

HATÁRTALAN SZAKRÁLIS TÉR: FEKETE-AFRIKA

Füssi Nagy Géza

Megjelent: *Korunk*, 2005. 2. (Achebe: 6.)
(36–45).

... a másik ember lekövése
nálunk durva sértés, már-már
bántalmazás, míg számos
fekete-afrikai kultúrában a
legmélyebb tisztelet és meg-
becsülés jele...

Hagyományos vallások – rendszereikben jobbra csak spirituális, virtuális, nem épített szakrális tér létezik.

A tudományos forrásokban a leggyakrabban az *animista* elnevezéssel illetett fekete-afrikai vallási hiedelmek és rendszerek egyik (európai szemmel nézve) leginkább szembeötlő sajátossága abban rejlik, hogy általában csak spirituális, konkrétan meg nem határozható, manapság elterjedt, divatos szóval élve *virtuális* szakrális terekkel rendelkeznek. Ezek térben és időben nem, vagy csak nagy számú és különféle természetű szempont figyelembe vételével határolhatók körül.

(Pl.: „... A szent mugumofa az erdő mélyén volt, három kilométerre felfelé a hegyoldalon. A fától elláttak az Aberdare hegyvonulat zöldellő völgyei fölött az Is-ten hegyére. Száz méterre közelítették meg a szent fát. A varázsló csendet parancsolt, igaz, alig maradt erejük beszélni. Csipős hideg volt....

– Szent földre értünk – figyelmeztetett a varázsló. – Akit még nem avattak föl, itt marad!” (Mwangi: 107.).

Más szavakkal: nem jellemző rájuk az épített környezet, nincsenek impozáns templomaik, katedrálisaik, de még állandó jellegű *szentélyeik* is csak elvétve fordulnak elő. Amint láthattuk, vannak szent fák, lehetnek szent barlangok, hegyek, folyók, stb., ám ezek többnyire csupán egy-két nemzedéket szolgálnak ki. A vallási hiedelmek leginkább etnokulturális kötődésűek. Szűkebb közösségi, néha családi, ritka esetekben (pl. neves jó- vagy gonosz varázsló bűvköre) személyes természetű kultikus terek lazák.

Bizonyos szentélyek (szent helyek) azért mégis akadnak a fekete-afrikai kultúrákban. A *szentély* szó a mai magyar köznyelvben leggyakrabban a mindenkori vallási létesítmény, építmény, tulajdonképpen

templom bizonyos, általában a leginkább szakrális részét, legszentebb helyét jelenti. Eszményi esetben az ilyen helyek köré épülnek a templomok és a hozzájuk kapcsolódó egyéb létesítmények (kolostorok, iskolák, rendházak stb.)

A lényegében virtuális afrikai szent helyek is tekinthetők elméletileg hasonló központok vagy létesítmények kezdeményeinek, csupán művi, anyagi megnyilvánulásaik nem szembeötlőek, vagy egyáltalán nem is léteznek.

(Például: „*egy öreg Mwangi kivág egy kis fát, egy asszony meg valamennyi fűvet. A jelen lévő irunguk elnyerik a jogot a [szent] kunyhó építésére. Ebben a kunyhóban adják át a hatalom jelvényeit. Egy 'choro' nevű kuduszarvat, egy ruenji nevű kisméretű pengét, egy mukuha nevű tűt, és egy keveset minden természetett magféléből.*” [Lambert: 59., ford.: FNG]).

Ezek a mozzanatok ideiglenes szakrális teret hoztak létre a *kikujuk* társadalmában, a 20. sz. első felében. Más esetekben is, a külső szemlélő előtt nem, vagy alig fölismerhetők. Egy *nuer* áldozati halom rendszerint alig nagyobb egy tekintélyesebb vakondtúrásnál. Ha (a beleszúrt ágából sarjadó) szent fácska nem nő belőle, alig észrevehető; legföljebb a létrehozói, vagy az általa érintett személyek, kisebb-nagyobb közösségek tartják nyilván.

