

Ks. GRZEGORZ WITA

Katolicki Uniwersytet Lubelski

## WYBRANE ZAGADNIENIA ASZANCKIEGO POJĘCIA BLISKOŚCI I ODDALENIA ISTOTY NAJWYŻSZEJ

Aszantowie, stanowiąc część kultury Akan, przynależą do świata Afryki Zachodniej. Zamieszkują tereny centralnej i południowej Ghany i południowo-wschodniego Wybrzeża Kości Słoniowej. Posługują się dialektem *twi asante* języka akan. Należą do matrylinearnych, scentralizowanych ludów rolniczych obszarów leśnych. Stolicą omawianego ludu jest Kumasi, tam znajduje się pałac królewski Asantahene i słynny Złoty Tron. System religijny charakteryzuje się 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. Rodzima religia posiada wyraźnie ancestralny charakter.

Według Afrykanów, idea Bożej transcendencji musi być zrównoważona poprzez Jego immanencję. Te atrybuty paradoksalnie wzajemnie się dopełniają<sup>1</sup>. 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. Bóg nietranscendentny nie byłby Bogiem rzeczywistym, lecz tworem ludzkiej wyobraźni lub umysłu. Bóg całkowicie oderwany od świata – dzieła swej wszechmocy, byłby również bytem ograniczonym<sup>2</sup>.

Przedstawimy naturę i funkcje Istoty Najwyższej Onyame oraz aszancki sposób pojmowania jej transcendencji i immanencji, jak jest rozumiana w swej naturze (*in se*) i jak objawia się wobec ghańskiego ludu (*propter nos*).

### Oddalenie (transcendencja) Istoty Najwyższej

Nieafrykańscy badacze tradycyjnych religii Afryki subsaharyjskiej często kładli zbyt mocny akcent na oddalenie Istoty Najwyższej względem ludzi i świata, zaniedbując jej dynamiczną obecność. Błąd wynika z rozumowania w konwencji euroatlantyckiej, a nie afrykańskiej oraz na analitycznym rozdzielaniu obu płasz-

---

<sup>1</sup> V. T o v a g o n z e, *God Concept: Supreme Being in African Tribal Religions*, „Journal of Dharma” 1992, 17, s. 127.

<sup>2</sup> W. G r a n a t, *Bóg VI. B. Transcendencja i immanencja Boga*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976, kol. 949.

czynn. Opis natury Boga opierano na terminach oddalenia (*deus remotus*) i bezczynności (*deus otiosus*).

Jedyność i realność, wszechwiedza oraz wszechmoc to atrybuty uznawane przez badaczy za konstytutywne przymioty transcendentnej natury Istoty Najwyższej<sup>3</sup>. Te trzy atrybuty boga Onyame Aszantowie zawarli w triadzie: Onyankopon Kwame, Anansi Kokroko oraz Odomankoma.

Wyjątkowość Istoty Najwyższej podkreślana jest przez Aszantów w nazywaniu jej imionami Onyame i Onyankopon. Drugie imię jest tłumaczone jako „jedyny, wielki Onyame”. Występują trzy hipotezy objaśniania imion Onyame i Onyankopon. Najstarszym sposobem tłumaczenia jest wywodzenie imienia Onyankopon od nyanko – „przyjaciół” i pon – „wielki, największy”<sup>4</sup>. Brytyjski antropolog Robert Sutherland Rattray słowo: onya – stanowiące rdzeń imienia Istoty Najwyższej – tłumaczy jako „posiadać”. Onyame, według jego aszantkich respondentów, pochodzi od onya – „posiadać” i me – „być pełnym, sytym”<sup>5</sup>. Joseph Buakye Danquah tłumaczy imię Onyame jako „błyszczący”, wywodząc je od niam<sup>6</sup>.

Za absolutną transcendencją Istoty Najwyższej przemawiałaby krytyka eksplikacji imienia Onyankopon jako „wielkiego przyjaciół”, podnoszona przez Danquaha: „Nyanko lub nyonko nie oznacza »przyjaciół«, lecz »sąsiad« lub »rodak«. Przyjaciół jest osobą złączoną z kimś trwałymi więzami, rodak zaś tylko towarzyszem lub sąsiadem mieszkającym obok. Wydaje się nieprawdopodobne, aby Onyame mógł nagle przyjąć postać sąsiada, stając się kimś zwyczajnym, rezygnując zarazem z bycia bogiem”<sup>7</sup>.

Wielość interpretacji imion Istoty Najwyższej wskazuje na bogactwo jej niezmierzonej natury. Trudno zatem w jednoznaczny sposób opowiadać się za prawdziwością jednego, odrzucając pozostałe jako nieprawdziwe. Rozwiązaniem byłoby podwójne tłumaczenie imienia Onyankopon. Wyjaśniany jako bóg „dający satysfakcję i spełnienie” reprezentowałby funkcjonalne rozumienie Istoty Najwyższej. Pojmowany jako „błyszczący” sugerowałby rozważanie natury Onyame w aspekcie ontologicznym<sup>8</sup>.

