane. Onyame nie jest dla nich jedynie bóstwem lokalnym czy plemiennym, lecz jest panem wszechświata. Dlatego Aszantowie sformułowali przysłowie: „ziemia jest olbrzymia, lecz Onyame jest panem” (*Asase terew na Onyame ne panin*)¹⁵². Jego pojęcie nie zostało zawężone przez Aszantów do pojęcia lokalnego czy etnicznego bóstwa, ale pozostał władcą wszechświata¹⁵³.

Bóg jest absolutnym panem wszechświata. Dlatego też realność i jedyność Boga w afrykańskim pojęciu wykazuje nieadekwatność i błędność pojmowania Go jako *deus remotus*¹⁵⁴. Koncepcja absolutnej władzy Istoty Najwyższej podkreśla jej wyjątkowość¹⁵⁵. Dla ludów Akan Bóg jest panem nieba i ziemi, stwórcą świata i człowieka. Jest dawcą życia, światła i dostatku. Jest bezkresny, wieczny i wszechobecny. Widzi i słyszy wszystko, sam pozostając niewidzialnym i niepojętym. Tylko On jest wielki, wszechmocny i niewzruszony¹⁵⁶.

Onyame jest królem w absolutnym znaczeniu, nie istnieją żadne ograniczenia jego mocy i jurysdykcji. On rządzi całym wszechświatem, który stworzył, a który obejmuje rzeczywistość ponadziemską (*osoro*), świat przodków (*asamando*) i świat materialny (*wiase*)¹⁵⁷. Chociaż władanie Onyame jest uobecnianie w jego reprezentantach, on sam jest zawsze obecny w każdej części wszechświata i można zwracać się do niego na każdym miejscu. Z tym łączy się powiedzenie: „kiedy chcesz zwrócić się do Onyame, mów na wiatr” (*mope asem aka kyere Onyame na woka kyere mframa*)¹⁵⁸.

Aszancka religijność opiera się na wierzeniu, że Bogu, którego odkryli jako chwalebne go króla, któremu przynależy się najwyższy honor, powinno się okazywać szacunek. Jak wynika z analizy imion, chwała Onyame łączy się z posia-

¹⁵⁰ P. Akoi, *Onyame*, s. 190.

¹⁵¹ Tenże, *The Sacral Kingship*, s. 135.

¹⁵² Tamże, s. 136 n.

¹⁵³ Tenże, *Onyame*, s. 182.

¹⁵⁴ E. B. Idowu, *African Traditional Religion...*, s. 155.

¹⁵⁵ Tamże, s. 153.

¹⁵⁶ K. A. Opoku, *West African...*, s. 18.

¹⁵⁷ P. Akoi, *The Sacral Kingship*, s. 136 n.

¹⁵⁸ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 195.

daniem przez niego wiedzy, mocy, cnoty i piękna w najwyższym stopniu. Stąd nazywany jest Onyankopon – jedyny wielki bóg, a także król w absolutnym sensie – Onyame Hene¹⁵⁹.

2.6. Królestwo Onyame

W aszanckich maksymach, mitach i symbolach dotyczących władzy zawarte są jasne przesłanki, że Onyame jest rozpoznany także jako król społeczeństwa Aszantów. W ludowych opowieściach często jest on opisywany jako wielki monarcha, który ma swój dwór w niebiańskim pałacu, umieszczonym w bożym mieście (*Nyankopon krom*), które znajduje się w świecie ponadziemskim (*osoro*). Zbudowany został na wzór pałacu i dworu ziemskiego monarchy. Asantahene, którego uważa się za głównego reprezentanta niebiańskiego króla, nosi na piersiach *adaebo*, trójkątne ozdoby, które są symbolem bożej i uniwersalnej władzy. Służy to wszystko wykazaniu i przypomnieniu, że posiada on boski i uniwersalny mandat władzy. Połączenie wiary i struktury władzy świadczą o sile religii przenikającej niemal wszystkie objawy życia¹⁶⁰. Władanie Onyame ma swe źródła w następujących przekonaniach: 1) Onyame jest Oboade, Stwórcą wszechświata i dlatego ma absolutną władzę nad wszystkim, co istnieje; 2) Onyame to Ena, wielka matka, twórczyni klanów, przez którą przede wszystkim władza jest określona¹⁶¹.

Wszystko, cokolwiek istnieje, przynależy do *ade* (kosmosu), którą Odomankoma stworzył. Dwie maksymy: „Odomankoma stworzył górny świat i stworzył świat niższy „(*Odomankoma boo soro boo asase*) oraz „Odomankoma Nyankopon stworzył wszystkie rzeczy” (*Odomankoma Nyankopon boo ade nyinaa*) dowodzą powołania wszystkiego do istnienia przez stwórczą moc Odomankoma Nyankopon czy Onyame. A zatem wszystko musi podlegać władzy Stwórcy, który jest królem¹⁶².

2.7. Istota Najwyższa Wielką Królową-Matką

Gdyby Aszantowie jedynie w ten sposób pojmowali królowanie Onyame, nie mogliby deklarerować jego praworządnego władania wewnątrz swej społeczności. Mimo że stwórcza moc jest podstawą akańskiego pojęcia bożego królowania, to jednak różni się ona od ich pojęcia władzy królewskiej, która oparta jest na relacji istniejącej w systemie matrylinearnych klanów¹⁶³. Onyame nazywany jest królem nie tylko dlatego, że wszystko stworzył, lecz również z tego powodu, że powo-

¹⁵⁹ P. Akoi, *The Sacral Kingship*, s. 140.

¹⁶⁰ R. S. Rattray, *Ashanti Law and Constitution*, s. 2. Zob. też P. Akoi, *Onyame*, s. 212.

¹⁶¹ P. Akoi, *The Sacral Kingship*, s. 141 n.

¹⁶² P. Akoi, tamże.

¹⁶³ P. Akoi, *Onyame*, s. 183.

łał do istnienia rodowe pokrewieństwo, które określa władzę królewską pośród Aszantów. Najprawdopodobniej gdyby Aszantowie nie uznali Boga za źródło *abusua*, nie mogliby obdarzyć go mandatem władzy nad swym społeczeństwem, w którym rządy i królowanie są niemożliwe poza klanowymi relacjami. Gdyby Onyame był poza układem rodowego pokrewieństwa, mógłby być uważany za Istotę Najwyższą, lecz niekoniecznie za króla. Podobnie jak aszancki ojciec jest uważany za przełożonego swej żony i dzieci, lecz nie ma praw społecznych, by być uznanym za wodza czy króla w klanie swej żony i dzieci. W aszanckim sposobie myślenia, Aszant może nawet nie należeć do tego samego klanu, co jego dzieci. Dzieje się tak z tej racji, iż nie jest on zdolny do przekazania krwi swym potomkom. Dlatego nie dzieli z nimi relacji pokrewieństwa *abusua*¹⁶⁴. Rattray spostrzegł, że w żadnym wypadku nie można sobie wyobrazić, by mężczyzna przekazywał swą krew, którą otrzymał od swej matki¹⁶⁵. Tylko matka może przekazywać swą krew dzieciom, przez co one stają się członkami jej klanu. Podkreśla tę prawdę również aszanckie przysłowie: „To kobieta daje życie królowi” (*Obaa na owoo ohene*), które wskazuje na godność kobiety oraz jej rolę w przekazywaniu władzy królewskiej¹⁶⁶.

Według aszanckiej koncepcji świata relacja z Bogiem przekazywana poprzez klanowe pokrewieństwo umożliwia człowiekowi współuczestnictwo we władaniu Boga, jak gdyby było to jego dziedzicznym prawem¹⁶⁷. Fakt, że władza królewska jest nadawana człowiekowi przez klan, czyni z tego drugiego jednostkę społeczną wpisaną w Boży zamysł i dlatego niezbędną w organizacji społecznej. Dlatego każdy Akan należy do klanu, a raczej do jednej z sekcji klanu. Wyraża to również powiedzenie: „Siedem gałęzi klanów obejmuje dzieci jednej matki” (*mmusuaban aason wy nyinaa ije Eny koro mma*). Ta matka, to nikt inny jak Stwórca – Onyame, androgyniczna istota, której tajemniczą i niezgłębianą naturę próbowali uchwycić w ten sposób przodkowie współczesnych Aszantów¹⁶⁸.

Skoro rodowe pokrewieństwo jest matrilinarne, to powstaje pytanie, czy Onyame (początek dziedziczenia) jest żeńską zasadą? Trzeba zauważyć, że sposób mówienia o Onyame raz jako zasadzie męskiej, a raz żeńskiej nie dowodzi biseksualności Istoty Najwyższej, co sugerowali niektórzy badacze¹⁶⁹. Wskazuje to raczej na dostrzeżenie przez Aszantów faktu, iż Onyame przekracza ograniczenia rodzajów oraz płci i nie jest nimi zdeterminowany. Istota Najwyższa stworzyła płeć nie dla samej siebie, lecz dla swych stworzeń. Co seksualność może zrodzić, ona powołuje do istnienia bez odwoływania się do płciowości. A zatem tylko od skutków działalności Onyame zależy czy będzie postrzegany jako

¹⁶⁴ P. Akoi, *The Sacral Kingship*, s. 143.

¹⁶⁵ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 76.

¹⁶⁶ E. Akyeampong, P. Obeng, *Spirituality, Gender and Power*, s. 481.

¹⁶⁷ P. Akoi, *The Sacral Kingship*, s. 136.

¹⁶⁸ Tenże, *Onyame*, s. 178.

¹⁶⁹ E. L. R. Meyerowitz, *The Sacred State...*, s. 156. Zob. również M. Lurker, *Leksykon*, s. 199.

zasada męska, czy w innych wypadkach jako zasada żeńska. Fakt powołania do istnienia struktury pokrewieństwa matrylinearnego wskazuje w tym wypadku na żeński aspekt Istoty Najwyższej Onyame¹⁷⁰. To zapewnienie jest oparte na fakcie, że wszystkich członków jednego matrylinearnego rodu uważa się za spokrewnionych. Powiada się „jeden ród, jedna krew” (*abusua baako, mogya baako*). Z faktu przekazu krwi, decydującym o członkostwie *abusua*, co jest wyłącznie żeńską prerogatywą, wywodzi się stwierdzenie, że przez zainicjowanie procesu przekazu pokrewieństwa Onyame objawia się jako zasada żeńska. Jako dawca krwi, Onyame słusznie może być nazywany matką (*Ena*). Prawo władania jest przekazywane poprzez krew matrylinearnego rodu. Słuszne jest zatem stwierdzenie, że Onyame jest ostatecznym początkiem władzy królewskiej dla Aszantów. Dlatego właśnie uważana jest za świętą i boską. Dobrze oddaje to jeden z tytułów Istoty Najwyższej: „królewska matka, która jest odpowiedzialna za swe istnienie jedynie przed samą sobą” (*Odebye Baatan a Ote nase de nebo*)¹⁷¹.

Przekonanie wyrażone w słowach: „Wszyscy ludzie są dziećmi Onyame” (*nnipa nyinaaye Onyame mma*) wskazuje wyraźnie na dziecięctwo człowieka, a to nie określa ojcostwa czy macierzyństwa Boga. Jeśli jednak Onyame jest osobą, która nadaje swoim dzieciom królewskie dziedziczne prawa, wtedy, rozważając powyższą dyskusję, można dojść do przekonania, że maksyma ta sugeruje macierzyństwo Onyame. Może nawet słuszniesze jest stwierdzenie, że Onyame w tym wypadku występuje jako matka. To zapewnienie jest weryfikowane przez powiedzenie: „Wszystkie siedem wielkich rodów stanowi potomstwo jednej matki” (*musua ban ason a wonyina aye Ena mma*), które Danquah tłumaczy jako siedem matrylinearnych klanów – Oyoko, Agona, Ason, Bretuo, Ekoona, Asenee i Aduana, wskazując na pochodzenie ich od Onyame, wielkiej matki. I chociaż krew krążąca w jednym rodzie różni się od tej w drugim, wszyscy uczestniczą jednakowo w Bożym władaniu. Dlatego system matrylinearnych rodów nie stwarza podstaw dla ustanawiania klas społecznych czy kast pośród Aszantów. Każda osoba jest uznawana za stworzenie boże, za dziecko Onyame i członka *abusua* i jako taka jest obdarzona świętym władaniem, ma pełne prawo do tronu lub do wódzostwa w miejscu, gdzie rządzą reguły jego rodu¹⁷².

W ten sposób całkiem niezależnie od królewskiego władania nad aszanckim społeczeństwem, do którego Onyame jako stwórca akańskiego systemu dziedziczenia władzy ma pełne prawo, Istota Najwyższa również ma absolutną władzę i niezgłębioną moc nad całym stworzeniem. W ten sposób autorytet Onyame przekracza pojęcie ludzkiego królowania. Dlatego maksyma nazywa go królem, odpowiednio do jego nieporównywalnej z nikim pozycji we własnym królestwie. *Onyame ne Hene* – Onyame jest królem. Przywołane maksymy, oprócz umiej-

¹⁷⁰ P. Akoi, *The Sacral Kingship*, s. 143.

¹⁷¹ K. Antubam, *Ghana's Heritage...*, s. 32.

¹⁷² P. Akoi, *The Sacral Kingship*, s. 143 n.

scowienie pojęcia bóstwa na czele ludzi – jako ich pramatki (*Ena*), lokują również Istotę Najwyższą na czele ziemskich duchów jako ich stwórcę (*Oboade*) i wreszcie na szczycie hierarchii kosmicznych bóstw jako ich starszego (*Opanin*)¹⁷³. Jako *Ena* Onyame dał początek praprzodkowi (*musuaba nson*). Onyame jako *Oboade* uczynił bóstwa (*abosom*), którym przewodzi. Z kolei jako *Opanin*, Onyame jest ponad kosmicznymi bóstwami i włada nimi. Wyraża to powiedzenie: „Ziemia jest szeroka, ale to Onyame jest panem” (*Asase ire na Onyame ne oppanin*), odślaniając akańskie przeświadczenie, że panowanie Onyame faktycznie przekracza porządek natury. Przez użycie wielce wymownego czasownika „być” (*ne*) starożytna mądrość Akanów próbowała wyrazić w ten sposób, że przyrównanie do władzy królewskiej nie jest w stanie w pełni oddać natury Onyame. To nie to samo, co powiedzieć, że Onyame oznacza króla. To raczej stwierdzenie, że pojęcie Onyame przekracza pojęcie królestwa i uosabia zarazem wszystkie jego cechy. W pojęciu Onyame istotnie zawiera się idea królestwa. Dlatego Aszantowie powiadają: „Jest coś większego niż król” (*Asem a esen ohene wo ho*). Wymowa graficznego symbolu (*adinkra*) „nic ponad Onyame” (*gye Onyame*), wyraża uznanie przez Akanów najwyższej władzy Onyame nad *asantehe*. Stąd król Aszantów, tańcząc publicznie, okazywał ten znak, zwany również „palec wskazujący” (*nsatea kro*), uświadamiając sobie i podwładnym swą zależność od Onyame¹⁷⁴. Podczas uroczystości władca nabożnie spoglądał na nadproża swego pałacu, gdzie był umieszczony znak graficzny, w którym odczytywano sentencję: „Boże, jeśli jest coś w twoim niebieskim świecie, pozwól bym to osiągnąć” (*Onyame biribi wo soro ma no meka mensa*)¹⁷⁵. Uznanie najwyższej władzy Onyame przez najpotężniejszych akańskich władców, potwierdza ich rozumienie, że w ścisłym znaczeniu jedynie Onyame jest królem oraz że ziemscy królowie tylko partycypują w jego bożym królestwie. Deklarując, że Onyame jest królem, sugerowali jednocześnie, iż należy mu się cześć. Stąd w całym kraju Akanów Istota Najwyższa stała się głównym obiektem kultu. Podobnie jak jest to w aszanckiej etykietce dworskiej, gdzie zwykła osoba nie może zwracać się bezpośrednio do króla, tak też jest w mieście boga (*Nyakopon krom*). Dlatego ludzie muszą zbliżać się do Onyame poprzez opiekuńcze bóstwa i przodków, których kult dominuje pośród Aszantów¹⁷⁶. Takie pojmowanie Istoty Najwyższej wprowadza ją w centrum relacji i sytuacji życiowych Aszantów, czyniąc z niej istotę bliską. Transcendencja zostaje dopełniona immanencją. Bliskość ta zarazem nie deprecjonuje świętości Onyame, podnosi jedynie godność człowieka.

¹⁷³ Czy nawet „prababci” (Nee Nyame). K. Antubam, *Ghana's Heritage...*, s. 30.

¹⁷⁴ R. Sieber, *Some Aspects of Religion and Art in Africa*, [w:] *African Religions: A Symposium*, ed. N. S. Booth, New York 1977, s. 155.

¹⁷⁵ K. A. Opoku, *Heering and Keeping*, s. 115. Każdego ranka król dotykał trzykrotnie tego znaku, wzywając Bożego błogosławieństwa dla siebie i swego ludu.

¹⁷⁶ P. Akoi, *Onyame*, s. 209 n.

Podobnie jak udział w życiu, członkostwo osoby w matrylinearnym klanie, dające mu społeczny status, zaczyna się od momentu poczęcia w łonie matki, gdzie jest karmiony jej krwią, uczestnicząc już nie tylko w jej istnieniu, lecz również w jej społecznym statusie. Jako jedyny przekaziciel rodowej krwi (*mogya abusua*) matka staje się symbolem żeńskiego aspektu natury Onyame, który jest jedynym stwórcą wszystkich siedmiu klanów (*mogya musuaban nson*). Jako stwórca wszystkich klanów Onyame przekracza je wszystkie, będąc ponad nimi i nie utożsamiając się z żadnym z nich. Ustanawia zarazem macierzyństwo instrumentalną przyczyną tego przekazu. Z tego też powodu, matka staje się powiernicą danych przez Boga zasad władania w klanie i źródła władzy królewskiej. Społeczną wyższość kobiety w społeczeństwie Aszantów podkreśla fakt, że jest ona odpowiedzialna za zrodzenie człowieka i przekazanie mu społecznego statusu¹⁷⁷.

Eva Meyerowitz stwierdza:

„Dawniej żadne akańskie państwo nie mogło być założone bez królowej-matki, chociaż dużo państw zostało założonych bez króla. Skoro dziedziczenie dokonywało się i nadal dokonuje w żeńskiej linii (po kądzieli), tylko tacy przodkowie byli i są czczeni. U podstaw tego leży przekonanie, że jedynie kobieta królewskiej krwi «rodzi» państwo. To tłumaczy, dlaczego uważano, że królowa-matka panuje tak jak matka panuje nad swym dzieckiem. Wyjaśnia też, dlaczego jest uważana za matkę każdego w państwie, zwłaszcza króla, niezależnie od tego czy ona faktycznie jest jego matką, czy też nie»¹⁷⁸.

Prawdę tę potwierdza również powiedzenie: „Dziecko może przypominać ojca, niemniej jednak należy ono do klanu matki” (*Oba se ose nanso oda oni abusua mu*). Królewska moc kobiety, wywodząca się z jej roli jako przekazicielki krwi rodowej jednego z klanów, jest analogiczna do królewskiej mocy Onyame, który zapoczątkował władzę królewską wszystkich rodów. Potwierdza to udział kobiety w żeńskim aspekcie podwójnej natury Istoty Najwyższej¹⁷⁹.

Niezależnie od idei o bezpośrednim powiązaniu Boga i człowieka, która czyni z człowieka część boskości, istnieją również argumenty uzasadniające religijność, a zaczerpnięte ze społecznej sfery życia. W rodzinie dziadek jest głową i arbitrem, osobą, do której odsyłane są wszystkie sprawy. Dlatego otaczany jest wielkim szacunkiem. Wodzowie i inni starsi pełnią podobną rolę w społeczeństwie i jako tacy są również godni czci. Bóg również bywa nazywany Nana

¹⁷⁷ Tamże, s. 207 n.

¹⁷⁸ E. L. R. Meyerowitz, *The Sacred State...*, s. 27.

¹⁷⁹ P. Akoi (*Onyame*, s. 207 n.) zauważa fakt, iż każdy Aszant wraz z urodzeniem jest uznany za króla i członka swego klanu. Powoduje to, że żaden klan nie dominuje nad innym. Każdy klan cieszy się na swym terenie autonomicznymi prawami. Wyraża to przysłowie: „Każdy krokodyl leży przed swym mieszkaniem” (*Odenkyem biara da ne bon ano*).

z powodu roli, jaką pełni jako wódz lub suweren społeczeństwa. Do Niego należy ostatnie słowo w dyskusji. W ten sposób wyrażona zostaje koncepcja Boga jako niezawodnego, zainteresowanego sprawami ludzkimi, decydującego mądrze i w którego decyzjach ludzie mogą odnaleźć ukojenie. Wyrażenia: „jeśli Bóg da” (*se Onyame pe*) lub „jeśli Bóg łaskawie pozwoli” (*Onyame ma kwan*) stanowią przykład poddawania się jego woli. Jako niezawodny wódz staje się On niezawodnym obrońcą człowieka. Ponadto jako dziadek ma nieustanną pieczę nad swym potomstwem¹⁸⁰.

W świętym państwie Aszantów władza królewska i królowanie są uważane za boskie. Dlatego Onyame, Istota Najwyższa Aszantów jest uznawana za króla. Stwarzając ludzi jako dzieci Boga oraz ustanawiając dla nich system pokrewieństwa rodowego, dzięki któremu święte władanie może być dziedziczone, Onyame umożliwił ludziom uczestniczenie w swym boskim królowaniu. *Asantahene*, który na ziemi reprezentuje Onyame, jest widocznym znakiem, w którym może być czczone niewidoczne królowanie boga Onyame. Zadania króla w społeczności Aszantów nie mają więc tylko charakteru politycznego, ale również religijny. Szacunek okazywany królowi wynika z przeświadczenia, iż reprezentuje on Onyame, wielkiego boga i absolutnego króla, do którego ostatecznie należy całe państwo i świat¹⁸¹.

Klaas Albert Hidding zauważa, że przekonanie o istnieniu pokrewieństwa ludzi ze swym bogiem występuje w kulturach, w których Istota Najwyższa jest uważana za władcę wszechświata oraz za źródło i esencję porządku w nim. Istota Najwyższa nie oddziałuje z zewnątrz świata, lecz życie świata jest jej własnym życiem, a wszystkie siły i moce na tym świecie są różnymi aspektami jej obecności¹⁸². Takim przykładem jest lud Aszantów i ich idea królewskiego Onyame. Władanie światem przez Istotę Najwyższą jest konsekwencją stworzenia go przez nią. Panowanie to dokonuje się nie tylko z zewnątrz, wynikając z faktu odrębności i transcendencji wobec stworzeń. Królowanie Boga znajduje jeszcze dopełnienie poprzez odkrycie wewnętrznej relacji łączącej Istotę Najwyższą, uznawaną za pramatkę wszystkich rodów, z każdym Aszantem. Dzięki temu faktowi Onyame otrzymuje upoważnienie dla sprawowania absolutnej władzy nad aszanckim światem. Równocześnie konsekwencją tak postrzeganej władzy Onyankopon jest przekonanie o nieustannej opiece i trosce, jaką otacza swoich poddanych, a zarazem dzieci. Tematyka opatrności i opiekuńczej funkcji Istoty Najwyższej Onyame będzie przedmiotem rozważań kolejnego paragrafu.

¹⁸⁰ K. A. Opoku, *West African...*, s. 26 n.

¹⁸¹ P. Akoi, *The Sacral Kingship*, s. 147.

¹⁸² K. A. N. Hidding, *The Sacral Kingship. The High God and the King as a Symbol of Totality*, Leiden 1959, s. 57.

3. OPIEKUN

W koncepcji Boga ludów afrykańskich należy wyróżnić dwie grupy przymiotów dynamicznych: stwórcze i opiekuńcze¹⁸³. Afrykanie są przekonani, że aktywność Boga nie zakończyła się wraz ze stworzeniem świata. Jako władca podtrzymuje go i jest gwarantem porządku. Wierzy się, iż posiada On jasno sprecyzowany plan względem całego świata i każdego człowieka¹⁸⁴. Wszystkie historyczne wydarzenia oraz działalność człowieka są wynikiem ingerencji istot nadnaturalnych. W antropologicznej teologii zachodnioafrykańskiej Bóg jest wyobrażany jako potężny opiekun, zsyłający natychmiastową nagrodę lub karę za dobre lub złe uczynki tego świata. Jest on jednocześnie łaskawy i surowy, reagujący natychmiast na każde wydarzenie. Wszystko pozostaje pod Jego kontrolą¹⁸⁵. W tej części rozprawy zostanie poddana refleksji opiekuńcza funkcja Istoty Najwyższej, w której najpełniej wyraża się immanencja Boga. Dzięki swej opatrności Onyame postrzegany jest jako bóg bliski i mocno zaangażowany w sprawy oraz potrzeby ludzi. Wyrażają to przysłowia, imiona teoforyczne, znaki naturalne (słońce, deszcz) i wydarzenia historyczne, które wskazują na jego dynamiczną i zatroskaną obecność. Te fenomeny aszanckiego życia zostaną poddane analizie. Stanowią one jednocześnie świadectwo głębokiej ufności, z jaką człowiek zwraca się do Istoty Najwyższej w swych potrzebach i cierpieniach. U Istoty Najwyższej szuka się wyjaśnienia i pomocy w przewyciężeniu cierpień i trosk.

3.1. Opatrzność Onyame

Bóg nieustannie podtrzymuje oraz kieruje światem i każdą osobą. Boża miłość i opieka są doświadczane poprzez dary dobrej pogody, obfitych plonów, życia, dobrego zdrowia i bogactwa¹⁸⁶. Miłość względem kogoś również okazuje się raczej działaniem niż słowami. Podobnie miłości Bożej ludzie doświadczają w konkretnych aktach oraz łaskach i przyjmują, że Bóg ich kocha, inaczej by ich nie stworzył. Ludzie doświadczają miłości Bożej, chociaż o niej nie mówią, jak gdyby działanie Boga było od niej oderwane¹⁸⁷. Mary H. Kingsley relacjonuje zasłyszane od Afrykanów stwierdzenie: „Dobrze jest człowiekowi wiedzieć, że Bóg go kocha, jednak to może uczynić go zbyt dumnym”¹⁸⁸.

Aszantowie zwykle dostrzegają w Bogu „tego, który zaspokaja potrzeby swoich stworzeń”. Istota Najwyższa na wiele sposobów troszczy się o swoje

¹⁸³ J. S. Mbiti, *Concepts of God...*, s. 45; tenże, *Afrykańskie religie*, s. 60.

¹⁸⁴ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 104.

¹⁸⁵ H. B. Browne, *Theological Anthropology. A Dialectic Study of the African and Liberation Traditions*, London 1996, s. 91 n.

¹⁸⁶ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 116.

¹⁸⁷ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 58.

¹⁸⁸ M. H. Kingsley, *West African Studies*, London 1964, s. 109.

stworzenia tak, aby mogły zachować i kontynuować swój byt. Zapewnia im życie, płodność, deszcz, zdrowie i inne środki konieczne dla przedłużenia dzieła stworzenia. Boża opatrność funkcjonuje całkowicie niezależnie od człowieka, chociaż człowiek może zabiegać i niekiedy bardzo zabiega o pomoc Boga¹⁸⁹.

Mity kosmogoniczne podkreślają uniwersalne panowanie Istoty Najwyższej nad całym stworzeniem. Wskazują również na kontynuację bezpośredniego oddziaływania, celem osiągnięcia zamierzonych boskich planów. Cały świat wraz z wieloma istotami nadnaturalnymi ma swoje miejsce w planach Bożej opatrności¹⁹⁰. Wszystkie istoty odnajdują swe znaczenie i cel w stwórczym planie Istoty Najwyższej. Pozostają nadal pod jej kontrolą z tej racji, iż zostały przez nią powołane do istnienia i kieruje ona nimi, aby osiągnąć swe boskie założenia. Niebiańska sfera bóstw, ziemi, a nawet same bóstwa znajdują swoje miejsce w Bożej opiece¹⁹¹.

Afrykańskie mity kosmogoniczne próbują uzasadnić istnienie najbardziej powszechnych spraw w ludzkim doświadczeniu, czyli: światła, wody, porządku, pór roku, płci, zwierząt, roślin, królestw, a także ważnych instytucji, jak: małżeństwo, rodzina i kapłaństwo. Stanowi to efekt rozpoznania, że Boża opatrność rozciąga się na każdą sferę stworzonego porządku¹⁹². Wszelchobecność Boga postrzega się jako chroniącą, podtrzymującą, zbawczą i uzdrawiającą¹⁹³. Aszantowie dostrzegają w nim swego opiekuna, strażnika, protektora i obrońcę. Istota Najwyższa opiekuje się światem i ludźmi za pośrednictwem bóstw¹⁹⁴.

3.2. Problem genezy zła i śmierci

W tak zarysowanym kontekście pojawia się problem pochodzenia i istnienia w świecie zła. Ikenga-Metuh za źródło pojawienia się zła na świecie uznaje zakłócenie Bożego planu. Zło nie pochodzi od dobrej Istoty Najwyższej, lecz pojawiło się w wyniku niezrealizowania przez innych jej oryginalnych zamierzeń, co wprowadziło na świat zamieszanie i wszelkie zło. Grzech pojawia się w rodzimych religiach Afryki zarówno w wymiarze moralnym, jak i ontologicznym. Moralnie jest buntem wobec ładu ustanowionego przez Istotę Najwyższą, ontologicznie zawiera się w naruszeniu ontycznego porządku. Wyjaśnia to, dlaczego zło fizyczne jest postrzegane jako oznaka naruszenia pierwotnie ustanowionego porządku, stając się zarazem wołaniem o zabiegi dywinyjne dla wskazania, co

¹⁸⁹ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 62.

¹⁹⁰ E. Ikenga-Metuh, *Religious Concepts...*, s. 20.

¹⁹¹ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 38 n.

¹⁹² Tamże, s. 39 n.

¹⁹³ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 64.

¹⁹⁴ R. A. Lystad, *The Ashanti*, s. 163 n. Zob. również P. Mercier, *The Fon...*, s. 224.

lub kto stoi u początków zakłócenia harmonii¹⁹⁵. Cierpienie jest postrzegane jako konsekwencja takich wykroczeń¹⁹⁶.

Śmierć jest chyba najbardziej tajemnicza i zagadkowa ze wszystkich nieszczęść¹⁹⁷. Akanowie mówią o Bogu, że jest „zawsze gotowy do strzału” (Atoapoma) w sensie dawania życia wszystkiemu, a także o „zabijającej matce” (Odiawuono)¹⁹⁸. Bóg nie jest obwiniany za klęski, nieszczęścia i zmartwienia trapiące człowieka, ale uwzględniany jest w obrazie wszechświata jako próba wyjaśnienia tego, co dla umysłu ludzkiego jest trudne do wyjaśnienia w inny sposób. Bóg sam jest wyjaśnieniem, które ma być także pociechą dla ludzi szczególnie poddanych cierpieniu¹⁹⁹. Akanowie nie poszukują w teologii systematycznej odpowiedzi na problem istnienia śmierci i zła, lecz opierają się na doświadczeniu, które podpowiada im, że dobre i złe rzeczy po prostu się zdarzają. Wydarzenia te muszą być sygnałami pochodzącymi od Boga. Podobnie jak króla nie wini się za złe wieści, lecz złość kieruje się na ich zwiastuna, tak też jest ze złem i śmiercią²⁰⁰. Przekonanie Akanów, że Bóg dopuszcza śmierć znajduje swe potwierdzenie w ich pieśniach, „mowie bębnow”, mitach i przysłowiach. Aszantowie znają mit o kameleonie, który został wysłany do wioski z wiadomością o życiu i śmierci, co odpowiednio ilustruje ich wiarę w boską genezę śmierci²⁰¹. Podobnie przysłowie: „Jeśli Bóg nie zdecydował o śmierci człowieka, on nie umrze” (*Onyame ankum wo a, wunwu*)²⁰² ilustruje ich przeświadczenie, że śmierć została dopuszczona przez Boga i pozostaje pod jego kontrolą²⁰³.

3.3. Przeznaczenie człowieka

Przeznaczenie (*nkrabea*) człowieka, w które wpisano drogę życiową, radości i cierpienia jest również wyrazem aszanckiej wiary w zaangażowanie Isto-

¹⁹⁵ E. Ikenga-Metuh, *Religious Concepts...*, s. 21.

¹⁹⁶ Mbiti (*Afrykańskie religie...*, s. 65) przytacza wiele przykładów odwoływania się do tajemniczego dla człowieka działania Boga, które choć jest doświadczane przez ludzi jako cierpienie, to być może jest wpisane w nieodgadniony zamysł dobrego Stwórcy.

¹⁹⁷ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 66.

¹⁹⁸ Istota Najwyższa wyrzucać ma część swej siły życiowej *kra* w kierunku ludzi, zwierząt i roślin, podtrzymując w nich w ten sposób życie. E. L. R. Meyerowitz, *The Divine Kingship...*, s. 27. Zob. również S. Piłaszewicz, *Afrykańska księga rodzaju*, s. 135.

¹⁹⁹ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 66. Zob. także K. Ward, *Religion and Creation*, s. 194 n.

²⁰⁰ P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 19.

²⁰¹ Mit o kameleonie jako niesolidnym posłańcu Istoty Najwyższej z wieścią o życiu dla ludzi jest obecny w wielu afrykańskich kulturach. Zamiast szybko przekazać ludziom orędzie Istoty Najwyższej, z którym został wysłany, zajął się po drodze nieistotnymi sprawami, przez co kolejny wysłannik – pies, owca lub inne zwierzę (w zależności od wersji mitu) – wyprzedził go, przynosząc orędzie śmierci, które ludzie przyjęli. Gdy sam wreszcie dotarł, nie znalazł u ludzi posłuchu. H. Baumann, *Schöpfung*, s. 268 n. Zob. też Z. Sokolewicz, *Mitologia Czarnej Afryki*, Warszawa 1986, s. 176 n.

²⁰² K. A. Opoku, *Hearing and Keeping*, s. 4.

²⁰³ E. A. Mettle-Nunoo, *West African Traditional Religion*, s. 11.

ty Najwyższej w losy człowieka. Przeznaczenie otrzymane lub wybrane przez człowieka nie zwalnia go od odpowiedzialności²⁰⁴. Przysłowie: „Porządku, ustanowionego przez Istotę Najwyższą, śmiertelny człowiek nie może uniknąć” (*Asem a Onyame adi asie no, oteasefo nnan no*) wyraźnie wskazuje na wszechogarniającą opatrność Bożą²⁰⁵. Uderzającą cechą tradycyjnych religii afrykańskich jest pojmowanie Istoty Najwyższej jako „architekta przeznaczenia”, który decyduje i przypieczętowuje przeznaczenie poszczególniej osoby. Czuwanie nad wypełnieniem przez człowieka swego przeznaczenia powierzone zostaje duchowym istotom, które są uznawane za emanacje Istoty Najwyższej. Istoty nadnaturalne mogą też być postrzegane jako trwanie Bożej opatrności nad poszczególną osobą czy sprawą, przez to są czasem nazywane osobistymi stwórcami lub opiekuńczymi duchami osoby²⁰⁶. Bóg jest uważany za związanego tak mocno ze sprawami ludzi, że nieustannie im pomaga – niczym ojciec dzieciom – wypełnić ich przeznaczenie (*nkrabea*)²⁰⁷.

Fakt bliskiej relacji człowieka z Bogiem wyjaśnia również Danquah:

„Wszyscy ludzie są potomstwem Boga [...]. Sąsiedzi, rodziny są dziećmi Boga, który stworzył wszystkich ludzi jako swoje potomstwo. Ludzkość wywodzi się z wydanego przez pierwszego przodka potomstwa, ostatecznego przodka i stwórczego Nana, którego dniem jest sobota: Nana Onayankopon Kwaame”²⁰⁸.