Egyes ideiglenes szakrális terek nagyobb közösségek esetében jeles alkalmakhoz kapcsolódhatnak. Az ilyenek lehetnek megközelítőleg ugyanazon a helyen, ahová az érintett csoport(ok) tagjai akár hosszú éveken át rendszeresen visszatérnek. Szakralitásuk viszont alkalmi, miután az események lezajlottak, megszűnik, és maga a helyszín ismét beleolvad a környezetébe, különleges volta kívülállóak számára nem érzékelhető. (Pl. a nyugat-szudáni (Niger) *vodáb* (más néven bororo) pásztoroknál:

„*Amikor megérkeznek az esők, a nomádok ünnepi hangulatba kerülnek. A családok összegyűlnek. A legdíszesebb viseletüket felöltött férfiak hosszú sorokban közelednek tevéik hátán, büszkélkedve fölékesített hátasaik szépségével és gyorsaságával. A körülbelül teljes évnyi, viszonylag elszigetelt élet után egybegyűlt vodábok hosszúra nyúló, cirkaalmas köszöntésekkel üdvözlik egymást... A családokon belül is heves vágyakozás érződik a worso, az évente ismétlődő, születteket hirdető, frigyeket szentesítő szertartások iránt. Ilyenkor állatokat áldoznak, és a húsukat fölosztják a családok között. Az asszonyok kérkednek javaikkal, amelyek legszebbjét énekekkel dicsőítik és körül táncolják.*” [Offelen – Beckwith: 152., ford.: FNG].

A kelet-afrikai (Kenya, Tanzánia) *maszai* pásztorok egyes nagyobb szegmenseinek szintén vannak a *vodáboké*hoz hasonló, ismétlődő, nagy, közös szertartásaik lebonyolítására szolgáló szent helyeik, amelyeket pár évenként másutt és másutt jelölhetnek ki:

„A harcos élet legnagyobb jelentőségű szertartása Eunoto néven ismert. Az idősek körébe való átlépést jelzi, ami után a férfi családot alapíthat. Előkészületei hónapokig eltarthatnak... A fő Laibon által kijelölt helyen és megnevezett napon a harcosok anyái nagyméretű manyattát (tüskekarámot) építenek. Távoli táborhelyekről harcosok százai igyekeznek a helyszínre. Miközben kuduszaru kürtök búgásának és a derekukon viselt csengettyűk csilingelésének hangjaira közelednek, sokukat extázisba ragadják fölkorbácsolt érzelmeik...A manyatta közepén készítik el a legszentebb szertartások kunyhóját... Az idősek közé történő végleges belépés legfőbb szertartásának neve Olngesherr, amellyel minden egy időben harcosként élt férfit visszaüllesztnek a társadalomba, és egységes korosztály-elnevezést adnak nekik. A nagy manyatta közepén állítják föl a szertartás jelképét: egy meghatározott patakából származó követ tartalmazó marhatrágya-halmocskát, amelynek közepébe egy szent fa hosszú ágát szúrják.” [Saitoti – Beckwith: 156, 224, ford.: FNG].

A hagyományos fekete-afrikai vallások másik fő jellemzője az *ősök kultusza* fogalommal közelíthető meg. A magyar nyelvben az 'ős' (egynémely argó- vagy szleng jellegű kifejezéstől – pl. 'apám' = 'ősöm' – eltekintve) általában távoli elődöt, rendszerint 'ősatyát', ritkábban 'ősanyát' jelent. A fekete afrikai ember gondolkodása szerint azonban a saját apja is mintegy természetszerűen jut be az 'ősök' körébe, nyomban evilági létét, vagyis a fizikai halálát követően.

Azonban az afrikai 'ősöknek' is létezik bizonyos, társadalmanként eltérő jellegű, konvencionális rangsora. Az élő emberek világából szemlélve, pl. a nem régen elhunyt személy legtöbbször valójában még az életben lévők szemlélete szerint is létező és elérhető lény, és az úgynevezett 'élő halottak' körébe tartozik. És ebben a körben is marad mindaddig, ameddig létezik emberi lény, aki (akár csecsemő korában), de fizikailag még láthatta őt. (Gondoljunk ezzel kapcsolatban a magyar népmese-kincs *'mikor halt meg végképp X.Y?-motívumára!*).

Mindaddig, amíg ez a végérvényes elmúlás be nem következik, kölcsönösen járható ösvény létezik az elevenek és a holtak világi között. A mindenkori elhunyt lelke vagy szelleme gyakrabban tehet látogatást ezen a világon, de az élő emberi lények túlvilági kalandjai sem kivételesek, vagy éppen kizártak az afrikai emberek gondolkodásában, szemben az általánosan elfogadott európai elképzelésekkel. Ezek alól ugyanis legföljebb (a szabályt erősítő) kivételek lehetségesek (vö. Orpheus kalandját az alvilágban, vagy Dante pokoljárását).