Termin Onyame oznacza ogólnie pojętą boskość, podczas gdy imię Onyankopon czyni z Istoty Najwyższej już nie abstrakcję, lecz osobowość i adresata kul-

<sup>3</sup> Zob. E. B. Idowu, *African Traditional Religion. A Definition*, New York 1973, s. 149; J. S. Mbiti, *The Concepts of God in Africa*, London 1970, s. 4, 5, 9.

<sup>4</sup> K. Dickson, *Introduction to the Second Edition*, [w:] J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God*, 2 ed., London 1968, s. XII.

<sup>5</sup> R. S. Rattray, *The Primitive Ethics of a Savage People. Translated From the Original with Grammatical and Anthropological Notes*, Oxford 1916, s. 19.

<sup>6</sup> J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God*, 2 ed., London 1968, s. 45.

<sup>7</sup> Tamże, s. 44 n.

<sup>8</sup> 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 Onyame w pełni, gdyż nie ukazują jego karzącego wymiaru (wskazują na „dającego satysfakcję”) ani też obecności w świecie (akcentując transcendencję przez używanie określenia „błyszczącego ponad ziemią”).

tu<sup>9</sup>. Tym samym pojawia się istotna różnica pomiędzy Onyame a Onyankopon. Nie są to dwaj różni bogowie, lecz Onyankopon jest osobowym aspektem niepojętej Istoty Najwyższej Onyame. Wskazuje na to przypisywane mu imię Kwame – „powiązany z sobotą”<sup>10</sup>. Kofi Busia z imienia Kwame wnioskuje, że Istota Najwyższa jest konkretną, możliwą do poznania osobą, „jedynym wielkim, który ukazał się w sobotę”<sup>11</sup>. Onyankopon Kwame byłby zatem immanentnym wymiarem transcendencji Onyame. Jest to oryginalne, aszanckie rozwiązanie paradoksu, o którym pisze John Samuel Mbiti, że różnica między tymi dwoma atrybutami polega na tym, iż w teorii Bóg jest transcendentny, a w praktyce immanentny<sup>12</sup>. E. Bolaji Idowu dopowiada, że Afrykanie nie znają Boga, który nie byłby immanentną istotą<sup>13</sup>.

Wszechwiedza jest powszechnie przyjmowanym atrybutem Istoty Najwyższej. Wyraża się poprzez nią przekonanie o jej transcendentnym charakterze, że jest ona ponad wszystkim i wszystko podlega jej oglądowi. Wszechwiedza, obok wszechobecności i wszechmocy, odróżnia Boga od stworzenia i wskazuje na to, że On jest początkiem i fundamentem wszystkich rzeczy<sup>14</sup>. Wszystkosłyszenie łącznie z wszystkowidzeniem stanowi o doskonałej wszechwiedzy Onyankopon<sup>15</sup>.

Potwierdzeniem wszechwiedzy Istoty Najwyższej jest boska sprawiedliwość i „gniew boży”<sup>16</sup>. Wypływa to z faktu, że Istota Najwyższa nie poprzestaje na przyglądaniu się ludzkim uczynom, lecz stosuje również nagrody lub kary. Pojęcie „gniewu” zyskuje manifestację w skojarzeniu nieszczęścia z burzą. Dla Aszantów są to neolityczne topory (Nyame akuma) znajdowane w sanktuariach; zawieszane na „bożym drzewie” (Nyame dua), jako przedmioty kultu reprezentujące narzędzia kary<sup>17</sup>.

Aszantowie oryginalnie wyrażają przekonanie o transcendentnej wszechwiedzy Onyame. Nazywają go Anansi Kokroko, co oznacza „największy spośród pa-

<sup>9</sup> K. Dickson, *Introduction...*, s. XVIII. Zob. również S. K. Akesson, *The Secret of Akom*, „African Affairs” 1950, 49, s. 245.

<sup>10</sup> K. Dickson, *Introduction...*, s. XVIII. Zob. też H. St. John Evans, *The Akan Doctrine of God*, [w:] *African Ideas of God. A Symposium*, ed. E. W. Smith, London 1966, s. 246.

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, s. 53; tenże, *The Concepts of God in Africa...*, s. 12. Zob. też H. Ziemoń, *Religie ludów pierwotnych*, [w:] *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. tenże, Lublin 2000, s. 214 n.

<sup>13</sup> E. B. Idowu, *African Traditional Religion...*, s. 155.

<sup>14</sup> J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, s. 49. Zob. również dyskusję i badania Pettazzoniego nad wszechwiedzą bóstw uranicznych. R. Pettazzoni, *On the Attributes of God*, „Numen” 1955, 2, s. 1–27; tenże, *Wszechwiedza bogów*, Warszawa 1967.

<sup>15</sup> R. Pettazzoni, *Wszechwiedza bogów...*, s. 21 n.

<sup>16</sup> Według A. J. Sheltona (*On Recent Interpretations of Deus Otiosus: The Withdrawn God in West African Psychology*, „Man” 1964, 64, s. 53 n.) mitologiczna interpretacja Boga oddalonego od spraw świata i człowieka (*deus otiosus*) jest spowodowana przenikającą wszystkie czyny i myśli człowieka moralną wszechwiedzą Istoty Najwyższej. Dlatego Afrykanie mieli wypracować pojęcie Boga dalekiego, chcąc w ten sposób uniknąć poczucia winy i Bożego gniewu.