3.4. Onyame ojcem

Mimo, że ludy afrykańskie nie uznają Boga za istotę podobną do człowieka, to jednak mają wiele wyrażeń i wyobrażeń przypisujących Bogu naturę ludzką. Język antropomorficzny umożliwia Afrykanom konceptualizację Boga, którego nie widzieli i o którym, jak wyznają, wiedzą bardzo mało lub zgoła nic²⁰⁹. Wiele ludów afrykańskich wyobraża sobie Boga jako ojca, zarówno w Jego roli stwórcy i opiekuna, jak i sensie Jego dostępności dla nich w razie potrzeby w sytuacjach nadzwyczajnych i wyjątkowych. Choć Afrykanie częściej zwracają się w zwykłych potrzebach dnia codziennego do przodków i innych istot nadnaturalnych, to jednak pamiętając o suwerenności i wyższości Boga nad innymi istotami duchowymi żyją i działają z podświadomą ufnością w Jego ojcowską opiekę. Odnoszą oni ludzkie pojmowanie ojcostwa do Boga. Często spotyka się w modlitwach takie określenia, jak: „mój Ojciec”, „nasz Ojciec”, „Ojciec naszych

²⁰⁴ K. A. Opopu, *The Destiny of Man*, s. 22 n.

²⁰⁵ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 196.

²⁰⁶ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 105.

²⁰⁷ P. Akoi, *Onyame*, s. 180.

²⁰⁸ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. XXIX. Zob. tamże, s. 193 (maksyma nr 2436).

²⁰⁹ J. S. Mbiti, *Concepts of God...*, s. 91. Zob. również tenże, *Afrykańskie religie*, s. 71.

ojców”, „Bóg ojciec”, „Ojciec naszej rasy”, „Ojciec, który nigdy nie umiera”. Ludzie mają zaufanie do Boga, który jest ich ojcem; zwracają się do Niego i proszą Go o pomoc. Ojcostwo Boga jest doświadczane w chwilach niebezpieczeństwa, głodu, niepłodności, suszy, rozpacz czy katastrofy²¹⁰. Ludy Akan uważają Boga za ojca, a ludzi za Jego dzieci, ponieważ ich stworzył. Widzą również w Bogu ojca mniejszych bóstw (*abosom*)²¹¹. Oduyoye wskazuje na słowo *nana*, oddające w języku twi pojęcie ojcostwa Boga²¹².

Panuje powszechne przekonanie, że wyrazem opatrności Bożej jest płodność oraz zdrowie ludzi i bydła, a także żyzność pól, wielodzietność, obfitość żywności i innych dóbr. Ludy afrykańskie w różny sposób uznają podtrzymujące je działanie Boga. Czasem mówi się u Akanów, że Bóg podtrzymuje życie ludzkie tak, że bez Niego ludzkość by zginęła²¹³. Bóg troszczy się również o biednych i sieroty²¹⁴. Akanowie wierzą, że Bóg podtrzymuje świat i życie ludzkie²¹⁵. Przykładem takiej wiary może być zwyczaj noszenia na plecach przez aszanckie kobiety drewnianej figurki (*akuaba*), podobnie jak matka nosi niemowlę²¹⁶. Bezpłodność jest dla aszanckiej kobiety największym nieszczęściem²¹⁷. Dlatego kobiety pragnące wyprosić potomstwo u Onyame noszą ze sobą figurkę symbolizującą chłopca (*akuabanini*) lub dziewczynkę (*akuababere*)²¹⁸.

3.5. Imiona teoforyczne

Przejawem aszanckiej świadomości przebywania pod opieką bliskiej ich sprawom i znającej ich potrzeby Istoty Najwyższej są imiona teoforyczne. Dla Afrykanów osoba pozostaje w ścisłej więzi z określającym ją imieniem, które wyraża osobowość, a czasem staje się świadectwem istotnych dla tej osoby czy

²¹⁰ Zob. J. S. Mbiti, *Concepts of God...*, s. 91 n.; tenże, *Afrykańskie religie*, s. 71 n.; H. Zimoń, *Modlitwa u ludów afrykańskich*, RTeol 43(1996), z. 2, s. 337; J. Urban, *Doświadczenie Boga*, s. 71 n.

²¹¹ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 23; M. I. Manoukian, *Akan and Ga-Adangme Peoples of the Gold Coast*, Oxford 1950, s. 55.

²¹² M. Oduyoye, *Names and Attributes of God*, [w:] *Traditional Religion in West Africa*, ed. E. A. Ade Adegboła, Ibadan 1983, s. 349. Podobnie Danquah (*The Akan Doctrine of God...*, s. 22) wskazuje na powiązanie terminu *nana* z macierzyństwem, zrodzeniem, i korzeniami.

²¹³ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 63.

²¹⁴ C. Dundas, *Kilimanjaro and Its People*, London 1924, s. 107, 122 n.; J. S. Mbiti, *Concepts of God...*, s. 66, 287.

²¹⁵ J. S. Mbiti, *Concepts of God...*, s. 63.

²¹⁶ A. Ephirim-Donkor, *African Spirituality*, s. 35 n. Zob. również D. H. Ros, *Akan*, [w:] DArt, vol. 1, s. 503. Dobrze koresponduje to z tradycją ludu Kiga (Uganda), który Istotę Najwyższą nazywa Biheko, co znaczy „ten, który każdego nosi na swych plecach” (M. M. Edel, *The Chiga of Western Uganda*, Oxford 1957, s. 160). Imię to charakteryzuje Boga jako opiekującego się z macierzyńską troską i czułością ludem, podobnego do matki niosącej dziecko na swych plecach. H. Zimoń, *Koncepcja Istoty Najwyższej*, s. 181.

²¹⁷ P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 69.

²¹⁸ K. Antubam, *Ghana's Heritage...*, s. 163 n.

też jej rodziców wydarzeń²¹⁹. Aszantowie przytaczają przysłowie: „Dlatego, że Bóg nienawidzi zła i perfidii, obdarzył każde stworzenie imieniem” (*Onyankopon mpe assemme nti na okye din mmiako mmiako*)²²⁰. Uczynił tak dla uniknięcia pomyłek i ze względu na indywidualną odpowiedzialność każdego za swe czyny. Onyame nadał wszystkim stworzeniom wyróżniające ich imiona. Odtąd każdy jest odpowiedzialny za swoje działania²²¹.

Jakiegokolwiek wydarzenie, które dotyka jednostkę lub społeczeństwo może spowodować nadanie osobie imienia teoforycznego. Staje się przez to świadectwem uznania lub wdzięczności za wysłuchanie modlitw o poczęcie i zrodzenie potomstwa lub jeszcze bardziej niespodziewanego czy tajemniczego wydarzenia, w którym Aszant widzi „palec Boży”²²². Jest to konsekwencją dostrzeżenia przez Akanów faktu, że wydarzenia i zjawiska dotyczące całych ludów czy poszczególnych klanów pozostają pod czujną opieką i kontrolą Boga. Aszantowie nadają specjalne imiona dzieciom na znak przekonania, że w wypadku narodzin danej osoby dokonała się szczególna ingerencja Istoty Najwyższej. Na przykład pierwsze dziecko narodzone po poprzedzających je bliźniętach nosi imię Tawia. Kolejne otrzymuje zaszczytne imię „Dodany przez Onyame” (*Nyankomago*)²²³. Następne zostaje nazwane „Jeszcze jedno podarowane przez Onyame” (*Nyankamatuakosan*)²²⁴. Polskim odpowiednikiem imienia Nyamekye (Nyameama w żeńskiej formie) jest Teodor lub Bożydar czy Dorota²²⁵.

Funkcje sprawowane przez jednostkę w społeczeństwie również mogą stać się przyczyną otrzymania imienia teoforycznego, wyrażającego wiarę w immanentną bliskość Istoty Najwyższej względem człowieka. Kapłani tradycyjni, opisywani przez Rattraya, posługujący w świątyni Onyame nosili imiona: „Bóg mi pomógł” (*Nyame boa me*), „Weź to i oddaj Bogu” (*Fa ma Nyame*), „Boże słowo” (*Nyame asem*) oraz „Boża łaska” (*Nyame adom*)²²⁶.

3.6. Przysłowia o opatrności Istoty Najwyższej

Wiele aszanckich przysłów, mówiąc o Onyankopon, wskazuje na jego opiekę nad człowiekiem i wszystkimi stworzeniami, np.:

²¹⁹ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 22. I. P. Anozia (*The Religious Importance of Igbo Names*, Rome 1968, s. 24) stwierdza wprost, że imię u ludu Igbo po prostu zastępuje osobę.

²²⁰ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 194.

²²¹ J. G. Christaller, *Three Thousand Six Hundred Ghanaian...*, nr 2648. Zob. też K. A. Opoku, *Heering and Keeping*, s. 5 n.

²²² P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 11.

²²³ P. K. Sarpong, *Dear Nana*, s. 10.

²²⁴ J. G. Christaller, *A Dictionary of the Asante...*, s. 344.

²²⁵ P. K. Sarpong, *Dear Nana*, s. 11. Imię to otrzymuje dziecko nieznanego ojca, lub któremu ojciec odmówił nadania imienia. P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 89.

²²⁶ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 143.

– „Wezwane dziecko Boże nie będzie zaskoczone śmiercią” (*Onyankopon bade Mpatuw-nwu*)²²⁷. Przysłowie to przypomina, że Bóg przez śmierć wzywa do siebie każdego człowieka. Jednak człowiek dobry jako dziecko Boże o tym pamięta i nie będzie zaskoczony śmiercią. Broni się jedynie przed złą i przedwczesną śmiercią²²⁸.

– „Nawet, gdyby Bóg nic więcej nie dał dzielnej jaskółce, obdarował już ją przecież zwinnością” (*Onyankopon amma asonomfoa katakyi biribi a, omaa no ahodannan*)²²⁹. Ta zdolność jaskółki wywodzi się stąd, iż może ona w locie szybko zawrócić. Jest to dar od Boga. Sentencja znajduje zastosowanie przy określeniu człowieka, który w swych czynach i słowach zawsze znajduje jakieś wyjście z opresji.

– „Jeśli chcesz coś powiedzieć Bogu, mów na wiatr, Bóg wszystko słyszy” (*Wope aka asem akyere Onyankopon a, ka kyere mframa*)²³⁰. To bardzo popularne przysłowie akcentuje nieustanną uwagę, jaką Bóg obdarza człowieka.

– „Jastrząb mówi: wszystko, co Bóg uczynił jest dobre. On nie gardzi żadnym ptakiem” (*Osansa se ade a Onyankopon aye nhina ye*). Jastrząb postrzegany jest przez Aszantów jako wiarygodny świadek dobroci stworzenia, z racji swoich podniebnych lotów i bystrego wzroku²³¹. Podobną treść wyraża przysłowie: „Rzeczy, którą Bóg dobrze uczynił, człowiek nie powinien zmieniać” (*Asem a Onyankopon adi asie no, oteasefo nnan*)²³².

– „Jeśli Bóg dał ci puchar wina, a złośliwy człowiek go przewróci, On napełni go ponownie” (*Onyankopon hyn wo nsa kora-me na oteasefo ka gu a, ohyia wo so bio*)²³³. Boga uważa się za pełnego miłości oraz współczucia dla wszystkich swych stworzeń. On jest pomocą dla nieszczęśliwych i dlatego Akanowie powiadają: „Bóg sam przygotowuje *fufu* dla jednoręki osoby” (*Onyamen a owow abusin fufu mu na*)²³⁴. Osobiste zaangażowanie Istoty Najwyższej w szczęśliwe życie swoich stworzeń podkreśla przysłowie: „Bóg troszczy się o zwierzęta pozbawione ogona, odganiając od nich muchy” (*Aboa a onni dua, Onyame na opra ne ho*)²³⁵. A powiedzenie: „Bóg nie śpi” (*Onyame nnae*)²³⁶ zachęca do pokładania

²²⁷ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 194.

²²⁸ B. von Groh, *Wie sich das Gottesbewusstsein...*, s. 63. Przywołuje to ideę zawartą w średniowiecznym zawołaniu *memento mori*.

²²⁹ K. A. Opoku, *Hearing and Keeping*, s. 3 n.

²³⁰ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 195.

²³¹ K. A. Opoku, *Hearing and Keeping*, s. 3.

²³² „Rzecz” (*ade* lub *adee*) nazywa się w myśli akańskiej wszechświat lub kosmos. J. B. Danquah, *The Gold Coast Akan*, s. 32.

²³³ Tenże, *The Akan Doctrine of God...*, s. 194. Zob. także K. A. Opoku, *Hearing and Keeping*, s. 5.

²³⁴ K. A. Opoku, *Hearing and Keeping*, s. 3. *Fufu* – popularna potrawa przygotowywana z jamów (rośliny bulwiastej). Do tej pracy potrzeba dwu rąk, a najczęściej wykonują ją dwie osoby. Obserwacja własna.

²³⁵ K. A. Opoku, *Aspects of Akan Worship*, s. 13.

²³⁶ K. A. Opoku, *Hearing and Keeping*, s. 2.

ufności w nieustannej Bożej opatrności. Przysłowia wskazują również na Istotę Najwyższą jako źródło pomocy w cierpieniu: „Jeśli Bóg dał ci chorobę, podaruje również i lekarstwo” (*Onyame ma wo yare a, oma wo ano aduru*)²³⁷. Tym samym wyrażają wiarę w Bożą opatrność²³⁸.

3.7. Dawca światła i deszczu

Świadectwem afrykańskiej wiary w opiekę Boga jest uważanie takich fenomenów naturalnych, jak słońce, opady atmosferyczne i inne za znaki opieki Istoty Najwyższej nad światem²³⁹. Częstym tego przykładem jest kojarzenie Istoty Najwyższej ze światłem słońca²⁴⁰. Według ludów Akan słońce jest jednym z symboli opatrności Bożej. Ukazuje się ono codziennie, dostarczając światła i ciepła, powoduje zmiany pór roku, wzrost roślin i ich dojrzewanie. Ludy Akan nazywają Boga „dawcą światła i słońca” (Amowia)²⁴¹ oraz „tym, który świeci”, podkreślając przez to, że za Jego sprawą świecą ciała niebieskie, których blask symbolizuje obecność Boga we wszechświecie²⁴². Nie jest to wypadek odosobniony w kulturze afrykańskiej²⁴³.

Jednak najbardziej powszechnym świadectwem opatrności Bożej jest deszcz²⁴⁴. Dla ludów afrykańskich jest on zawsze błogosławieństwem, a dostarczanie go jest jedną z najważniejszych czynności Boga²⁴⁵. Opieka Boga nie skończyła się na stworzeniu, lecz nieprzerwanie trwa i objawia się w Jego czuwaniu oraz trosce o świat. Przejawia się to w aszanckiej idei wielkiego Onyame (Onyankopon), wyrastającej z ważności roli Boga jako dawcy deszczu. Dzięki niemu pojawiają się plony i pożywienie. Afiks – *pon* (wielki) świadczy

²³⁷ C. A. Akrofi, *Twi mmebusen – Twi proverbs: with English Translations and Comments*, Accra 1958, s. 87.

²³⁸ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 105.

²³⁹ W. Dupre, *Religion in Primitive Cultures*, s. 69.

²⁴⁰ E. G. Parrinder, *West African Religion*, London 1954, s. 22.

²⁴¹ J. G. Christaller, *A Dictionary of the Asante...*, s. 308. Zob. też E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 79.

²⁴² J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 21, 40.

²⁴³ Zob. J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 62; H. Zimoń, *Koncepcja Istoty Najwyższej*, s. 179. O utożsamianiu Istoty Najwyższej ze słońcem, oddawaniu czci słońcu, modlitwie zanoszonej w stronę słońca o opiekę nad ludźmi i bydłem, ochronę przed przeciwnikami u ludu Luyi zob. E. W. Smith, *African Beliefs and Christian Faith. An Introduction to Theology for African Students, Evangelists and Pastors*, London 1936, s. 42 n.

²⁴⁴ O zależności warunków życia w Afryce od klimatu zob. *Przeglądowy atlas świata. Afryka*, red. R. Mydel, J. Groch, s. 56 n. O roli zaklinaczy deszczu zob. H. Zimoń, *Deszcz*, [w:] EK, t. 3, Lublin 1979, kol. 1202–1203; tenże, *Zaklinacze deszczu i ceremonie sprowadzania deszczu na wyspie Bukerebe w Tanzanii (na podstawie etnograficznych badań terenowych w 1968 roku)*, L 60(1976), s. 189 n.; N. Barley, *Niewinny antropolog. Notatki z glinianej chatki*, Warszawa 1997, s. 170 n. O utożsamianiu opadu deszczu z Istotą Najwyższą zob. E. W. Smith, *The Secret of African. Lectures on African Religion*, London 1929, s. 30 n.

²⁴⁵ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 89.

o szacunku, jakim jest otaczany Onyame ze względu na bycie dawcą pożywienia²⁴⁶. Dlatego przez Aszantów Bóg nazywany jest „dawcą deszczu” (Amosu)²⁴⁷. Czasem wręcz „tym, który sprawia tak obfite opady deszczu, że wzbierają rzeki” (Totorobonsu)²⁴⁸. U niektórych ludów mówi się nawet, że deszcz jest śliną Boga. Afrykańskie społeczności wierzą, że ślina przynosi błogosławieństwo, a formule błogosławieństwa często towarzyszy delikatne splunięcie²⁴⁹. Ślina symbolizuje pomyślność, zdrowie, szczęście i dobrobyt²⁵⁰.

Modlitwy o deszcz podkreślają wagę opadów dla społeczności afrykańskich²⁵¹. Czasem Aszantowie wręcz powiadają, że „bóg pada” (*Onyankopon aba*). Zarazem są świadomi różnicy między deszczem a Istotą Najwyższą. Bóg zsyła deszcz, lecz nim nie jest²⁵². Aszantowie uznają, że woda posiada moc ducha Onyankopon, a przez to staje się potężnym źródłem życiodajnej siły²⁵³. Rattray zanotował wyjaśnienie tego faktu przez tradycyjnego kapłana: „Tak jak kobieta daje życie dziecku, tak woda bóstwom”²⁵⁴.

3.8. Onyame panem historii

O immanencji Istoty Najwyższej świadczy też przekonanie Afrykanów, że Bóg interweniuje w ludzką historię²⁵⁵. Opatrzność Onyankopon dostrzegana jest również w historycznych wydarzeniach dotyczących całej społeczności Akanów. Wyraża to przysłowie: „Ponieważ Onyankopon zechciał nas uratować, pozwolił Macarthemu wylądować w miejscu zwanym «uratuj nas»” (*Onyame pe se ogye*

²⁴⁶ K. Dickson, *Introduction to the Second Edition...*, s. XVII n.

²⁴⁷ J. G. Christaller, *A Dictionary of the Asante...*, s. 308, 661. Zob. również E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 79.

²⁴⁸ J. G. Christaller, *A Dictionary of the Asante...*, s. 507. Zob. także J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 54 n.

²⁴⁹ Podczas aszanckiego rytuału nadawania imienia (*abadinto* lub *ntetea*) ojciec dotyka śliną lub wodą ust ośmiodniowego dziecka. Zob. K. A. Opoku, *West African...*, s. 107 n.; P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 89; R. B. Fisher, *West African Religious Traditions*, s. 83 n. Nawiązuje się w ten sposób do przekonania, że w przededniu narodzin duch opiekuńczy człowieka (*okragya*) na dworze Onyame kąpie dziecko w złotej wannie (*adwaresen*), a Onyame dokonując oględzin dziecka, wlewa w nie kroplę życia, która „jest najczystsza wodą”. K. Antubam, *Ghana's Heritage...*, s. 39. Zob. też E. L. R. Meyerowitz, *The Concept of the Soul*, s. 27 n.

²⁵⁰ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 63.

²⁵¹ A. C. Hollis, *The Nandi*, Oxford 1909, s. 48; J. Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, New York 1971, s. 238.

²⁵² E. W. Smith, *African Beliefs and Christian Faith*, s. 43 n.

²⁵³ Tamże, s. 50. Woda podawana jest również osobom konającym, jak i zmarłym. Aszantowie uznają za wielkie zło niepodanie wody podczas agonii. P. Obeng, *Asante Catholicism. Religious and Cultural Reproduction Among the Akan of Ghana*, Leiden 1996, s. 90.

²⁵⁴ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 149.

²⁵⁵ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 68.

yen yiye nti, na ode Mankanta besii agye yen)²⁵⁶. Aszanckie poematy ludowe są dedykowane Onyame, niezmiennie rozpoczynają się od „Spójrz, Wielki!” (*Ono no*) przypisując mu w ten sposób wszystkie zwycięstwa swych armii. On rozgromił wrogów, poruszony niepowodzeniami sił aszanckich i cierpiący z powodu ich klęsk²⁵⁷.

3.9. Boża łaskawość

Miłosierdzie czy też łaskawość Boga odczuwana jest w sytuacjach niebezpieczeństwa, trudności, choroby i niepokoju, kiedy ratunek przypisuje się Jemu albo kiedy prosi się Go o pomoc. Ludy Akan mówią o Nim jako o Bogu pocieszycielu, używając w tym celu tytułów: Nyaamanekose („Ten, któremu zwierzasz się ze swych kłopotów, które na ciebie przychodzą”) i Abommubuware („Ten, do którego zwracasz się w niebezpieczeństwach i biedzie”)²⁵⁸. Szczególnie dwa imiona Istoty Najwyższej oddają przekonanie o jej opiece nad człowiekiem: Odomankoma („Ten, który pełen jest współczucia i miłosierdzia”) oraz Tweadumpon („Drzewo, o które możesz się oprzeć i nie upaść”, czyli Niezawodny)²⁵⁹. Danquah uznaje zawołanie Tweadumpon za najpotężniejsze spośród tytułów Istoty Najwyższej używanych przez Aszantów w modlitewnych inwokacjach²⁶⁰. Inny tytuł przypisywany królowi – Daasebre („Dobroczyńca tak hojny w dobroci, że wdzięczność za nią nuży każdego”) – służy opisaniu szczodrości Onyame²⁶¹. Występuje również nowe imię na określenie dobroci i opieki Boga Obaatanpa Nyame („Dobra matka Onyame”), podkreślające macierzyńską dobroć Onyame²⁶².

Wiele ludów uważa, że wola Boga rządzi wszechświatem i losami ludzkości. Bóg jest osobą i posiada wolę, która rządzi wszechświatem oraz życiem ludzkości. Jest to wola niezmienna i człowiek powinien odwoływać się do niej lub przyjmować ją w sytuacjach, które wydają się przekraczać ludzką moc. Bóg jednak spełnia swą wolę w sposób sprawiedliwy i ludy Afryki uważają Go za sprawiedliwego. Do sprawiedliwości Bożej odwołują się często przy sprawowaniu sądów, przy uroczystym wypowiedaniu formalnych słów przysięgi i klątwy²⁶³. Coroczne ofiary składane w sanktuariach przed ołtarzem Onyame,

²⁵⁶ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 56. Jest to współczesna maksyma. Odnosi się ona do Sir Charlesa Macarthy'ego, generalnego gubernatora ziem brytyjskich w Afryce Zachodniej, który wylądował w Sierra Leone w 1824 roku, aby walczyć z Aszantami. Macarthy (zwany w akańskiej gwarze Mankata) stracił głowę podczas swojej drugiej ekspedycji w bitwie pod Dową w dniu 7 sierpnia 1826 roku. K. A. Busia, *The Ashanti*, s. 190.

²⁵⁷ K. Arhin, *The Asante Praise Poems*, s. 168.

²⁵⁸ J. B. Danquah, *The Gold Coast Akan*, s. 29.

²⁵⁹ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 148. Zob. także S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża*, s. 21; E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 79, 105.

²⁶⁰ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 48.

²⁶¹ J. G. Christaller, *A Dictionary of the Asante...*, s. 66.

²⁶² K. Owusu-Mensa, *Saturday God*, s. 15.

²⁶³ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 57. Zob. również J. Middleton, *Lugbara*, s. 137, 258.

zwanym „bożym drzewem” (*Nyame dua*) przez wodzów z prośbą o opiekę i siłę w sprawowanych przez nich urzędach, są przykładem wiary w sprawowanie opieki przez Onyame nad społeczeństwem Aszantów²⁶⁴.

Afrykanie są przekonani, że mogą nawiązać kontakt z Bogiem. Skoro Bóg objawia się człowiekowi w przedmiotach i zjawiskach przyrody, więc można Mu składać hołd na każdym miejscu i w każdym czasie²⁶⁵. Znajomość imienia Boga rodzi ufność w możliwość wysłuchania ludzkich prośb zanoszonych do niego:

„Gdy mówimy Onyankopon, mamy wtedy na myśli kogoś największego lub najwyższego, kto jest nam tak bardzo drogi, że gdy my pokładamy w nim naszą nadzieję, on nas nie zawiedzie”²⁶⁶.

Wiele ludów afrykańskich uważa, że Bóg ma moc uzdrawiania. W intencji chorych zanoszone są do Boga modlitwy i Jemu składane są ofiary. Uzdrawienia często są przypisywane Bogu²⁶⁷. Wiara w Bożą opatrność nie dotyczy jedynie spraw o wymiarze ogólnospołecznym czy też sytuacji kryzysowych, jak bezpłodność lub choroba. Aszantowie odwołują się do opieki i troski Istoty Najwyższej również w sprawach codziennych. Przykładem jest modlitwa zanoszona przez gospodarza zagrody (*fiewura*) przed ołtarzem Onyame:

„Onyankopon Kwame, Tweadampon! Boże stwórczo, który uczyniłeś deszcz i światło słoneczne! Przybądź wraz ze swą połowicą Asase Yaa i przyjmij tę ofiarę. Spraw, aby na dom ten i jego ludzi spłynął pokój. Niech długo żyje lud Aszantów! Obyśmy nigdy nie doświadczyli porażki!”²⁶⁸.

Bóg jest zaangażowany w sprawy człowieka, a ludzie doświadczają tej dynamicznej obecności w kontynuacji dzieła stworzenia, podtrzymywania życia, dostarczania środków utrzymania, opieki, ochrony, uzdrawiania i wybawiania. Większość tych działań funkcjonuje na fizycznej, konkretnej płaszczyźnie istnienia ze specjalnym odniesieniem do życia ludzkiego²⁶⁹. Obraz Boga w tradycyjnych religiach afrykańskich ujmuje – oprócz funkcji stwarzania i obdarzania życiem – również stałą troskę o stworzenia i dzieła stwórcze, powodującą podtrzymywanie ich istnienia. Według wierzeń ludów afrykańskich Bóg na wiele sposobów troszczy się o swoje stworzenia, a zwłaszcza o ludzi. Zapewnia im

²⁶⁴ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 144. Zob. też E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 128.

²⁶⁵ Zob. J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 52 n.; J. Urban, *Doświadczenie Boga*, s. 53; G. Guariglia, *L'Etre Supreme, le culte des esprits et des ancestres et le sacrifice expiatoire che les Bigos du sud-est Nigeria*, CahRAF 4(1970), nr 8, s. 239 n.

²⁶⁶ Wywiad z Adua Badu, kapłanką tradycyjną, z dnia 27 sierpnia 2001 w sanktuarium Adarko-Jachie.

²⁶⁷ H. Zimoń, *Koncepcja Istoty Najwyższej*, s. 181.

²⁶⁸ H. S. J. Evans, *The Akan Doctrine of God*, s. 241 n. Zob. także S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża*, s. 22.

²⁶⁹ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 64.

życie, płodność, pożywienie, zdrowie, plony, zgodę i harmonię społeczną oraz pomoc w różnych konkretnych potrzebach indywidualnego i zbiorowego życia.

Troska Istoty Najwyższej o człowieka i jego sprawy była przedmiotem rozważań trzeciego paragrafu. Źródłem wiadomości o wierze ludów afrykańskich w opatrność Boga stały się imiona teoforyczne, przysłowia, a także modlitwy i czynności podejmowane celem uproszenia Bożej opieki, doświadczanej przez Aszantów każdego dnia wraz z blaskiem słońca i opadem życiodajnego deszczu czy też pomocą w konkretnych, historycznych wydarzeniach²⁷⁰.

Opatrznościowa więź Istoty Najwyższej z człowiekiem istnieje od początku, gdyż Aszantowie wierzą, że istota ludzka istnieje, ponieważ została stworzona przez boga Onyankopon²⁷¹. Obecne jest w świadomości Aszantów mocne przekonanie o dobrych zamiarach Stworzyciela względem swoich stworzeń. Tej pewności nie niweczy obecność cierpienia i przeciwności. Doświadczenie nieszczęścia samo w sobie jest niewystarczające, aby zanegować dobroć Istoty Najwyższej²⁷².

4. KWESTIA ODDALENIA I BLISKOŚCI ISTOTY NAJWYŻSZEJ

Paul Ricoeur stwierdza: „Każdy symbol jest w końcu jakąś hierofanią, jakimś przejawem więzi człowieka z *sacrum*”²⁷³. Żyjąc w kontekście konkretnego świata, doświadczając wielości znaków docierających z otaczającego ich środowiska i poddając swoje istnienie autorefleksji, Aszantowie odkryli bliską i dynamiczną obecność Istoty Najwyższej.

4.1. *Deus absconditus et revelatus*

Choć nadal pozostaje ona przewyższającym wszystko „jedynym wielkim Onyame, którego dniem jest sobota” – Onyankopon Kwame, równocześnie jest postrzegana jako bóg bliski i zainteresowany człowiekiem. Poprzez stworzony świat, fenomeny natury, wydarzenia historyczne i troskliwe czuwanie nad ludźmi objawia się człowiekowi jako żywo zaangażowana w sprawy ziemskie immanentna Istota Najwyższa. Dla pełni i prawdziwości obrazu jej transcendencja musi być dopełniona immanencją:

„Transcendentna natura Istoty Najwyższej zakłada jej immanencję, gdyż wskazuje na zależność od niej rzeczy stworzonych, które podtrzymuje w istnieniu. Stworzenia w różnoraki sposób uczestniczą w Bogu, dzięki

²⁷⁰ H. Zimoń, *Koncepcja Istoty Najwyższej*, s. 179.

²⁷¹ P. K. Sarpong, *The Individual, Community, Health and Medicine in African Traditional Religion. The Asante Model*, BSChr 28(1993), nr 3, s. 271.

²⁷² H. B. Browne, *Theological Anthropology*, s. 89.

²⁷³ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1975, s. 23.

czemu On jest w nich, nie tracąc nic ze swej transcendencji; źle rozumiana transcendencja prowadzi do agnostycyzmu, a skrajnie pojmowana immanencja graniczy z panteizmem, dopiero zharmonizowanie ich ze sobą daje pojęcie (choć niedoskonałe) o bytowej i poznawczej dalekości Boga, a zarazem Jego bliskości, dzięki temu, że wszystkie byty uczestniczą w Jego dobru; Bóg zaś jest przyczyną pierwszą ich powstania, działania i zachowania w bycie”²⁷⁴.

Problem transcendencji i immanencji Boga w tradycyjnych religiach Afryki nie jest czymś wyjątkowym. Jest raczej przykładem tego, co Edward Evan Evans-Pritchard nazywa: „nierozwiązywalnym paradoksem i dwuznacznością”, a co występuje w różnych systemach religijnych i określają się jako paradoks ukrytego Boga w niebiosach (*deus absconditus*) i Boga objawiającego się w człowieczych sprawach (*deus revelatus*)²⁷⁵.

4.2. Próby rozstrzygnięcia

Ten dylemat obecny w rodzimych religiach afrykańskich próbowało rozwiązać wielu autorów. Charles A. Long szukał rozwiązania socjo-historycznego w kulturowej ewolucji ludów afrykańskich. Za źródło wzmiankowanego paradoksu uważał przejście od kultury zbieracko-łowieckiej (która oddawała cześć bogu uranicznemu) do kultury rolniczej, czczącej konkretne bóstwa²⁷⁶. Robin Horton przyjął natomiast podejście socjo-filozoficzne. Uznał on w tradycyjnych wierzeniach próbę wyjaśniania, przepowiadania i kontrolowania wydarzeń czasowo-przestrzennych. Nad całością miałby czuwać Bóg odległy, a w szczegółach dominować Bóg bliski człowiekowi²⁷⁷. Przy analizowaniu tego problemu trzeba jednak uwzględnić faktory determinujące kontekst poszczególnych ludów²⁷⁸. Inne rozwiązanie zaproponował Mircea Eliade. Wyjaśnia on, że człowiek nie może pojąć w całej rozciągłości transcendentnej i abstrakcyjnej natury Istoty Najwyższej i dlatego w to miejsce wprowadza zastępcze formy boskości, pomniejsze bóstwa. Ich prostszą naturę potrafi już ogarnąć i dopasować do swych potrzeb²⁷⁹. Raffaele Pettazzoni sądzi, że wyjaśnienie oddalenia (*otiositas*) Istoty Najwyższej znajduje się w jej stwórczej roli. Oddalenie to przynależy do natury Stwórcy. Raz powołany do istnienia świat nie wymaga obecności swego Stwórcy, a nawet

²⁷⁴ W. Granat, *Transcendencja i immanencja Boga*, kol. 951.

²⁷⁵ E. E. Evans-Pritchard, *Religia Nuerów*, s. 375–376.

²⁷⁶ C. A. Long, *The West African High God*, HR 3(1962), nr 2, s. 334.

²⁷⁷ R. Horton, *African Traditional Thought and Western Science*, Af 37(1967), s. 86; tenże, *African Conversion*, Af 41(1971), s. 88.

²⁷⁸ E. Ikenga-Metuh, *The Paradox of Transcendence and Immanence of God in African Religions*, R 15(1985), s. 383.

²⁷⁹ M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, London 1958, s. 52.

Jego ingerencja mogłaby zachwiać ustanowionym porządkiem²⁸⁰. Hipotezy te nie wydają się być adekwatne w wyjaśnianiu paradoksu transcendencji i immanencji Istoty Najwyższej w rodzimych religiach Afryki subsaharyjskiej²⁸¹.

4.3. Aszanckie rozwiązanie paradoksu

Immanencja w przeciwstawieniu do transcendencji określa przebywanie i działanie Boga w całym wszechświecie stworzonym, szczególnie w istotach rozumnych jako dawcy życia, twórcy życia nadnaturalnego i partnera człowieka. Z tej też racji w paragrafach niniejszego rozdziału poddane zostały analizie podstawowe funkcje Istoty Najwyższej, przez które objawia swą naturę ludowi Aszantów. Funkcja Stwórcy świata widzialnego i niewidzialnego, Stwórcy człowieka wprowadza Onyame w samo centrum wszelkich bytów. Jego status absolutnego króla, władającego z faktu stworzenia świata i bycia prakrólową-matką wszystkich klanów Aszantów, staje się fundamentem i przestrzenią nawiązywanych kultycznych relacji. Jest zarazem ostatecznym kryterium jego autorytetu moralnego. Wreszcie opatrnościowa rola Onyame jako troskliwego opiekuna przynosi nadzieję i godność człowiekowi, który nieustannie jest przedmiotem rodzicielskiego czuwania Nana Tweaduumpon.

Przy rozpatrywaniu idei aszanckich sposobów wyrażania immanencji Onyame należy brać pod uwagę odmiennosć pojęcia stwarzania i nieprzekładalność idei *creatio ex nihilo*. A także specyficznie afrykański brak próby logicznego (na miarę kultury euroatlantyckiej), systematycznego oraz spójnego wyjaśnienia początków świata i człowieka. Istnieją jednak konsekwencje stwórczego działania Onyame: wewnętrzne związanie Boga ze światem, a w szczególny sposób z człowiekiem przez pierwiastek duchowy (*okra*). Relacja ta jest podtrzymywana przez troskliwą opiekę. Czuwanie to znajduje swój wyraz nie tyle w emocjonalnej więzi, co w konkretnych czynach i znakach.