A szellemek vagy lelkek segítő vagy ártó szándékkal tesznek rendszerint látogatást hátramaradottaiknál, míg az élők leginkább kíváncsiságból vagy véletlenszerűen kerülnek a másvilágra, ahonnan legtöbbször nem túlságosan nehéz akadályok leküzdése árán térhetnek vissza, ráadásul annak biztató tudatában, hogy maguk is hová kerülnek majd a haláluk után, vagyis földi életük befejeztével.

Álljon itt ennek illusztrálására egy kelet-afrikai, számos etnikum körében elterjedt és sok formában lejegyzett népmese kivonatos vázlata:

Az egyszeri földműves veteményét rendszeresen dézsmálták a tarajos sülők. Hiába próbálta kilesni őket. A háza több órányi járásra volt a földjétől, ezért mindig későn ért oda. Csak annyit látott, hogy a kártevők még a tápióka gyökérgumókat is kiásták és fölfalták. Alaposan körülnézett hát, és meg is találta jó nagy kotorékukat, amelyik legalább akkora volt, mint egy borzcsaládé. Na majd adok én nektek, gondolta magában, és belebújt a kotorékba, hogy nyakon csípje a megkeserítőit. Hanem, lássatok csudát! A lyuk mélységes mélynek bizonyult. Nem is tudta, mennyit zuhant benne, csak egyszerre lehuppant a puha földre. Akkor ámult el ám igazán! Ragyogó napsütésben (odafönt keservesen esett az eső), zöldellő mező közepében találta magát, amelyen keresztül az alig pár éve elhalt szülei, vagyis az apja és az anyja jöttek vele szembe. Fejedelmien megvendégtették, jól el is beszélgettek egymással, de lassan alkonyodott, mire az apa megszólalt: 'Eljött az idő, fiam, most már menj vissza a te világodba!' Az apa szava erős, nincs mit tennie ellene. Szomorúan ballagott visszafelé. De az úton elkísérte az anyja is. Megkérdezte tőle: 'Anyám, nem maradhatnék még is itt veletek? Ott-hon minden rossz, nincs elég termés, az asszonyom is másfelé kóricál... úgy szeretnék itt maradni veletek!' – Nem lehet, fiam – mondta az anyja szelleme. Itt is az apád parancsa az erősebb. De mondok egy tanácsot. Holdtöltekor menj ki a falu melletti nagy fekete sziklára! Ott várd meg, hogy eljőjjön hozzád egy nagy, piros nyelvű kígyó! Engedd, hogy megmarjon, és akkor visszakerülhetsz ide, hozzánk. Így is lett. (Forrás: személyes beszélgetés, Lamu, 2001. – FNG).

A fekete-afrikai gyakorlatban a *szentély* – gyakran használt angol nyelvű szakszóval *shrine* – szerepét sok minden betöltheti. Amint már futólag említettük, ez lehet például barlang, folyópart, tavacska, vagy más, jelentősebb víz, nagy fa (szárazabb vidékeken általában majomkenyérfa, az erdősültebb részeken selyemgyapotfa, fügefaféle stb.

Pl.: „A kelet-afrikai wanikák (Helyesen: nyikák – FNG). Szerint minden fának, különösen pedig minden kókuszdiófának megvan a maga szelleme, és köszönetet szoktak mondani ezeknek a szellemeknek. Egy kókuszdiófa elpusztítását ugyanakkora bűnnek tartották, mint az anyagyilkosságot, mivel ez a fa ugyanúgy elteti és táplálja őket, mint ahogyan az anya gondoskodik gyermekéről.” ... A selyemgyapotfákat, amelyeknek óriási törzsei elképesztően magasra nőnek, ... Nyugat-Afrikában a Szenegáltól a Nigerig tisztelik, és úgy hiszik, hogy isten vagy szellem lakozik bennük. A Rabszolga-part eve nyelvű törzseinél az ebben az őserdei fában lakó istent Huntinnak nevezik. Azokat a fákat, amelyekben tanyázik... pálmalevéllal övezik, és a neki áldozott csirkét (néha embert) a törzshöz kötik... még azokat a selyemgyapot fákat sem szabad kivágni, amelyekről úgy tudják, hogy nincs bennük Huntin... csak akkor, ha a favágó előbb csirke-és pálmaolaj-áldozatot mutat be, ezzel tisztítva meg magát a szándékolt szentségtöréstől.” [Frazer: 74, 75].