<sup>17</sup> E. B. Idowu, *African Traditional Religion...*, s. 164. Także obserwacja własna w sanktuarium w Adarko Jachie.

jąków”<sup>18</sup>. Aszantowie dostrzegli trzy zdolności pajaków, przez które powiązali je z mądrością – snucie sieci niejako z niczego, z aktywnością – przepowiadanie zmian pogody oraz ze znajomością otaczającej przestrzeni – pozostawanie w centrum pajęczyny<sup>19</sup>.

Imię Odomankoma oznacza, że Bóg jest nieskończony, wszechmocny i widoczny poprzez swe dzieła. Triada – Onyame, Onyankopon i Odomankoma – symbolizuje władcę wszechświata<sup>20</sup>. Onyame jest fundamentem wszystkiego, Onyankopon Kwame jest osobową manifestacją władzy nad wszystkim, a Odomankoma jest tym, który wszystko nieustannie powołuje i utrzymuje w istnieniu<sup>21</sup>. Odomankoma jest wiecznym kreatorem, architektem i wynalazcą, który stworzył wszechświat oraz życie i śmierć<sup>22</sup>. Jednocześnie pozostaje względem nich transcendentnym. Odomankoma oznacza istotę wszechmocną, a zarazem absolutnie transcendentną wobec świata.

## Bliskość (immanencja) Istoty Najwyższej

Działalność Boga jest istotnym wymiarem Jego bliskości i ostatecznie odbiciem Jego natury<sup>23</sup>. Jeśli transcendencja Boga nie byłaby dopełniona Jego immanencją, nie byłoby możliwe nawiązanie z Nim kontaktu. Istota Najwyższa objawia się w świecie przez swe funkcje stwórcze, władcze i opiekuńcze.

W Afryce stworzenie jest powszechnie uznanym dziełem Boga<sup>24</sup>. Temu faktowi Germaine Dieterlen przypisuje fundamentalne znaczenie dla religijności Czarnej Afryki<sup>25</sup>. Tytuł Borebore, nadawany Bogu przez ludy Akan, znaczy „kopacz”,

<sup>18</sup> J. S. Mbiti, *African Names of God*, „Orita” 1977, 6, s. 11. Zob. również E. L. R. Meyerowitz, *The Sacred State of the Akan*, London 1951, s. 74.

<sup>19</sup> J. O. Kayode, *Understanding African Traditional Religion*, Ile-Ife 1984, s. 27. Ruchliwość pajaka naprawiającego wieczorem pajęczynę ma zapowiadać dobrą pogodę, bezczynność przeciwnie. (K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 1: *Kultura materialna*, wyd. 2, Warszawa 1967, s. 58). R. Karsten (*The Origins of Religion*, London 1935, s. 76) pisze: „Niewątpliwa zdolność wielu owadów, ptaków i innych zwierząt przewidywania pogody może być jedną z przyczyn skłaniających ludy pierwotne do przypisywania im zdolności jasnowidzenia”. K. Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought. The Akan Conceptual Scheme*, 2 ed., Philadelphia 1995, s. 83. „Bóg jest wspólnotą powiązań” – tak Istotę Najwyższą określił dr Abraham Akrong z Instytutu Studiów Afrykanistycznych uniwersytetu w Legon. Wywiad z dnia 22 VIII 2001 r.

<sup>20</sup> J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 28. Nie jest to triada równoznaczna z chrześcijańską Trójcą Świętą, której pojęcie jest czymś zupełnie oryginalnym dla kultury aszanckiej. P. K. Sarpong, *Dear Nana. Letters to my Ancestor*, Takoradi 1998, s. 32; J. B. Danquah, *The Culture of the Akan*, „Africa” 1952, 22, nr 4, s. 360.

<sup>21</sup> 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 of the Akan...*, s. 81 n.; J. B. Danquah, *The Culture of the Akan...*, s. 360.

<sup>22</sup> J. B. Danquah, *The Gold Coast Akan*, London 1945, s. 30. Zob. też Brookman-Amisah, *Akan Proverbs about Death*, „Anthropos” 1986, 81, s. 83 n.

<sup>23</sup> J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, s. 58.

<sup>24</sup> Tamże, s. 60. Zob. też J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 28 i 30.

<sup>25</sup> G. Dieterlen, *Textes sacrés d'Afrique Noire*, Paris 1962, s. 21 n.



„rzeźbiarz”, „stwórca”, „wynałazca”, „budowniczy”<sup>26</sup>. Aszantowie utrzymują, że wszechświat wziął swój architektoniczny porządek i formę od Boga, zwanego „naczelnym projektantem”<sup>27</sup>. Kosmogonie definiują Boga przez Jego uczynki, nie podając dokładnego opisu Jego wyglądu. Człowiek postrzegany jest jako stworzenie Boże. Często ta relacja opisywana jest na wzór więzi łączącej ojca z synem<sup>28</sup>.