Twierdzenie o wierzeniu ludów Afryki, że Stwórca uczyniłszy świat, pozostawił go samemu sobie oraz we władaniu pomniejszych bóstw, znajduwane tak często w literaturze, musi być rozpatrywane jako określone przez europejski sposób podejścia do tradycyjnych religii Afryki²⁸². Należy równie krytycznie rozpatrzyć myślenie o Istocie Najwyższej Aszantów w kategoriach *deus remotus* i *otiosus*²⁸³. Ich zasadność podważają treści rozważanych funkcji Onyame jako stwórcy, króla i opiekuna. To, że Bóg po swym odejściu znalazł się poza

²⁸⁰ R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religion*, Leiden 1954, s. 32 n.

²⁸¹ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 120.

²⁸² F. S. Herskovits, *Dahomey. An Ancient West African Kingdom*, vol. 1, New York 1938, s. 289.

²⁸³ D. Westermann, *Africa and Christianity*, s. 79.

zasięgiem człowieka, nie oznacza, iż człowiek przestał być w zasięgu wpływów Boga²⁸⁴.

Andrzej Szyjewski, rozważając problem w kategoriach utylitarnych, wyraźnie opowiada się za koncepcją Istoty Najwyższej równocześnie transcendentnej i immanentnej. Uznaje to za zdecydowanie lepsze przedstawianie afrykańskiego pojmowania boskości niż redukcowanie problemu do teorii politeizmu czy animizmu²⁸⁵.

Onyame nie jest dla Aszantów bogiem oddalonym od ich spraw. Pomocny ślad dla zrozumienia paradoksu tradycyjnej religii afrykańskiej, w której Istota Najwyższa zajmuje centralne miejsce w wierze, znajdując się zarazem na peryferiach codziennego życia i rytuałów, jest odnajdywany w mitach kosmogonicznych. Każdy z tych mitów podkreśla, że Bóg jest odpowiedzialny za stworzenie i podtrzymywanie porządku w całym kosmosie, podczas gdy organizacja szczegółów i kontrola wydarzeń dnia codziennego powierzona zostaje bóstwom²⁸⁶. Afrykanin wierzy, że im więcej poświęca czasu na ofiary, modlitwy, festiwale skierowane ku bóstwom, tym bardziej skłonne są one, by mu wynagrodzić lub ustrzec przed nieszczęściem. Inaczej mówiąc, Istota Najwyższa nie jest oddalona z tego powodu, iż jest ignorowana przez człowieka w rytuałach, lecz dlatego, iż jej pozycja stwórcy i opiekuna przekracza rytualny kontekst. W sytuacjach kryzysowych, kiedy wszystkie inne środki zawodzą, odwołanie do Istoty Najwyższej, jako stwórcy i pana wszechświata, jest powszechne²⁸⁷.

Istota Najwyższa nie usunęła się ostatecznie z areny wydarzeń życia ziemskiego. Pozostaje przez ustanowiony przez siebie ład. Tę prawdę wyraża sentencja: „Kiedy Stwórca dotarł do swego końca, pozostawił jednak na świecie możliwość porozumienia” (*Odomankoma kowui no, ode n' akyi gyaw agyina*)²⁸⁸. Przysłowie to odwołuje się do zwyczaju aszanckich starców, którzy zawsze udają się na radę do domu wodza przed podjęciem decyzji. Każdy z nich wnosi na nią swój pogląd i zdanie, co jest podstawą wydania ostatecznego werdyktu. Akanowie wierzą, że gdy Onyame opuścił świat, by zamieszkać w niebie, pozostawił ludzi z ich rozumem i mądrością, aby były ich przewodnikami i doradcami²⁸⁹.

Niepoprawność dostosowania terminu *deus remotus* do idei Onyame jest zauważalna szczególnie w aszanckim zawołaniu *Onyame ne hene*, odnoszącym się do jego funkcji władania nad światem. Ludzie nieustannie zwracają się do Boga w różnorodnych aktach kultu, które ostatecznie stanowią odpowiedź człowieka na aktywne zainteresowanie okazywane przez Boga ludzkim sprawom.

²⁸⁴ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 118.

²⁸⁵ A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, s. 65.

²⁸⁶ W. R. C. Horton [*Kalabari Word View: an Outline and Interpretation*, Af 32(1962), s. 197] stwierdza: „Kalabari odczuwają małą potrzebę wyrażania w praktycznych terminach pojęć związanych z otaczającym ich kosmosem, dlatego nie potrzebują zgłębiać istoty wszechrzeczy”.

²⁸⁷ E. Ikenga-Metuh, *Religious Concepts...*, s. 22.

²⁸⁸ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 190.

²⁸⁹ K. A. Opoku, *Heering and Keeping*, s. 6 n.

Sprawy te nie oddzielają człowieka od jego otoczenia tak, że w rezultacie historia ludzka to dzieje kosmosu rozumianego w sensie antropocentrycznym lub mikrokosmicznym. Bóg nie jest oddzielony od takiej koncepcji historii – ona jest Jego wszechświatem, pozostaje pod Jego panowaniem jako absolutnego króla. A pozorne milczenie Boga może być tylko rysem jego opatrnościowego działania²⁹⁰.

Z powyższych danych, zawartych w poszczególnych paragrafach, wynika również nieadekwatność stosowania pojęcia *deus otiosus* względem Onyame Aszantów. Bóg nazywany nieraz ojcem kontynuuje dzieło stworzenia, podtrzymuje życie, dostarcza środków utrzymania oraz ochrania, uzdrawia i wybawia ludzi z wyjątkowych niebezpieczeństw, chorób, trosk i klęsk²⁹¹. Świadectwem opatrności Bożej (a zarazem bliskości) jest życiodajny deszcz – symbol życia, płodności i dobra. Deszcz jest zawsze błogosławieństwem, a dostarczanie go to jedna z najważniejszych czynności Boga, który często nazywany jest „dawcą deszczu”²⁹². Aszantowie uważają Boga za dobrego w swej istocie i przypisują mu czynienie dobra dla swego ludu. Jest On dla nich faktycznym oparciem – Twe-aduampon. Upatrują Jego dobroci w tym, że odwraca nieszczęścia, dostarcza deszczu, sprowadza płodność na ludzi, bydło i pola²⁹³. Podobne przekonanie znane jest w wielu afrykańskich religiach tradycyjnych²⁹⁴.

Aszancka strofa „mowy bębnow” tak wyraża wzajemne powiązania Boga i człowieka:

„Od niepamiętnych czasów
 Niezawodny Bóg zaprasza nas wszystkich,
 Abyśmy przestrzegali Jego nakazów.
 Wtedy osiągniemy wszystko, czego pragniemy,
 Czy to będzie białe, czy też czerwone.
 Oto on – Bóg Stwórca, łaskawy.
 Dzień dobry, Boże. Dzień dobry.
 Uczę się, pozwól mi, bym osiągnął cel”²⁹⁵.

²⁹⁰ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 69.

²⁹¹ H. Zimoń, *Koncepcja Istoty Najwyższej*, s. 182.

²⁹² J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 40; E. W. Smith, A. M. Dale, *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia*, vol. 1, London 1920, s. 199 n.; J. S. Mbiti, *Concepts of God...*, s. 58.

²⁹³ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 56.

²⁹⁴ Podobna historia pojawia się u ludu Kusasi (Ghana) w pojęciu ich boga Widnama. Ścisłe połączenie z bogiem, jakie istniało przed wiekami, zerwane zostało z winy człowieka. Zatem Widnam to nie *deus otiosus*. Jeszcze teraz Kusasi zwracają się do niego z prośbą o potomstwo, o pomoc w wyrznięciu z nieszczęścia, o ułatwienie osiągnięcia pozycji w życiu. Ponieważ jest on zbyt potężny, aby ludzie ośmielali się zadrećzać go prośbami, zwracają się do niego przez swych przodków. S. Piłaszewicz, *Kosmogonie ludów Afryki*, s. 91.

²⁹⁵ J. H. K. Nketia, *Poetry of Drums*, [w:] *Ghana Ministry of Information and Broadcasting. The Voices of Ghana: Literary Contributions to the Ghana Broadcasting System 1955–1957*,

Boży paradoks oddalenia i bliskości względem człowieka dobrze oddaje aszancki mit o usunięciu się Istoty Najwyższej. Godnym podkreślenia jest fakt, że Onyame nie pognewał się na „starą kobietę” za jej nieposłuszeństwo i że jej nie ukarał. Onyame nie odszedł obrażony. On tylko usunął się w niebiosy, aby nie być uderzanym przez niewiastę. Chciał w ten sposób podkreślić, że gotów jest pozostawać z człowiekiem w zażyłej relacji, jeśli tylko człowiek zaprzestanie swych złych uczynków. Tymczasem Bóg pozostaje na niebiosach, skąd dogląda ziemskich spraw. Opatrzność swą sprawuje samodzielnie lub przez swych przedstawicieli, jakimi są bóstwa i przodkowie²⁹⁶.

Przedstawione rozważania dotyczyły natury Istoty Najwyższej przez zwrócenie uwagi na jej funkcje. W ten sposób transcendentna natura Onyame, przewyższająca wszelkie stworzenie, zostaje dopełniona jego immanencją. Bliskość ta jest doświadczana przez Aszantów w konkretnej działalności Istoty Najwyższej postrzeganej jako stwórca, król i opiekun. Wprowadzone zostaje w ten sposób przeświadczenie o możliwości zaistnienia relacji i komunikacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem.

Pierwszeństwo w porządku czasu i zaangażowania posiada stwórcze działanie Istoty Najwyższej. Doświadczanie Onyame jako stwórcy świata i człowieka wprowadza poczucie zależności oraz nadzieję na wysłuchanie zanoszonych do niego prośb. Wyrazem takiej świadomości są mity kosmogoniczne, które na różne sposoby ukazują więzi łączące Stwórcę ze swym dziełem. Kosmogonie wyznaczają również fundamenty zachowań społecznych, moralnych i kulturowych. Akcentują centralną pozycję człowieka w stworzonym świecie oraz fakt, że cieszy się on szczególnymi względami Istoty Najwyższej. Mity dają również odpowiedź na pytanie o genezę śmierci i zła. Winą za nie nie obarczają Onyame, lecz ludzką społeczność lub niesolidnych pomocników Stwórcy. Mit o oddaleniu Onyame pokazuje, że mimo zerwania przez ludzi bliskich więzów z Istotą Najwyższą, Boże zatroskanie o losy świata trwa. Szczególnym wyrazem tej relacji jest duchowy element (*okra*), wywodzący się od Onyame i obecny w każdym człowieku. Jest to miejsce intymnego spotkania paradoksu transcendentnej natury Istoty Najwyższej i jej immanencji we wnętrzu człowieka.

Dla scentralizowanej społeczności Aszantów królowanie Onyame świadczy o jego bliskości i związaniu ze światem. Modelem władania Istoty Najwyższej jest aszancki system władzy. Łączy on w sobie elementy dziedziczenia, monarchii i demokracji. Postać asantehene stała się inspiracją pojmowania roli Onyame jako króla wszelkiego stworzenia. W ten sposób niepojęta natura transcendentnej Istoty Najwyższej zostaje wyrażona w praktycznych i bliskich terminach absolut-

Accra 1958, s. 146.

²⁹⁶ P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 10.

nego władcy świata przyrody, ludzi i istot nadnaturalnych. Co więcej, Aszantowie wyrażają swe przekonanie, że Onyame jest również prakrólówą-matką (*Ena*), stojącą u początków ich rodowego pokrewieństwa (*abusua*). W ten sposób immanencja Istoty Najwyższej zyskuje kolejny, jeszcze bardziej pogłębiony wymiar. Powiązanie Onyame z systemem matrylinealnych klanów przeprowadza Aszantów od relacji poddaństwa do dziecięstwa Bożego. Dlatego powiadają: „Wszyscy ludzie są dziećmi Istoty Najwyższej”.

Dzięki pojmowaniu Onyame jako stwórcy i rodzicielskiego króla, Akanowie mogą pokładać w nim ufność. Troska i czuwanie Istoty Najwyższej nad światem najpełniej wyraża jej bliskość i immanencję. Wyrazem aszanckiej wiary w Bożą opatrność są liczne przysłowia, interpretacja znaków naturalnych i wydarzeń historycznych, imiona teoforyczne oraz tytuły nadawane Onyame. Szczególnym tego przykładem jest uznawanie go za dawcę słońca (*Amowia*) i deszczu (*Amosu*). Wszystko to prowadzi do określania Onyankopon Kwame przez Aszantów mianem „Drzewa, o które można się oprzeć i nie upaść” (*Tweadumpon*), czyli Niezawodnego.

Rozważane funkcje stwórcy, króla i opiekuna uzasadniają zrównoważenia transcendencji Istoty Najwyższej z jej immanencją. Oddalenie Istoty Najwyższej było często podkreślane przez badaczy afrykańskich religii tradycyjnych kosztem jej bliskości.

Podjęte badania ukazują zaangażowanie i obecność Istoty Najwyższej w dziele stworzenia. Władzę i opiekę nad światem sprawuje ona jednak przez swych delegatów i reprezentantów – inne istoty nadnaturalne. Dlatego kolejny rozdział będzie poświęcony roli i miejscu bóstw, duchów i przodków w tradycyjnej religii społeczności Aszantów.

ROZDZIAŁ III

INNE ISTOTY NADNATURALNE

W tradycji Afryki subsaharyjskiej pomiędzy najwyższym *sacrum*, niedostępnym w sposób bezpośredni a człowiekiem rozciąga się cała sfera pośrednia, której źródłem jest najwyższa świętość. Rozprzestrzenia się ona na cały wszechświat za pośrednictwem przedstawicieli Istoty Najwyższej – innych istot nadnaturalnych¹. Dla ludów afrykańskich istnieje ontologicznie tylko jeden Bóg. Formy ich wierzeń prowadzą jednak do traktowania aspektów Boga jako hipostaz lub figur antropomorficznych bez zrywania łączności pomiędzy Istotą Najwyższą a personifikacjami, które ją objawiają. W rodzimej religii afrykańskiej wszystko może stać się teofanią. Drzewo, zwierzę, kamień powodują wyobrażenia otwierające człowieka na transcendencję².

Z powodu wielości istot nadnaturalnych niełatwo jest uchwycić ich wzajemne relacje czy różnice pomiędzy nimi. Najważniejsza w klasyfikacji jest Istota Najwyższa jako pierwszy byt duchowy. Następnie pojawiają się bóstwa, duchy i przodkowie jako istoty „oddelegowane” do działania przez Istotę Najwyższą³.

W niniejszym rozdziale badaniom poddane zostaną bóstwa, duchy, powiązane z duchami przedmioty sakralne, czyli przybytki oraz przodkowie. W pierwszym paragrafie będzie zaprezentowana szeroka kategoria bóstw. Otwiera ją bogini ziemi Asase Yaa. Po niej najważniejszymi istotami nadnaturalnymi są bóstwa większe (*tete abosom*) i ich potencjalne miejsca zamieszkania – przybytki⁴. Onyame jest najczęściej dostępny poprzez bóstwa rzeczne (*asuobosom*), które są dawcami płodności oraz poprzez „egzekutorów” – bóstwa (*abosombrafo*) będące strażnikami moralności⁵. Następną kategorią istot nadnaturalnych, mocno za-

¹ A. Hampâté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, Paris 1972, s. 116.

² A. Ndaw, *Bóg w Czarnej Afryce*, [w:] ERŚ, t. 2: *Zagadnienia problemowe*, Warszawa 2002, s. 1455.

³ P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 14.

⁴ D. M. Warren, *The Techiman Bono of Ghana: an Ethnography of an Akan Society*, Legon 1975, s. 54 n. Zob. również H. Zimoń, *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*, Warszawa 1992, s. 55. przyp. 1.

⁵ K. K. Anti, *Relationship between the Supreme Being and the Lesser Gods of the Akan*, Accra 1978, s. 45–57, 87–95, 118–125 [mps BUGh]. Zob. także R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 87 n., 145 n.

znaczącą swą obecność w życiu Aszantów stanowią duchy i związane z nimi przybytki. Ich charakterystyce poświęcony zostanie drugi paragraf. Odrębną klasę istot nadnaturalnych, bo mającą ludzkie pochodzenie, stanowią przodkowie. Pełnią oni dominującą rolę w społeczności Aszantów, są stałym pomostem pomiędzy ludźmi a światem nadnaturalnym. Z tej racji duchy zmarłych będą przedmiotem rozważań paragrafu trzeciego. Podsumowaniem refleksji nad rolą i obecnością innych istot nadnaturalnych w tradycyjnej religii Aszantów będzie próba uchwycenia jej charakteru w kontekście dyskusji nad jej monoteistyczną, czy też politeistyczną naturą.

1. BÓSTWA

Bóstwa są „bezczasowe”, w świadomości ludzi wierzących istniały one od zawsze. Pod pewnymi względami są bliższe ludziom niż Bóg, gdyż stale doświadcza się ich obecności w życiu człowieka w postaci pioruna i błyskawicy, rzek i jezior. W pewnym sensie bóstwa te są na wpół duchowe i na wpół materialne: ludzie wyobrażają sobie, że istnieje jakaś istota duchowa, która ożywia czy aktywizuje to, co skądinąd jest jawne fizycznie⁶.

Bóstwa są w pełni zależne od Istoty Najwyższej. Afrykanie na ogół uznają, że zostały one stworzone przez Boga w ontologicznej kategorii duchów. Wyrażenie są z Nim powiązane, często zastępują Go w działaniach i przejawach jako Jego personifikacje, albo jako istoty duchowe odpowiedzialne za ważniejsze przedmioty lub zjawiska natury⁷. Ich status podporządkowania opisywany jest w takich relacjach, jak: stworzenie – stwórca, syn – ojciec, sługa – pan⁸.

Aszantowie posiadają panteon bóstw, przez które przejawia się sama Istota Najwyższa. Znane są one jako *abosom* (lp *obosom*). Pochodzą od niej i działają jako jej słudzy oraz pośrednicy między nią a innymi stworzeniami. Ich liczba stale rośnie. Mniejsze bóstwa, czyli duchy chronią poszczególne rody oraz osoby i wierzy się, że Onyame celowo stworzył *abosom*, aby opiekowały się ludźmi. Bóstwa są nazywane rzecznikami i wyrazicielami woli Bożej (*Onyame kyeame*), gdyż pełnią rolę pośredników między Istotą Najwyższą a ludźmi⁹.

1.1. Pochodzenie bóstw

Rodowód kultu bóstwa związany jest zazwyczaj z aktem objawienia. Odbywa się to czasem poprzez nadzwyczajne widzenia, a czasem przez wyjątkowe wydarzenie. Wierzy się, że *obosom* ujawnia swoją wolę zaopiekowania się spo-

⁶ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 104.

⁷ Tamże, s. 103 n.

⁸ E. B. Idowu, *African Traditional Religion...*, s. 135, 168 n. Zob. też tenże, *Olodumare*, s. 204.

⁹ K. A. Busia, *The Ashanti*, s. 191. Zob. również R. A. Lystad, *The Ashanti*, s. 163.

łecznością i przyczynienia się do znalezienia przez kogoś jakiegoś przedmiotu, np. kamienia, meteorytu lub innego dziwnego obiektu, który zostaje uznany za znak wyboru znalazcy przez bóstwo na pośrednika komunikowania się z ludźmi. *Obosom* za pośrednictwem swego kapłana ogłasza wówczas swoje warunki pomocy ludziom. Nakłada pewne zakazy i nakazy, które stają się normami postępowania, obowiązującymi daną społeczność¹⁰. Od ich przestrzegania, zależy dobrobyt wspólnoty. Naruszenie tabu sprowadza różnorakie kary. Wprowadzenie nowego bóstwa staje się na ogół okazją do rewizji dawnych norm i przyjęcia nowych, odpowiadających duchowi czasu. Większość nowych zasad pozostaje jednak w zgodzie z obowiązującą tradycją. W rezultacie zawiera się układ w rodzaju kontraktu czy przymierza¹¹. Bóstwo zobowiązuje się zapewniać ludziom dobrobyt, sprzyjać urodzajowi, płodności kobiet, pomagać w chorobach, w walce z wrogami; w czasach współczesnych bóstwo ma składać ponadto obietnicę zapewnienia pomyślności w interesach i karierze zawodowej. Pozycja bóstwa zależna jest od przekonania ludzi o skuteczności jego działania. Gdy wysłuchuje prośb, staje się sławne. Wówczas do jego sanktuarium przybywają ludzie nawet z odległych stron. A w pobliżu danego sanktuarium „rodzą się”, czyli objawiają synowie i córki potężnego *obosom*, powstają nowe świątynie. Jeżeli jednak bóstwo nie spełnia pokładanych w nim nadziei, sława jego podupada – podobnie jak jego świątynie. Po pewnym czasie bóstwo to może nawet zostać zapomniane. Tłumaczy się to osłabieniem starego *obosom*. Bóstwa mogą nawet umierać. O takich bóstwach Aszantowie powiadają, że ich siła zupełnie stępieła (*nano atro*)¹². Konsekwencją tego jest zanik moralności na danym terenie i szerzenie się przestępczości. Poszukuje się wówczas nowego *obosom*, które ustanowiłoby nowy porządek. Może pojawić się ono w rezultacie nowego objawienia lub może być sprowadzone z innego terytorium. Według panujących wierzeń każde *obosom* ma zwykle wybrane przez siebie miejsce kultu – przybytek lub sanktuarium.

Bóstwa darzy się dużym szacunkiem, ale równocześnie traktuje się je jako partnera-opiekuna. Bóstwu składa się należne ofiary, wznosi się do niego modły. Posiada ono w świadomości wierzących nadzwyczajną moc, ma różne możliwości zaspokajania ludzkich potrzeb, jest zobowiązane do działania dla zapewnienia ludziom dobrobytu. Potęga bóstwa zależy od ilości wyznawców, którzy lękają się jego mocy. Nie istnieje absolutna przepaść między światem bóstw a ludźmi. Bóstwa zachowują się podobnie jak ludzie. *Obosom* można oszukać, można z nim pertraktować lub targować się. Każde *obosom* ma zazwyczaj określone dni przyjęć, tzw. *abisa*, kiedy to każdy może przyjść do świątyni ze swoimi skarga-

¹⁰ Na przykład naczelne bóstwo w Ejura – Konkroma, „syn Tano”, nienawidzi: gwizdania, hałasu zamiatania oraz obecności psów, koni i szczurów. R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 212.

¹¹ Opis instalacji nowego bóstwa i zawarte z tej okazji zobowiązania zob. tamże, s. 147 n.

¹² K. Wiredu, *Cultural Universals*, s. 48.

mi i prośbami, przedstawiając je bóstwu za pośrednictwem kapłana lub medium w transie¹³.

1.2. Bogini ziemi

Bogini ziemi umieszczona zostaje na początku rozważań o bóstwach, gdyż pojawia się w inwokacjach modlitewnych na drugim miejscu tuż po Onyame. Czczą ją Aszantowie. Natura bogini ziemi jest trudna do opisanie. Nie wyjaśniono, czy jest ona duchem rezydującym w ziemi, czy też hierofanią potęgi ziemi, bóstwem chtonicznym, czy raczej tellurycznym¹⁴. Bez wątpienia istnieje pośród Aszantów powszechne poczucie zależności od ziemi. Dobrze wyraża to mowa bębnów z festiwalu *adae*: „Ziemio, czy żywy czy zmarły, zależę od ciebie i w tobie pokładam mą nadzieję”¹⁵. Nie oznacza to tylko tego, że żyjemy na ziemi a gdy umieramy jesteśmy w niej grzebani¹⁶. To ziemia dostarcza pożywienia, wody, drzew i wszystkiego, czego potrzeba człowiekowi do przeżycia. Ziemia nie tylko jest prostym symbolem żywotności, lecz też płodnym pierwiastkiem żeńskim *par excellence*; a przez niektóre ghańskie ludy opisywana jest jako małżonka boga niebiańskiego. Bogini ziemi jest żywą postacią, kontroluje ludzkie działania. Bywa wyobrażana jako kobieta płodna, obdarzona wielkimi piersiami¹⁷. Nieprzewidywalna, jak wszystkie mistyczne siły, staje się źródłem bogactwa, urodzaju, zdrowia, ale i drastycznych sankcji za wykroczenia czy świętokradztwa. Niezależnie od tego, czy traktuje się ją w sposób poważny czy żartobliwy, zawsze jednak obdarzana jest wielkim respektem¹⁸.

Kult bogini ziemi występuje na różnych obszarach rolniczych Afryki subsaharyjskiej, ale wydaje się, że największą rolę odgrywa u ludów woltańskich, zamieszkujących górny bieg rzeki Wolty i jej dopływy. Bogini ziemi należy tam do bóstw wyjątkowo ważnych, a jej obecność w życiu religijnym uznaje wiele ludów¹⁹. Dla ludów Akan, Krobo, Tallensi i innych z północnej Ghany ziemia jest

¹³ S. Chodak, *Kapłani, czarownicy...*, s. 27 n.

¹⁴ Niektórzy autorzy opisują postać Asase Yaa raczej jako potęgę lub zasadę ziemi niż boginię. E. G. Parrinder, *West African Religion*, s. 39. Chtonicznymi są określane zazwyczaj istoty nadnaturalne przebywające lub panujące w podziemiu, a jako telluryczne klasyfikuje się personifikację ziemi i istoty powiązane z jej powierzchnią. Nie jest to podział rozłączny. K. Mikoś, *Bóstwa telluryczne*, [w:] REPWN, t. 2, Warszawa 2001, s. 245.

¹⁵ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 278.

¹⁶ P. K. Sarpong, *Dear Nana*, s. 29 n.

¹⁷ R. A. Lystad, *The Ashanti*, s. 165.

¹⁸ P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 18.

¹⁹ U ludu Igbo (wschodnia Nigeria) boginią ziemi jest Ala. Jako wielka matka bóstw, jest bóstwem płodności, królową podziemia. Wierzy się, iż jest pełnym mocy strażnikiem moralności i ładu społecznego razem z przodkami. Od niej zależy los człowieka (J. O. Awolalu, P. A. Dopamu, *West African Traditional Religion*, s. 91 n.). Jest władczynią mężczyzn i dawczynią praw. Jako bóstwo podziemi przyjmuje do siebie wszystkich zmarłych. Często jest przedstawiana w rzeźbie (Z. Sokolewicz, *Mitologia Czarnej Afryki*, s. 288). U ludu Edo (południowa Nigeria) boginią

przedmiotem czci²⁰. W społecznościach segmentarnych kapłan ziemi, np. u ludu Konkomba zwany *utindaan*, jest specjalistą rytualnym wysokiej rangi²¹. Nawet w społeczeństwach scentralizowanych, jak Dagomba i Mamprusi, bogini ziemi obdarzona jest wielkim szacunkiem²².

Bogini ziemi przynależy do klasy istot nadnaturalnych o charakterze mitologicznym związanych z Istotą Najwyższą. Aszantowie uważają ziemię za bóstwo żeńskie pojawiające się po Bogu²³. Postacie natury duchowej stanowią próbę uhistorycznienia tego, co jest „bezczasowe” i czego człowiek w innym kontekście doświadcza jako bóstwa. Istoty te tłumaczą obyczaje, idee lub instytucje, których początek ginie w mrokach przeszłości²⁴.

Aszantowie są przekonani, że ziemia została stworzona w czwartek i dlatego nazywana jest *Asase Yaa*²⁵. *Yaa* jest imieniem kobiety urodzonej w czwartek. W tym dniu umożliwia się ziemi odpoczynek, uznając czwartek za dzień jej poświęcony. Do dziś aszantcy rolnicy powstrzymują się w czwartki od uprawy i pracy na roli. Wobec łamiących tabu stosowane były surowe kary, gdyż wierzono, iż całe społeczeństwo mogło spotkać nieszczęście w wypadku nieposłuszeństwa jednostki²⁶. Jeszcze na początku XX wieku złamanie tego tabu karane było śmiercią²⁷. Istnieje również przekonanie, że w czwartek nie wolno wchodzić do lasu, gdyż mogłoby się to zakończyć tragicznie²⁸. Bogini ziemi określana

ziemi jest *Oto*, symbolizowana przez drzewo *ikhim*, sadzone w pobliżu niemal każdego domu. Powiązana jest z płodnością. Jej symbolem jest wielki jam. *Ślimaki* i *ubite jamy* są składane u stóp jej ołtarzy. U ludu *Ibibio* (południowo-wschodnia Nigeria) boginią ziemi jest *Isong*. Jej znakiem jest skorupa żółwia zatknięta na patyku w ziemi (J. O. Awolalu, P. A. Dopamu, *West African Traditional Religion*, s. 97 n.). Bogini ziemi ludu *Baule* z Wybrzeża Kości Słoniowej to *Asasiwa*. Stworzona została przez boga *Njambe* i zesłana na ziemię (S. Piłaszewicz, *Religie i mitologia Czarnej Afryki*, s. 55).

²⁰ Wnikliwą i dogłębną analizę religioznawczą sakralności ziemi u ludów zachodnioafrykańskich przeprowadza Henryk Zimoń w swych publikacjach. H. Zimoń, *Sakralność ziemi*, s. 27 n.; tenże, *Z badań nad kultem ziemi u ludu Konkomba z północnej Ghany*, *RTeol*, t. 41, z. 2(1994), s. 17 n.; tenże, *Afrykańskie rytuały agrarne*, s. 92 n.

²¹ O kapłanach ziemi zob. H. Zimoń, *Kapłani ziemi u ludu Konkomba w północnej Ghanie*, [w:] *Kapłan wśród ludu kapłańskiego*, red. W. Słomka, J. Misiurek, Lublin 1993, s. 164 n.

²² G. K. Nukunya, *Tradition and Change in Ghana. An Introduction to Sociology*, Accra 1992, s. 55.

²³ J. G. Christaller, *A Dictionary of the Asante...*, s. 413.

²⁴ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 106 n.

²⁵ Akanowie południowi, czyli Fantowie, boginię ziemi nazywają *Asase Efua*, a za jej święty dzień uznają piątek. A. Ephirim-Donkor, *African Spirituality*, s. 28 n.

²⁶ G. K. Nukunya, *Tradition and Change*, s. 55.

²⁷ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 215. Zob. też J. O. Awolalu, P. A. Dopamu, *West African Traditional Religion*, s. 111. Tabu to rodziło konflikt między tradycyjnym dniem świątecznym a wprowadzanym chrześcijańskim świętowaniem niedzieli. E. G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 48.

²⁸ S. Piłaszewicz, *Asase Yaa*, [w:] REPWN, t. 1, Warszawa 2001, s. 350. Zob. również tenże, *Słownik mitologii i religii Czarnej Afryki*, s. 42; tenże, *Asase Jaa*, [w:] *Leksykon religioznawczy*,

bywa czasem jako Aberewa (stara kobieta czy też sędziwa matka)²⁹. Pod tą postacią pojawia się też w mitach i ludowych opowieściach, zwanych *anansesem*³⁰. Z boginią ziemi wiąże się wiele zakazów. Obok wspomnianego zakazu uprawy ziemi w czwartek, należy unikać wszelkich czynów desakralizujących ziemię. Tabu Asase Yaa stanowią: nieuprawniony rozlew ludzkiej krwi (zabójstwo), kazirodcze związki, grzebanie ciężarnej kobiety bez uprzedniego wydobycia płodu z jej łona, toksyczne czy bezładne korzystanie z ziemi, a nade wszystko stosunki seksualne w buszu³¹. Ziemia karze łamiących te zasady, a nagradza stosujących się do reguł³². Jeśli jednak dojdzie do złamania zasad, wówczas składane są liczne ofiary dla przebłagania ziemi. Wierzy się, że gdyby nie została podjęta ekspiacja ziemi, na całe społeczeństwo mogłyby spaść poważne nieszczęścia³³. Świętość ziemi objawia się również na inne sposoby, których wyjaśnienie nie zawsze jest jasne, np. złoty tron nigdy nie może wejść w bezpośredni kontakt z ziemią, musi spoczywać na skórze słonia. Podobnie stopy króla Aszantów nie mogą dotknąć ziemi, inaczej wielkie nieszczęście mogłoby stać się udziałem całego ludu³⁴.

Ziemia nie odbiera zorganizowanego kultu, choć jest czczona przez wielu ludów zachodnioafrykańskich. Do niej kierowane są modlitwy, składane są libacje, jej imię jest wzywane tuż po Istocie Najwyższej. Poświęcono jej szczególne dni. Afrykanie zwracają się do niej z prośbą o potomstwo, pokój, dobro, plony i długie życie. Uważa się ją za pośrednika między światem ludzi a Istotą Najwyższą, bóstwami i przodkami³⁵. Chociaż Asase Yaa jest boginią ziemi u Aszantów, to jednak nie ma żadnych świątyń i kapłanów sobie dedykowanych³⁶. Dary i ofiary składa się jej na przydrożnych ołtarzach przed rozpoczęciem prac polowych; podczas uroczystości pogrzebowych rytualnie wylewa się na ziemię napoje; w czasie inicjacji dziewcząt ich matki zanoszą do niej błagania o zachowanie córek przy życiu i obdarowanie ich licznym potomstwem³⁷. Podczas obrzędów inicjacyjnych

red. M. Nowaczyk, Z. Stachowski, PRel 1998, nr 1–2, s. 54; tenże, *Religie i mitologia Czarnej Afryki*, s. 54 n.; tenże, *Religie Afryki*, s. 72; K. A. Opoku, *West African...*, s. 56 n.

²⁹ K. A. Opoku, *West African...*, s. 56 n. Zob. również J. O. Awolalu, P. A. Dopamu, *West African Traditional Religion*, s. 110 n.; G. K. Nukunya, *Tradition and Change*, s. 55.

³⁰ H. Courlander, *A Treasury...*, s. 140 n. Asase Yaa jako Aberewa jest kochanką bóstwa Bosomtwe. J. O. Awolalu, P. A. Dopamu, *West African Traditional Religion*, s. 110.

³¹ P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 18. Zob. także tenże. *Dear Nana*, s. 29 n.; A. Ephirim-Donkor, *African Spirituality*, s. 28 n.

³² I. K. Otobil, *Notes...*, s. 75 n. Zob. również E. A. Mettle-Nunoo, *West African Traditional Religion*, s. 43 n.

³³ K. A. Opoku, *West African...*, s. 56 n.

³⁴ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 216.

³⁵ I. K. Otobil, *Notes...*, s. 75 n. Zob. także E. A. Mettle-Nunoo, *West African Traditional Religion*, s. 43 n.

³⁶ P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 18.

³⁷ Wywiad z Nana Amma Serwaa z dnia 27 sierpnia 2001 w Ejisu-Besease. Zob. też S. Piłaszewicz, *Asase Yaa*, s. 350; tenże, *Słownik mitologii i religii Czarnej Afryki*, s. 42; tenże, *Religie Afryki*, s. 72.

występuje w inwokacjach³⁸. Aszantowie mają bezpośredni dostęp do Asase Yaa i do jej łaskawości³⁹. Każdego ranka gospodarz zagrody (*fiewura*) składa ofiarę, odmawiając następującą modlitwę: „Onyankopon Kwame, stwórco słońca i deszczu! Przyjdź do nas ze swą małżonką Asase Yaa. Przyjmij tę ofiarę i ześlij pokój temu domowi oraz jego mieszkańcom”⁴⁰.

Należy zauważyć, że bogini ziemi nie jest uznawana za wieszczę bóstwo, do którego mogliby się zwracać ludzie o pomoc i radę w kryzysowych sytuacjach. Aszantowie powiadają: „Ziemia nie jest bóstwem, ona nie wróży” (*Asase nye bosom, onkyere mmusu*)⁴¹. Stanowi to o specyfice bogini ziemi, czyniąc z niej osobną kategorię istot nadnaturalnych.