Megint másutt tisztelt facsoport, esetleg szent liget töltheti be ezt a szerepet. A dél-szudáni *nuer* kultúrában vagy egyes *maszai* szertartások alkalmával például ember alkotta halmocska belészúrt karóval, a szavannai pásztoroknál gyakran oszlop. Nyugat-Afrikában sokhelyütt szellemeknek épített kicsi kunyhó, de lehet elhagyott vasolvasztó kohó,

működő kovácsműhely vagy lakóház, sziklaszirt (Dél- és Délkelet-Afrikában, pl. *kopje* néven ismert, lekopott sziklaalakzat) és még sok egyéb.

Ezek valójában tágabb értelemben vett 'szent helyek'. (Megkockázatom a sokak által elfogadott föltevést, amely szerint a magyar *szentély* szó is ebből a szóösszetételből származik). Azokban a kultúrákban, amelyek esetében a mindenkori társadalom is erőteljesen rétegzett, hamarabb kerülhet sor jobban körülhatárolható kultikus helyek, ha úgy tetszik többé-kevésbé állandó *szakrális terek* kialakulására, esetleg tudatos kialakítására. Ilyeneknek tekinthetők, pl. a nigériai *yoruba* hitvilág valamint a vele szoros kapcsolatban álló, Haiti köztársaságban kialakult *vudu* [woodoo] szellemvilágának rangsorában valamiféle középső szintet elfoglaló *orisák* kultuszának színhelyei.

Pl.: „Szertartásokat szabadban is szerveznek, erdőben, ültetvényeken. Fontos, hogy tengertől, tótól távol legyenek. A hívők, útban a ceremónia színhelyére, már messziről hallják a dobok hangját, amelyek az éj sötétjében küldik hívó szavukat, és segítenek a tájékozódásban is. A helyszínen máglya ég, az egyik oldalán fekete fém-ből készült edény, vagy fa itató. ... A szertartás ösvény a látható és élő, valamint a láthatatlan és síron túli világ között”. [Kéri: 150–151.].

Ezek kapcsolódhatnak szűkebb etnokulturális alcsoportokhoz, hozzájuk kötődő konkrét kultikus helyekhez, alacsonyabb szinten családokhoz, különféle társadalmi-etnikai jellegű csoportokhoz, esetleg településekhez.

Az ilyen animisztikus, hagyományos fekete-afrikai vallásoknak rendszerint nincsenek papjai. Más szóval nincsenek olyan emberek, (férfiak vagy nők), akik mintegy hivatásuknak tekintik (vagy a társadalmuk ebben a vonatkozásban hivatásosoknak tekintik őket), hogy bármilyen, a közösségükre jellemző kultusszal kapcsolatos teendőket rendszeresen, magukra és társaikra egyaránt kötelező érvénnyel ellássanak. Ugyanakkor, mivel bonyolult és nagy felelősséggel járó tevékenységekről van szó, mégsem lehetséges, hogy az érintett közösség bármely tagja magára vállalhassa a vallási hiedelmekkel összefüggő feladatok (speciális eljárások, szertartások, varázslatok stb.) lebonyolítását. Ilyesmire csak megfelelő, sajátos tudással, illetve szükséges társadalmi ranggal rendelkező személyek vállalkozhatnak, akikkel kapcsolatban talán legheylesebben a *rituális specialista* (lényegében alkalmi szertartásmester) elnevezést alkalmazhatjuk.

Példának okáért a főnélküli (akefális), kevésbé tagolt társadalmakban ilyen szerepet játszhatnak a mindenkori családfők, vagy valamilyen más szempontból kiemelkedő egyének, bizonyos tekintéllyel, általános megbecsültséggel rendelkező személyek (sikeres vadászok, kiváló pásztorok, gazdák, gyógyító emberek stb.). Legtöbbször férfiak, ritkábban nők. A különféle (férfi és női) titkos társaságok, illetve azok tagjai lényegében ugyanezt a szerepet játsszák el, elsősorban Nyugat-Afrikában (a Guineai-öböl mellékén), főként az erdős vidékeken, pl. Gabonban és a

Kongó-medencében. Ezeket a 'rituális specialistákat' rendszerint olyan tisztelet övezi, amely bizonyos, az adott közösség által mélységesen tisztelt védettséget is biztosít számukra. Az ilyen – konkrétan szintén meg nem határozható – védelmi kört végeredményben talán tekinthetjük az adott kultúrához tartozók által ismert és elfogadott szakrális térnek.