Podkreśleniem immanencji Boga są opowieści o złotym wieku ludzkości<sup>29</sup>. W Afryce znany jest obraz Boga żyjącego wśród ludzi lub od czasu do czasu ich odwiedzającego<sup>30</sup>. Mówi o tym też aszancki mit, który opisuje bliskość Onyame i naruszenie jej z winy człowieka:

„Bóg początkowo żył w niebie, ale bardzo blisko ludzi. Matka tych ludzi nieustannie uderzała Go stęporem w czasie tłuczenia potrawy fufu. By uniknąć tego szturchania, Bóg przeniósł się wyżej. Kobieta polecała swym synom zebrać wszystkie mózdzierze, ustawić je w kolumnę i po niej zbliżyć się do Boga. Synowie posłuchali matki, ale nie mogli dosięgnąć Boga, bo zabrakło im materiału budowlanego. Ponieważ konieczna do wypełnienia luka wymagała już tylko jednego mózdzierza, matka poradziła dzieciom, by wypełnili ją mózdzierzem położonym najniżej, na samym spodzie kolumny. Posłuszni synowie postąpili tak, a wówczas cała kolumna się zawaliła i wielu z nich zginęło. Pozostali przy życiu porzucili myśl o towarzyszeniu Bogu”<sup>31</sup>.

Immanencja Boga realizuje się także we wnętrzu człowieka. Według aszanckiej koncepcji, człowiek składa się z czterech elementów: okra, sunsum, ntoro i mogya. Okra jest nieśmiertelną częścią pochodzącą bezpośrednio od Stwórcy<sup>32</sup>. Przez nią Bóg jest stale obecny w człowieku. Okra sprawia, że człowiek jest istotą żyjącą,

<sup>26</sup> K. A. O p o k u, *West African Traditional Religion*, Accra 1978, s. 15. Zob. również J. S. M b i t i, *The Concepts of God...*, s. 45; E. L. R. M e y e r o w i t z, *The Sacred State of the Akan...*, s. 82; J. B. D a n q u a h, *The Akan Doctrine of God...*, s. 58; J. S. M b i t i, *Afrykańskie religie i filozofia...*, s. 60.

<sup>27</sup> J. S. M b i t i, *Afrykańskie religie i filozofia...*, s. 60. Zob. też J. B. D a n q u a h, *The Akan Doctrine of God...*, s. 28.

<sup>28</sup> H. Z i m o ń, *Koncepcja Istoty Najwyższej u wybranych ludów afrykańskich*, „Zeszyty Naukowe UJ. Studia Religiológica” 2000, z. 33, s. 182.

<sup>29</sup> H. B a u m a n n, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin 1936, s. 328 n. Złoty wiek ludzkości i jej rajska egzystencja wynikały z tego, że pierwotnym miejscem pobytu człowieka było niebo – kraina Istoty Najwyższej. S. P i ł a s z e w i c z, *Religie Afryki*, wyd. 2, Warszawa 2000, s. 32 n.; tenże, *W cieniu krzyża i półksiężyca. Rodzime religie i „filozofia” ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa 1986, s. 30 n.

<sup>30</sup> E. B. I d o w u, *Olodumare. God in Yoruba Belief*, London 1962, s. 20 n. Zob. również W. T. H a r r i s, H. S a w y e r r, *The Springs of Mende Belief and Conduct*, Freetown 1968, s. 8 n.

<sup>31</sup> R. S. R a t t r a y, *The Primitive Ethics...*, s. 20 n. Zob. również K. A. O p o k u, *West African Traditional Religion...*, s. 28 n.; J. S. M b i t i, *Afrykańskie religie i filozofia...*, s. 127; K. A. B u s i a, *The Ashanti of the Gold Coast*, [w:] *African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, ed. D. F o r d e, Oxford 1976, s. 192; P. K. S a r p o n g, *Ghana in Retrospect. Some Aspects of Ghanaian Culture*, Accra 1974, s. 10. Aszantowie dostrzegają w tym micie analogię do opowiadania o wieży Babel, co Baumann tłumaczy wpływami misji chrześcijańskich (*Schöpfung und Urzeit...*, s. 258).

<sup>32</sup> Okra tłumaczona jest jako dusza ludzka, czasem jako duch opiekuńczy człowieka, a czasem jako mała część Istoty Najwyższej, żyjąca w ciele każdej osoby. E. I k e n g a - M e t u h, *Comparative Studies of African Traditional Religions*, Onitsha 1992, s. 106.

a opuszczenie przez nią ciała oznacza śmierć<sup>33</sup>. Dzięki niej ludzkie wnętrze staje się miejscem spotkania paradoksu transcendencji i immanencji Istoty Najwyższej. Ta bliskość została zapoczątkowana przez dzieło stworzenia.