Podobnie jak bóstwa, bogini ziemi otrzymuje dary i ofiary, zwłaszcza na początku sezonu agrarnego, na przełomie marca i kwietnia, gdy rozpoczyna się pora deszczowa⁴². Przed zasiewami rolnicy składają w ofierze ptactwo, modląc się o zgodę na wzruszenie ziemi, zabiegając o ochronę przed wypadkami i prosząc o obfite zbiory⁴³. Zanim rolnik zasieje cokolwiek na swej roli, musi uzyskać zgodę Asase Yaa⁴⁴. Uważa się te rytury za niezbędne, odkąd bogini ziemi podarowała rolę uprawną przodkom, których uznaje się za prawowitych właścicieli ziemi. Z tej racji wszystko, cokolwiek dokonuje się na polach, musi być z nimi konsultowane. Każdorazowy wódz, władający na danym terenie, również darzy wielkim szacunkiem Asase Yaa i przodków – rzeczywistych władców ziemi⁴⁵.

Ziemia jest dla Aszantów wartością sakralną. Ma moc duchową, moc płodności, która pozwala rosnąć roślinom. Ziemia ma w sobie potęgę, którą otrzymała z woli Istoty Najwyższej, a która ma być przedmiotem ludzkiej interwencji, tak samo jak moc duchowa tkwiąca w amuletach. Środki ludzkiego oddziaływania na ziemię mają sakralny charakter. Na cześć ziemi odbywają się rozmaite uroczystości i śpiewane są różne hymny. Cześć oddawana ziemi wiąże się ściśle z kultem przodków⁴⁶. Prawdopodobnie powodem tej czci jest przekonanie o wyjściu z ziemi praprzodków współczesnych klanów Aszantów. Imię bogini ziemi Asase Yaa bywa czasem używane w formie „ziemia, stwórczyni podziemia” (*Asase bo ne nsie*). Ofiary i libacje dedykowane duchom zmarłych przodków składane są na

³⁸ R. S. Rattray, *Religion and Art*, s. 70 n. Zob. także P. K. Sarpong, *The Girl's Nubility*, s. 25.

³⁹ K. A. Opoku, *West African...*, s. 56 n.

⁴⁰ H. S. J. Evans, *The Akan Doctrine of God*, s. 252. Zob. też S. Piłszewicz, *Religie Afryki*, s. 104.

⁴¹ E. A. Mettle-Nunoo, *West African Traditional Religion*, s. 44. Zob. też K. A. Opoku, *West African...*, s. 56 n.

⁴² K. A. Opoku, *West African...*, s. 56 n. Zob. też E. G. Parrinder, *West African Traditional Religion*, s. 39.

⁴³ E. G. Parrinder, *African Mythology*, s. 78 n.

⁴⁴ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 215 n.

⁴⁵ J. O. Awolalu, P. A. Dopamu, *West African Traditional Religion*, s. 111.

⁴⁶ A. Zajączkowski, *Aszanti...*, s. 69.

ziemię, która jest miejscem ich przebywania⁴⁷. W mitach Asase Yaa występuje jako matka zmarłych i władczyni świata podziemnego⁴⁸. Przyjmując ciała i dusze zmarłych, staje się panią przodków⁴⁹. Ziemi jest składana ofiara, gdy ma zostać wykopany grób. Istnieje stanowcze przeświadczenie, że każdy człowiek wyszedł z wnętrzości ziemi i przez śmierć wraca do niej. Przed wykopaniem grobu, wylewana jest libacja dla zdobycia przyzwolenia na wykopanie dziury w ziemi, tak by dziecko Asase Yaa mogło być złożone w jej łonie. Następnie odmawiana jest modlitwa: „Asase Yaa, której dniem jest czwartek, przyjmij to wino i pij. Oto twój potomek umarł, przychodzimy cię prosić o to miejsce, tak byśmy mogli wykopać dziurę”⁵⁰.

Bogini ziemi uznawana jest również przez Aszantów za gorliwego strażnika prawdy. Kiedy wiarygodność oświadczenia jest wątpliwa, osoba, która je składa, może być wezwana do dotknięcia końcem swego języka grudki ziemi, aby w ten sposób udowodnić swą prawdomówność⁵¹. Ziemia jest wyrazem prawdy. Imię bogini ziemi wzywa się przy ustanawianiu praw, podczas składania przysięgi i obejmowania urzędów⁵². Bogini ziemi jest ostoją moralności. Obnaża nieprawidłowości, kradzieże, cudzołóstwa, morderstwa⁵³. Z tych wierzeń wywodzi się zachowany pośród Afroamerykanów zwyczaj stukania w ziemię⁵⁴.

1.3. Asase Yaa a Onyame

Asase Yaa jest istotą bardziej miłą i dostępną niż odległy bóg Onyame. Istota Najwyższa i dobroczynna bogini ziemi są postrzegane często w taki sposób, że wprowadzana jest symbolika małżeństwa ziemi z niebem. Istota Najwyższa (bóg niebiański) jest uważany za pierwiastek męski, a bogini ziemi za wielką matkę lub dawczynię życia. Podobnie jest w wypadku Asasa Yaa, która przez ludy Akan w Ghanie i na Wybrzeżu Kości Słoniowej uważana jest za małżonkę Onyankopon⁵⁵. Stąd rośliny, zwierzęta, rzeki, góry i inne obiekty naturalne, choć

⁴⁷ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 215.

⁴⁸ S. Piłaszewicz, *Asase Yaa*, s. 350. Zob. również tenże, *Asase Jaa*, s. 54; tenże, *Religie i mitologia Czarnej Afryki*, s. 54 n.; tenże, *Religie Afryki*, s. 72.

⁴⁹ I. K. Otobil, *Notes...*, s. 75 n. Zob. również E. A. Mettle-Nunoo, *West African Traditional Religion*, s. 43 n.

⁵⁰ K. A. Busia, *The Position of the Chief*, s. 42. Zob. także J. O. Awolalu, P. A. Dopamu, *West African Traditional Religion*, s. 111.

⁵¹ K. A. Opoku, *West African...*, s. 56 n.

⁵² S. Piłaszewicz, *Asase Aa*, s. 350. Zob. też tenże, *Religie i mitologia Czarnej Afryki*, s. 54 n.; tenże, *Religie Afryki*, s. 72.

⁵³ I. K. Otobil, *Notes...*, s. 75 n. Zob. również E. A. Mettle-Nunoo, *West African Traditional Religion*, s. 43 n.

⁵⁴ E. G. Parrinder, *African Mythology*, s. 78 n.

⁵⁵ I. K. Otobil, *Notes...*, s. 75 n. Zob. także E. A. Mettle-Nunoo, *West African Traditional Religion*, s. 43 n.; S. Piłaszewicz, *Asase Yaa*, s. 350; tenże, *Religie i mitologia Czarnej Afryki*, s. 54 n.; tenże, *Religie Afryki*, s. 72; H. S. J. Evans, *The Akan Doctrine of God*, s. 247.

stworzone przez Onyame, uważane są za dzieci bogini ziemi. Mbiti podkreśla: „Wśród zachodnich Aszantów rzeka Tano uważana jest za najbardziej zbawienne dziecko bogini ziemi”⁵⁶.

Nie jest przypadkiem, że w akańskim myśleniu istnieje ścisła więź pomiędzy Istotą Najwyższą a boginią ziemi Asase Yaa. Wyprowadzanie jednak z tego powiązania kultu płodności byłoby błędne. Onyankopon nie jest bogiem płodności, a używany termin „żona” jest figuratywny, metaforyczny, wyrażający dobitnie zależność człowieka zarówno od Boga, jak i od ziemi. Rodzima religia Aszantów nie wykazuje cech powszechnie związanych z kultami płodności⁵⁷. Pojawiają się także koncepcje przedstawiające boginię ziemi w opozycji lub w konflikcie z Istotą Najwyższą, bogiem nieba. Wyrażają to niektóre mity, jak np. opowiadanie o mieczu Aberewy, posiadającym magiczną moc, potężniejszą od mocy samego Onyame⁵⁸.

Dwa dopełniające się elementy: wiara w odległą Istotę Najwyższą i w życzliwą boginię matkę ziemię, stanowią znaczące elementy religijności mieszkańców Afryki Zachodniej. Fakt ten implikuje konsekwencje w życiu codziennym. Można przypuszczać, że bogini ziemi jest personifikacją płodności w jej najszerszym znaczeniu przyczyniania się do wzrostu, co oznacza, że Asase Yaa jest deifikacją tych ulotnych, niezbadanych sił życiowych odpowiedzialnych za wzrost i reprodukcję. Można również zakładać, że stanowi ona deifikowane centrum sił witalnych, których życzliwa współpraca musi być zapewniona, nim człowiek, zwierzę czy też roślina osiągnie oczekiwaną dojrzałość i płodność. Cześć wobec życzliwie usposobionej Aberewy staje się realizacją istotnej współpracy pomiędzy boskimi siłami witalnymi a ludzką pracą. Jak Europejczycy uprawiają ziemię, opierając się na swej tradycji oraz technicznych i naukowych osiągnięciach, tak Afrykanie pracują na swych polach uprawnych, oczekując zjednania sobie przychylności i pomocy dobrotliwej matki ziemi. W tym wypadku bogini ziemi jest typowym przykładem mistycznej i głęboko religijnej idei, którą można przełożyć na europejskie terminy jako rodzimy ekwiwalent technik agrarnych. Istnieje rozbieżność w sposobach myślenia: Europejczycy patrzą na sprawy życia z mechanicystycznego punktu widzenia, podczas gdy zachodni Afrykanie postrzegają je witalistycznie, z perspektywy świętowania festiwali zbiorów⁵⁹. Choć cześć i numinalny respekt, czyli rzeczywista religijność, mogą być dostrzeżone w podstawowych elementach kultu Istoty Najwyższej poprzez *mysterium tremendum*, to jednak szacunek czy też *mysterium fascinans* niewątpliwie urzeczywistnia się

⁵⁶ J. S. Mbiti, *Concepts of God...*, s. 146.

⁵⁷ K. Dickson, *Introduction to the Second Edition...*, s. XVII n. Zob. też H. S. J. Evans, *The Akan Doctrine of God*, s. 247.

⁵⁸ H. Courlander, *A Treasury...*, s. 140 n.

⁵⁹ G. Howard Jones, *The Earth Goddess. A Study of Native Farming on the West African Coast*, London 1936, s. 5 n.

w niej poprzez postać „wielkiej matki”, bogini ziemi, której przypisuje się pojawienie na świecie większości dobrodziejstw⁶⁰.

1.4. Bóstwa dziećmi Istoty Najwyższej

Ludy afrykańskie czerpią wzorce dla opisu hierarchii istot nadnaturalnych z otaczającego ich środowiska. Próbuje w ten sposób zbudować model organizacji świata nadnaturalnego w kontekście konkretnej kultury i środowiska naturalnego. Z tej racji u Aszantów pojawiają się liczne powiązania bóstw z rzekami i strumieniami, tak obficie występującymi w aszanckim otoczeniu⁶¹.

Aszancki mit opowiada, że Onyame miał wielu synów, spośród których najbardziej umiłowanym (*bayeyere*) był najstarszy – Bea. Bóg postanowił umieścić swoich synów na ziemi tak, aby mogli odbierać cześć od ludzi, zarazem pomagając im i kierując nimi. Wszyscy synowie nosili imiona, które dziś oznaczają rzeki, jezioro i morze – Bea, Tano, Bosomtwe i Opo. Onyame ustanowił każdego ze swych synów odpowiedzialnym za poszczególną sferę świata i ludzkich potrzeb. Bei przydzielił region cienistych lasów, Tano miał otrzymać zielone równiny. Z powodu machinacji uczynionych przez kozę (zwierzę znienawidzone przez bóstwo Bea i jego kapłanów) przydział miejsc nie wypadł tak jak zamierzył Onyame, lecz Tano otrzymał korzystniejszą część⁶².

1.5. Bóstwo Twe

Do ważniejszych bóstw Aszantów należy Twe. Powiązany jest on z leżącym nieopodal Kumasi jeziorem noszącym jego imię – Bosomtwe. Miał on wyłonić się pewnego razu z wodnej głębin i zespolic ze starą kobietą Aberewą (Asase Yaa). Przysięgł jej równocześnie, że będzie zawsze dostarczać ryb na pożywienie, ilekroć tylko dotknie ona powierzchni wody⁶³. *Obosom* Twe jest powiązany z Tanoboase poprzez wielką skałę (*Bosomtwe bo*), która bywa jego przybytkiem⁶⁴. Do niej co roku wódz Asaaman (ludu mieszkającego nad wspomnianym jeziorem) posyła delegację, aby złożyła ofiarę i libację na cześć bóstwa Twe. Król Aszantów też co roku posyła krowę, by została ofiarowana Bosomtwe przy jego skale, dla uproszenia obfitych połowów ryb w jeziorze. Dniem czci bóstwa z je-

⁶⁰ P. A. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria: a Sketch of Their History, Ethnology and Languages*, vol. 2, *Ethnology*, London 1926, s. 18. Zob. również E. G. Parrinder, *African Traditional Religion*, London 1954 s. 48; E. Akyeampong, P. Obeng, *Spirituality*, s. 486.

⁶¹ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 146. Zob. również G. Kubowicz, *Pojęcie i kult bóstw Atano u ludu Bono w Ghanie środkowej*, Lublin 1989, s. 19 [mps BKUL].

⁶² K. A. Busia, *The Ashanti*, s. 191. Zob. też R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 146. Lud Agni z Wybrzeża Kości Słoniowej utrzymuje, że to Bea pozbawił Tano błogosławieństwa i dlatego musiał uciekać na zachód. S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża*, s. 86.

⁶³ J. O. Awolalu, P. A. Dopamu, *West African Traditional Religion*, s. 110. Zob. również S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża*, s. 87.

⁶⁴ Szczegółową charakterystykę i opis jeziora Bosomtwe zob. R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 54 n.

ziora jest niedziela. W tym dniu ma wylaniać się z wody i przebywać pośród swych wyznawców. Za jego „ojca” uważa się Ta Kora. Tam również składane są ofiary na przebłaganie bóstwa za złamanie obowiązujących tabu (szczególnie zakazu używania haków i sieci podczas połowów oraz korzystania z łodzi)⁶⁵.

Istnieje przekonanie, że jezioro Bosomtwe nie zawsze było umiejscowione tam gdzie dziś, lecz ulokowane było nieopodal swej skały na północy regionu Aszantów. Wskazuje się do dziś sporą naturalną depresję, wyschlą i porośniętą buszem, o której mieszkańcy mówią, iż była miejscem pierwotnego przebywania jeziora. Jednak z racji nieporozumień ze swym bratem Tano, bóstwo Bosomtwe opuściło to miejsce i osiadło niedaleko Kumasi⁶⁶.

1.6. Rodzina akwatycznych bóstw Atano

Najczęściej wymienianym przedstawicielem bóstw jest opiekuńczy Tano⁶⁷. Idea bóstwa Tano pozostaje w ścisłej relacji do idei Istoty Najwyższej Onyame⁶⁸. Sława Tano sprawiła, że jego imię bywa używane zamiennie na określenie całej kategorii bóstw. Przykładem tego jest przysłowie: „Nikt nie ciągnie losów, nie wezwawszy uprzednio Tano” (*Obi nkwati Tano nko aka ase*)⁶⁹. Zazwyczaj na płaszczyźnie mitologicznej imię Tano oznacza jedno bóstwo, syna Onyame, zamieszkującego w rzece Tano. Jednakże w mowie potocznej: „Idę do Tano”, oznacza konkretną, materialną reprezentację mocy mitycznego Tano, umiejscowioną w sanktuarium bóstwa. Charakteryzują się one zwykle dwuczłonowym imieniem, w skład którego wchodzi słowo Taa lub Ta (skrótowa forma imienia Tano) oraz wyróżniające je imię męskie (np. Kora). Razem tworzą rodzinę bóstw Atano (*Atano abosom*)⁷⁰.

⁶⁵ Połowy są dokonywane przy pomocy plecionych koszy, a do pływania używa się drewnianych kłód. R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 196 n. Zob. też D. M. Warren, K. O. Brempong, *Techiman Traditional State*, part 2, *Histories of the Deities*, Legon 1971, s. 138.

⁶⁶ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 195.

⁶⁷ P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 14. Wyjątkowy pod tym względem jest opis Tano pod imieniem Tando dokonany przez Ellisa (*Tshi-speaking Peoples...*, s. 92 n.). Imię Tando tłumaczy jako „pełen nienawiści”, wywodząc je od słowa „nienawidzieć” (*tan*). Ma on posiadać postać mulata noszącego zwiewne szaty, trzymającego w ręce miecz. Z racji jego złośliwego usposobienia miały być mu składane ofiary z ludzi. Czasem może się objawiać jako mały, zagubiony chłopiec. Ma moc niszczenia za pomocą epidemii i nawałnic.

⁶⁸ G. Kubowicz, *Pojęcie i kult...*, s. 15.

⁶⁹ R. S. Rattray, *Ashanti Proverbs...*, s. 46 n.

⁷⁰ D. M. Warren, K. O. Brempong, *Techiman*, s. 136 n. Zob. również D. M. Warren, *The Techiman Bono*, s. 54 n. T. C. McCaskie, *Asante Identities. History and Modernity in an African Village*, Bloomington 2000, s. 83. P. K. Sarpong (*Ghana in Retrospect*, s. 15) wzmiankuje o interpretacyjnych problemach istoty Tano, gdyż słowo to bywa odnoszone raz do rzeki, a raz do konkretnego sanktuarium bóstwa. Nawiązując do mitu o ulokowaniu przez Onyame swego syna Tano w rzece i mając na uwadze przekonanie Akanów, że rzeka również posiada swego ducha, można wnioskować o istnieniu relacji między nimi na wzór relacji małżeńskiej. Relacja synowska opisywałaby wówczas powiązania konkretnego bóstwa z rodziny *atano* do rzeki Tano – jako swej matki

Za najstarsze bóstwo, a zarazem za „ojca” całej rodziny Atano uchodzi bóstwo Tano lub Ta Kora⁷¹. Czczone jest ono w wiosce Tanoboase, obok której znajdują się źródła Tano, rzeki o tym samym imieniu, której jest duchową częścią⁷². Źródło to nosi nazwę „u czoła Tano” (*Tano atifi*) lub „przy wierzchołku skały” (*Obo tiri*). Bóstwo nie przebywa w swym sanktuarium na stałe, gdyż jak powiadał kapłan Rattrayowi: „Tano jest niczym wiatr”. Dla Tano w Tanoboase dniem kultu jest piątek (*fofie*). Tano i inne większe bóstwa posiadają swych rzeczników (*okyame*) w postaci istot nadnaturalnych niższej kategorii. Przez nie można się zwracać do bóstw⁷³.

Po przegranej wojnie z Aszantami lud Bono, na którego terenie leżą źródła Tano, stał się wasalem zwycięzców, a sanktuarium w Tanobaoase wraz ze swym bóstwem Taa Kora uznane zostało przez *asantahene* Bonsu Panyin za najważniejsze spośród świątyń bóstw Atano⁷⁴. Stamtąd również czerpana jest woda używana podczas dorocznego festiwalu *Odwira* do puryfikacji czarnych tronów przodków władców aszanckich. W wodzie Tano obmywa się przybytki licznych bóstw podczas festiwalu *Apo*⁷⁵. Niektóre ryby z rzeki Tano są nazywane „dziećmi Tano” (*Tano mma*) i istnieje surowy zakaz ich łowienia oraz spożywania. Z pewnego odcinka Tano woda nie może być gotowana czy używana do przyrządzania potraw, a w wypadku utraty mocy przez przybytki mniejszych bóstw – synów Tano, stosowana jest do odnowienia ich skuteczności. Spożywanie wody z Tano używane jest w ordaliach – sądach bożych. Nie wolno przenosić zwłok przez brody Tano. Podobnie kobieta w okresie menstruacyjnym nie może przepłynąć przez rzekę w drodze do pracy na polu czy odwiedzin na drugim brzegu, dopóki nie spędzi kilku dni w wiosce. Wdowy są skrapiane wodą z Tano ósmego dnia po śmierci swoich mężów⁷⁶.

Przeniesienie na płaszczyznę relacji Bóg – człowiek tradycyjnej funkcji rzecznika trafnie oddaje istniejącą w praktyce relację ludzi do Boga i do bóstwa Tano. W trudnych wypadkach każdy może zwrócić się do Onyame, jednak oficjalnie na poziomie klanu czy danego społeczeństwa Istota Najwyższa nie posiada specjalnego kultu. Poza wymienionymi wypadkami wszelka oficjalna komunikacja z Bogiem na poziomie ludu, klanu czy też osobistej relacji odbywa

i miejsca zamieszkania oraz do bóstwa Tano – jako swego ojca i źródła mocy (G. Kubowicz, *Pojęcie i kult...*, s. 30). W idei Tano następowałoby w ten sposób odwzorowanie dwumianu kosmicznego.

⁷¹ D. M. Warren, K. O. Brempong, *Techiman*, 2, s. 134. Całość pochodzi prawdopodobnie od wyrażenia „Tano, który utrzymuje wszystkie rzeczy w porządku” (*Tano a kora aadee*). G. Kubowicz, *Pojęcie i kult...*, s. 25.

⁷² Tanoboase oznacza „Tano wypływająca spod skały”. R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 170.

⁷³ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 176, 190, 197.

⁷⁴ Tamże, s. 150. Zob. też D. M. Warren, K. O. Brempong, *Techiman*, s. 134. R. S. Rattray, (*Ashanti*, s. 189 n.) podaje dokładny opis sanktuarium.

⁷⁵ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 165. Zob. również P. K. Sarpong, *The Sacred Stools*, s. 68 i 71.

⁷⁶ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 202.

się poprzez takie bóstwa, jak: Tano, Bea czy Pra – uznawana za dzieci Oyame (*Onyame mma*)⁷⁷.

W rodzinie bóstw Atano pojawiają się wciąż przybytki nowych bóstw, rozprzestrzeniając się w sposób linearny od pierwszego bóstwa Taa Kora w Tanoboase. Rodzina Atano rozrasta się wraz ze wzrostem populacji Aszan-tów, jednocząc ich zarazem wokół kultu Tano⁷⁸. Zwykle pierwsze bóstwo Tano „udomowione” w danej miejscowości uważane jest za bezpośredniego „syna” Taa Kory, np. Twumpuduo w Tuopodom czy Taa Mensah Kesee w Techiman. Z czasem jednak mieszkańcy takiej miejscowości odnajdywali w rzece nowe bóstwa Atano i te uchodziły już za „synów bóstw starszych”, np. za syna Taa Mensah Kesee uważa się Taa Kwesi, który dzieli świątynię ze swoim „rodzicem”. Można zatem mówić już nie tylko o dzieciach bóstwa Tano, ale wręcz o wnukach. Cecha „rodzenia” wciąż nowych bóstw jest charakterystyczna dla kategorii bóstw większych. Uważana jest ona za przejaw zdolności tych bóstw do zaspokajania zróżnicowanych potrzeb ludzi w nowo powstałych miejscowościach⁷⁹.

Do najśłynniejszych bóstw Atano należy w obecnych czasach Botwerewa w Traa, które popularność swą zawdzięcza leczeniu takich chorób, jak reumatyzm, bezpłodność oraz tzw. chorobę starości (*mpete*). Innym bóstwem cieszącym się licznymi odwiedzinami jest Ami Kwame Twi z Manso, który specjalizuje się w znajdowaniu zatrudnienia, kojarzeniu szczęśliwych małżeństw, leczeniu gruźlicy, bezpłodności, ukąszeń węża. Czasem zdarza się, że bóstwo może skierować petenta do innego bóstwa, nawet swojego „dziecka” lub odesłać do szpitala⁸⁰.

Z charakterystyki działania bóstw Atano wynika, że ich domeną są błogosławieństwa, takie jak: deszcz, zdrowie, płodność, pokój i dobrobyt. Gdzieniedzie Tano jest odpowiedzialny za burze. Bóstwo Ta Yao jest związane z żelazem, w konsekwencji czego stało się patronem kowali. W dawnych czasach było również bóstwem wojny⁸¹. Wszystkie bóstwa Atano są dobrotliwe i przychylne ludziom. Tylko dwa bóstwa, spośród tej kategorii, zostały oddelegowane do karaniania ludzi śmiercią w wypadku nieposłuszeństwa, a są to Botwerewa i Ami Kwame Twi. Oprócz tego, że mogą jak inne uzdrawiać, nazywane są bóstwami egzekutorami (*abosommrafo*) albo potocznie „maczetami Tano” (*Tano sekan*), gdyż „tną” tzn. zabijają. Są one również jedynymi bóstwami Atano „polującymi” na wiedźmy⁸².

⁷⁷ G. Kubowicz, *Pojęcie i kult...*, s. 21.

⁷⁸ D. M. Warren, *The Techiman Bono*, s. 54 n. R. S. Rattray (*Ashanti*, s. 161) obserwował podczas festiwalu *Apo* w 1922 roku przybytki następujących bóstw: Taa Kese, Taa Toa, Taa Kuntum, Taa Kwesi, Taa Yao, Taa Kojo, Taa Kofi, Ani Kofi, Ati Akosua, Asubonten, Obo Kyerewa, Kum Aduasia.

⁷⁹ P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 15.

⁸⁰ D. M. Warren, K. O. Brempong, *Techiman*, s. 82 n., 144.

⁸¹ K. A. Busia, *The Ashanti*, s. 191.

⁸² G. Kubowicz, *Pojęcie i kult...*, s. 45.

1.7. Rodzina leśnych bóstw Ntoa

Oprócz rodziny bóstw Atano istnieje równolegle inna rodzina bóstw większych Ntoa. W odróżnieniu od Atano nie są one bóstwami rzecznyymi, ani nie zamieszkują w mosiężnych misach. Uważane są za istoty nadnaturalne zesłane przez Onyame, by zasiedliły drzewa rosnące w świętych zagajnikach. Atano nigdy nie były przyporządkowane Ntoa, ani Ntoa Atano. Ntoa są groźne, bo w większości to bóstwa egzekutorzy⁸³. Głównym ich zajęciem, obok leczenia chorób, jest wykrywanie i zwalczanie ludzi niebezpiecznych dla społeczności, przede wszystkim wiedźm (*abayfo*) oraz czarowników, czyli ludzi trudniących się czarami (*dutufu*)⁸⁴.

Ntoa także mają swe święte dni, czego przykładem jest modlitwa skierowana do nich w sanktuarium Ta Kora: „Sasama Ntoa i wiele bóstw (dosł. trzydzieści), które zamierzacie przyjść i wziąć udział. Dziś jest święty piątek, przyjmijcie to jajko i spożyjcie je. Przybądźcie wszystkie i przyjmijcie je!”⁸⁵.

1.8. Istoty nadnaturalne Tigari

Wobec wzrostu popularności bóstw egzekutorów, pojawiła się odrębna kategoria istot nadnaturalnych, jak np. Tigari, przybyłych z północy, określanej przez respondentów Rattraya mianem kolebki bóstw⁸⁶. Mają one swe przybytki w worach skórzanych wypełnionych sakralnymi składnikami. Pod względem mocy stoją poniżej bóstw Atano, co podkreślane jest przez pokłony składane przez ich kapłanów (*okomfo*) wobec kapłanów bóstw Atano. Nie są zaliczane do dzieci Onyame, co wskazywałoby, że nie są bóstwami, lecz duchami⁸⁷. Czasem zda-

⁸³ D. M. Warren, K. O. Brempong, *Techiman*, s. 34.

⁸⁴ G. Kubowicz, *Pojęcie i kult...*, s. 47.

⁸⁵ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 191.

⁸⁶ Wskazywano na okolice Techiman, gdzie znajdują się źródła rzeki Tano. Stamtąd wywodzi się największa liczba przybytków bóstw. Tamże, s. 172 n. Według tradycji Konkombów (zamieszkujących na północ od Aszantów), Tigari wywodzą się od ludów środkowej Ghany, np. od Gondzów. Respondenci Zimonia wskazywali na okolice Kete-Krachi (leżące na północny wschód od Kumasi) jako krainę pochodzenia kultu Tigari. H. Zimoń, *Afrykańskie rytuały agrarne*, s. 54 n. M. J. Field [*Some New Shrines of the Gold Coast and Their Significance*, Af 13(1940), s. 145] wskazuje na pochodzenie Tigari z okolic Wa (północno-zachodnia Ghana). Nana Afua Nsiah, specjalistka kultu Tigari, terminowała przy sanktuarium Tigari w Nipara nieopodal granicy Ghany z Burkina Faso (K. Appiah-Kubi, *Man Cures, God Heals. Religion and Medical Practice among the Akans of Ghana*, New York 1981, s. 44). Natomiast Max Assimeng [*The Witchcraft Scene in Ghana. A Sociological Comment*, GSSJ 4(1977), nr 1, s. 62] wskazuje na teren Wybrzeża Kości Słoniowej, gdzie w latach trzydziestych XX wieku miał zrodzić się kult Tigari.

⁸⁷ Do kategorii bóstw zaliczyć można istoty o względnie wysokim statusie w systemie istot nadnaturalnych, dysponujące dużą autonomią i spokrewnione z Istotą Najwyższą. Często stanowią one uosobienie ważnych atrybutów, poszczególnych sfer działalności i funkcji Istoty Najwyższej oraz manifestacje fenomenów przyrody. Duchami określa się istoty nadnaturalne, stojące

rza się, że bóstwa Atano obierają sobie Tigari za osobistą ochronę⁸⁸. Kult Tigari rozprzestrzenia się po terytorium całej Ghany, stając się coraz popularniejszym, wchodząc w dotychczasowy system wierzeń, zwłaszcza ze względu na ich anty-czarowniczą funkcję⁸⁹.

1.9. Bóstwa mniejsze (*abosom ketewa*)

Następną kategorię istot nadnaturalnych stanowią tzw. dzieci bóstw (*abosomma*) lub określane częściej bóstwami mniejszymi (*abosom ketewa*). Są one związane z obiektami, najczęściej mosiężnymi misami, w których zamieszkuje część mocy bóstwa większego. Kiedy w świątyni Taa Kora inicjowany jest kapłan (*okomfo*) z innej miejscowości, może on po zakończeniu treningu wziąć ze sobą niewielki przybytek małego Taa Kory lub Taa Kramo. Bóstwa mniejsze specjalizują się w leczeniu chorób, pełnią też funkcje strażników świątyń⁹⁰.

Denis Michael Warren w latach 1969–1973 przeprowadził dokładne badania w Techiman. Wprowadził on klasyfikację istot nadnaturalnych na podstawie badań terenowych i wywiadów. Wyróżnił, w zależności od miejsca zamieszkania istot nadnaturalnych, bóstwa mieszkające w rzekach (*asuo*), w lesie (*wura*) i w skałach, dużych kamieniach lub jaskiniach (*boo*). Warren wynotował trzysta cztery bóstwa. Większość z nich (228) określił jako bóstwa wodne lub rzeczne (*nsuo-bosom*). Pośród innych czterdzieści jedno zostało zaklasyfikowanych jako bóstwa leśne (*wuram-bosom*), a piętnaście jako bóstwa skał (*bosom-boo*). Pozostałe to: siedem bóstw (*apungua-bosom*) zamieszkujących trony przodków, cztery (*asuman-bosom*), które pierwotnie były mocami amuletów, cztery nienarodzone bóstwa, tj. takie, które już zmanifestowały swą obecność poprzez trans mediumiczny, lecz jeszcze nie zostały pochwycone i ulokowane w swych sanktuariach, dwie lokalne manifestacje Tigari, dwa bóstwa pochodzące od wieszczego bóstwa Dente, rezydującego w okolicach Kete Krachi⁹¹. Większość bóstw z regionu Bono (Brong Ahafo) posiadała również rezydencje w osiedlach ludzkich: w izbach-świątyniach (*bosom-dan*), w klanowych domach (*abusuaŋie*) (164) czy też w chatkach (*apunnua-dan*) (24) lub w małych świątyniach (47)⁹². Akanowie nazywają je bóstwami domowymi (*fie-bosom*), gdyż stają się one duchami opiekuńczymi kla-

w hierarchii poniżej bóstw, które nie wchodzą w wyraźne związki pokrewieństwa z Istotą Najwyższą. H. Zimoń, *Religie ludów pierwotnych*, s. 220 n.

⁸⁸ D. M. Warren, K. O. Brempong, *Techiman*, s. 172.

⁸⁹ H. Zimoń, *Sakralność ziemi*, s. 128. Zob. również J. B. Christensen, *The Tigari Cult of West Africa*, PMASAL 39(1954), s. 389–398.

⁹⁰ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 168. Zob. również tenże, *Religion and Art*, s. 9–24. Rattray na pytanie o możliwość zabrania ze sobą przybytku jednego z dzieci Taa Kory otrzymał odpowiedź negatywną (*Ashanti*, s. 181).

⁹¹ D. M. Warren, *Disease, Medicine and Religion among Techiman-Bono of Ghana*, Ann Arbor 1974, s. 375 n. Zob. też G. Kubowicz, *Pojęcie i kult...*, s. 47 n.

⁹² D. M. Warren, *Disease, Medicine and Religion*, s. 377.

nu (*abusua-bosom*) lub kraju (*oman-bosom*). Przebywają w różnych miejscach: w naturze, w świątyni, chacie – sanktuarium lub pomieszczeniu tronów, w wytworach ludzkich, którymi są zazwyczaj mosiężne misy (*yawa*), w płynach, które mogą być spożywane (*abosom-nom*) w celu przeprowadzenia spotkania z nimi lub na potwierdzenie zawartego z bóstwami paktu i w swym kapłanie (*okomfo*), gdy wpada on lub ona w trans⁹³. Niektóre spośród trzydziestu trzech bóstw rezydują wyłącznie w środowisku naturalnym. Istoty, które nie przebywają pośród ludzkich domostw, pełnią mniejszą rolę niż te, które „zadomowiły się” u ludzi. One nie wróżą, nie leczą chorób, nie ścigają wiedźm, nie wprowadzają ludzi w trans przez zawładnięcie nimi. Ich zadaniem jest strzeżenie społeczności przed tragediami, ochrona przed złem (*yi mmusuo*) oraz zapewnianie powodzenia danemu społeczeństwu i jego przywódcom. Zaledwie pięć z nich miało swego opiekuna. Trzyście odbierało nieregularną część od kilku wierzących. Innym nie poświęcano uwagi. Żadne z nich nie posiadało swego kapłana⁹⁴.

1.10. Asanteman Kwabena

Niemожność określenia wyraźnej tożsamości niektórych istot nadnaturalnych oraz kłopoty z ich sklasyfikowaniem widoczne są na przykładzie postaci Asanteman Kwabena. Istota ta wydaje się być najważniejszą postacią rytów *nkyidwo*. Ku niemu kierowane są modlitwy, jemu składa się ofiary. Trudno jednak ustalić jego status. Jest on ściśle związany z przodkami poprzez miejsce składania ofiar, a zarazem staje się przedstawicielem wszystkich istot nadnaturalnych. Informatorzy Rattraya są zgodni, co do tego, że Kwabena Asanteman nie jest przodkiem (*saman*), twierdząc, iż jest to „duch natury”, „duch liści, drzew i ziemi tego miejsca”⁹⁵. Rattray notuje również informację, iż mieszkańcy Asantemanso nie mogli uprawiać ziemi we wtorki (*benada*), a także żadna uprawa nie była dozwolona w pobliżu groty oraz że Asanteman Kwabena i przodkowie (*nsamanfo*) z jaskini żywią niechęć (*kyi*) do rozlewu ludzkiej krwi i śmierci w ogóle. Żadna egzekucja nie mogła być wykonana w Asantemanso, a jego figowe drzewo było azylem (*oguantoa*, *guandobea*) dla wszystkich, którzy zostali skazani na śmierć. Nikomu nie pozwolono umierać w Asantemanso, ciężko chorych i konających przenoszono w inne miejsca. Podobnie mieszkające w tym rejonie kobiety w okresie menstruacyjnym musiały się przenieść na ten czas w inne okolice.