A tételes vallások megjelenése Fekete-Afrikában, és a hozzájuk kapcsolódó, épített szakrális terek.

(Kereszténység, iszlám, hinduizmus, a 15. századtól a szikh vallás [a vaisnava hinduizmus és a szúfi iszlám keveréke], Aga Khan (Hán), síita-nizárita, asszaszin és egyéb felekezetek).

Jellemző rájuk a szellemi és térbeli körülhatároltság, zártság.

Fekete-Afrikában történelmi távlatokban és napjainkban egyaránt két nagy világvallás rendelkezik számottevő spirituális, szakrális, kulturális, gazdasági és bizonyos politikai szereppel. Ezek a jelenlétük idejét és súlyukat egyaránt figyelembe vevő sorrendben: a kereszténység és az iszlám. Velük együtt és általuk jelennek meg Fekete-Afrikában az épített szakrális terek: a templomok. Észak-Afrika (pl. Alexandria) keresztény emlékeit, vagy az etiópai kopt keresztény hagyományokat itt nem érintjük, mivel valójában nem képviselik a tulajdonképpeni fekete-afrikai kereszténységet. A kopt hatások, részben az iszlám előrenyomulása következtében, tartósan nem terjedtek túl Etiópia határain. A mai Szudán köztársaság területén, Núbiában a középkor elejétől létezett kisebb-nagyobb központjaik, pl. Dongola királyság (nevét napjainkban Dunkula núbiai arab városka viszi tovább), Dárfúr keresztény fejedelemségei a 16. század első felére valamennyien teljesen az iszlám hódítás áldozatául estek.

A kereszténység afrikai terjeszkedésének második, máig eleven és tevékeny hulláma éppen a fentebb említett, az ókorig visszanyúló első hullám megfékezésének és visszaszorításának idején bontakozott ki nyugat felől. A 'Kincses Indiába' vezető vízi utat kereső portugál tengerészek fölfedező utazásaik első szakaszában szinte lépésről lépésre 'végigtapogatták' Afrika nyugati partjait. A nem ritkán hajóik fenéksúlyaként magukkal cipelt (*padrao* ← pater néven említett) egyszerű, vagy korpusszal teljes kőkereszteteket, feszületeket a legtöbb helyen fölállították, ahol rövidebb-hosszabb időre megálltak és partra szálltak ivóvíz- és élelmiszer készleteik kiegészítése, vagy a hajóikon szükségesé vált javítások elvégzése végett. Ezek a – rendszerint valamilyen lábazatra helyezett - kereszték tájékozódási pontokként, és (valamelyes mértékben) területfoglalás jeleiként is szerepeltek az elkövetkező időkben. Környéküket a portugál korona alá tartozónak tekintették, és ezt elvárták más nemzetek arra megforduló hajósaitól is. Egyik legnevezetesebb, máig csaknem az eredeti helyén fennmaradt képviselőjük Vasco da Gama keresztje a kelet-afrikai Malindi (Kenya) szuahéli központ és fontos kikö-

tóváros egyik öblének legmesszebről látható pontján helyezkedik el. Ezek a kőkeresztek és környékük azonban nem váltak az afrikaiak számára szakrális helyekké. A bármely bálvány iránt érzett tiszteletük következtében nem, vagy csak nagyon ritkán semmisítették meg őket, de valójában nem tulajdonítottak nekik a saját hitviláguk természetéhez bármennyire szorosan kapcsolódó mágikus jelentőséget vagy bármiféle varázserőt.

Más volt a helyzet a Kongó-medencében és (a XVI. sz. közepétől) Kelet-Afrikában. A nagy folyón az első vízlépcsőig főlhajózó portugálokat az akkor éppen fénykorát élő Kongó Királyság uralkodói (Mani Kongó) tisztelt vendégbarátokként fogadták, távoli uralkodójukat 'testvérüknek' nevezték és tekintették. A kereszténység egyes fontos tulajdonságait (bizonyos tilalmaid és előírásait, az egyes embereket és a társadalmat egyaránt fegyelmező erejét stb.) saját birodalmuk kormányzásának szempontjából is előnyösnek tekintették és fogadták el.