Przysłowie: „Onyame jest królem” (Onyame ne hene) wyraża aszancką wiarę w królowanie Boga. Jego absolutna władza obejmuje bóstwa (abosom), przodków (nsamanfo) i ludzi. W ten sposób aszanckie pojmowanie niewidocznej Istoty Najwyższej przechodzi z teorii do praktyki, od transcendencji do immanencji<sup>34</sup>. Imiona, którymi jest obdarzana Istota Najwyższa w modlitwach, sugerują, że Aszantowie postrzegają Onyame za najwyższego suwerena ludzkiego społeczeństwa, towarzyszącego ludziom na ich drogach życia.

Władanie Onyame ma swe źródło w przekonaniu, że: 1) Onyame jest Stwórcą wszechświata (Oboade) i dlatego ma absolutną władzę nad wszystkim, co istnieje. 2) Onyame to wielka matka (Ena), twórczyni pokrewieństwa klanowego (abusua), które określa system władzy<sup>35</sup>.

Istota Najwyższa jest nazywana królem, ponieważ wszystko stworzyła i powołała do istnienia klanowe pokrewieństwo (abusua), które ustanawia władzę królewską pośród Aszantów. Gdyby Aszantowie nie uznali Boga za źródło abusua, nie mogliby obdarzyć go mandatem władzy nad swym społeczeństwem, w którym rządy i królowanie są nie do pomyślenia poza klanowymi relacjami. Jeśli Onyame byłby poza układem owej więzi, mógłby być uważany za Istotę Najwyższą, lecz niekoniecznie za króla, tak 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. Dlatego niezależnie od królewskiej mocy nad aszanckim społeczeństwem, do której Onyame jako stwórca akańskiego systemu dziedziczenia władzy ma pełne prawo, Istota Najwyższa ma również absolutną władzę nad całym stworzeniem. Równocześnie takie pojmowanie Istoty Najwyższej wprowadza ją pośrodku spraw i sytuacji życiowych Aszantów, czyniąc z niej bliskiego boga. Transcendencja zostaje dopełniona immanencją. Bliskość ta zarazem nie deprecjonuje świętości Onyame, podnosi jedynie godność człowieka.

W antropologicznej teologii zachodnioafrykańskiej Bóg jest wyobrażany jako potężny opiekun, zsyłający nagrodę lub karę<sup>36</sup>. W opiekuńczej funkcji Istoty Najwyższej najpełniej wyraża się immanencja Boga. Dzięki opatrności, o której są przekonani Aszantowie, Onyame postrzegany jest jako bóg bliski i zaangażowany w sprawy i potrzeby ludzi. Wyrażają to przysłowia, imiona teoforyczne, odczytywanie znaków naturalnych (słońca, deszczu) i wydarzeń historycznych jako

<sup>33</sup> E. A. Mettle - Nuno o, *West African Traditional Religion, Paper 1*, Legon 1999, s. 11.

<sup>34</sup> J. S. Mbiti (*Afrykańskie religie i filozofia...*, s. 67 n.) zauważa: „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”.

<sup>35</sup> P. A k o i, *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. 141 n.

<sup>36</sup> H. B. B r o w n e, *Theological Anthropology: A Dialectic Study of the African and Liberation Traditions*, London 1996, s. 95.

wskazujących na jego dynamiczną i zatroskaną obecność. Te fenomeny aszanckiego życia są świadectwem ufności, z jaką człowiek zwraca się do Istoty Najwyższej w swych potrzebach i cierpieniach, szukając u niej wyjaśnienia i pomocy w ich przezwyciężeniu.

Afrykańskie mity kosmogoniczne próbują dać odpowiedź na pytanie o początki najbardziej rozpowszechnionych doświadczeń ludzkich. Jest to owoc rozpoznania, że boska opatrność rozciąga się na każdą sferę stworzonego porządku<sup>37</sup>. Wszechobecność Boga postrzega się jako chroniącą, podtrzymującą, zbawczą i uzdrawiającą<sup>38</sup>. Aszantowie dostrzegają w Nim opiekuna, strażnika, protektora i obrońcę. Istota Najwyższa opiekuje się światem i ludźmi za pośrednictwem bóstw<sup>39</sup>.

Uderzającą cechą tradycyjnych religii afrykańskich jest pojmowanie Istoty Najwyższej jako „architekta przeznaczenia”, który decyduje i przypieczętowuje predestynację poszczególnej osoby. Czuwanie nad wypełnieniem przez człowieka owego przeznaczenia powierzone zostaje nadnaturalnym istotom, które są uznawane za emanacje Istoty Najwyższej<sup>40</sup>. Akanowie mówią, że Bóg podtrzymuje życie ludzkie tak, że bez Niego ludzkość by zginęła<sup>41</sup>. Przykładem takiej wiary może być zwyczaj noszenia na plecach przez aszanckie kobiety drewnianej figurki (aku-aba) na sposób noszenia niemowlęcia przez matkę<sup>42</sup>.

Wiele aszanckich przysłów, na swój sposób mówiąc o Onyankopon, wskazuje na jego opatrność nad człowiekiem i wszystkimi swymi stworzeniami, np.: „Jeśli Bóg dał ci puchar wina, a złośliwy człowiek go przewróci, On napełni go ponownie”<sup>43</sup>. Onyame jest pomocą dla nieszczęśliwych i dlatego Akanowie powiadają: „Bóg sam przygotowuje (ubija) fufu dla jednoręki osoby”<sup>44</sup>. Osobiste zaangażowanie Istoty Najwyższej w szczęśliwe życie swoich stworzeń plastycznie wyraża przysłowie: „Bóg troszczy się o zwierzęta pozbawione ogona, odganiając od nich muchy”<sup>45</sup>.