⁹³ Bóstwa permanentnie zamieszkują jedynie w powiązanych z nimi skalach, rzekach lub lesie. Wszystkie pozostałe ich sanktuaria są czasowymi rezydencjami, w których zazwyczaj nie przebywają, mogą je na stałe opuścić i zaprzestać objawiania się poprzez nie (R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 90, 116). Sanktuaria są jedynie środkami i miejscami spotkań wybieranymi przez istoty nadnaturalne. Mogą one jednak w każdej chwili z nich zrezygnować (J. G. Platvoet, *Comparing Religions...*, s. 254 n.).

⁹⁴ D. M. Warren, *Disease, Medicine and Religion*, s. 374–421, szczególnie 375, 376, 394, 410, 412, 418. Zob. też R. S. Rattray, *Ashanti*, 58 n., 199; tenże, *Ashanti Law*, s. 284

⁹⁵ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 122 n.; 132 n.

Wydaje się jednak, że Asanteman Kwabena może być uważany za ducha opiekuńczego lasu (*wuram-bosom*) z trzech powodów: królowa-matka z Asantemanso określiła go jako „ducha liści, drzew i ziemi owego miejsca”, nie posiada własnej świątyni oraz jest w szczególny sposób powiązany z całym ludem Aszantów oraz jego przywódcami przez związek z klanami Aduana i Oyoko, które pełnią szczególną rolę w aszanckiej hierarchii⁹⁶. Asanteman Kwabena jako opiekuńczy duch świętego gaju Asantemanso, objawia się czasem jako antylopa lub jako stary mężczyzna proszący o tabakę. Powiązanie go z królem Aszantów popierane jest przez dane dotyczące jego „syna” lamparta i skałę prawdy (*no-kwabo*). Jedną z modlitw dedykowana była lampartowi Bohemo (*Bohemo etwie*) – synowi Asanteman Kwabeny⁹⁷. Lampart czy też leopard (łac. *panthera pardus*) jest sam w sobie interesującym przykładem symbolicznego zwierzęcia⁹⁸.

1.11. Rezydencje bóstw

W świętym gaju Aszantów Asantemanso Rattray zaobserwował niewielki, obrosły mchem kamień, nazywany „kamieniem prawdy” (*nokwabo*), któremu ofiarowany był rum oraz krew i części mięsa⁹⁹. Tak, jak istnieją symboliczne i rezydencjalne powiązania pomiędzy niebem i jego deszczem a Onyame, pomiędzy rzekami i wodą a bóstwami wodnymi (*nsuo-bosom*), pomiędzy naturą i lasem

⁹⁶ J. G. Platvoet, *Comparing Religions...*, s. 219.

⁹⁷ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 129. Zob. również E. Amoah, *Concepts of Destiny – Nkrabea and Man's Moral Responsibility among the Wassaw*, Accra 1978, s. 260 n. [mps BUGh].

⁹⁸ Według tradycji mieszkańców Asumegya, lampart (*etwie*) był pierwszym zwierzęciem, które wyszło z ziemi wraz z przodkami klanu Aduana, poprzedzając psa (*twea*) niosącego w pysku ogień (R. S. Rattray, *Ashanti Law*, s. 217. Zob. też E. S. K. Owusu, *Oral Traditions of Kulamo, Bouna and Bondoukou*, Legon 1976, s. 57). Inna tradycja podaje, iż dawniej leopard bez lęku wobec ludzi uczestniczył w rytach sprawowanych przy pieczarze, oczekując na część ofiary. Powiązania lamparta z Asumegya i Asantemanso wyrażane są też w wersji pieśni pogrzebowej, zanotowanej przez Nketię: „Asumegya Santemanso, gdzie ryczy leopard i przychodzi do miasta po swą część”. (J. K. Nketia, *Funeral Dirges of the Akan Peoples*, Achimota 1955, s. 41 n.). Leopard jest powiązany z lasem i władzą królewską przez wiele szych określeń i wezwań używanych w modlitwach, a także w mowie bębnow (J. G. Christaller, *A Dictionary of the Asante...*, s. 435 n.). Leopard jest Kwadwo (urodzony w poniedziałek). R. S. Rattray, *Akan-Ashanti Folktales*, s. 158 n. Podczas polowania atakuje zawsze z lewej strony, dlatego jest uznawany za eksperta w sztuce myśliwskiej, za władcę lasu i podziemia. Jako taki tytułowany jest: Kantinka, Kurotwiamansa, Okoodom (R. S. Rattray, *Ashanti Proverbs...*, s. 62. Zob. też J. G. Christaller, *A Dictionary of the Asante...*, s. 227; J. K. Nketia, *Folk Songs of Ghana*, Accra 1963, s. 42 n.). Król bywa nazywany leopardem. Skóra tego drapieżnika używana jest jako regalia, tylko Asantahene mógł zasiadać na tronie leoparda i posiadać lamparci bęben, używany wyłącznie podczas egzekucji, w który się nie uderzało, lecz imitowało dźwięki warczącego zwierzęcia. Leopard bywa w duchowy sposób postrzegany jako „urzędowe” bóstwo lasu (E. Clarke, *The Sociological Significance*, s. 438, 469). Wydaje się reprezentować siły przyrody (lasu) w taki sposób, jak Onyame reprezentuje niebo, a Asase Yaa ziemię (J. G. Christaller, *A Dictionary of the Asante...*, s. 455. Zob. również J. K. Nketia, *Funeral Dirges*, s. 44. R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 166).

⁹⁹ R. S. Rattray, *Ashanti Law*, s. 126.

a leopardem, pomiędzy płodnością ziemi a Asase Yaa, tak akańscy wyznawcy wiążą również skały lub kamienie (*obo*) z bóstwami skał (*abosombo*)¹⁰⁰. Zazwyczaj kamień jest podstawową częścią przybytku – mosiężnej misy (*yawa*), czyli rezydencji bóstwa (*ofiebosom*) w domostwie człowieka. Schwytywanie takiego kamienia z powietrza, z rzeki czy też z lasu lub drzewa najczęściej wieńczy proces umiejscowienia bóstwa między ludźmi¹⁰¹. Najczęściej proces ten otwiera owdładnięcie mężczyzny lub kobiety, co wskazuje na wybranie swego medium przez bóstwo¹⁰². Tano lub Ta Kora, syn Onyame, a zarazem największe bóstwo Akanów występuje równocześnie jako bóstwa skały i rzeki, na co wskazują jego zawołania: „król z wnętrza skały” (*Obomuhene*), „Ta Kora, król wystawiający swą głowę ze skały” (*Bootirimuhene*), „Ta Kora, który ma kamienny pokój” (*Bodan*)¹⁰³. Imię Tano jest odwołaniem do jego rezydencji, jaką jest rzeka Tano.

W tradycyjnej religii Aszantów bóstwa pełnią znaczącą rolę. Dlatego bez przybliżenia ich natury i miejsca w systemie wierzeń obraz rodzimej aszankiej religii byłby niepełny. W wielu społecznościach afrykańskich, również u Aszantów, ziemi oddaje się część. Spektrum różnorodnych bóstw, na czele z Tano, stanowi łącznik pomiędzy Istotą Najwyższą a ludźmi. Z tej racji bóstwa są najczęstszym obiektem kultu i przedmiotem zainteresowań wierzących. Obok nich pojawiają się inne ambiwalentne istoty nadnaturalne związane z lasem – potwory i karły. Istoty te zostaną scharakteryzowane w drugim paragrafie.

2. DUCHY

Duchy stanowią kolejną kategorię istot nadnaturalnych, czerpiących swą moc z elementów duchowych zwierząt lub drzew, a nawet amuletów.

2.1. Klasyfikacja

Istnieją dobre duchy opiekuńcze, ambiwalentne istoty zamieszkujące leśne ostępy – karły i skrzaty (*mmoatia*) oraz złe duchy, do których zalicza się potwory dzungli (*sasabosam*), element duchowy wiedźm (*abiyifo*) i złośliwe duchy osób

¹⁰⁰ Zob. R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 188 n.; P. K. Sarpong, *The Sacred Stools of the Ashanti*, Anth 62(1967), s. 9 n.; C. Gould, *The Shrine of Tutu Abo, Akwamu War God*, ReRe 8(1972), s. 5.

¹⁰¹ Bóstwo Akwasi Sema z Adarko-Jachie zostało zabrane z rzeki. Po odprawieniu rytuałów z użyciem jaj i krwi zostało umiejscowione w sanktuarium w mosiężnej misie. *Wywiad z Adua Badu z dnia 27 sierpnia 2001*.

¹⁰² O rodzeniu się bóstw pomiędzy ludźmi zob. R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 146 n.; W. Ringwald, *Die Religion...*, s. 38 n.; K. A. Busia, *The Ashanti*, s. 193 n.; M. Field, *Search for Security: an Ethno-psychiatric Study of Rural Ghana*, London 1960, s. 64 n.

¹⁰³ R. S. Rattray, *Ashanti Law*, s. 186 n. Zob. także D. Warren, K. O. Brempong, *Techiman*, part 1, *Stool and Town Histories*, Legon 1971, s. 124.

nieosiągających statusu przodka (*saman bon*). Ze wszystkimi kategoriami duchów mogą być powiązane amulety czy talizmany (*suman*)¹⁰⁴.

Autorzy posługują się zróżnicowanymi nazwami na określenie istot duchowych, nieposiadających statusu bóstw. Mbiti opisuje je po prostu jako „pospolite istoty”, uznając je za plebs wśród istot nadnaturalnych¹⁰⁵. Idowu przypisuje im termin „duchy”. W społecznościach zachodnioafrykańskich istoty te są oddzielane od bóstw. Aszantowie nazywają je mniejszymi bóstwami i wierzą, że wywodzą się one od bóstw (*abosom*) lub elementów duchowych zwierząt czy drzew. Termin „siła duchowa” określa je najlepiej, gdyż zasadniczo nie posiadają one wyraźnej osobowości i nie odbierają kultu tak jak bóstwa. Oprócz tego działają czasem w sposób irracjonalny i mogą być wykorzystane przez kogoś, kto poznał ich sekrety dla dobrych lub złych czynów. W tej kategorii znajdują się bezcielesne duchy i istoty nadnaturalne o podobnym charakterze¹⁰⁶.

Jakkolwiek większość duchowych zachodnioafrykańskich istot nadnaturalnych uważana jest za przyjaznych człowiekowi, a o ich łaskawości świadczą składane ofiary i zanoszone modlitwy, można również znaleźć pewne istoty nadnaturalne, o których powiada się, że są ewidentnie złe, a przynajmniej ambiwalentne. Rodzą przerażenie, lecz są również czczone, przez co można ustrzec się ich złośliwości. Uznawane są za złe, z racji ich antagonistycznego nastawienia do człowieka oraz możliwości sprowadzania niewypowiedzianych nieszczęść. Mogą jednak okazać się pomocne człowiekowi, kiedy przyzywa się je dla ochrony przed nieprzyjaciółmi¹⁰⁷. Niektóre z nich to niewcielone, ludzkie elementy duchowe, inne to nieludzkie duchy. Mogą łączyć się w grupy i atakować jednostki, rodziny lub społeczności. Inne, poprzez zdobytą popularność, zyskują w mniemaniu swych wyznawców status bóstw¹⁰⁸.

2.2. Leśne potwory

Niezgłębiony, ciemny i tajemniczy las Afryki Zachodniej ma swych przerażających mieszkańców – potwory i duchy, które tworzą część koherentnego kosmicznego systemu. Akanowie znają dwa rodzaje mieszkańców drzew i skalistych miejsc dżungli: leśne potwory (*asasabonsam*) oraz karły (*mmoatia*). *Sasabonsam* bywa czasem porównywany z szatanem w ujęciu chrześcijańskim czy islamskim. Ma to być duch zmarłych wiedźm, towarzyszący nocą wiedźmom żyjącym¹⁰⁹.

¹⁰⁴ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 57 n.

¹⁰⁵ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 107.

¹⁰⁶ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 54 n.

¹⁰⁷ K. A. Opoku, *West African...*, s. 70.

¹⁰⁸ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 155.

¹⁰⁹ R. B. Fisher, *West African Religious Traditions*, s. 126. Zob. też E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 156.

Duchy-olbrzymy często pojawiają się w wierzeniach ludów Czarnej Afryki¹¹⁰. Aszantowie wierzą w złego ducha nazywanego *sasabonsam*, co dosłownie oznacza złą moc, demona¹¹¹. Określenie *sasabonsam* wywodzi się od „nieśmiertelnego elementu duchowego” (*sasa*) i „demonia” (*obonsam*). Christaller błędnie podaje tę nazwę jako „wiedźmę ziemi” (*asase-bonsam*)¹¹².

Sasabonsam, to rzekome monstrum, posiadające ogromne antropomorficzne, czerwone ciało o długim owłosieniu. Błąka się po niedostępnych przestrzeniach lasów, jest nieprzyjazne człowiekowi, zwłaszcza kapłanom; przyjaźnie zaś nastawione wobec czarowników i wiedźm. Jest to również nazwa jednego z gatunku nietoperzy¹¹³. W ludowych opowieściach występuje czasem pod nazwą „dzikiego człowieka” *kasampere*¹¹⁴.

O *sasabonsam* powiada się, że żyje w koronach drzewach, takich jak iroko (*odum*, łac. *chlorophora excelsa*) i kapokowych (*onyina*, łac. *ceiba pentandra*) oraz że pozostaje w związku z wiedźmami. Leśne monstrum ma przerażający wygląd: zwierzęcą głowę z długimi czarnymi włosami, jaskrawy pysk z wywieszonym, długim językiem, kopyta i długi ogon zakończony głową węża, którym owija się wokół drzewa, na którym siedzi. Wyposażony jest również w skrzydła, dzięki którym przemierza najbardziej niedostępne zakątki lasu. Prześladuje nieopatrnych wędrowców i myśliwych, którzy zapuścili się w leśne ostępy. *Sasabonsam* jako zły z natury, zawsze jest powiązany z wiedźmami, które sprowadzają nieszczęścia na społeczność. Aszantowie opisują tę relację powiedzeniem: „Gdy *sasabonsam* udaje się na pogrzeb, nocleg znajduje u wiedźm” (*sasabonsam ko ayi a, osoe obayifo*)¹¹⁵. *Sasabonsam* ma swych przedstawicieli (*abonsamkomfo*), którzy „polują” na wiedźmy. O myśliwych, którzy nigdy nie powrócili z łowieckiej wyprawy do lasu, powiada się, że zostali pochwycony przez *sasabonsam*. Uważa się, iż jest on w ścisłym związku z karłami *mmoatia*, uznawanymi za specjalistów od magii. Czasem jednak ich moc bywa używana dla wzmocnienia fetyszy (*suman*) nie tyle dla złych celów, co dla zaangażowania ich w obronę i odwrócenie złych sił. Ellis dodaje, że *sasabonsam* żywi się ludzkim mięsem.

¹¹⁰ Dla ludu Jako z Nigerii są to olbrzymy *ase* (S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, s. 80), lud Hadjeraj z Czadu wierzy w liczne duchy *margai* (P. Fuchs, *Kult und Autorität. Die Religion der Hadjerai*, Berlin 1970, s. 141 n.), Tura z Wybrzeża Kości Słoniowej posiadają swoje *sena*, duchy-olbrzymy mieszkające w pieczarach i prześladujące myśliwych (S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża*, s. 95).

¹¹¹ J. G. Christaller, *A Dictionary of the Asante...*, s. 37.

¹¹² R. S. Rattray, *Religion and Art*, s. 27. Postać *Asase Boa* pojawia się w modlitwach zarejestrowanych przez Rattraya (*Ashanti*, s. 165 n.) jako władająca światem podziemnym (*nsie* lub *nseedo*). (J. G. Platvoet, *Comparing Religions...*, s. 260) uznaje tę wzmiankę za „przeżytek”, wskazując, iż współczesna religia rodzima nie zna bogini panującej w podziemiu. Zob. J. G. Christaller, *A Dictionary of the Asante...*, s. 415. Może to być również zawołanie *Asase Yaa* (R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 235 n.).

¹¹³ J. G. Christaller, *A Dictionary of the Asante...*, s. 413. Zob. też H. E. Sawyerr, *The Practice of Presence*, s. 144.

¹¹⁴ J. G. Christaller, *A Dictionary of the Asante...*, s. 224.

¹¹⁵ K. A. Opoku, *West African...*, s. 72 n. Zob. również R. S. Rattray, *Religion and Art*, s. 28 n.

Określa go mianem najokrutniejszego spośród wszystkich aszanckich istot nadnaturalnych. Nie da się go w żaden sposób prześlagać, a wywołać jego złość można nawet nieświadomie. Za swe siedziby obiera miejsca, w których występuje czerwona ziemia. Ma być odpowiedzialny za trzęsienia ziemi i zniszczenia przez nie powodowane¹¹⁶. Jedynie Ellis wzmiankuje o istnieniu, obok *sasabonsam*, żeńskiej istoty duchowej podobnej do leśnego monstrum – *srahmantin*. Jest ona mniej okrutna, nie pożera zagubionych leśnych wędrowców. Jedynie przetrzymuje ich przez kilka miesięcy, przysposabiając, by po powrocie zostali jej kapłanami¹¹⁷.

Jakkolwiek postać *sasabonsam* jest ambiwalentna, to jednak zdarza się, iż odbiera on cześć od ludzi. W XIX wieku *sasabonsam* miał ponad dwustu kapłanów (*bonsam akomfo*), którzy zostali wymordowani za panowania Mensa Bonsu (1874–1883)¹¹⁸. Yao Adawua, jeden z pozostałych, wyznał Rattrayowi:

„*Sasabonsam* jest moim panem, on podtrzymuje lud. Ma długie i chude nogi, długie włosy, wielkie czerwone oczy, siedzi pośród gałęzi drzewa *odum*, a swymi nogami dotyka ziemi. Nie zostałem przez nikogo przyuczony do tej funkcji, lecz zostałem owdnięty przez ducha *bonsam*, który przyszedł niczym wiatr i odtąd wiem, kto jest wiedźmą i jak ją pochwycić. Najbliższy *sasabonsam* znajduje się dopiero w Sefwi (na północy Ghany)”¹¹⁹.

Informator ten utrzymywał, że ortodoksyjne bóstwa nie „polują” na wiedźmy, gdyż obawiają się ich mocy, która ma być potężniejsza od nich. *Bonasam okomfo*, gdy jest w stanie transu, bywa przez kapłanów bóstw nazywany ojcem. Posiada również narzędzie sakralne – przybytek służący wykrywaniu wiedźm. Składa temu przybytkowi krwawą ofiarę z owcy i drobiu ku czci zamieszkującego w nim ducha *Sasabonsam Kweku*¹²⁰.

Badająca kulturę Afryki Zachodniej Mary Kingsley opisuje swoje spotkanie z rzekomym leśnym monstrum:

„Pośród nocy, na leśnej ścieżce zauważyłam kogoś wędrującego w naszą stronę. Wydaje mi się, że był to leśny potwór. Mój przewodnik rzucił się w bok, by zrobić w gęstym buszu miejsce dla tej postaci. Istnieje stare przekonanie, że jedna strona *sasabonsam* gnije i ropiej, a druga jest

¹¹⁶ Z tej racji składane miały mu być ofiary z ludzi, jak np. w roku 1881 podczas zniszczenia części pałacu *asantahene*. A. B. Ellis, *Tshi-speaking Peoples...*, s. 33.

¹¹⁷ Tamże, s. 34 n.

¹¹⁸ F. K. Buah, *A History of Ghana*, s. 94.

¹¹⁹ R. S. Rattray, *Religion and Art*, s. 29.

¹²⁰ Tamże, s. 31.

krzepka i zdrowa. Od tego, którą stroną zostaniesz przez niego dotknięty, zależy czy dożyjesz kolejnego poranka”¹²¹.

Rattray odrzuca sugestię, jakoby za postacią złego monstrum miał się kryć inny potężny, lecz naturalny mieszkaniec leśnych ostępów – goryl¹²².

2.3. Karły

Duchy gnomiczne odgrywają znaczącą rolę w systemie wierzeń ludów afrykańskich. Wyobraża się je nieraz pod postacią nikłych i przezroczystych przywidzeń. Często ich dar postrzegania otrzymują tylko wybrani ludzie. Uważa się je za pierwotnych mieszkańców danej okolicy¹²³.

W wypadku Aszantów taką kategorię duchów stanowią *mmoatia* (lp *aboetia*). Te specyficzne duchy nie są złe, gdyż posiadają swój twórczy aspekt. Mogą jednak również wymierzać kary. Podobnie jak *sasabonsam* żyją w lasach. Uznaje się, iż są bardzo niskiej postury, o wzroście nie przekraczającym trzydziestu centymetrów, posiadają zakrzywiony nos, żółtawą skórę. Ich najbardziej charakterystyczną cechą są stopy zwrócone do tyłu. Dzięki temu, uciekając nie tracą z oczu przeciwnika. *Mmoatia* komunikują się językiem gwizdów. Ich ulubionym pożywieniem są banany. Zamieszkują gromadnie w leśnych obozowiskach. Organizują się na kształt społeczności ludzkiej. Mają posiadać swoich wodzów, świątynie i kapłanów¹²⁴. Popularnym miejscem ich przebywania są skaliste tereny, dokąd zabierają tych, którzy nieopatrznie weszli na ich terytorium, uprzednio ich obezwładniając. Tacy przechodnie nie są przetrzymywani stale, po pewnym czasie uwalnia się ich i wysyła do domów. *Mmoatia* przypisuje się niezwykłą wiedzę z zakresu leczenia, którą mogą przekazać zielarzom i znachorom. Panuje powszechne przekonanie, że wielu uzdrowiaczy i zielarzy (*adunsin-*

¹²¹ M. H. Kingsley, *West African Studies*, s. 99 n. Zob. też R. S. Rattray, *Religion and Art*, s. 27 n.

¹²² R. S. Rattray, *Religion and Art*, s. 29.

¹²³ S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża*, s. 91 n. U Konkombów ambiwalentne i psotne duchy buszu noszą nazwy *bininkpiib* lub *biponib* [H. Zimoń, *Sakralność ziemi*, s. 186. Zob. również D. Tait, *Spirits of the Bush. A Note on Personal Religion among the Konkomba*, U 1(1953), nr 1, s. 17 n.]. Dagombowie z północnej Ghany nazywają swe duchy-karły *kulparga*. Lud Lodagaa z północnej Ghany wierzy w *kontome* – duchy, które miały nauczyć ludzi uprawy ziemi, gotowania, wytapiania żelaza i wielu pożytecznych rzeczy (J. Goody, *The Myth of Bagre*, Oxford 1952, s. 19). Ga z okolic Akry mówią o *asamanukpa*. Dogonowie z Mali posiadają antropomorficzne duchy – *jeban*, o potężnej głowie i odwróconych stopach. Uważa się je za potomków pierwszych ludzi. Lud Duala z Kamerunu wierzy w istnienie duchów *mangu*, o wylupiastych oczach, długim owłosieniu i również odwróconych stopach. Panują nad zjawiskami przyrody, są wobec ludzi ambiwalentne (R. Buremu, *Ethno-sociologie religieuse des Douala et apperents*, Yaounde 1962, s. 107 n.). B. Holas (*Les Senoufo*, Paris 1957, s. 4 n.) u Senufów wyróżnia *nekambele*, *bandeguele* i *kassinguele*. Mende z Sierra Leone wierzą w istnienie małych, leśnych ludzi *tenui*. K. Little, *The Mende of Sierra Leone*, s. 225.

¹²⁴ S. Chodak, *Kapłani, czarownicy...*, s. 121 n.

ni) czerpie swą terapeutyczną wiedzę o zapobieganiu i leczeniu pewnych chorób od *mmoatia*, które nimi się opiekują¹²⁵. Zwykle jednak uważa się je za złośliwe i psotne względem człowieka¹²⁶. *Mmoatia* mogą karać herbalistów nie zachowujących ich wskazówek. Czasem wiąże się je z muzułmańskimi dżinami, towarzyszącymi wróżbicie, który konfrontuje się z nimi celem znalezienia lekarstwa na poszczególne cierpienie. Nie są one jednak wyroczniami w poważniejszych problemach¹²⁷.

Przekonanie o istnieniu karłów, czyli „małych ludzi” (*mmoatia*) jest szeroko rozpowszechnione wśród Aszantów¹²⁸. Nie są one jednak dla wszystkich możliwe do zobaczenia. Ich nazwa *mmoatia* może być przełożona jako „chodzące lub złośliwe istoty”¹²⁹. Mogą występować w trzech odmianach: czarnej, czerwonej i białej. Czarne są raczej nieszkodliwe, lecz białe i czerwone są zdolne do wszelkiego rodzaju intryg i psot, jak na przykład kradzieży wina palmowego i pożywienia pozostałego z poprzedniego dnia. Włożenie do pożywienia kawałka węgla drzewnego lub posiadanie specjalnego amuletu chroni domostwo przed ich szkodliwym działaniem¹³⁰. Karłom o jaśniejszym ubarwieniu przypisuje się zazwyczaj sporządzanie wszelkiego rodzaju fetyszy (*suman*), które ludzie zdobywają od nich poprzez „cichy” handel wymienny z nimi¹³¹. Jeden z potężniejszych amuletów czarowniczych *sabe* ma czerpać swą siłę od *mmoatia* i może przyczynić się do śmierci osoby obranej za cel czarów¹³². Małe przedstawienia *mmoatia* obojga płci można czasem spotkać jako wyposażenie świątyń bóstw, gdyż uważane są za ich szybkich posłańców. Mogą być im składane ofiary w postaci orzechów, ziarna i cukru¹³³. Wielu aszanckich uzdrowicieli utrzymuje, że ma z nimi zażyły związek oraz że to właśnie od *mmoatia* zdobyli całą swą wiedzę na temat praktyk uzdrawiania. Terminowanie i zdobywanie umiejętności

¹²⁵ K. A. Opoku, *West African...*, s. 73. Zob. też K. A. Busia, *The Ashanti*, s. 195.

¹²⁶ R. S. Rattray, *Religion and Art*, s. 25 n. Zob. także K. A. Busia, *The Ashanti*, s. 195 n.; J. G. Platvoet, *Comparing Religions...*, s. 42.

¹²⁷ R. B. Fischer, *West African Religious Traditions*, s. 127. Nana Baffour przyrównuje je do aniołów i potwierdza możliwość porywania przez nie ludzi do lasu, by tam nauczyć ich sztuki leczenia. *Wywiad z dnia 28 sierpnia 2001*.

¹²⁸ R. S. Rattray (*Religion and Art*, s. 26 n.) spekuluje, iż legendy o *mmoatia* mogą mieć swoje wytłumaczenie w przebywaniu kiedyś na tym terenie grup Pigmiejów, którzy do dziś słyną ze znajomości leczniczych właściwości roślin. Jednak żyjący współcześnie wśród Aszantów ludzie-karły, zwani *pirafu* w żaden sposób nie są łączeni ze światem duchów.

¹²⁹ J. G. Christaller, *A Dictionary of the Asante...*, s. 30, 489.

¹³⁰ S. Chodak, *Kaplani, czarownicy...*, s. 122.

¹³¹ R. S. Rattray (*Religion and Art*, s. 23) notuje opis takiego cichego handlu wymiennego z duchami: „Kładziesz 10 muszelek kauri na skale, odchodzisz, a po jakimś czasie powracasz i dostrzegasz, że muszelki zniknęły, a w ich miejscu leży fetysz”.

¹³² S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża*, s. 264.

¹³³ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 163.

u tych istot uznawane jest za niezbędny warunek uzyskania uprawnień uzdrawiacza (*sumankwafo*)¹³⁴.

Popularny dziś w Ghanie i pośród Aszantów żyjących w USA uzdrawiacz Kwabena Adebresse (znany jako Nana Abass) powołuje się na swoje kontakty z karłami *mmoatia*, które miał rzekomo już od wczesnego dzieciństwa, a także na ich szczególną rolę podczas „powołania” go do pełnionej obecnie roli. Pod ich wpływem miał spędzić w lesie kolejno dwadzieścia jeden i dwadzieścia siedem dni na szczycie skały. Wtedy też miał być wprowadzony w tajniki zielarstwa. Po jakimś czasie leśne karły poleciły mu osiedlić się w Ahwiaa Medoma, zbudować okazały dom i świątynię, następnie został przez nie porwany do lasu na kolejne czterdzieści siedem dni, przebywał również dwa dni w 1984 roku na wierchołku wysokiego drzewa, później znów został porwany do lasu na kolejne siedem dni. Powrócił, wyposażony przez *mmoatia* w strój i insygnia tradycyjnego kapłana, stając się kapłanem rzecznego bóstwa Adabu¹³⁵.

Rattray przytacza opowieść myśliwego i uzdrawiacza Kwaku Abonyawa, o tym jak miał on żyć przez czterdzieści dni w towarzystwie karłów *mmoatia*, które karmiły go jednym jajkiem dziennie. W tym czasie uznano go za zmarłego, a rytzy pogrzebowe zostały odprawione. Podobnie Kwesi Asante, specjalista rytualny z Sekwa, zaginął na kilka tygodni. Uznany za zmarłego, odnalazł się, twierdząc, iż został pochwycony przez *sasabonsam*, lecz ten zamiast go zabić, przekazał mu wiedzę na temat leczniczych zdolności roślin, a także obdarował licznymi przedmiotami sakralnymi i lekarstwami¹³⁶.

2.4. Duchowe moce przedmiotów sakralnych

Najniższą kategorią mocy duchowych związanych pośrednio z bóstwami czy duchami są amulety, talizmany i inne przedmioty sakralne (*asuman*)¹³⁷. Stanowią one naturalne obiekty, jak szczapy drzew, kły, rogi lub kości zwierząt, łańcuchy lub pierścienie¹³⁸. Aszantowie konstruują *asuman* i przygotowują leki, czyli tera-

¹³⁴ R. S. Rattray, *Religion and Art*, s. 26.

¹³⁵ Wywiad z Kwabena Adebresse z dnia 27 sierpnia 2001 r. Zob. również K. O. Akyaw, *A Profile of Nana Abass*, Kumasi 2000, s. 11 n.

¹³⁶ R. S. Rattray, *Religion and Art*, s. 38.

¹³⁷ Amulet (łac. *amuletum*, arab. *humūlet*) to przedmiot posiadający w przekonaniu używających go ludzi tajemniczą, magiczną siłę, ochraniającą właściciela przed złem; jeżeli nadto przynosi on szczęście i powodzenie w przedsięwzięciach, nosi nazwę talizmanu. T. Chodziło, *Amulet*, [w:] EK, t. 1, Lublin 1995, kol. 470. Amulet wywodzi się od łacińskiego słowa *amoliri* „odwracać, zapobiegać”. J. Prokopiuk, T. Gadacz, *Amulet*, [w:] REPWN, t. 1, Warszawa 2001, s. 196. G. Risse (*Amulet*, [w:] *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 6) podkreśla, że między amuletem a talizmanem nie można stwierdzić zasadniczej różnicy. Amuletowi przypisuje się funkcję obronną, a z talizmanem wiąże się działanie umyślnie nakierowane na cel.

¹³⁸ W skład aszanckich amuletów mogą wchodzić: kawałki skór zwierzęcych, ogon jeżozwierz, róg antylopy, pazur lamparta czy muszle kauri. Często postacią są miotłki z liści palmowych lub zwierzęcych ogonów. S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża*, s. 263.

peutyczne środki (*nnuru*). Pojęcie „leków” różni się tu zdecydowanie od pojęcia zwykłych, farmakologicznych czy zielarskich lekarstw, które nie przekazują nadnaturalnych mocy. Jest to kolejny dowód, że w afrykańskim postrzeganiu świata sfery duchowa i materialna mieszają się i zlewają w jedną¹³⁹.

Asuman są przedmiotami sakralnymi, tworzącymi odrębną kategorię mocy duchowych o niższym statusie. Z jednej strony są powiązane z obdarowanymi *sasa* elementami duchowymi roślin czy zwierząt, które są wykorzystane przy ich wytwarzaniu, a z drugiej strony związane są z duchami, jak np. *sasabonsam*, *mmoatia* czy duchami zmarłych myśliwych (*saman bofuo*) lub wiedźm (*abayifo*)¹⁴⁰.

Amulety ludzie noszą zwykle na piersiach, czasem zawieszają je w domu lub gdzieś skrywają. Służą one głównie ochronie przed złymi mocami¹⁴¹. Przedmioty sakralne są potencjalnym mieszkaniem ducha lub elementów duchowych zwierząt czy roślin. Zakres działania amuletów ogranicza się do ochrony ich właściciela. *Suman* nigdy nie przemawia ani nie odbiera czci. Związek amuletów z bóstwami polega na tym, że pewne bóstwa specjalizują się w ich wytwarzaniu, czyli w sprowadzaniu duchowej mocy do obiektu materialnego, z którego jest wykonany amulet. Tego typu przedmiot sakralny pełni tylko jedną funkcję. Może go otrzymać każda osoba, która uda się w tym celu do odpowiedniego bóstwa. W świątyni Taa Kora brak jakichkolwiek amuletów (*suman*), podczas gdy w innych jest ich wiele, zwykle zawieszonych na ścianach. Ten brak kapłan wyjaśniał: „Taa Kora pochodzi od Onyame i nie potrzebuje wsparcia ze strony zwyczajnych *suman*. One psują bóstwa, ale nie mam mocy, by innym kapłanom zabronić ich używania”¹⁴².

Gdy amulet okaże się skuteczny w swym działaniu, może stać się dziedzictwem rodziny, chroniąc potomków swego pierwotnego właściciela. W ten sposób amulet „awansuje” w mniemaniu Aszantów na pozycję ducha opiekuńczego (*obosom dan*)¹⁴³. Zasadnicza różnica między istotą nadnaturalną a amuletem uduchowionym (*bosom-suman*) polega na tym, że bóstwa i duchy wkraczają w życie człowieka z własnej woli oraz inicjatywy Onyame, a duchy-talizmany są wytwarzane z woli człowieka i mają służyć jego potrzebom¹⁴⁴.

Talizmany wytwarzane są i nabywane dla konkretnych korzyści. Mają zapewnić ich właścicielowi określony skutek, lecz nie mogą być przechowywane

¹³⁹ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 55.

¹⁴⁰ R. S. Rattray, *Religion and Art*, s. 22 n. Zob. również tenże, *Ashanti Proverbs...*, s. 30; tenże, *Ashanti*, s. 86, 338.

¹⁴¹ Tenże, (*Ashanti*, s. 209) opisuje kapłankę podczas dorocznego festiwalu *afahye*, która nosiła umieszczony na plecach amulet apotropieczny, zwany „stój za mną” (*akyigyina*). Amulety mogą również być zakopywane w celu ochrony przed wrogiem. S. Chodak, *Kapłani, czarownicy...*, s. 41.

¹⁴² R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 182.

¹⁴³ Tenże, *Religion and Art*, s. 11.

¹⁴⁴ D. M. Warren, *The Techiman Bono*, s. 54 n.

wyłącznie dla manipulacji. Muszą być czasem „karmione” niewielkimi ofiarami. Posiadacz amuletu powinien wypełniać zasady (*akyiwadee*), tj. zachowywać tabu, powstrzymując się od wszystkiego, do czego żywią one urazę. Zazwyczaj żądają też moralnej solidności. Jeśli nie są traktowane w odpowiedni sposób, mogą obrócić się przeciwko swemu właścicielowi lub go porzucić¹⁴⁵. Aszanckie przysłowie przypomina, że należy odnosić się do nich z należytyym szacunkiem: „Jeśli obrazisz amulet, nazywając go bzdurą, może on ciebie zabić” (*wubu wo suman asumamma a ekito wo*). Za niezwykle skuteczne uważane są dziś amulety sprzedawane przez kupców hausąńskich (*kramu*), specjalizujących się w tej dziedzinie¹⁴⁶.

Rattray określa przedmioty sakralne w następujący sposób:

„Fetysz (*suman*) to przedmiot, który uważany jest za miejsce potencjalnego przebywania ducha lub duchów podrzędnej rangi, zazwyczaj przynależących do świata roślin. Przedmiot ten jest ściśle związany z kontrolowaniem złych mocy lub czarów dla osobistych potrzeb¹⁴⁷”.

2.5. Duchowe moce roślin i zwierząt

W rodzimej religii życie wegetatywne i zwierzęce posiada duchową moc (*sasa*). Aszantowie klasyfikują zwierzęta i rośliny w dwie grupy, w zależności od posiadanej przez nie mocy ducha, tzn. zdolność duchowego oddziaływania czy też jego braku. Te, które są obficie uposażone w *sasa* noszą miano *sasammoa* (pochodzenia zwierzęcego) lub *sasaboa* (wywodzące się od roślin). W takim wypadku muszą być podjęte określone czynności rytualne dla prześlągania mocy, zanim zostaną one wykorzystane przez człowieka, np. gdy ich nosiciele-zwierzęta mają być zabite dla spożycia lub w wypadku roślin ścięte¹⁴⁸.

Ranga elementów duchowych jest zróżnicowana, podobnie jak i u ludzi. Ich klasyfikacja nie pokrywa się z fizycznymi zdolnościami i rozmiarami zwierząt czy roślin. Czasem większe i dziksze zwierzę (np. bawół leśny) może przynależć do kategorii pozbawionej duchowej mocy *sasa*, czyli do zwykłych zwierząt (*mmo*a), podczas gdy mniejsze i łagodniejsze (jak np. antylopa bongo) należy do najniebezpieczniejszych istot obdarzonych duchową mocą (*sasammoa*). Rattray wymienia listę *sasammoa*: antylopa bongo (*otromo*), słoń (*esono*), deresz (*oko*), antylopa kob (*fusuo*), antylopa duiker (*ewiyo*)¹⁴⁹.

Podobnie drzewa posiadają duchy, które mogą stać się zagrożeniem dla człowieka. Dlatego wymagają one przed ścięciem i obróbką specjalnych rytów.

¹⁴⁵ J. G. Platvoet, *Comparing Religions...*, s. 43.

¹⁴⁶ S. Chodak, *Kapłani, czarownicy...*, s. 40 n.

¹⁴⁷ R. S. Rattray, *Religion and Art* s. 23.

¹⁴⁸ Tenże, *Ashanti*, s. 207 n. Zob. tegoż *Religion and Art...*, s. 182 n.

¹⁴⁹ Tenże, *Religion and Art*, s. 183.

Aszantowie za takie groźne drzewa, „zupełnie niedobre” (*nye kora*) uznają: *kodia* (łac. *entadophragma*) – służące do wyrobu mówiących bębnow oraz drzewo chininowe *nyame dua* (łac. *alstonia gongensis*) i *osese* (łac. *funtumia species*) wykorzystywane między innymi do rzeźbienia tronów¹⁵⁰. Drzewa i liany (*nnua ne nhama*) mogą być wymieniane w modlitwach jako duchowe zgromadzenia, a niektóre spośród znaczniejszych drzew mogą być określane jako małe duchy drzew (*nnua-bosom*) i może być im oddawana cześć w zorganizowanej formie¹⁵¹. Ofiary są składane również wobec nowo uczynionych bębnow czy też wyrzeźbionych tronów z prośbą skierowaną do duchów drzew i słonia (z którego ucha czyniona była membrana bębnow), aby zechciały uczynić sobie w nich swój przybytek¹⁵².

Często dane zwierzę, drzewo lub miejsce uważa się za siedzibę ducha różnego od elementu duchowego danej rzeczy. Stają się one wówczas sanktuariami, miejscami pobytu i kultu bóstw lub duchów. Każde drzewo i roślina posiada własny element duchowy. Bywają one jednak często postrzegane za pozbawione mocy czynienia zła lub bez znaczenia¹⁵³.

Czasem w religii Aszantów obiektem rytuałów może stać się drzewo, krzew lub liana. Przedmiotem sakralnego zainteresowania staje się wówczas nie sama roślina, lecz przebywający w niej duch lub duchowa moc. Przedmiot taki staje się wówczas przybytkiem¹⁵⁴. Zwłaszcza, gdy jest to roślina przynależąca do grupy *sasaboa* ze względu na obdarowanie duchową mocą (*sasa*). W wypadku zamysłu ścięcia takiej rośliny, muszą być podjęte czynności prześlągalne, skierowane do jej mieszkańca poprzez modlitwy i ofiary jemu poświęcone¹⁵⁵. Jeśli jego drzewo zostanie użyte do wyrobu tronu (*akonnu*), bębna (*atwene*) lub innego przedmiotu, „wykorzeniony czy też bezdomny” duch winien być powitany i zaproszony, by zamieszkał w nowej kwaterze. Taka istota nadnaturalna powinna regularnie odbierać cześć w niewielkich ofiarach z napojów, potraw, krwi, mięsa lub materiału oraz w krótkiej modlitwie. Właściciel takiego przedmiotu zobowiązuje się

¹⁵⁰ Listę drzew posiadających duchową moc zob. R. S. Rattray, *Religion and Art*, s. 8.

¹⁵¹ Tamże, s. 45 n.

¹⁵² Tenże, *Ashanti*, s. 297. Zob. również tenże, *Religion and Art*, s. 6 n.

¹⁵³ Tenże, *Religion and Art*, s. 5.

¹⁵⁴ Zrozumienie istoty tego kultu ma niebagatelne znaczenie. Obserwowane przez Portugalczyków u początków eksploracji Afryki podobne zachodnioafrykańskie rytuały i wyciągnięte przez nich błędne wnioski przyczyniły się do powstania terminu fetysz. Opierał się on przekonaniu, że Afrykanie oddają cześć wytworom przyrody. C. de Brosses, *O kulcie fetyszów albo porównanie dawnej religii Egiptu ze współczesną religią Nigrycji*, Warszawa 1992. Termin fetysz wywodzi się od portugalskiego słowa *feitiço* i oznacza sztuczny przedmiot, artefakt, amulet. K. Banek, *Fetysz*, [w:] REPWN, t. 4, Warszawa 2002 s. 22 n. Badania etnoreligioznawcze doprowadziły do ustalenia, że fetyszyzm stanowi błędne uogólnienie różnorodnych zachowań magiczno-religijnych. Przedmiotem kultu nie jest sam przedmiot, lecz obecna w nim istota nadnaturalna lub moc sakralna. A. Szyjewski, *Fetyszyzm*, [w:] REPWN, t. 4, Warszawa 2002, s. 23 n.

¹⁵⁵ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 258. Zob. również tenże, *Religion and Art*, s. 2 n.

wówczas do przestrzegania pewnych zasad (*akyiwade*), które są konsekwencją przymierza zawartego z istotą nadnaturalną¹⁵⁶.

W wypadku upolowania zwierzęcia posiadającego *sasa* odprawiane są rytuały pogrzebowe. Podobnie (choć mniej uroczyście) dzieje się w wypadku zamiaru ścięcia drzewa. A podczas festiwalu *Ade*, który jest przywołaniem rytów pogrzebowych, wymieniane są duchy drzew i duchy słoni, honorowane na równi z duchami zmarłych królów oraz towarzyszą im żałobne aklamacje¹⁵⁷.

Różnice pomiędzy bóstwem (*obosom*) a przedmiotem sakralnym (*suman*), czyli przybytkiem są następujące:

1) chociaż przedmioty sakralne powiązane są z istotami nadnaturalnymi, to jednak są z nimi istotowo rozłączne i uznawane przez Aszantów za całkowicie od nich różne;

2) najważniejsza duchowa moc bóstw wywodzi się bezpośrednio od Istoty Najwyższej Onyame. Moc lub duch przybytków pochodzi od duchów drzew lub roślin, a czasem wprost lub pośrednio od skrzatów (*mmoatia*), leśnego potwora (*sasabonsam*), duchów myśliwych (*saman bofuo*) i wiedźm (*abayifo*);

3) bóstwo jest czczone przez wielu ludzi, członków klanu czy nawet cały lud. Przedmiot sakralny zazwyczaj jest powiązany jedynie ze swoim właścicielem¹⁵⁸.

Aszantowie powiadają, że przedmioty sakralne „psują” bóstwa. Stanowią one świadectwo utraty zmysłu obecności jedynego Boga, są znakiem dewaluacji religijności i zwróceniem się w stronę magiczności.

Złożony świat aszanckich istot nadnaturalnych stanowi wielobarwną mozaikę. Specyficznego kolorytu dodają mu istoty duchowe, które stały się przedmiotem rozważań drugiego paragrafu. Leśne duchy (potwory oraz karły), zwierzęta i rośliny obdarzone duchową mocą wraz z powiązanymi z nimi sakralnymi przedmiotami, choć ułożone na krawędzi legend i opowieści, są wyrazem religijno-magicznej postawy Aszantów. Uznawane bywają za świadectwo bogactwa wierzeń, a zarazem jednorodności świata, w którym nie ma podziału na *sacrum* i *profanum*, a wszystko może stać się hierofanią i miejscem doświadczenia śladów obecności Istoty Najwyższej w postaci jej przedstawicieli. Do ewidentnie obecnych w życiu codziennym Aszantów, a jednocześnie posiadających wyjątkową rolę w systemie ich wierzeń należą przodkowie. Dlatego ta kategoria istot nadnaturalnych stanie przedmiotem opisu kolejnego paragrafu.

¹⁵⁶ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 49 n. Cześć okazywana duchom drzew została dobrze ukazana na przykładzie wyrobu bębnow (tamże s. 259 n.).

¹⁵⁷ Tenże, *Religion and Art*, s. 182, 186.

¹⁵⁸ Tamże, s. 23.

3. PRZODKOWIE

Najlepszymi pośrednikami między światem ludzi i światem nadnaturalnym są przodkowie. Znają oni dobrze potrzeby ludzi, a jednocześnie mają pełny dostęp do Istoty Najwyższej i bóstw. Wierzy się ponadto, że mówią oni zarówno językiem swoich potomków, jak i istot nadnaturalnych. Wiadomo też jakie ofiary im odpowiadają i w jaki sposób do nich dotrzeć¹⁵⁹. Swoją pozycję i władzę zawdzięczają bliskiej relacji z Istotą Najwyższą. Mogą karać przekraczających prawo oraz nagradzać wiodących przykładne życie i będących wzorem dla społeczności. Dzięki swej mocy i autorytetowi są istotami godnymi czci i szacunku¹⁶⁰. Choć przodkowie odgrywają tak znaczącą rolę w aszanckiej społeczności, błędnym wnioskiem byłoby określanie takiej sytuacji mianem kultu przodków¹⁶¹. Cześć im oddawana stanowi zaledwie część całości¹⁶².

W tej części rozprawy zostanie przedstawiona rola, jaką pełnią aszancy przodkowie, a także warunki, które musi spełnić zmarły, by mógł zostać podniesiony do rangi przodka. Wreszcie opisane będą wierzenia odnoszące się do krainy duchów zmarłych, a także możliwości komunikowania się z nimi.

3.1. Idea przodkostwa

Fenomen przodka w życiu religijnym i duchowym Afrykańczyków trzeba wyjaśniać w świetle trzech koncepcji: hierarchii istot nadnaturalnych, osoby ludzkiej oraz koncepcji śmierci. Człowiek w Afryce jest wpłątany w podwójną sieć, która obejmuje nie tylko jego relacje, ale także samą naturę. Siatka pozioma łączy go z żyjącymi członkami rodziny i ludu, pionowa znów włącza w krąg zmarłych przodków – *continuum* sięgające aż do Istoty Najwyższej i bóstw. Następuje włączenie jednostki w jej otoczenie i przeszłość¹⁶³. W ten sposób przodkowie są postrzegani nie jako miniona historia, lecz jako podstawa obecnej egzystencji danej społeczności. Pojawia się zstępująca hierarchia istot: poczynając od Onyame, przez bóstwa i przodków, kończąc na ludziach będących na samym dole stopni życia.

Istnieje kilka terminów opisujących istoty ancestralne. Nazywane są duchami, zjawami, duchami zmarłych, przodkami lub „żyjącymi-zmarłymi”. Mbiti odrzuca używanie wyłącznie terminu duchy przodków lub przodkowie z racji ich

¹⁵⁹ A. Ndaw, *Bóg w Czarnej Afryce*, s. 1454. Zob. też K. A. Busia, *Ancestor Worship*, PrA 6(1959), s. 26.

¹⁶⁰ T. N. Quarcoopome, *West African Traditional Religion*, s. 130 n.

¹⁶¹ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 216.

¹⁶² J. O. Awolalu, P. A. Dopamu, *West African Traditional Religion*, s. 25 n.

¹⁶³ L. Kesteloot, *Przodek w afrykańskich systemach myślowych*, [w:] ERŚ, t. 2: *Zagadnienia problemowe*, Warszawa 2002, s. 1945. Zob. też R. Bastide, *La principe d'individuation*, [w:] *La notion de personne en Afrique noire: Paris 11–17 octobre 1971*, ed. G. Dieterlen, Paris 1973, s. 33–45.

hierarchizacji i nieosiągania przez niektórych zmarłych statusu przodka. Sugeruje stosowanie terminu „żywi-zmarli”¹⁶⁴. Jednak nie jest on odpowiedni dla określenia przodków. Przodkowie stanowią osobną kategorię pośród duchów zmarłych i zajmują szczególne miejsce w afrykańskim światopoglądzie oraz tradycyjnym kulcie. Nie mogą więc być myleni z innymi duchami zmarłych, którzy nie są przodkami. Termin „żywi-zmarli” może być pożyteczny dla ogólnego opisywania wszystkich zmarłych. Natomiast termin „zjawia” winien być zarezerwowany dla zmarłych, którzy stali się złośliwymi, błakającymi się duchami¹⁶⁵. Aszantowie nazywają swych przodków duchami (*asaman* lub *asamanfo*) lub starszymi (*mpanyimfo*) czy też wielkimi przodkami (*nananom*). Przeszli oni już z krainy żyjących (*atseasefo*) i przebywają w krainie zmarłych (*asamando*)¹⁶⁶.

Istnieje hierarchia kategorii przodków. Najwyżej umieszczono przodków mitycznych, jak np. przodkowie z sanktuarium Asantemanso¹⁶⁷. Po nich są przodkowie historyczni, uważani za założycieli rodów czy klanów. Ci są jednak wciąż sytuowani w czasach mitycznych. Kolejną kategorię stanowią przodkowie założyciele królestw i dynastii, wielcy królowie czy bohaterowie. Bliższą współczesnym kategorią są przodkowie wiejskich notabli, zamożnych rodzin, wszyscy ci, którzy wiedli zwyczajne życie, a ich potomkowie byli w stanie zapewnić im trwały kult i zachować pamięć o nich. Najbliższą człowiekowi kategorią ancestralną są jego bezpośredni przodkowie¹⁶⁸.

3.2. Rola przodków w społeczności Aszantów

Przodkowie nie są istotami pozbawionymi wad i namiętności. Często mają trudne i skomplikowane charaktery, są obrażliwi i mściwi, kapryśni, zaborczy i zazdrośni. Ciążą nad codziennym życiem rodzin i wiosek, które pozostają pod ich wpływem¹⁶⁹. Ranga przodków jest tak wielka, że w niektórych społeczeństwach głównym celem działalności ekonomicznej człowieka jest zapewnienie sobie środków na opłacenie kosztów właściwego pogrzebu, który warunkuje osiągnięcie statusu przodka. Przodek staje się nieprzyjazny i niebezpieczny, gdy

¹⁶⁴ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 85.

¹⁶⁵ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 137. Zob. także J. L. Brain, *Ancestors as Elders in Africa – Further Thoughts*, [w:] *The Reader in Comparative Religions. An Anthropological Approach*, eds. W. A. Lessa, E. Z. Vogt, New York 1979⁴, s. 393.

¹⁶⁶ J. Pobee, *Aspects of African Traditional Religion*, s. 7.

¹⁶⁷ Zob. R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 123.

¹⁶⁸ L. Kesteloot, *Przodek*, s. 1946.

¹⁶⁹ Z tej racji krytykuje się przyrównywanie roli afrykańskich przodków do miejsca i funkcji świętych w chrześcijaństwie. Innym kontrargumentem jest lokalny zasięg kultu przodków wobec powszechnej czci świętych. P. K. Sarpong, *A Theology of Ancestors*, IO 6(1971), nr 2, s. 1 n. Przodkowie zostali „kanonizowani”, ponieważ wypełnili oczekiwania swojej rodziny czy rodu. Święci przeciwnie, zostali kanonizowani dzięki zasługom zbawczym Jezusa Chrystusa i wypełnieniu oczekiwania Ewangelii. J. Piotrowski, *Kult przodków w Afryce subsaharyjskiej i kult świętych – refleksje teologiczne*, Symp 1(1997), nr 1, s. 28 n.

o nim się zapomni lub gdy łamie się prawo i przekracza zakazy. Jest on niewidzialnym strażnikiem tradycji. Jako najważniejszy punkt pionowej sieci jest pierwszym pośrednikiem między człowiekiem a Istotą Najwyższą; wzorcem, który wskazuje drogę postępowania przyszłym pokoleniom. Możliwości przodka są nieograniczone i nie do skontrolowania. Zobowiązania potomków wobec „żyjących-zmarłych” wpisano na stałe w społeczną świadomość¹⁷⁰.

Żaden Aszant nie podejmie ważniejszej decyzji życiowej bez porozumienia się z przodkami. Porozumienie to dokonuje się w wyniku różnych zabiegów dywinyjnych wykonywanych przez odpowiedzialnych za daną społeczność w świecie doczesnym, a więc głowy rodów. Wróży się z kości zabitych zwierząt, z zachowania żywych, z orzechów kola, ze sposobu przełamania się drzewa. Duże znaczenie mają również sny. Duchy przodków stale przebywają wśród swych potomków, wtrącają się do ich działalności, regulują mnóstwo spraw życiowych, zwłaszcza związanych ze swą własnością, czyli ziemią. Duchy przodków są dobrodziejami żyjących Aszantów. Od nich zależy pomyślność każdej rodziny i całego społeczeństwa. Wyraża to modlitwa pośmiertna:

„Opuściłeś nas dzisiaj,
Sprawiliśmy ci pogrzeb.
Nie dozwól żadnemu z nas chorować!
Spraw, byśmy mieli czym zapłacić za twój pogrzeb!
Spraw, by kobiety rodziły dzieci!
Zachowaj nam każde życie!
Zachowaj nam wodza!”¹⁷¹.

Przodkowie zakładali społeczności, dlatego też nadal aktywnie uczestniczą w sprawach żyjących, np. zapewniając im potomstwo, darząc obfitymi plonami i zdrowiem. Stanowią również źródło sankcji moralnych przez ustanawianie nakazów i zakazów, regulujących postępowanie społeczności oraz zachowujących jej stabilność. Każdy, kto łamie tabu, obraża przodków i narusza trwałość grupy. W takim wypadku przodkowie mogą interweniować przez ukaranie winnego celem zachowania *status quo*. Aszantowie uważają swych przodków za duchowe istoty posiadające władzę, by karać lub nagradzać żyjących. Kult przodków dostarcza poważnych sankcji regułom życia. Odkąd istnieje przekonanie, że przodkowie mogą swoją mocą zapewnić żyjącym powodzenie lub nieszczęście,

¹⁷⁰ L. Kesteloot, *Przodek*, s. 1947 n. O ancestralnej ambiwalencji zob. też W. Dupre, *Religion in Primitive Cultures*, s. 71 n.

¹⁷¹ A. Zajączkowski, *Aszanti...*, s. 73.

kierowane ku nim modlitwy i ofiary stały się najczęstszym sposobem zabiegania o pomyślność i przeciwdziałaniem niepowodzeniom¹⁷².

W aszanckim systemie istot nadnaturalnych istnieje podział na istoty o nie-ludzkim i człowieczym pochodzeniu. Do pierwszych należą: Istota Najwyższa, bóstwa i niektóre duchy. Do drugiej: niewcielone duchy, będące kiedyś istotami ludzkimi, jak np. dusze, zjawy, przodkowie. Element duchowy człowieka (*sunsum*), posiada pewną autonomię i może czasem opuścić ciało człowieka, np. podczas snu czy też udając się na spotkania wiedzów. Zjawy i przodkowie są natomiast duchami zmarłych, które definitywnie opuściły ciała. Jeśli następuje ich ponowne wcielenie, ukazują się w zupełnie nowym ciele¹⁷³.

Przodkowie opisywani są jako istoty nadnaturalne analogiczne do bóstw. Obie kategorie zostały powołane do istnienia przez Istotę Najwyższą, są jej dziećmi, wypełniają jej wolę, mają duchową naturę, posiadają moc, która ostatecznie wywodząc się z Boga, wydaje się być zaangażowana niezależnie od Niego. Tym, co wyróżnia duchy przodków od bóstw, jest ich człowiecze pochodzenie oraz doświadczenie ludzkiej kondycji za życia¹⁷⁴. Bóstwa znają tylko jeden sposób bytowania – duchowy, od czasu, gdy zostały takimi stworzone przez Istotę Najwyższą. Będąc uprzednio ludzką istotą, przodek jest stronnictwem w swych relacjach. Pozostaje przodkiem jedynie dla grupy spokrewnionych z nim za życia osób. Jest uznawany za przodka całego ludu jedynie wówczas, gdy jego ród ma władzę w społeczeństwie¹⁷⁵.

Dla właściwego zrozumienia teologii przodków trzeba wspomnieć fakt teocentryczności rodzimej religii. Przodkowie sami wskazują na swą zależność od Istoty Najwyższej. W niej uznają źródło swego autorytetu i pomocy względem żyjących potomków. Nigdy nie pretendują do bycia bóstwami¹⁷⁶. Przodkowie w kulcie odróżniają się od bóstw następującymi cechami: nie posiadają własnych kapłanów (za ich kult odpowiedzialne są głowy rodu), nie mają przedstawień symbolizujących ich obecność (jedynie czarne trony, dedykowane niektórym), są

¹⁷² F. B. Welbourn, *Atoms and Ancestors*, Bristol 1968, s. 24 n. Zob. także M. Bloch, *Ancestors*, [w:] *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, eds. A. Bernard, J. Spencer, London–New York 1996, s. 43.

¹⁷³ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 135 n.

¹⁷⁴ Ze względu na rangę przodków i ich ludzką naturę w afrykańskiej chrystologii wypracowano model Chrystusa-Przodka. Stał się on przedmiotem badań takich teologów, jak: J. S. Pobee, B. Bujo, F. Kabasélé, P. Sarpong oraz C. Nyamiti. Ten ostatni jest autorem systematycznego opracowania tego zagadnienia – *Christ as Our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Gweru 1984. Zob. też H. Zimoń, *Obraz Jezusa Chrystusa w afrykańskiej tradycji religijnej*, [w:] *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18–21 września 2001*, red. M. Rusecki i in, Lublin 2001, s. 639 n.; S. Grodz, *Chrystus-Król czy Chrystus-Przodek? Chrystologiczne poszukiwania afrykańskich chrześcijan*, „Znak” 50(1998), nr 521, s. 103–112.

¹⁷⁵ P. K. Sarpong, *A Theology of Ancestors*, s. 1 n.

¹⁷⁶ V. Tovagonze, *God-Concept*, s. 122 n.

wciąż uważani za członków społeczności, a sfera ich wpływów jest ograniczona do rodziny, lineażu czy klanu¹⁷⁷.

Przodkostwo ukazuje dwie istotne idee – pojęcie rodziny i aszancką antropologię. Rodzina składa się z żyjących, zmarłych oraz jeszcze nie narodzonych członków. Wierzy się, że potomstwo jest darem przodków dla kontynuacji istnienia klanu. Ancestralnym wsparciem są obfite plony umożliwiające rozwój potomków. Bez wątpienia ranga przodków jest wysoka, a ich status podporządkowany Istocie Najwyższej, stąd relacja żyjących do przodków to więcej niż tylko szacunek¹⁷⁸.

Idea przodkostwa przewartościowuje śmierć, która w ten sposób staje się kolejnym rytuałem przejścia, jak np. nadanie imienia czy inicjacja, które wytaczały drogę za życia. Jest ceną, jaką trzeba zapłacić za osiągnięcie wyższego statusu. Symbolicznie przeżywana podczas inicjacji stanowi przygotowanie do rzeczywistego odejścia¹⁷⁹.

3.3. Warunki osiągnięcia statusu przodka

Warunkiem koniecznym zdobycia statusu przodka jest zapewnienie odpowiedniego kultu i pamięci. Nigdy jednak statusu przodka nie osiągną: przedwcześnie zmarłe dzieci (wyjątkiem mogą być bliźnięta), szaleńcy, złoczyńcy, cudzoziemcy, samobójcy oraz porażeni piorunem (a więc osoby zmarłe tzw. złą śmiercią). Do grona przodków nie mają na ogół dostępu osoby zmarłe na „haniebną” chorobę. Niektóre społeczności wykluczają z grona przodków ludzi ułomnych. Instalacja zmarłego do rangi przodka bywa długotrwałym procesem¹⁸⁰.

Śmierć jest podstawowym warunkiem dla uzyskania statusu przodka. W każdym afrykańskim społeczeństwie nie wszyscy zmarli są uznawani za przodków lub przodków w jednakowym stopniu. Najpierw różnicuje ich płeć. U Aszantów następujące warunki są konieczne, aby zmarły mógł być zaliczony do przodków: małżeństwo, potomstwo, dobre życie, dobra śmierć, właściwy pochówek.

Dla osiągnięcia statusu przodka ważne jest, aby dana osoba dożyła sędziwego wieku w sposób godny naśladowania, za życia mając szczególne osiągnięcia podnoszące prestiż rodziny lub społeczeństwa¹⁸¹. Kandydat do przodkostwa musi umrzeć w wieku dojrzałym. Dojrzałość w tym kontekście oznacza bycie małżonkiem. Stulecie, który nie założył rodziny uznawany jest za dziecko, bo wy-

¹⁷⁷ J. O. Awolalu, P. A. Dopamu, *West African Traditional Religion*, s. 274 n.

¹⁷⁸ J. Pobe, *Aspects of African Traditional Religion*, s. 9.

¹⁷⁹ L. Kesteloot, *Przodek*, s. 1945. Zob. również L. V. Thomas, *Anthropologie de la mort*, Paris 1976, s. 208, 518.

¹⁸⁰ S. Piłaszewicz, *Religie i mitologia Czarnej Afryki*, s. 196. Zob. także tenże, *Słownik mitologii i religii Czarnej Afryki*, s. 155; L. Kesteloot, *Przodek*, s. 1946.

¹⁸¹ F. B. Welbourn, *Atoms and Ancestors*, s. 56.

posażony w dziecinne usposobienie. Jedynym wyjątkiem jest człowiek samotny, który obejmuje polityczne lub militarne stanowisko przywódcy ludu. Dzieje się tak z racji funkcjonowania instytucji „żon tronów” – kobiet, które stają się żonami władcy, niezależnie od posiadania przez niego własnych małżonek. Wpływa to z przekonania, że każda osoba u władzy powinna posiadać rodzinę¹⁸².

Status przodka może osiągnąć jedynie zmarły, który spłodził potomstwo. Wiąże się z to z przekonaniem, że tylko własne dzieci potrafią w należyty sposób odprawić obowiązujące rytuały pogrzebowe¹⁸³. Umarli nie posiadający potomstwa, niezależnie czy zmarli w wieku starszym, czy za młodu, kobiety czy mężczyźni, zazwyczaj nie stają się przodkami. Uważa się ich za złośliwe duchy, ponieważ nie mają nikogo, kto mógłby oddawać im kommemoratywną cześć. Uznaje się je za wrogie i potencjalnie niebezpieczne zjawy¹⁸⁴.

Zmarły powinien wieść życie przykładne i bez zarzutów. Oceniane jest to według reguł aszankkiej etyki. Nadużywający alkoholu, cudzołżnicy, publicznie poniżający innych ludzi, tchórze, łamiący prawa nadane przez przodków wiodą życie, które nie zasługuje na upamiętnienie. Jeśli natomiast ktoś był przywódcą ludu i jego panowaniu towarzyszyło bogactwo, płodność kobiet i ziemi, nie zdarzały się przedwczesne zgony, nie notowano epidemii i chorób, wówczas jego imię będzie wspominane w licznych modlitwach i inwokacjach przez pokolenia¹⁸⁵.

Śmierć w wieku sędziwym uznawana jest za dobrą i naturalną, czasem bywa nazywana „Bożą śmiercią” (*Odomankoma wu*)¹⁸⁶. Przedwczesny zgon jest uznawany za śmierć nienaturalną. „Nieczyste” zgony dyskwalifikują potencjalnych kandydatów. Śmierć spowodowana nieszczęściem, takim jak trąd, epilepsja, katastrofa, utonięcie, postrzał, samobójstwo, ukąszenie przez węża lub podczas porodu funkcjonuje jako znak kary za jakieś ukryte przewinienie. Te rodzaje śmierci uważa się za znak Istoty Najwyższej ujawniający czyjaś winę w obecnym lub poprzednim życiu. Zmarłym w wyniku takiej śmierci nie są poświęcane pełne rytuały pogrzebowe, a w konsekwencji odmawia się im zdobycie statusu przodka¹⁸⁷. Jedynym wyjątkiem jest w tym wypadku chwalebna śmierć na polu bitewnym. Śmierć podczas ucieczki przed nacierającym wrogiem odsądza zmarłego od czci całkowicie i na zawsze¹⁸⁸.

¹⁸² P. K. Sarpong, *A Theology of Ancestors*, s. 2. Małżonkami tronu stają się automatycznie np. bliźniaczki. Następca na tronie może zwolnić kobietę z tego „urzędu”, jeśli nie darzy jej sympatią. Tenże, *Ghana in Retrospect*, s. 80.

¹⁸³ S. Piłaszewicz, *Religie i mitologia Czarnej Afryki*, s. 196. Zob. również tenże, *Słownik mitologii i religii Czarnej Afryki*, s. 155; H. Hardacre, *Ancestor Worship*, [w:] *Ancestors*, ERI, vol. 1, s. 264.

¹⁸⁴ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 138.

¹⁸⁵ P. K. Sarpong, *A Theology of Ancestors*, s. 1 n.

¹⁸⁶ W. E. Abraham, *The Mind of Africa*, s. 62.

¹⁸⁷ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 138. Zob. także tenże, *God and Man in African Religion. A Case Study of the Igbo of Nigeria*, London 1981, s. 91.

¹⁸⁸ P. K. Sarpong, *A Theology of Ancestors*, s. 3.

Wielką wagę przypisuje się specjalnym rytom pogrzebowym, traktowanym jako rytuały przejścia, które ustanawiają zmarłych przodkami¹⁸⁹. W całej Afryce odpowiednie przeprowadzenie rytuałów pogrzebowych jest podstawowym warunkiem „przejścia” tak, aby nie stał się błądzącym duchem, zjawą, która przeraża nie mniej niż zaraza. Zamęt wywołany przez takiego ducha nie ustanie, dopóki nie przeprowadzi się odpowiednich rytuałów, przynoszących mu ukojenie¹⁹⁰.

Kandydat na przodka musi za życia wykazać się odpowiedzialnością za wspólnotę, w której istnieje. Oznacza to założenie rodziny, zrodzenie potomstwa, działanie na rzecz rozwoju i pomyślności grupy oraz przestrzeganie praw nadanych przez przodków. W rytuałach pogrzebowych instalujących przodków społeczeństwo potwierdza, że zmarły wykazał się odpowiedzialnością za rodzinę czy klan, a także wyłącza go spośród żyjących, aby mógł dotrzeć do krainy przodków¹⁹¹.

Po osiągnięciu statusu przodka zmarły przestaje być postrzegany jako indywidualność, zapominana się o niektórych cechach jego osobowości. Wspominane są natomiast jego przymioty moralne. Przodkowie reprezentują wartości moralne, dzięki którym społeczeństwo istnieje i się rozwija¹⁹².

3.4. Czarne trony

Chociaż każdy Aszant ma prawo do swego tronu, tylko niektórzy mogą zdobyć prawo i zaszczyt posiadania po śmierci poczernionego tronu. Do tej grupy mogą być zaliczeni jedynie starsi klanu, wodzowie, przywódcy wojskowi, królowe-matki i królowie. Każdy, kto założył wioskę może po śmierci stać się duchowym wodzem swych potomków i mieszkańców tej wioski. W wyjątkowych wypadkach zwykły człowiek, który żył godnie, spłodził potomstwo, zmarł naturalną śmiercią może otrzymać czarny tron. Każdy lineaż posiada własny czarny tron. Przy nim składane są ancestralne ofiary. Gdy umiera wódz, jego biały tron zostaje umieszczony przy grobie przez tydzień, po czym jest czerniony za pomocą sadzy, żółtek i krwi. Istnieje przekonanie, że tak, jak za życia z tronem związany jest pierwiastek duchowy (*sunsum*) jego właściciela, tak po śmierci towarzyszy mu jego duch (*saman*), a czarny tron staje się miejscem spotkania żyjących z przodkiem, składania mu ofiar i prośb o pomoc¹⁹³. Procesowi czer-

¹⁸⁹ M. Fortes, *Some Reflection on Ancestor Worship in Africa*, [w:] *African Systems of Thought. Studies Presented and Discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December 1960*, eds. M. Fortes, G. Dieterlen, Oxford 1965, s. 127. Zob. też F. S. Herskovits, *Dahomey*, (rozdz. 2.).

¹⁹⁰ L. Kesteloot, *Przodek*, s. 1948.

¹⁹¹ H. Witte, *Tradition and Renewal in the West African Concept of Person*, [w:] *Religion, Tradition and Renewal*, eds. A. W. Geertz, J. S. Jensen, Aarhus 1991, s. 180.

¹⁹² H. Hardacre, *Ancestor Worship*, s. 264.

¹⁹³ K. Nkansa-Kyeremateng, *Akan Heritage*, s. 97 n.

nienia poddawany jest tron najczęściej używany za życia przez zmarłego lub ten, na którym siadał do posiłku czy ablucji. Czarny tron jest największą świętością w domu każdego wodza. Pełni on rolę widzialnego znaku, wyrażającego nieustanny związek ze zmarłymi władcami. W nim zamieszkują duchy przodków, jest on tym samym ich ziemskim przybytkiem¹⁹⁴. Najznaczniejszym i najświętszym spośród wszystkich tronów, a zarazem przybytkiem przodków wszystkich Aszantów jest złoty tron (*sikadwa Kofi*)¹⁹⁵. Trony przodków są przechowywane w pozycji leżącej w „świątyni tronów” lub „domu tronów” (*nkonnwafieso*)¹⁹⁶.

Moc aszanckiego wodzostwa wyrasta z wiary w przodków oraz z poczucia jedności i solidarności z nimi. Funkcja króla jako cywilnego władcy ma swe uzasadnienie jedynie w jego sakralnej roli, dzięki której zasiada na tronie przodków. Stanowi on rodzaj pomostu łączącego żyjących ze zmarłymi. Dla żyjących zmarli i ci, którzy mają się dopiero narodzić w ludzie są członkami jednej rodziny, a tron staje się narzędziem zjednoczenia rodu. „Tron jest duszą narodu” powiadała Aszantowie. Dlatego podczas rytuału koronacji wódz jest łagodnie opuszczany i sadzany trzykrotnie ponad czarnym tronem przodków. Uważany jest on w ten sposób za przepełnionego obecnością i mocą przodków, a jego osoba postrzegana jest w kategoriach *sacrum*¹⁹⁷.