Świadectwem afrykańskiej wiary w opiekę Boga jest interpretacja fenomenów naturalnych, jak słońce i deszcz. Są one postrzegane za znaki opieki Istoty

<sup>37</sup> E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 39 n.

<sup>38</sup> J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, s. 64.

<sup>39</sup> R. A. Lystad, *The Ashanti*, New York 1958, s. 163 n.; P. Mercier, *The Fon of Dahomey*, [w:] *African Worlds*, ed. D. Forde, London 1954, s. 224.

<sup>40</sup> M. I. Manoukian, *Akan and Ga-Adangme Peoples of the Gold Coast*, Oxford 1950, s. 55.

<sup>41</sup> J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, s. 63.

<sup>42</sup> A. E. Donkor, *African Spirituality. On Becoming Ancestors*, Trenton 1998, s. 35 n. Zob. D. H. Ros, *Akan*, [w:] *The Dictionary of Art*, ed. J. Turner, Ohio 1996, vol. 1, s. 503. 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 plastycznie opisuje Boga jako opiekującego się z macierzyńską troską i czułością ludem, podobnego do matki niosącej dziecko na swych plecach (H. Ziemoń, *Koncepcja Istoty Najwyższej...*, s. 181).

<sup>43</sup> J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 194; K. A. Opoku, *Hearing and Keeping. Akan Proverbs*, vol. 2, Pretoria 1997, s. 5.

<sup>44</sup> K. A. Opoku, *Hearing and Keeping...*, s. 3.

<sup>45</sup> Tenże, *Aspects of Akan Worship*, „Ghana Bulletin of Theology” 1972, 4, nr 2, s. 13.



Najwyższej nad światem<sup>46</sup>. Częstym tego przykładem jest kojarzenie Istoty Najwyższej ze światłem słońca<sup>47</sup>. Najszerzej uznawanym świadectwem opatrności Bożej jest deszcz<sup>48</sup>. Dla ludów afrykańskich jest on błogosławieństwem, a dostarczanie go jest jedną z najważniejszych czynności Boga<sup>49</sup>.

Opatrzność Onyankopon dostrzegana jest również w wydarzeniach dotyczących całej społeczności Akanów. Wyraża to przysłowie: „Ponieważ Onyankopon zechciał nas uratować, pozwolił Macarthemu wylądować w miejscu zwanym »uratuj nas«”<sup>50</sup>.

Miłosierdzie Boga odczuwane jest w sytuacjach niebezpieczeństwa np. choroby, kiedy ratunek przypisuje się Jemu. Ludy Akan mówią o Nim jako o Bogu pocieszycielu, używając w tym celu różnych tytułów; np. Nyaamanekose („ten, któremu zwierzasz się ze swych kłopotów, które na ciebie przychodzą”) i Abommu-buwafre („ten, do którego zwracasz się w niebezpieczeństwach i biedzie”) <sup>51</sup>. Szczególnie dwa imiona Istoty Najwyższej oddają przekonanie o jej opiece nad człowiekiem: Odomankoma (ten, który pełen jest współczucia i miłosierdzia) oraz Tweaduanpon (drzewo, o które możesz się oprzeć i nie upaść) – Niezawodny<sup>52</sup>.

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 czasie<sup>53</sup>. Znajomość imienia Boga rodzi nadzieję na wysłuchanie ludzkich próśb zanoszonych do niego: „Gdy mówimy Onyankopon, mamy wtedy na myśli kogoś największego lub najwyższego, kto jest nam tak bardzo drogi, iż gdy my pokładamy w nim naszą nadzieję, on nas nie

<sup>46</sup> W. Dupre, *Religion in Primitive Cultures. A Study in Ethnophilosophy*, The Hague 1975, s. 69.

<sup>47</sup> E. G. Parrinder, *West African Religion*, London 1954, s. 22.

<sup>48</sup> O zależności warunków życia w Afryce od klimatu zob. R. Mydel, J. Grochel, *Przeglądowy atlas świata, Afryka*, Kraków 1998, s. 56 n. O roli zaklinaczy deszczu zob. H. Ziemoń, *Deszcz*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, 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)*, „Lud” 1976, 60, s. 189 n.; N. Barley, *Niewinny antropolog. Notatki z glińskiej chatki*, Warszawa 1997, s. 170 n. Utożsamianie opadu deszczu z Istotą Najwyższą zob. E. W. Smith, *The Secret of African. Lectures on African Religion*, London 1929, s. 30 n.

<sup>49</sup> E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 89.