Przodkiem zatem zostaje osoba zmarła, będąca za życia dobrym człowiekiem, której dokonania cała społeczność pragnie zachować w żywej pamięci oraz naśladować ją w życiu. Jeśli był to wódz, następcy dodają jego imię do swoich oraz opowiadają o jego czynach w pierwszej osobie liczby pojedynczej tak, jakby ich dokonali. Pozostają w pamięci przez wiele pokoleń, gdyż uczynili coś dla całej społeczności. Osiągnięte sukcesy oraz dobra śmierć stają się ukoronowaniem ich przykładowego życia. Nieszczęścia natomiast są odczytywane jako znaki niezadowolenia istot nadnaturalnych z postępowania danego człowieka¹⁹⁸.

3.5. Aszancka wizja życia po śmierci

Kult przodków ukazuje afrykańskie spojrzenie na śmierć. Podkreśla fakt, że życie człowieka ma swą kontynuację po śmierci. Afrykanie postrzegają życie

¹⁹⁴ Do każdego tronu przodków dołączone są za pomocą żelaznych łańcuszków dzwonki, służące do przywoływania ancestralnych mieszkańców. Łańcuchy symbolizują zarazem nierozdzielność przodków z żywymi w ich najbliższym otoczeniu. P. K. Sarpong, *The Sacred Stools*, s. 79.

¹⁹⁵ A. Zajączkowski, *Aszanti...*, s. 93. Zob. też A. A. Anti, *Kumase in the Eighteen and Nineteen Centuries (1700–1900)*, Accra 1996, s. 23 n.

¹⁹⁶ P. K. Sarpong, *The Sacred Stools*, s. 33 n. Autor podaje cztery hipotezy tłumaczące, dlaczego trony wodzów są czernione po ich śmierci: 1) dla zachowania przed zniszczeniem, 2) czarny ma być znakiem zmarłych, 3) czarny wzywa do respektu 4) zespół powyższych. Tamże, s. 37.

¹⁹⁷ K. A. Busia, *The Ashanti* s. 202. Zob. też McCaskie, *Asante Identities*, s. 31 n.

¹⁹⁸ P. K. Sarpong, *A Theology of Ancestors*, s. 1.

doczesne i pozagrobowe jako nierozdzielną ciągłość egzystencji doświadczanej na różne sposoby. Nie uważają duchowej krainy za miejsce szczęśliwości kontrastujące ze światem doczesnym. Żyjący są szczęśliwsi niż zmarli, ponieważ cieszą się życiem, lecz przodkowie są obdarzeni większą mocą¹⁹⁹. W Afryce subsaharyjskiej nie notuje się idei sądu ostatecznego. Eschatologia afrykańska nie przewiduje końca świata i zatrzymania cyklu życia²⁰⁰. Wprost przeciwnie, zakłada nieprzerwane trwanie życia na ziemi. Krainę przodków lokuje się gdzieś w pobliżu świata żyjących. Afrykanin z trudem mógłby wyobrazić sobie swą przyszłość, nie mając celów i dróg wytyczonych przez potężnych i szacownych przodków²⁰¹.

Pomimo tak wysokiej rangi przodków, śmierć nie jest postrzegana jako wydarzenie szczęśliwe i oczekiwane. Rodzi żal i smutek z powodu utraty kogoś bliskiego²⁰². Kończy ona człowieczą aktywność. Akanowie utrzymują, że istota ludzka zaraz po śmierci przybiera postać ducha²⁰³. Elementy tworzące istotę ludzką: dusza (*okra*), cielesność (*mogya*), duch (*sunsum*), tchnienie życia (*honhom*) po śmierci przyjmują nowe funkcje. Śmierć jest wynikiem rozłączenia *mogya* i *honhom*. *Honhom* wraz z *okra* powraca do Istoty Najwyższej. *Okra* zdaje sprawę z jakości swego życia, z wypełnienia zadanego jej przeznaczenia (*nkrabea*). *Mogya* wraca do ziemi i ulega rozkładowi. *Sunsum* staje się duchem zmarłego (*saman*) i może trafić do krainy przodków lub krążyć po ziemi w formie zjawy albo wciela się ponownie, aż wypełni powierzone sobie zadania celem uzyskania statusu przodka²⁰⁴.

Aszantowie wierzą w istnienie świata pozagrobowego (*asamando*). Wyraża to powiedzenie: „Jakkolwiek zaczyna się życie na ziemi, ma ono swą kontynuację w innym świecie” (*onipa wo baabi ko; woye papa a e da wanim, bone nso da wanim*)²⁰⁵. *Osaman* oznacza duchową osobowość, która została przemieniona w niezniszczalną postać. Wszyscy, którzy przebyli taką transformację nazywani są zbiorowym terminem przodków (*nananom nsamanfo* lub *asamanfo*). Wędrówka Aszanta w stronę osiągnięcia statusu przodka rozpoczyna się od poinformowania wodza przez głowę rodu o śmierci członka klanu. Przesyłana jest wodzowi z tej okazji butelka alkoholu na potrzeby libacji. Równocześnie ustala się szczególnie pochówku. Od dojrzałych kobiet oczekuje się właściwych pogrzebowych pieśni i lamentacji. Mężczyźni nie powinni okazywać publicznie żałoby²⁰⁶.

¹⁹⁹ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 148.

²⁰⁰ A. Hampâté Bâ, *Les religions africaines traditionnelles*, Paris 1965, s. 45.

²⁰¹ L. Kesteloot, *Przodek*, s. 1949.

²⁰² J. K. Nketia, *Funeral Dirges*, s. 6 n.

²⁰³ F. K. Eboyi-Anza, *The Akan Concept of Man*, Accra 1997, s. 23.

²⁰⁴ P. K. Sarpong, *Dear Nana* s. 85. Zob. też D. Westermann, *Über die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei dem Ewe- und Tschivolk*, ARW 8(1905), s. 106.

²⁰⁵ K. Nkansa-Kyeremateng, *Akan Heritage*, s. 97 n.

²⁰⁶ A. Ephirim-Donkor, *African Spirituality*, s. 130 n.

Duch zmarłego wyrusza do krainy przodków (*asamando* lub *asamanadze*). *Asamando* jest miejscem przebywania wszystkich duchów przodków, poczynając od protoplastów rodów i ludzkości. Wskazuje to na wiarę w nieśmiertelność istoty ludzkiej. Aszantowie opisują krainę przodków jako piękne miejsce, choć trudne do zdobycia. Tuż po śmierci otwiera się przed zmarłym szeroka i przystrojona droga, ciągnąca się po horyzont. Na jej poboczu rosną soczyste owoce i rozstawione są smakowite potrawy. Jednak pomimo doskwierającego głodu i pragnienia pozostają one poza zasięgiem zmarłego. Oddalają się, ilekroć wyciągnie po nie rękę. Różnie mówi się o tym, co znajduje się u końca drogi. Jedni Akanowie (lud Nzema) powiadają, że jest tam szeroka rzeka, a Aszantowie utrzymują, że wysoka góra, u podnóża której znajduje się jeden lub wielu przewoźników lub przewodników, którzy pomagają duchom zmarłych przedostać się na drugą stronę. Niektórzy twierdzą, że każdy klan ma swego odrębnego przewoźnika. W drodze na drugą stronę duch musi opłacić przeprawę przez rzekę. Przewoźnik po raz pierwszy transportuje każdego, gdy ten wyrusza na świat ziemski, rozpoczynając swe życie. Służy podobną pomocą, gdy ten ukończył swą ziemską egzystencję, umożliwiając mu powrót do domu przodków. Wie kiedy ktoś ma umrzeć. Jego łódź zawsze jest pełna duchów, które przeprawia w tę czy też w tamtą stronę. Życie rozpoczyna się zatem w krainie przodków²⁰⁷.

Zdobycie niebotycznej góry czy też dotarcie na drugą stronę rzeki uzależnione jest od moralnej oceny ziemskiego życia człowieka. Dobry człowiek szybko i z łatwością wspina się po zboczu góry lub jest zapraszany przez przewoźnika do łodzi. Duch złoczyńcy na próżno próbuje wspiąć się czy też zająć miejsce na promie. Wierzenia te tłumaczą zwyczaje pogrzebowe Aszantów. W złożone dłonie zmarłego wkłada się białą chusteczkę oraz niewielką sumę pieniędzy. Chusteczka ma być pomocna podczas wspinaczki, by zmarły mógł nią ocierać pot spływający po twarzy, a pieniądze uważane są za ewentualną dopłatę do ceny przewozu, gdyby moralna wartość życia okazała się niewystarczająca²⁰⁸. Po przekroczeniu rzeki duch zmarłego musi wspiąć się po drabinie śmierci (*owu atwer*), która nieustannie jest zatłoczona, gdyż panuje na niej dwustronny ruch. Jedne duchy schodzą, wędrując na ziemię, a duchy zmarłych pragną dotrzeć do krainy przodków. Duchy, które nie zdołały pokonać stromizny góry lub nie zostały przewiezione na drugą stronę rzeki, stają się zjawami i mogą się wcielić powtórnie w swej społeczności²⁰⁹.

Podróż do krainy przodków zajmuje zmarłemu czterdzieści dni. Z tej racji wspomina się go w ósmym, piętnastym i czterdziestym dniu po śmierci. Przez ten czas może objawiać się krewnym. W czterdziestym dniu po śmierci zmarły jest ponownie oplakiwany i wspominany, po czym odchodzi do krainy duchów

²⁰⁷ Tamże, s. 137. Zob. także F. K. Eboyi-Anza, *The Akan Concept of Man*, s. 24.

²⁰⁸ R. S. Rattray, *Religion and Art*, s. 149 n. Zob. też K. Nkansa-Kyeremateng, *Akan Heritage*, s. 127 n.; A. Ephirim-Donkor, *African Spirituality*, s. 137.

²⁰⁹ A. Ephirim-Donkor, *African Spirituality*, s. 138.

zmarłych. Wszyscy zwyczajni, uczciwi ludzie, przy których odprawiono przewidziane rytuały, wędrują, niosąc życzenia i wiadomości (*nkra*) od swojej rodziny do wioski przodków, którzy tam ich oczekują²¹⁰.

Po drugiej stronie rzeki lub za górą położone jest miasto, którego piękna i wielkości nie sposób opisać. Gdy duch zmarłego tam dociera, witają go przodkowie, otrzymuje wodę do picia oraz tron, by na nim zasiadł i odpoczął. Po czym jest proszony o relację ze swego życia²¹¹. Przodkowie uważnie wysłuchują opowieści, po czym ogłaszają decyzję opartą na wartościach dominujących w życiu zmarłego. Sprawiedliwość sądu polega na podsumowaniu. Jeśli dobra było więcej, zmarły może dołączyć do grona przodków. Jeśli zło przeważało, duch zmarłego bywa uznawany winnym jako złośliwa istota duchowa (*saman bon*) i odmawia mu się wstępu do społeczności przodków²¹². Taki duch musi poprzez ponowne wcielenie, odpracować za swoje złe czyny, np. bezdzietna para powinna spłodzić potomstwo. Wynika to z przekonania, że dobro przynależy dobrym, a złe rzeczy przydarzają się jedynie winnym, nad całym zaś życiem człowieka czuwa sprawiedliwa Istota Najwyższa²¹³. Złe duchy pozostając po tej stronie góry czy rzeki stają się istotami złośliwymi i szkodzącymi społeczności. Stanowi to podstawę akańskiego pojmowania istnienia zła oraz wiedźmostwa²¹⁴.

Kraina przodków lokowana jest poniżej, we wnętrzu ziemi. Wskazują na to fakt, że ziemia najpierw musi przyjąć ciało, a libacja jest wylewana na ziemię. Ale *asamanadze* umiejscawiane bywa również powyżej, na niebiosach²¹⁵. Wszystko, co jest namacalne, znajduje się poniżej, a to, co nieokreślone – powyżej.

3.6. Ancestralny wzorzec

Przodkom przyznaje się atrybuty wszechwiedzy i wszechobecności. Koncepcja ancestralnej wszechwiedzy wynika z ich przebywania powyżej i poniżej, w tym i tamtym świecie. Ponadto niewidzialność przodków pozwala im łatwo przemieszczać się i świadczy o ich wszechobecności. Sama nazwa jest wymow-

²¹⁰ J. Pobee, *Aspects of African Traditional Religion*, s. 17. Zob. też A. Ephirim-Donkor, *African Spirituality*, s. 136; L. Kesteloot, *Przodek*, s. 1946.

²¹¹ S. Piłaszewicz, „Niebo” i „piekło”, s. 11.

²¹² A. K. Quarcoo, *The Ancestors in Ghanaian Religious and Social Behavior*, ReRe 3(1967), nr 2, s. 39.

²¹³ T. N. Quarcoopome, *West African Traditional Religion*, s. 128. Zob. też A. Ephirim-Donkor, *African Spirituality*, s. 140. Aszantom towarzyszy wciąż świadomość owego sądu, pamięć, że pewnego dnia dołączając do grona duchów zmarłych będą musieli zdać sprawę z kultywowania ancestralnej tradycji i swego zachowania względem rodaków. K. A. Busia, *The Position of the Chief*, s. 24 n. Duchy zmarłych przodków mogą wcielać się w swych potomków tyle razy, ile jest to potrzebne dla rozwoju klanu. P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect*, s. 23.

²¹⁴ F. K. Eboyi-Anza, *The Akan Concept of Man*, s. 29.

²¹⁵ J. G. Christaller (*A Dictionary of the Asante...*, s. 407) notuje przekonanie Akanów, że miasto przodków mieści się w niebiosach, a zmarli docierają tam, przemierzając Mleczną Drogę.

na: cząstka *-adze* lub *-do* oznacza konkretne miejsce lub miasto, a *asamanado* – miasto duchów. Ostatecznie jest to miejsce, skąd wszyscy się wywodzą i dokąd zmierzają. Tam nieustannie trwa życie, zawierane są małżeństwa, rodzą się dzieci. W ten sposób podtrzymywane jest wieczne istnienie klanu. Kraina przodków staje się wzorem i wypełnieniem ziemskiego świata²¹⁶.

Cykl przechodzenia od stanu zmarłego, poprzez przodka do ponownego wcielenia oznacza przejście od indywidualności do zbiorowości i znów do indywidualności. Zmarły zachowuje swą indywidualność tak długo, jak długo trwa o nim pamięć wśród żyjących, stopniowo przenikając do społeczności przodków. Proces powtórnych narodzin nie oznacza powrotu jednostki w indywidualność, lecz oznacza proces odnawiania wspólnoty poprzez przodków. Odnowa wyrażana przejściem przez śmierć i narodziny jednostki tworzy społeczność²¹⁷.

Życie nie ma końca, a *okra* trwa ponad śmiercią, zachowując swą tożsamość i kontynuując swe istnienie. Przekonanie to leży u podstaw aszankkiej relacji do przodków i przekonania, że życie duchów zmarłych niewiele odbiega od tego, które wiedli pośród żyjących. Przodkowie przenoszą ponad granicę śmierci swój status i honory. Utrzymuje się nawet, że jedzenie tego świata jest odpowiednie dla mieszkańców zaświatów²¹⁸.

Przodkostwo pośród Aszantów jest również oznaką przekonania, że osoby posiadające władzę za życia, po śmierci nadal pozostają osobami wpływowymi. Przodek posiada więc po śmierci ten sam status społeczny, jaki miał za życia; wódz pozostaje wodzem, kapłan kapłanem, a zwykły człowiek nadal jest zwykłym członkiem społeczności²¹⁹. Cześć przyznawana duchom zmarłych jest wprost proporcjonalna do pozycji, jaką za życia zajmowali w społeczeństwie. Przodek wyniesiony do tej godności staje się powodem dumy jego potomków. W ten sposób każdy może zyskać po śmierci nawet większą popularność, niż ta którą był otoczony za życia²²⁰. Wyjaśnia to i stabilizuje również pozycję pozostałych zmarłych z klanu, zwłaszcza kobiet. Kobiety są reprezentowane przez swych mężów czy braci. Tak więc te, które wydały potomstwo i otrzymały odpowiednie rytę pogrzebowe, dołączają do swych rodowych przodków w ancestralnej krainie jako żony i siostry, tak jak było to za ich życia. Gdy przodkowie są wzywani, wymienia się je jako ich siostry, żony, matki lub ciotki²²¹.

Konsekwencją przekonania o zachowywaniu w zaświatach godności, jaką cieszył się zmarły za życia, było zabijanie osób z jego otoczenia, aby mu usługi-

²¹⁶ A. Ephirim-Donkor, *African Spirituality*, s. 140.

²¹⁷ H. Witte, *Tradition and Renewal*, s. 180.

²¹⁸ K. A. Opoku, *West African...*, [w:] *Religious Plurality in Africa. Essays in Honour of John Mbiti*, eds. J. K. Olupona, S. S. Nyang, Berlin 1993, s. 75 n. Zob. także G. K. Nukunya, *Tradition and Change*, s. 56.

²¹⁹ F. B. Welbourn, *Atoms and Ancestors*, s. 48. Zob. także E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 138.

²²⁰ P. K. Sarpong, *Theology of Ancestors*, s. n.

²²¹ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 138.

wały i towarzyszyły, spełniając te same powinności, co w jego życiu doczesnym. Dotyczyło to zwłaszcza dworu *asantahene*. Niektóre spośród bezdzietnych żon króla dobrowolnie lub nie oddawały swoje życie, by podkreślić jego rolę, gdy przybędzie do *asamando*. Na towarzyszy wędrowki króla w zaświaty przeznaczani bywali zbrodniarze skazani na karę śmierci, których egzekucję zawieszano do czasu pogrzebu króla²²².

Żywi mają silne poczucie zależności od przodków. Niekiedy nawet nie oddziela się świata doczesnego od pozagrobowego, a duch zmarłego ma przebywać w kręgu rodzinnym w duchowej formie²²³. Rodzinę tworzą nie tylko żyjący, choć rozproszeni członkowie, lecz również przodkowie i nie narodzeni²²⁴. Po pewnym czasie zmarli mogą pojawić się pod ludzką postacią lub w formie marzeń sennych. Duch zmarłego jest początkowo „oddalany” z całym szacunkiem poprzez odprawienie odpowiednich rytuałów. Potem następuje okres „utajenia”, zanim zmarły nie ujawni się jako przodek w sposób określony i znany osobom do tego upoważnionym. Te same osoby wskazują dziecko, w którym, nie przestając istnieć równocześnie jako przodek, odrodzi się i któremu nadawane jest jego imię²²⁵.

Przodkowie, w odróżnieniu od złośliwych i niebezpiecznych zjaw, które nie dotarły do duchowej krainy, są uważani za przyjaźnie nastawione, dobre duchy, troskliwie czuwające nad życiem swych krewniaków. Istnieje przekonanie, że rozwój i dostatek w tym życiu zależą od łaskawości przodków. Dlatego to im podczas posiłków Asantowie ofiarują pierwszą część pożywienia i składają codzienną libację. Ancestralne błogosławieństwo dla przestrzegających prawa znajduje wyraz w obfitości plonów, licznym potomstwie oraz życiowych sukcesach²²⁶.

3.7. Pośrednicy

Przodkowie, będąc kiedyś członkami społeczności żyjących, pozostają wciąż całkowicie zaangażowani w pomyślność swych potomków. Bez tego powiązania ani jednostka, ani społeczność żyjących nie mogłyby egzystować. Z racji nigdy nie zerwanej więzi pokrewieństwa, ancestralne istoty nadnaturalne (inaczej niż

²²² T. N. Quarcoopome, *West African Traditional Religion*, s. 127. Zob. również R. S. Rattray, *Religion and Art*, s. 105 n.; E. G. Parrinder, *West African Traditional Religion*, s. 126 n.; K. Nkansa-Kyeremateng, *Akan Heritage*, s. 97 n.; C. Williams, *Asante: Human Sacrifice or Capital Punishment? An Assessment of the Period 1807–1874*, IJAHS 21(1988), nr 3, s. 433–441; I. Wilks, *Asante: Human Sacrifice or Capital Punishment? A Rejoinder*, IJAHS 21(1988), s. 443–452.

²²³ S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, s. 21 n. Zob. także K. Gyekye, *African Cultural Values. An Introduction*, Accra 1996, s. 162 n.

²²⁴ P. K. Sarpong, *Dear Nana*, s. 104.

²²⁵ L. Kesteloot, *Przodek*, s. 1947. O rycie nadawania imienia (*ntetea*) i rozpoznawaniu, kto się wcielił zob. R. S. Rattray, *Religion and Art*, s. 61 n.; tenże, *Ashanti*, s. 80; K. Nkansa-Kyeremateng, *Akan Heritage*, s. 107 n.; J. Parys, *Ghana. Problemy rozwoju społecznego*, Warszawa 1980, s. 95.

²²⁶ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 141.

bóstwa i duchy) są w stałej, żywej i bezpośredniej relacji ze społecznością żyjących. Jest to relacja zwrotna, gdyż rytuały pogrzebowe, ofiary i festiwale odprawiane przez żyjących pomagają dotrzeć duchom zmarłych do krainy przodków (*asamando*)²²⁷.

Przodkowie obdarzeni są potężną mocą i wpływami. Uznaje się powszechnie, że pozostając w bezpośredniej bliskości Istoty Najwyższej oraz bóstw pełnią rolę pośredników pomiędzy innymi nimi a członkami swych rodów. Dzięki lepszej znajomości spraw świata duchowego nieustannie ostrzegają swych potomków i krewnych przed grożącymi niebezpieczeństwami, doradzając im działanie najbardziej sprzyjające pomnożeniu ich szczęścia. Jako członkowie klanu są żywo zaangażowani w jego trwanie i rozwój. Przodkowie przebywają równocześnie na ziemi wśród żyjących, jak i w krainie istot nadnaturalnych. Wiedzą więcej niż ich żyjący potomkowie. Z tego powodu składa się im ofiary, libacje i do nich kieruje się modlitwy, a przez nich ostatecznie ku Istocie Najwyższej²²⁸. Dodatkowo są oni uznawani za zdecydowanie bardziej stałych moralnie niż żyjący. W ten sposób wyraża się przodkom uznanie. Nie jest to dokładnie ten sam rodzaj uwielbienia, jakim otaczane są Istota Najwyższa i bóstwa. Przodkowie jednak, jako istoty mogące wpłynąć na rozwój dobrobytu społeczeństwa, traktowani są z porównywalną rewerencją. Cześć oddawana przodkom przez Aszantów jest jedynie szacunkiem wyższego rzędu okazywanym ziemskim starcom. Przodkostwo jest ostatecznym etapem ludzkiej egzystencji²²⁹.

Przodkowie uważani są za tych, którzy nieustannie przyglądają się swym żyjącym krewniakom. Uznaje się ich za strażników tradycyjnych praw i zwyczajów, od których zależy przetrwanie rodu. Potrafią ukarać poprzez chorobę lub nieszczęścia tych, którzy łamią tradycyjne zwyczaje i prawa lub zaniedbują wypełnianie klanowych zobowiązań. Wykroczenia w tych dziedzinach uznawane są za występki względem przodków, którzy pełnią rolę niedostrzegalnej policji rodów i wspólnot²³⁰. Rola przodków jest ambiwalentna. Po pierwsze, kontynuują swą egzystencję przez powtórne częściowe wcielenie w swych potomków. Po drugie, mają jurydyczny i ekonomiczny autorytet względem potomków. Wpływa stąd m.in. obowiązek uczestniczenia w rytuałach pochówkowych lub podczas żałobnych uroczystości²³¹.

Przodkowie zmarli, lecz nie odeszli. Wierzy się mocno, iż wciąż pozostają w ścisłym kontakcie z żyjącymi. Osoby starsze, zwłaszcza będące u bram śmierci

²²⁷ H. Witte, *Tradition and Renewal*, s. 179 n. Potomek decyduje o losie przodka. Jeśli zaniebada go w kulcie, pogrąża go tym samym w śmierć. H. Bürkle, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, Poznań 1998, s. 103.

²²⁸ K. A. Opoku, *West African...*, s. 37

²²⁹ K. Wiredu, *Cultural Universals*, s. 47 n. Zob. także J. H. Driberg, *The Secular Aspect of Ancestor-Worship in Africa*, JRAFS 35(1936), s. 6 (Supplement).

²³⁰ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 139. Zob. też J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 83; J. Pobee, *Aspects of African Traditional Religion*, s. 9; P. K. Sarpong, *Dear Nana*, s. 153.

²³¹ H. E. Sawyerr, *The Practice of Presence*, s. 157.

ci, utrzymują, że przodkowie komunikują się z nimi, rozmawiają i ukazują się we śnie. Istnieje przekonanie o odwiedzinach przodków, zwłaszcza wieczorami. Przejawem tego jest zwyczaj niezamiatania domostw po zmroku czy ostrzeganie o zamiarze wylania wody na podwórze tak, by duchy zmarłych miały czas się usunąć. O wierze w przebywanie przodków wokół domostw świadczy zwyczaj uzupełniania na noc naczyń z wodą, aby wędrujący i spragnieni mieli jej skąd zaczerpnąć²³².

Szczególnym wyrazem przeświadczenia o ścisłej bliskości przodków są festiwale ku ich czci. Aszantowie przeprowadzają co sześć tygodni obrzędy ku czci swych przodków. Największe znaczenie posiada festiwal *Adae*²³³. Konsekwencją przeświadczenia o opiece przodków jest także festiwal *Odwira*, stanowiący część dorocznych dziękczynień, składanych im za dobre plony. W przededniu festiwalu członkowie rodu gromadzą się na opłakiwaniu swych zmarłych oraz śpiewaniu pieśni ku ich pamięci. W dniu festiwalu przygotowywane są dwa rodzaje posiłku – jeden solony, przeznaczony dla żywych, a drugi niesłony, pozostawiany przez noc w zamkniętym pomieszczeniu dla zmarłych²³⁴.

Aszantowie żyją wraz ze swymi zmarłymi²³⁵. Przodkowie powracają od czasu do czasu do swych ludzkich rodzin, dzieląc z nimi symbolicznie posiłek²³⁶. Libacja i ofiarowanie pierwszej części pożywienia ukazuje przekonanie żyjących o swej zależności od przodków jako dawców pożywienia. Rytuały te mogą być sprawowane tylko ku czci własnych przodków. Wspominanie cudzych przodków jest wykroczeniem i bywa uznawane za przejaw wrogości. Libacji nie wolno składać w nocy, aby nie niepokoić przodków. Uczyniona nierozważnie może być spowodowaniem złośliwych duchów do domu. Libacja nie jest pełna, jeśli nie kończy się zaproszeniem skierowanym do duchów zmarłych²³⁷.

Przodkowie pełnią w systemie wierzeń Aszantów istotną rolę. Nie mogło więc zabraknąć ich opisu przy omawianiu istot nadnaturalnych rodzimej religii. Jednak nie każdy zmarły może zdobyć status przodka. Jest on obwarowany wymogami, do których należą: sędziwy wiek, posiadanie potomstwa, dobre moralnie życie, dobra śmierć oraz rytuały pogrzebowe. W paragrafie zostały przedstawione podstawy aszanckiej relacji wobec duchów zmarłych, warunki, które muszą spełnić, by zyskać zaszczytny tytuł czcigodnego przodka (*nana osaman*). Zarysowana też została wizja pozagrobowej przyszłości człowieka w czasie jego wędrówki do krainy przodków.

²³² K. A. Opoku, *West African...*, s. 37

²³³ R. S. Rattray, *Ashanti*, s. 92 n. Zob. też E. G. Parrinder, *West African Traditional Religion*, s. 116 n.

²³⁴ J. Pobee, *Aspects of African Traditional Religion*, s. 9.

²³⁵ *Christian Council of the Gold Coast. Christianity and African Culture*, ed. Ch. Beäta, Accra 1955, s. 591.

²³⁶ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie...*, s. 139.

²³⁷ J. Pobee, *Aspects of African Traditional Religion*, s. 10. Zob. także K. Nkansa-Kyeremateng, *Akan Heritage*, s. 97 n.

Ancestralne rytury podkreślają: a) wiarę w kontynuację życia po śmierci, pozostawianie zmarłych w gronie aktywnych członków rodów; b) ukazują rangę i pojęcie wspólnoty; być istotą ludzką oznacza przynależność do społeczności, uczestnicząc w jej życiu i rytuałach; c) nigdy niekończące się zobowiązania jednostki wobec rodu; d) realność powrotu zmarłych przez częściową reinkarnację; e) pełnienie przez przodków ról kontrolerów zasad, na których jest zbudowane społeczeństwo²³⁸.

Życie, moc i władza wywodzą się od Onyame. Ranga przodków wpływa z ich primogenitury i bliskości wobec Istoty Najwyższej w duchowej krainie. Dzięki temu stają się bardziej niż inne istoty nadnaturalne, ochroną społeczeństwa i źródłem sankcji²³⁹.

4. PROBLEMATYKA CHARAKTERU RELIGII ASZANTÓW

Istota Najwyższa może być i jest tylko jedna. Odgrywa mniejszą rolę w publicznym kulcie i codziennej religijności niż liczne bóstwa. Nasuwa to pytanie o charakter religii. Badacze podnoszą kwestię opisywania jej terminami politeizmu, monoteizmu czy panteizmu. Argumentem za jej monoteistycznym charakterem byłoby przekonanie o uniwersalności Boga jako stwórcy i opatrnościowego opiekuna. Za politeistycznym aspektem przemawiałaby obecność wielu bóstw. Na panteistyczną interpretację wskazywałoby poczucie istnienia jednej, przenikającej wszystko siły manifestującej się przez wielość istot nadnaturalnych. Rzeczową opinię daje rozważanie natury i funkcji Istoty Najwyższej oraz bóstw, a także łączących je relacji²⁴⁰.

System wierzeń Aszantów jest religią bogatą i zróżnicowaną. Nie sposób określić go wyłącznie mianem religii monoteistycznej, politeistycznej, animistycznej, kultu przodków, kultu ziemi czy kultu przedmiotów sakralnych. Najdawniejszą próbą określenia był termin fetysyzm²⁴¹. Choć bywał on aplikowany

²³⁸ K. A. Opoku, *West African...*, s. 38 n.

²³⁹ L. Magesa, *African Religion. The Moral Traditions of Abundant Life*, Nairobi 1997, s. 51. Zob. również C. Nyamiti, *Christ as Our Ancestor*, s. 15 n.

²⁴⁰ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 94 n.

²⁴¹ Fetysyzm jest formą wierzeń i praktyk religijno-magicznych występującą u ludów pierwotnych, związaną z przedmiotami materialnymi, którym przypisuje się nadnaturalną moc i uznaje się za mieszkanie bóstw lub duchów zmarłych. H. Zimoń, *Fetysyzm*, [w:] EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 153. Hipotezy ewolucjonistyczne genezy religii uważały fetysyzm za jedno ze stadiów rozwoju religii. W początkach dziejów ludzkości miał istnieć okres bezreligijny, po nim kolejne. W zależności od autora kolejność ta była zróżnicowana. J. Lubbock za pierwszy etap wiodący do religii przyjął fetysyzm, następnymi miały być totemizm, szamanizm, bałwochwalstwo, politeizm i monoteizm. Według E. B. Tylora – animizm, manizm, fetysyzm, politeizm; dla H. Spencera – manizm, bałwochwalstwo, fetysyzm, naturyzm, politeizm. M. Rusecki, *Geneza religii*, [w:] LTF, s. 435. Zob. również H. Zimoń, *Monoteizm pierwotny*, s. 16 n. Do literatury termin fetysyzm wprowadził C. de Brosses (*Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion*

rodzimej religii, dziś się go odrzuca, gdyż Aszantowie nie oddają wprost czci drzewom, tronom czy innym przedmiotom materialnym. Są one miejscem hierofanii oraz spotkania powiązanych z nimi istot nadnaturalnych. Według innych badaczy animizm stanowić miał pierwotną formę religii²⁴². Mimo przekonania Aszantów o nasyceniu świata istotami duchowymi i o bliskości zmarłych, animizm nie wyczerpuje ich religijności.

4.1. Monoteizm

Mity podkreślają zależność w istnieniu i podporządkowanie bóstw Istocie Najwyższej. Jest to wyrażane na różne sposoby. Onyame nie jest tylko *primus inter pares*, lecz wyróżnia się wyeksponowanym miejscem, swoistą i odrębną naturą, stanowiąc bóstwo *sui generis*. Tym stwierdzeniem nie orzeka się monoteizmu²⁴³. Jeśli jednak przez monoteizm pojmować religie, w których spośród wielu bóstw tylko jedno zasługuje na miano Boga *sensu stricto* – wówczas tę religię można nazwać monoteistyczną²⁴⁴. Skłaniało to badaczy tradycyjnych religii Afryki do nadawania im takiego charakteru. Evans określa aszancką religię jako zdecydowanie monoteistyczną²⁴⁵. Do tezy o monoteistycznym charakterze tradycyjnych religii afrykańskich przychylają się głównie badacze afrykańscy, podkreślając relację zależności bóstw od Istoty Najwyższej²⁴⁶.

Według Wilhelma Schmidta charakterystyczną cechą monoteizmu jest uznanie i kult jedyne go Boga, będącego prawodawcą moralnym. Nie wyklucza to istnienia innych istot nadnaturalnych. Muszą jednak być spełnione trzy warunki:

- 1) istoty są stworzone przez Boga, ich siły i zdolności wywodzą się od Niego;
- 2) zadania, uprawnienia i funkcje istot nadnaturalnych są im nadane przez Istotę Najwyższą, ona również sprawuje nad nimi ostateczną kontrolę;

de l'Egypte avec la religion actuelle de la Nigritie, Paris 1760). Dziś termin fetysyzm został zawężony do określania amuletów i innych przedmiotów używanych w celach magicznych.

²⁴² Animizm (łac. *animus* „duch”) wiara w istnienie niematerialnych i zdolnych do autonomicznego istnienia dusz, ożywiających wszystkie elementy świata, także i człowieka. We współczesnej etnologii animizm nie oznacza określonego typu religii pierwotnej, lecz jest rozumiany jako forma światopoglądu, mistyczny paradygmat kierujący myśleniem człowieka, wiążący się z postrzeganiem świata jako żywy organizm kierowany przez uosobione siły duchowe. A. Szyjewski, *Animizm*, [w:] REPWN, t. 1, Warszawa 2001, s. 237.

²⁴³ J. Kaźmierczak, *Bóstwo najwyższe w religiach politeistycznych Afryki Zachodniej*, StPł 12(1984), s. 214.

²⁴⁴ J. Haekel, *Religion*, [w:] *Lehrbuch der Völkerkunde*, hrsg. L. Adam, H. Trimborn, Stuttgart 1958, s. 52 n.

²⁴⁵ H. S. J. Evans, *The Akan Doctrine of God*, s. 258.

²⁴⁶ P. K. Sarpong, „*Missio ad Gentes*” in Africa, SMis 51(2002), s. 360. Zob. też K. Dickson, *Introduction to the Second Edition...*, s. IX; J. S. Mbiti, *Concepts of God...*, s. XIII; J. Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, s. 233.

3) bezpośrednia relacja istniejąca pomiędzy ludźmi a Bogiem, wyrażająca się przez kult i respektowanie kodeksu moralnego, nie jest przez inne istoty ograniczana²⁴⁷.

Religia Aszantów w pewnym stopniu realizuje powyższe założenia teorii Schmidta. Status podporządkowania *abosom* Onyame wyrażany jest przez relacje stworzenia – stwórca, dzieci – ojciec, posłańcy – władca. Istota Najwyższa użycza bóstwom tylko części swej mocy dla wykonania określonego zadania, czuwając nad realizacją zleconego posługiwania²⁴⁸. W języku Aszantów słowo „Bóg” nie ma liczby mnogiej²⁴⁹. Sarpong zauważa, że nie mówi się o bóstwie „małe Onyame”²⁵⁰.

4.2. Politeizm

Pozostaje jednak problem występowania wielkiej liczby bóstw, który pozwala na politeistyczne ujęcie religii²⁵¹. Aplikowanie tego terminu ma swych zwolenników, zwłaszcza pośród badaczy europejskich²⁵². Olof Petersson uważa, że Onyame jest tylko jednym z wielu bogów. Istota Najwyższa spełniać ma tylko funkcję teoretyczną i ma być efektem logiki myślenia przyczynowego. Za źródło monoteizmu uznaje dążenie do jedności oraz próby wypracowania spójnej

²⁴⁷ H. Zimoń, *Monoteizm pierwotny*, s. 67 n.