<sup>50</sup> J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God...*, s. 56. Jest to współczesna maksyma. Odnosi się do Sir Charlesa Macarthy’ego – generalnego gubernatora ziem brytyjskich w Afryce Zachodniej, który wylądował w Sierra Leone w 1824 r., aby walczyć z Aszantami. Macarthy (zwany w akańskiej gwarze Mankata) stracił głowę podczas swojej drugiej ekspedycji przeciw Aszantom w bitwie pod Dodową w dniu 7 VIII 1826 r. K. A. Busia, *The Ashanti...*, s. 190.

<sup>51</sup> 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 r. Dickson, *Introduction*, s. XV, przyp. 1.

<sup>52</sup> S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża...*, s. 21; E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 79, 105; R. S. Rattray, *Ashanti*, Oxford 1923, s. 148.

<sup>53</sup> J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, s. 52 n.; J. Urban, *Doświadczenie Boga u ludów Bantu*, Warszawa 1987, s. 53; G. Guariglia, *L'Etre Supreme, le culte des esprits et des ancêtres et le sacrifice expiatoire chez les Bigos du sud-est Nigeria*, „Cahiers des Religions Africaines” 1970, 4, nr 8, s. 239 n.



zawiedzie”<sup>54</sup>. Z tej racji wypływa wyjątkowy charakter aszanckiego kultu Istoty Najwyższej oraz istnienie ołtarzy poświęconych jej czci. Odwołują się w nim do opieki i troski Onyankopon w sprawach codziennych przed jego ołtarzem – „bożym drzewem” (Nayme dua)<sup>55</sup>.

## Próby wyjaśniania

Dylemat równoczesnej transcendencji i immanencji Istoty Najwyższej próbowało rozwiązać wielu autorów. Charles A. Long szukał rozwiązania socjo-historycznego w kulturowej ewolucji ludów afrykańskich. Za źródło paradoksu uważał przejście od kultury prerolniczej (która oddawała cześć bogu uranicznemu) do kultury rolniczej, czczącej konkretne bóstwa<sup>56</sup>. Robin Horton przyjął podejście socjofilozoficzne. Postrzegał on tradycyjne wierzenia za próby wyjaśniania, przepowiadania i kontrolowania wydarzeń czasowo-przestrzennych. Nad całością miałby czuwać bóg odległy, a w szczegółach dominować bóg bliski<sup>57</sup>. Z kolei Mircea Eliade wyjaśnia, że człowiek nie może pojąć transcendentnej i abstrakcyjnej natury Istoty Najwyższej i dlatego wprowadza zastępcze formy boskości, pomniejsze bóstwa, których naturę potrafi już ogarnąć i dopasować do swych potrzeb<sup>58</sup>. Raffaele Pettazzoni wyjaśnienie oddalenia (*otiositas*) Istoty Najwyższej znajduje w jej stwórczej roli. Oddalenie to przynależy do natury Stwórcy, gdyż raz powołany do istnienia świat nie wymaga obecności swego Stwórcy, a Jego ingerencja mogłaby zachwiać ustanowionym porządkiem<sup>59</sup>.

Hipotezy te nie są adekwatne w rodzimych religiach Afryki subsaharyjskiej<sup>60</sup>. 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. Funkcja Stwórcy świata widzialnego i niewidzialnego wprowadza Onyame w samą istotę wszelkich bytów. Pozycja absolutnego króla władającego z faktu stworzenia świata jak i bycie prackrólową-matką wszystkich klanów Aszantów staje się fundamentem i przestrzenią dla nawiązywania kultycznych relacji. Jest zarazem źródłem bycia przez nią ostatecznym kryterium i autorytetem moralnym. Rola troskliwego opiekuna daje nadzieję i godność człowiekowi, który jest nieustannym przedmiotem rodzicielskiego czuwania Nana Tweaduanpon.

<sup>54</sup> Wywiad z kapłanką Adua Badu z dnia 27 VIII 2001 r. w sanktuarium Adarko-Jachie.

<sup>55</sup> H. St. John Evans, *The Akan Doctrine...*, s. 241 n.; S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża...*, s. 22.

<sup>56</sup> Ch. A. Long, *The West African High God*, „History of Religions” 1962, 3, nr 2, s. 334; R. Horton, *African Traditional Thought and Western Science*, „Africa” 1976, 37, nr 1/2, s. 86.

<sup>57</sup> R. Horton, *African Conversion*, „Africa” 1971, 2, s. 41.

<sup>58</sup> M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, London 1958, s. 52.

<sup>59</sup> R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religion*, Leiden 1954, s. 32 n.

<sup>60</sup> E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 120.

## Podsumowanie

Twierdzenie o wierzeniu ludów Afryki, że Stwórcą, uczyniwszy świat, pozostawił go samemu sobie i we władaniu mniejszych bóstw, znajduwane tak często w literaturze, musi być rozpatrywane jako określone przez europejski sposób podejścia do rodzimych religii Afryki<sup>61</sup>. Równie krytycznie należy ocenić myślenie o Istocie Najwyższej Aszantów w kategoriach *deus remotus* i *deus otiosus*<sup>62</sup>. Niepoprawność aplikacji terminu *deus remotus* do idei Onyame jest zauważalna szczególnie w aszanckim zawołaniu: „Onyame jest królem”. Zasadność stosowania terminu *deus otiosus* w wypadku Onyame Aszantów podważają treści rozważanych funkcji Onyame jako stwórcy i opiekuna. To, że Bóg po swym odejściu znalazł się poza zasięgiem ludzi, nie oznacza, iż człowiek przestał być w zasięgu wpływów Boga<sup>63</sup>.

Onyame nie jest dla Aszantów bogiem oddalonym. Pomocny ślad dla zrozumienia paradoksu tradycyjnej religii afrykańskiej zawierają mity kosmogoniczne. 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 bóstwom<sup>64</sup>. Istota Najwyższa nie jest oddalona z tego powodu, iż jest ignorowana przez człowieka w jego rytuałach, lecz dlatego, iż jej pozycja Stwórcy i opiekuna przekracza rytualny kontekst. Jakkolwiek, w sytuacjach kryzysowych, kiedy wszystkie inne środki zawodzą, ma miejsce odwołanie do Istoty Najwyższej, jako stwórcy i pana wszechświata<sup>65</sup>.

Paradoks oddalenia i bliskości Boga dobrze oddaje aszancki mit o usunięciu się Istoty Najwyższej. Na uwagę zasługuje fakt, że Onyame nie pogniewał 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 wciąż 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 przodkowie<sup>66</sup>.

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. Choć nadal

---

<sup>61</sup> F. S. Herskovits, *Dahomey: an Ancient West African Kingdom*, vol. 1, New York 1938, s. 289.

<sup>62</sup> D. Westermann, *Africa and Christianity*, Oxford 1937, s. 79.

<sup>63</sup> E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies...*, s. 118.

<sup>64</sup> R. Horton (*Kalabari Word View: an Outline and Interpretation*, „Africa” 1962, 32, nr 3, s. 197) stwierdza: „Kalabari odczuwają małą potrzebę wyrażania w praktycznych terminach pojęć związanych z otaczającym ich kosmosem, dlatego nie potrzebują zgłębiać istoty wszechrzeczy”.

<sup>65</sup> E. Ikenga-Metuh, *Religious Concepts in West African Cosmogonies*, „Journal of Religion in Africa” 1982, 13, s. 22.

<sup>66</sup> P. K. Sarpong, *Ghana in Retrospect...*, s. 10.

pozostaje ona transcendującym wszystko Onyankopon Kwame, równocześnie jest postrzegana jako bóg bliski i zainteresowany człowiekiem. Poprzez stworzony świat, zjawiska naturalne, 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 [...] źle rozumiana transcendencja prowadzi do agnostycyzmu, a skrajnie pojmowana immanencja graniczy z panteizmem, dopiero zharmonizowanie ich z 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”<sup>67</sup>.

Problem transcendencji i immanencji Boga w tradycyjnej religii Aszantów nie jest czymś wyjątkowym. Jest raczej przykładem tego, co Edward Evan Evans-Pritchard nazywa: „nierozwiązywalnym paradoksem i dwuznacznością” znajduwanym w różnych systemach religijnych, określając to paradoksem ukrytego Boga w niebiosach (*deus absconditus*) i Boga objawiającego się w człowieczych sprawach (*deus revelatus*)<sup>68</sup>. Dlatego zasadne wydaje się traktowanie wielości interpretacji atrybutów aszanckiej Istoty Najwyższej Onyame za dopełniające się wzajemnie. Rozstrzyganie o istnieniu jedynie słusznej eksplikacji grozi zubożeniem przedstawienia idei Istoty Najwyższej. Każda precyzacja boskiej natury poprzez nadanie jej imienia czy tytułu jest tylko częściowo prawdziwa i nigdy nie wyraża całej prawdy. Z tych racji wskazane jest podejście krytyczne, korygujące i komplementarne. Żadne z imion, analizowane oddzielnie, nie oddaje w pełni natury i funkcji, transcendencji i immanencji Istoty Najwyższej.

## **SOME CHOSEN QUESTIONS OF ASHANTI PERCEPTION AND THEIR EXPRESSIONS OF REMOTENESS AND CLOSENESS OF THEIR SUPREME BEING**

### **S u m m a r y**

The article presents an indigenous way of Ashanti perception and their expressions of remoteness and closeness of their Supreme Being – Onyame. Attributes of uniqueness, omniscience and omnipotence point to God's transcendence. The Ashanti reveal these ideas by using three honorary names for calling Onyame: Onyankopon Kwame, Anansi Kokroko and Odomankoma. This confirms absolute transcendence of Onyame's nature. At the same time these West African peoples acknowledge permanent and immanent presence of Supreme Being among their life matters. This knowledge comes from the func-

<sup>67</sup> W. Granat, *Bóg VI. B. Transcendencja i immanencja Boga...*, kol. 951.

<sup>68</sup> E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford 1956, s. 136.



tions which Onyame plays as creator, king and protector of the Ashanti. Direct worship to Supreme Being is an exceptional consequence of this. Attributes of transcendence and immanence are paradoxically complementary. That is why one ought to treat them both as corrective and complex values. Only in that way one can build an adequate idea of the Ashanti Supreme Being.