²⁴⁸ W wypadku religii Jorubów, Idowu (*Oloдумare*, s. 204) proponuje termin „monoteizm rozproszony” (*diffused monotheism*) oraz „olodumareizm”. O licznych oriszach Jorubów twierdzi, że są jedynie sługami Istoty Najwyższej, doglądając spraw świata i pełniąc rolę pośredników między nią a ludźmi. Większe bóstwa uważa za konceptualizację atrybutów Istoty Najwyższej. Tamże, s. 63.

²⁴⁹ J. G. Christaller, *A Dictionary of the Asante...*, s. 342. Evans-Pritchard (Religia Nuerów, s. 118 n.) w podobny sposób opisuje religię Nuerów. Kwoth występuje zawsze w liczbie pojedynczej. Konkluduje, że liczne duchy są jedynym Bogiem. Jest ich wiele, a zarazem jeden Bóg objawia się przez nie i pewnym sensie jest każdym z nich. Jego zdaniem religia Nuerów posiada charakter modalistycznie monoteistyczny, gdyż jeden Bóg jest różnie pojmowany ze swymi różnicowanymi skutkami i relacjami. G. Lienhardt (*Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, Oxford 1961, s. 80 i 156) w opisie posługuje się formą: „boskość występująca pod imieniem...”. Nie precyzuje religii ludu Dinka, pozostawiając to zadanie teologom.

²⁵⁰ P. K. Sarpong, *Dear Nana*, s. 31.

²⁵¹ Politeizm (gr. *polys* – liczny, *theos* – bóg) wielobóstwo, forma religii uznająca istnienie wielu bogów. Zakłada udział wielu bóstw w mocy sakralnej, z których każde sprawuje część władzy w całkowitej lub ograniczonej niezależności od innych bóstw. W odróżnieniu od monoteizmu, kładącego nacisk na jedność świata, politeizm akcentuje jego różnorodność. A. Szyjewski, *Politeizm*, [w:] REPWN, t. 8, Warszawa 2003, s. 170.

²⁵² Zob. np. E. W. Smith, *Foreword*, [w:] E. G. Parrinder, *West African Religion. A Study of the Beliefs and Practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo, and Kindred Peoples*, London 1978 s. IX; E. G. Parrinder, *West African Religion*, s. 11; M. J. McVeigh, *God in Africa. Conceptions of God in African Traditional Religion and Christianity*, Cape Code 1974, s. 35 n.; K. A. Busia, *Africa in Search of Democracy*, London 1971, s. 6, 12; S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, s. 46.

wizji świata²⁵³. Parrinder wpięrow nadawał rodzimym religiom Afryki charakter politeistyczny, później optował za panteizmem, dostrzegając analogiczność do hinduistycznego henoteizmu²⁵⁴. Okot p'Bitek sprzeciwia się przypisywaniu religiom Afryki subsaharyjskiej monoteistycznego charakteru. Twierdzi, że bóstwa zostały odarte ze swej afrykańskiej specyfiki i przyobleczone w hellenistyczną szatę przez afrykańskich teologów, pragnących ich nobilitacji. Zdradę afrykańskiej tożsamości zarzuca on takim autorom, jak: J. Kenyatta, J. B. Danquah, K. A. Busia, E. B. Idowu. Mieli oni rzekomo dokonywać chrystianizowania i europeizowania tradycyjnych religii afrykańskich. P'Bitek utrzymuje, że uczeni ci próbują gloryfikować religie afrykańskie za dojście drogą naturalną do poznania jedynejo Boga²⁵⁵. Określanie afrykańskich bóstw pojęciami chrześcijańskimi nie pomaga w zrozumieniu natury rodzimej religii, a nawet ją dyskredytuje²⁵⁶.

Wzajemne przeciwstawianie monoteizmu i politeizmu stanowi zbytne uproszczenie sprawy. Na jednym biegunie istnieje monoteizm ekskluzywny, uznający, że poza jedynejo Bogiem nie istnieją żadne bóstwa lub są one jedynie fałszywe. W opozycji stoi politeizm z niezliczoną rzeszą bóstw. Wędrując od pierwszego ekstremum ku środkowi, napotykamy po drodze monoteizm inkluzywny, a po przeciwnej henoteizm. Monoteizm inkluzywny dopuszcza istnienie wielości bóstw, lecz utrzymuje, że pozostają one jedynejo i tym samym bóstwem, co sprawia, że nie ma znaczenia, pod jakim imieniem bóstwo jest wzywane. Henoteizm oznacza, że jedno bóstwo otrzymuje dominującą pozycję w akcie kultu tak, jakby istniało tylko ono²⁵⁷.

Monoteizm monarchiczny to wiara w jedynejo Boga, władającego wielu bóstwami. Pogląd ten bliski jest politeizmowi. Jeden Bóg wyrósł na najwyższy autorytet i bezgraniczną moc, poddając pozostałe istoty nadnaturalne swej władzy. Monoteizm emanacyjno-mistyczny posiada dwie formy: uwielbienie jedynejo Boga poprzez postać wielu bóstw lub cześć oddawaną jedynejo Bogu jako duszy wszechświata. Monoteizm historyczno-etyczny uznaje jedynejo Boga obecnego w historii świata. Opisuje Boga jako posiadającego osobowość i wolę,

²⁵³ O. Pettersson, *Monotheism or Polytheism? A Study of the Ideas about Supreme Beings in African Religion*, Tem 2(1966), s. 48 n.

²⁵⁴ E. G. Parrinder, *West African*, s. 11. Zob. także tenże, *Monotheism and Pantheism in Africa*, JRA 3(1970), nr 2, s. 87. Henoteizm to forma politeizmu uznająca, w pewnych warunkach, jedno z bóstw za jedynejo adresata czci. Nie głosi pryncypialnej zasady jedyności Boga, lecz koncentruje się na samym kulcie. Termin ten wprowadził w 1860 r. F. M. Müller, *Henoteizm*, [w:] REPWN, t. 4, Warszawa 2002, s. 353. Zob. także I. S. Ledwoń, *Henoteizm*, [w:] LTF, s. 455 n.

²⁵⁵ O. p'Bitek, *African Religions*, s. 47 n. Zob. też E. Ikenga-Metuh, *Religious Concepts...*, s. 11 n.

²⁵⁶ O. p'Bitek, *African Religions*, s. 49 n.

²⁵⁷ T. P. van Baaren, *Pluriform Monotheism*, NThT 20(1966), s. 321 n.

odrębnego od świata, lecz z nim związanego przez prawo i objawiającego swą wolę przez proroków²⁵⁸.

4.3. Afrykańskie modele

Człowiek poszukuje wzorców dla oddania systemu relacji istot nadnaturalnych we własnym otoczeniu. Właściwe pojęcie tego systemu możliwe jest jedynie na podstawie zrozumienia zasad i relacji obecnych u danego ludu, szczególnie w jego socjalnym kontekście. Afrykański światopogląd charakteryzuje spojrzenie, które John Vernon Taylor określił jako „zmysł kosmicznej jedności” sprawiający, że wszystko tworzy jedną hierarchicznie zbudowaną rzeczywistość²⁵⁹. Nie ma sprzeczności pomiędzy widzialnym a niewidzialnym, materialnym a duchowym, doczesnym a wiecznym, *sacrum* i *profanum*.

Edwin W. Smith ilustruje tę strukturę schematem trójkąta, opisanego na człowieku. Na jego wierzchołku sytuuje Istotę Najwyższą, na jednym z boków umieszcza bóstwa, a na drugim przodków. Podstawę tworzą niższe siły magiczne²⁶⁰. Harry Sawyerr wiąże ideę Istoty Najwyższej i bóstw z pojęciem wodzostwa. Zazwyczaj wodzostwo związane jest z założycielem wioski i klanu. Wokół niego gromadzą się mądrzy ludzie, starsi i lokalne autorytety. Tak jak do wodza nie można zbliżyć się i rozmawiać bezpośrednio, tak i do Istoty Najwyższej należy kierować swe prośby poprzez pośredników – bóstwa, duchy czy przodków²⁶¹. Jest to zarazem sytuacja, która zdaje się być odzwierciedleniem szeroko rozpowszechnionego w Afryce zwyczaju etykiety dworskiej, że do władcy czy też osoby szacownej nie można się zwracać bezpośrednio, lecz jedynie poprzez pośrednika – lingwistę. Pominięcie tej reguły oznacza brak szacunku. Z tej racji modlitwy i ofiary kierowane do Istoty Najwyższej są przedstawiane niższym bóstwom i duchom, które określa się mianem rzeczników Istoty Najwyższej (*Onyame kyeame*)²⁶². Ikenga-Metuh zauważa, że Aszantowie wywodzą model świata nadnaturalnego ze swego ekosystemu²⁶³. Opierają się na znaczeniu oraz powiązaniu licznych rzek i strumieni. Onyame żyje w niebiosach, manifestując swą obecność przez rzeszę bóstw. Tak jak bóstwa czerpią swą moc od Istoty Najwyższej, tak duchy wywodzą się od bóstw. Duchy mogą też korzystać

²⁵⁸ Th. M. Ludwig, *Monotheism*, [w:] ERL, vol. 10, s. 70 n.

²⁵⁹ J. V. Taylor, *The Primal Vision. Christian Presence amid African Religion*, London 1963, s. 64.

²⁶⁰ E. G. Parrinder, *West African Religion*, s. 12.

²⁶¹ H. E. Sawyerr, *The Supreme God and Spirits*, SLBR 3(1961), nr 2, s. 47.

²⁶² K. A. Busia, *The Ashanti*, s. 191. Zob. też S. Piłaszewicz, *Bogowie i bóstwa*, s. 47.

²⁶³ Ludy Afryki Zachodniej, zamieszkujące gęsto zaludnione obszary posiadają liczną populację istot nadnaturalnych, a ludy Afryki Wschodniej i Centralnej mniejszą ich liczbę, co odpowiada mniejszej gęstości zaludnienia. E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 56.

z elementów duchowych zwierząt lub roślin. Na końcu są amulety oraz złośliwe istoty, jak: wiedźmy, leśne potwory i karły²⁶⁴.

Wszystkie przedstawione wyżej modele mają swoje wady i zalety. Próbując opisać rodzimą religię, wskazują one i akcentują poszczególne jej wymiary. Brane pod uwagę jako komplementarne i dopełniające się doprowadzają do trafnego uchwycenia istoty akańskiego systemu wierzeń. Tradycyjne religie Afryki mają charakter modalistyczny, co oznacza, że tradycyjna terminologia religioznawcza nie zawsze spełnia swą funkcję w precyzowaniu ich charakteru²⁶⁵.

Aszancki panteon wydaje się być bliższy klasycznej formie politeizmu. Jednak *abosom* nie rozwinęły się w zupełnie autonomiczne i rozłączne istoty nadnaturalne. Kombinacja jedyności Boga z jego wielością jest ryzykownym przedsięwzięciem ludzkiego umysłu, próbującego znaleźć spójność we wszystkim i ponad wszystkim. W niektórych wypadkach wiedzie to do panteizmu. W innych systemach, takich jak aszancki, trafniej można oddać ten wysiłek przez termin, który zaproponował Theodor P. van Baaren: „monoteizm wielopostaciowy” (*pluriform monotheism*)²⁶⁶. Idowu proponuje przyjęcie i stosowanie określenia „monoteizm rozproszony” (*diffused monotheism*)²⁶⁷.

Teorie monoteizmu, politeizmu i panteizmu nie muszą się wzajemnie wykluczać. Stanowią raczej różne drogi myślenia o *numinosum* na różnych poziomach doświadczenia²⁶⁸. Benjamin Ray trafnie przestrzega, by tradycyjnych religii Afryki nie traktować jako takich, które charakteryzuje brak spójności, rodzący konflikty systemów. Całość elementów w każdym systemie religijnym należy oceniać z innej, wewnętrznej perspektywy w zależności od kontekstu. Błędne jest przyjęcie jednej teorii za dominującą lub uczynienie z niej strukturalnego schematu. Może to prowadzić do kontekstualnej nadinterpretacji różnorodności afrykańskiej myśli religijnej²⁶⁹. Horton proponuje rozważać poszczególne przedmioty religijności – Istotę Najwyższą, bóstwa, przodków jako modele tłumaczące

²⁶⁴ Tamże, s. 57 n. Ludwig (*Monotheism*, s. 69) przyrównuje monoteizm do rzeki z licznymi źródłami i dopływami. Onyame jest uznawany za źródło życia, z niego niczym rzeki ze źródła, czepią swe istnienie bóstwa, z nich na wzór małych odgałęzień i strumyków powstają duchy. Oddrębną kategorią jest człowiek. Istotami o ludzkim pochodzeniu są przodkowie, którzy pozostają w bliższej relacji z Istotą Najwyższą oraz bóstwami. Artefaktami są amulety i fetysze, mające udział w mocy duchów. Można je porównać do sztucznych zbiorników na wodę, czerpaną przez człowieka z rzeki.

²⁶⁵ A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, s. 55.

²⁶⁶ T. P. van Baaren, *Pluriform Monotheism*, s. 327.

²⁶⁷ E. B. Idowu, *Olodumare*, s. 63. Zob. również tenże, *African Traditional Religion*, s. 168 n.

²⁶⁸ Evans-Pritchard (*Religia Nuerów*, s. 374) podaje, że na pewnym poziomie tradycyjna religia może być uważana za monoteistyczną, na innym za politeistyczną, a na innych znów za totemistyczną czy fetyszyzm.

²⁶⁹ B. C. Ray, *African Religion*, s. 52.

różne poziomy religijnego doświadczenia²⁷⁰. Najlepiej traktować je jako elementy różnorodnych schematów²⁷¹.

4.4. Teizm afrykański

Afrykańskie pojęcia religijne są jednocześnie podobne i niepodobne, przystające i nieprzystające do europejskich kategorii²⁷². Terminy monoteizmu i politeizmu zostały określone przez p'Bitek mianem „najemników w zagranicznej wyprawie”²⁷³. Istotne wydaje się być rozwiązanie pośrednie. Zimoń stwierdza, że nie można mieć jakichkolwiek wątpliwości, jeśli chodzi o fakt istnienia Istoty Najwyższej wśród ludów Afryki Zachodniej. Jednak wierzeń tych nie można utożsamiać z monoteizmem w ścisłym tego słowa znaczeniu²⁷⁴. Bez wątpienia religia Aszantów posiada charakter teistyczny z elementami monoteistycznymi i politeistycznymi. Teizm w ujęciu religioznawczym jest to system religijno-filozoficzny, uznający istnienie jednego lub wielu bogów. Może obejmować zarówno monoteizm, jak i politeizm²⁷⁵. Jeśli przyjąć, że termin teizm zawiera w sobie wiele modeli religijnych systemów, najlepszym określeniem natury rodzimej religii Aszantów będzie termin „teizm afrykański”, wskazujący, że w wypadku Afryki nie można mówić o prostym i czystym monoteizmie czy politeizmie²⁷⁶.

Badania religioznawcze wielu systemów wierzeń wskazują na istnienie i rolę licznych pośredników pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Mediatorami mogą być istoty duchowe: bóstwa, aniołowie, święci, przodkowie, duchy lub też ludzcy specjaliści rytualni, jak kapłani, znachorzy, prorocy, wróżbici czy królowie. Religijne systemy, które dostrzegają oprócz Istoty Najwyższej inne istoty nadnaturalne, próbują pogodzić wiarę w ich obecność z przekonaniem o jedyności Boga. Podobna sytuacja zachodzi w wypadku religii Aszantów. Wyróżniają oni następują-

²⁷⁰ W. R. C. Horton, *Ritual Man in Africa*, Af 34(1964), s. 85 n.; tenże, *African Traditional Thought*, s. 50–71. Zob. też E. Ikenga-Metuh, *Religious Concepts...*, s. 13.

²⁷¹ E. E. Evans-Pritchard, *Religia Nuerów*, s. 373 n. J. D. Peel (*Aladura: a Religious Movement among the Yoruba*, London 1968, s. 29) wskazuje, że religia Jorubów wygląda inaczej z różnych punktów widzenia.

²⁷² E. Ikenga-Metuh, *Religious Concepts...*, s. 14 n.

²⁷³ O. p'Bitek, *African Religions*, s. 102.

²⁷⁴ H. Zimoń, *Problem monoteizmu ludów pierwotnych w świetle współczesnych badań etnologiczno-religioznawczych*, [w:] *Działalność Instytutu Anthropos w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa*, red. tenże, Pieniężno 1980, s. 39.

²⁷⁵ H. Zimoń, *Monoteizm pierwotny*, s. 168. Zob. również tenże, *Koncepcja Istoty Najwyższej*, s. 184.

²⁷⁶ E. Ikenga-Metuh, *Religious Concepts...*, s. 23.

ce kategorii istot nadnaturalnych: 1) Istotę Najwyższą, 2) bóstwa i duchy oraz ich przybytki, 3) przodków. Ich miejsce i rola w aszanckim systemie wierzeń stały się przedmiotem badań niniejszego rozdziału.

W pierwszym paragrafie przedstawiono znaczące i eksponowane miejsce bogini ziemi Asase Yaa oraz bóstw (*abosom*). Bóstwom najczęściej składane są ofiary, ku nim kierowane są modlitwy z prośbą o opiekę i pomoc. Relacja pomiędzy Onyame a *abosom* jest ściśle określona. Noszą zaszczytne miano potomstwa Istoty Najwyższej (*Onyame mma*). Pośród nich pierwszeństwo należy się bóstwu Tano. Jemu, jak i jego potomstwu są dedykowane najliczniejsze aszanckie świątynie. Obok akwaticznych bóstw Atano, w społeczeństwie Aszantów funkcjonują jeszcze bóstwa Ntoa, powiązane z drzewami, pełniące często funkcje egzekutorów. Współcześnie pośród Ghańczyków na popularności zyskują nowe kultury istot nadnaturalnych, jak np. Tigari. Cieszą się one powodzeniem ze względu na swą antyczarowniczą funkcję.

Świat zapełniają także istoty natury duchowej. Pozostają one w szczególnej relacji z przyrodą: zamieszkują lasy, drzewa, kamienie. Wśród nich wyróżnia się leśne potwory i karły, które są wiązane w aszanckiej świadomości z wiedźmami i uzdrowicielami. Inną kategorię stanowią przedmioty sakralne, które są konsekwencją wierzeń w istnienie mocy duchowych lokowanych w określonych zwierzętach lub roślinach. Ich omówieniu poświęcony został drugi paragraf.

Życie ludzkie jest epizodem w wiecznym trwaniu, a śmierć nie oznacza całkowitego unicestwienia człowieka. Zmarli stanowią niewidzialną część rodziny i duchowo biorą udział w różnych wydarzeniach, jak: narodziny nowego jej członka, inicjacja, małżeństwo, pogrzeb czy intronizacja władcy w rodzinie królewskiej. Przodkowie są opatrzościowymi, boskimi kanałami kontaktowymi z Istotą Najwyższą, która bywa określana mianem pierwszego przodka, co wprowadza ją wewnątrz relacji społeczeństwa. Dlatego też w trzecim paragrafie przybliżono znaczenie duchów zmarłych Aszantów pośród społeczności żyjących potomków. To właśnie przodkowie wydają się dominować w wierzeniach. Zajmują również istotną i trwałą pozycję w świadomości możliwych kontaktów ludzi z istotami nadnaturalnymi.

Rozważania nad tożsamością i funkcjami istot nadnaturalnych oraz ich wzajemnymi powiązaniami, a szczególnie miejscem Istoty Najwyższej pośród nich, zostały podsumowane refleksją nad naturą religii rodzimej. Poddano krytycznej uwadze dyskusję nad jej monoteistycznym czy też politeistycznym charakterem. Odkąd zrodziło się przeświadczenie, podkreślające istnienie jedynej Istoty Najwyższej, która objawia swą moc poprzez hierarchię podporządkowanych sobie innych istot nadnaturalnych, stopniowo przez nie przybliżając jej naturę człowiekowi, termin „afrykański teizm” wydaje się oddawać tę rzeczywistość w najbardziej zadowalający sposób. Dlatego też natura rodzimej religii nie znajduje wytłumaczenia jedynie w tym czy innym zachodnim modelu – monoteizmie,

politeizmie czy panteizmie. Tradycyjne religie afrykańskie łączą w jeden, zwarty system zasady jedności i różnorodności, transcendencję i immanencję. Zdarza się, że Istota Najwyższa niczym sakralny władca ziemski króluje, ale nie rządzi. Tak, jak bez króla królestwo upadłoby, tak świat przestałby istnieć bez Istoty Najwyższej.

ZAKOŃCZENIE

Świat i kultury Afryki subsaharyjskiej wydają się dla polskiego czytelnika czymś odległym i niepojętym, a świat wierzeń i zwyczajów wręcz nieprzeniknioną zagadką. Rodzime religie infiltrują wszystkie dziedziny życia, gdyż dla Afrykańczyków życie zlewa się z religią, a religia stanowi życie. Nie ma zdecydowanego rozróżnienia na *sacrum* i *profanum*. Dlatego poznając świat ich wierzeń, przedostać się można poza tę zasłonę inności oraz w ich sposób pojmowania i wartościowania świata.

Przedmiotem podjętych badań stały się istoty nadnaturalne obecne w wierzeniach ludu Aszanti w Ghanie. Zawarte w rozprawie hermeneutyczne studium rodzimej religii tego zachodnioafrykańskiego ludu stanowiło religioznawczą analizę fenomenów wierzeń w istoty nadnaturalne. Ich natura została poddana badaniom według kategorii przyjmowanych przez Aszantów.

Na czoło wszystkich istot naturalnych i nadnaturalnych wysuwa się Istota Najwyższa. Przewyższająca wszystko, co istnieje, wszechmocna i wszystko wiedząca, „błyszcząca” i górująca na niebie. Aszantowie próbują uchwycić i wyrazić jej transcendencję poprzez obdarzanie jej imionami: Onyame, Onyankopon Kwame (będące rozwinięciem pierwszego), Anansi Kokroko i Odomankoma. Wyrażają tym samym przekonanie o jej jedyności, osobowej naturze, przenikającej wszystko wszechwiedzy i nieskończonej mocy twórczej. Spojrzenie na transcendencję Boga z aszanckiej perspektywy decyduje o oryginalności dokonywanych analiz. Dotyczy to zwłaszcza refleksji nad przesłaniem imienia Anansi Kokroko. Podjęte w związku z tym opracowanie związku istniejącego pomiędzy pajakiem Anansi, bohaterem ludowych opowieści *anansasem* a Onyame ukazały rodzimą próbę uzasadnienia podstaw wierzeń i zasad społecznych.

Transcendencja Boga jest dopełniana Jego zaangażowaniem w sprawy świata i człowieka. Aszantowie są o tym głęboko przekonani i dlatego nazywają Onyame swoim stwórcą, królem i opiekunem. Każda z tych funkcji Istoty Najwyższej stanowi konkretną formę bliskiej relacji z człowiekiem. Zainteresowanie człowiekiem ze strony Onyame podkreślają mity antropogeniczne. Kontynuacją powołania świata do istnienia jest królowanie Onyankopon Kwame. Dokonuje się ono nie tylko z zewnątrz, na co wskazuje fakt stworzenia, lecz i z wnętrza społeczności. Istota Najwyższa jest bowiem uznawana za królową-matkę wszystkich Aszantów, co daje podstawy do wyjątkowej i bliskiej więzi. Rodzi to również przekonanie o pozostawaniu pod nieustanną i troskliwą opieką Boga. Onyame swą

opiekunczą funkcję wypełnia przez dostarczanie swym dzieciom słońca, deszczu i obfitości pożywienia oraz przychodząc im z pomocą w przeciwnościach.

Takie pojmowanie natury i funkcji Onyame przez Aszantów stanowi odpowiedź na występujące w literaturze zagadnienie pojmowania afrykańskich Istot Najwyższych w kategoriach *deus remotus* i *deus otiosus*. Bezzasadność ich aplikowania do aszanckiej idei Boga podkreśla mit o oddaleniu Onyame. To, że pozostaje on poza zasięgiem człowieka, nie oznacza, że człowiek przestał być przedmiotem jego troski. Stanowi to istotę rodzimego rozwiązania paradoksu oddalenia i bliskości Boga.

Przestrzeń pojawiającą się między Istotą Najwyższą a człowiekiem wypełniają liczne istoty nadnaturalne: bóstwa, duchy, przodkowie. Pośród nich istotne znaczenie przypisuje się bogini ziemi Asase Yaa oraz bóstwom Atano. Wszystkie istoty nadnaturalne zostały stworzone przez Onyame, aby pełnić funkcję pośredników i opiekunów ludzi. Istnieją również wśród nich postacie ambiwalentne czy wręcz niebezpieczne, jak leśne monstrum *sasabonsam*. W jeszcze większym stopniu rolę pośredników, stróżów i opiekunów społeczności pełnią ancestralne istoty nadnaturalne. To właśnie przodkowie stanowią odwołanie i uzasadnienie aszanckich wierzeń i tradycji.

Wielość istot nadnaturalnych występująca w tradycyjnej religii omawianego ludu stawia pytanie o jej charakter. Jednak po głębszej analizie okazuje się, że charakter ten nie odzwierciedlają do końca terminy monoteizmu czy politeizmu. Choć na różnych płaszczyznach doświadczenia mogą stanowić różne sposoby pojmowania *numinum*. Spośród wielu modeli religijnych systemów za najwłaściwszy termin określający naturę aszanckich wierzeń wybrano teizm afrykański.

Potrzeba podjęcia wysiłku badawczego niniejszej rozprawy wynikała z faktu, że złe rozumienie czy interpretacja zjawiskowej strony wierzeń może skutkować błędnymi wnioskami, jak np. twierdzeniem, że Aszantowie uprawiają idolatrię. Co w konsekwencji prowadzi do uznawania religii rodzimej za zniekształconą formę religijności oraz rugowanie jej z grona partnerów dialogu międzyreligijnego czy przestrzeni, w których poszukuje się wzorców dla ewangelizacji lokalnej społeczności.

Opracowane zagadnienia stają się wezwaniem dla dalszych badań, których celem winno być zbadanie i przedstawienie praktycznej strony wierzeń, czyli wpływu i obecności istot nadnaturalnych w moralności i kulcie. Religia Aszantów ma bowiem konkretny wymiar, reprezentowany przez specjalistów rytualnych, wyznaczone miejsca kultu oraz ukształtowany kalendarz zachowań religijnych i społecznych. To w kulcie, a zwłaszcza w rytuałach, odzwierciedlają się wierzenia i stają się dostępne badaniom. O ile jednak w dziejach badań tradycyjnych religii Afryki subsaharyjskiej rytualnym zachowaniom poświęcano zazwyczaj więcej uwagi, o tyle zaniedbywano badania nad postawami religijno-etycznymi.

Niemniej wartości etyczne są zbyt integralnym elementem kultury, aby mogły pozostać poza zasięgiem dalszych badań.

Autor daleki jest od stwierdzenia, że wyczerpano zagadnienia analizy religijności Aszantów. Szybko zachodzące zmiany społeczno-kulturowe w Ghanie rodzą potrzebę przebadania aktualnego stanu rodzimej religii. Rosnące znaczenie nowych, antyczarowniczych kultów, jak np. Tigari, jako odpowiedź na nasilające się posądzania o czary, osłabienie znaczenia tradycyjnych festiwali, wielość powstających niezależnych wspólnot chrześcijańskich sprawiają, że wierzenia Aszantów odbiegają od obrazu przedstawionego w pracach Rattraya czy innych badaczy. Istnieje zatem potrzeba przeprowadzenia dogłębnych badań terenowych podejmujących to zagadnienie z perspektywy dokonujących się przeobrażeń. Niedokończenie rozpoczętych badań terenowych przez autora stanowi bez wątpienia jeden z poważniejszych braków opracowania. Mankamentem a zarazem wyzwaniem staje się również nieznanie lokalnego języka.

W opracowaniu podjęto się zadania odpowiedzi na postawione we wstępie pytania. Zdaniem autora cele stawiane rozprawie zostały osiągnięte. Ich etapami stały się poszczególne rozdziały. W świetle osiągniętych wyników badań rozprawa jawi się jako jedno z szerszych opracowań religioznawczych w polskiej literaturze, przedstawiające religię ludu Aszanti. Przedstawiono też obecny stan badań, wskazując kolejne przestrzenie naukowego zainteresowania. Zgromadzona i zaprezentowana w opracowaniu literatura na temat tradycyjnej religii Afryki może być w tym pomocna.

Systematyczne opracowanie aszanckich wierzeń obok znaczenia dla dzieła dialogu, stanowić może pomoc w inkulturacji Dobrej Nowiny w rodzimy kontekst kulturowo-religijny. Jest to wyzwanie wobec, którego stoją afrykańskie Kościoły lokalne. Bez znajomości tego kontekstu nie sposób prowadzić owocnego przepowiadania Ewangelii, a Kościół nie może zdomowić się w lokalnej kulturze. Znajomość treści, którymi żyją adresaci orędzia misyjnego stanowi o trafności przepowiadania. Dlatego opracowanie stanowi również istotną pomoc w przygotowaniu misyjnym. Bez odwołania się do wyobrażeń, idei i symboli występujących w lokalnej kulturze chrześcijaństwo nadal pozostanie religią obcą, Kościołem spoza Afryki kojarzonym z kolonizacją.

Można mieć również nadzieję, że rozprawa przyczyni się do zainteresowania afrykańskimi kulturami i religiami. Otwarta postawa w spotkaniu z innym prowadzi także do lepszego poznania własnej tożsamości.

SUMMARY

Presentation of Ashanti indigenous religion is an issue worth religiologic studies. This claim is supported by the following rationales: firstly – the phenomenon of globalization and challenges corresponding, secondly – the need of being acquainted with a dialogue partner, thirdly – self-enrichment and discovery of the unique character of Christianity. These reasons prove the sense to take an effort and to prepare this thesis aiming to understand and explain the fundamental sense, meaning and characteristics of Ashanti traditional religion.

The research conducted by the author aims to answer the following precise questions: What constitutes the object of Ashanti beliefs? How do they comprehend the proximity and remoteness of God? How do they express their faith? What is the relation of the other supernatural beings to the Supreme Being? What character does Ashanti religion have?

This case study is structured in the following parts: bibliography, introduction, three chapters and conclusion. Each chapter starts with the brief introduction and concludes with a short summing up. It undertakes the study on the subject of primary importance for the Ashanti religion: Supreme Being and other supernatural beings.

Transcendence is what makes the subject of religion specific, distinguishes it from the others. That is why the remoteness of the Supreme Being Onyame is described in detail in the first chapter. It is done through the analysis of attributes of Onyame and the names corresponding to them: uniqueness and reality – Onyankopon Kwame (the primary name is developed here), omniscience – Anansi Kokroko and omnipotence – Odomankoma. This way, the Ashanti refer to the Being, which they consider to exist above and beyond their world.

The name Onyankopon is very important for the Ashanti. It carries the meanings denoting such attributes as uniqueness („the only one, unique Onyame”) and reality („the great Onyame”). Discussions about the etymology of this name are the signs of the numerous efforts of the two languages to catch the nature of the Supreme Being, which exceeds everything. The name Kwame which appears together with Onyankopon becomes the Ashanti way of expressing conviction about the personal character of the Supreme Being. Addition of the name Kweku shows Onyankopon in his punitive aspect, but it is also the effort to solve the problem of evil in the world.

Beside presenting the conventional formulation of the omniscience of the Supreme Being as omnipresent, seeing and hearing everything, much attention is put to the symbol of spider – according to the Ashanti, the cleverest of all creatures. The symbolics of this insect and the popular folk tales which function in Akan people, form the context which enables to understand this way of presenting the omniscient God.

None of the names fully reflects the real nature of the Supreme Being. It is just the synthetical capture of many solutions which gives the chance to bring closer, still impermeable, transcendental nature of God. For the Ashanti the Supreme Being is both unique and real, omniscient and omnipotent. Being Onyankopon Kwame, it is simultaneously Anansi Kokroko and Odomankoma.

The immanence of Supreme Being is the subject of study in the second chapter. The Ashanti are convinced that the transcendent Being affects their world and it is possible to contact him. The Supreme Being is perceived in three dimensions of the creative action, royal rule and close protection. That is why the Ashanti context of cosmogonic myths and the social structure of the people were described. Both of them allow to call the Supreme Being the creator, king and protector. This way, transcendence of Onyame is amended with his immanence. The matter of the simultaneous proximity and remoteness of the Supreme Being became the summing up point of the first two chapters. Quite often the researchers of African traditional religion emphasised its transcendence, not paying attention to the matter of immanence. Such an approach led to describing God as *deus otiosus* or *deus remotus*. The question if such expressions are reasonable in the case of the Ashanti religion was asked and critically analyzed.

Other supernatural beings are described in the third chapter: the earth goddess Asase Yaa, deities, spirits and ancestors. They have a dominant role in many descriptions of the indigenous religion. Their presentation was conducted by describing their status, relation to the Supreme Being, the rank in hierarchy and the forms of influence on the Ashanti community. The rich variety of supernatural beings evokes the question of the character of traditional Ashanti religion: is it polytheistic or it retained the form of monotheism? The attempt to find the answer to this question completes the part of the dissertation which examined the way supernatural beings are perceived by the culture studied. Since the conviction emphasising the existence of the Supreme Being arose, the term “African theism” seems to be the best way to illustrate this belief.

The conclusion includes synthetic summary of the contents presented in particular chapters and also deductions resulting from the research conducted. There are also research postulates relating to and pointing at successive areas of study in the field of traditional Ashanti religion.

The issues explored in this dissertation become a call for the further studies. Their aims should be as follows: investigation, survey and presentation of the

practical site of the beliefs, i.e. influence and presence of supernatural beings in ethics and cult. For the Ashanti religion has a specific dimension, represented by the ritual specialists, appointed places of worship and formed calendar of religious and social behaviours. The beliefs are reflected in the cult, especially in rituals and thus they become available for study. Although in the history of sub-Saharan African religion ritual behaviours were explored in detail, religious and ethical attitudes were less neglected. Nevertheless ethical values constitute too important element of culture to remain out of range of research studies.

In the light of obtained results of the research, the dissertation appears to be one of the extensive religious case studies in Polish literature presenting the Ashanti religion. The author showed the present state of research, pointing at the successive areas of scientific interest. Literature on traditional African religion which was accumulated and presented in this dissertation can prove helpful in further study.

The author is far from the conclusion that the issue of Ashanti religiosity has been talked over. The rapid socio-cultural changes taking place in Ghana bring the need to examine the current state of indigenous religion. The growing importance of new, antiwitch cult, like e.g. Tigari as a reaction to suspicion of witchcraft, reducing the importance of traditional festivals, multitude of independent Christian communities, cause that the Ashanti beliefs are far from those depicted in R. S. Rattray's or other researchers' works. Therefore, there appears a need to conduct thorough, scientific study of this issue in the light of the current changes taking place.

Systematic case study on Ashanti beliefs is important for many reasons. It is essential for the art of dialogue but it also helps in inculturation of Good Message into local socio-religious context. It is a challenge for indigenous African churches. Without the knowledge of this context it is not possible to preach the Gospel fruitfully and the church cannot adapt in the familiar culture. Familiarity with problems and matters which the local people deal with, conditions the effective preaching and counselling. That is why this case study is also a vital support in preparation for a mission. Without any reference to the images, ideas and symbols present in the local culture, Christianity still will be seen as unfamiliar religion which came from outside, colonial world.

The author hopes that this thesis will contribute to the interest in African cultures and religions. Our open and positive attitude in contacts with others, can also lead to better understanding of our own identity.

Tłumaczyła: Magdalena Hintzke