Tevékeny támogatásukkal épültek föl a királyság fővárosában (Mbanza Kongó), más fontos helyein és településein az első, hosszabb időre szánt fekete-afrikai keresztény (római katolikus) templomok. Ez utóbbiak már betöltötték a klasszikus szakrális terek kettős, néha azonban komolyan ellentmondásos szerepét. Ugyanis egyaránt jellemző volt rájuk a nyitottság és a zártság. Nyitottak voltak minden megtérő lélek számára, hiszen csukott kapuk mögött lehetetlen lett volna maga a térítés is, viszont szigorúan zárva maradtak a tévelygőknek tekintett 'pogányok' előtt.

Az utóbbiak számukra nehezen körülhatárolható szakrális tereinek és azok mágikus erejének fölszámolását, de legalább is háttérbe szorítását, a vonzerejüket leginkább megtestesítő, emberképre faragott bálványaik és egyéb tárgyi attribútumaik tömeges megsemmisítésével, esetenként látványos máglyára vetésével és elégetésével próbálták elérni. Az afrikaiak válasza erre nem egyszer a korai, rendszerint könnyű szerkezetű, főként fából épült keresztény templomok fölperzselése volt. Ilyen esetek többnyire a királyi parancsok és rendelkezések ellenére, mintegy lázadésként következtek be, de egyes uralkodók néha (igaz, többnyire látens módon) maguk is hozzájárultak a bekövetkeztükhöz.

Könnyebben megérthető az adott helyzet bonyolultsága az alábbi idézetek segítségével:

„A legtöbb kongo társadalmi vagy politikai kötődésű hiedelem magasabb hatalmakhoz, természeti erőkhöz kapcsolódik. Az emberi társadalom és ezek a természeti erők szorosan összefonódnak, mindegyikük hat a másikra, úgy, hogy a társadalom cselekedetei éppúgy befolyásolhatják a természetet, ahogyan a természet működése befolyásolhatja a társadalmat.

... A mganga (hagyományos varázsló – FNG) eszményi esetben egyéni szerepe még jobban érzékeltetheti ezt a kényes egyensúlyt. Gyakran, sőt rendszerint, egy mganga valamiféle, természetben vagy pénzben lerótt díj fejében végez el bizonyos szolgálatokat az 'ügyfele' számára. Lehet ez jövendölés, betegség meggyógyí-

tása, a vadászat vagy a földművelés sikerét biztosító, illetve baleseteket, bármiféle szerencsétlenségeket elhárító varázsszer.

... A szintén a mganga osztályába sorolt katolikus pap részéről ugyanazt várták el és ugyanazokat a szabályokat alkalmazták rájuk, mint az előbbiekre. Amikor a kapucinusok nem kérték díjazást a keresztelőkért vagy egyéb szolgáltatásokért, ... ugyanaz járt nekik, mint bármely mgangának, aki szintén szociális jószolgálati munkát végzett.” [Thornton: 58, 59, 60, 62, ford.: FNG].

Rendkívül figyelemre méltó a kereszténység fekete-afrikai térfoglalásának és sorsa alakulásának szempontjából Chinua Achebe: Széthulló világ c. remekműve, amely (egyebek között) az animista és a keresztény hitvilág, ill. képviselőik közötti konfliktusokkal foglalkozik a 19-20. század fordulóján. A belső és külső (szakrális és társadalmi) válsággal akkoriban egyaránt küzdő ibo nép, akkor még többnyire egyszerű, falusi gazdálkodó életmódot folytató csoportjainak hagyományos kultúráját alapvetően kezdi ki az új vallás. A térítők az első időkben azt a nagy hibát is elkövették el, hogy a legkisebb ellenállás irányában haladtak: legsikeresebben az ígéretekre jobban hajló, bármilyen befogadó közösségnek hálás *osu*-k vagy *efulefu*-k, az ibo közösségekből sok esetben nagyon eltérő okok miatt kirekesztett számkivetettek körében térítettek.

Az eredeti, hagyományos, animista vallás a szokások és a mindennapi élet követelményeivel harmóniában működött:

’Az Orákulumot Agbalának hívták, és mindenünnen eljöttek hozzá az emberek tanácsért. Jöttek, ha balszerencse üldözte őket, vagy ha vitába keveredtek a szomszédaikkal. Eljöttek, hogy megtudják, mit tartogat számukra a jövő, vagy hogy megboldogult apáik szellemétől tanácsot kérjenek.” Vagy: „Áldozatot mutatunk be a kis isteneknek, de amikor nem tudnak rajtunk segíteni, és nincs senki más, akihez fordulhatnánk, akkor megyünk Chukwuhoz. ... Ha a szolgálai nem tudnak segíteni, akkor megyünk az utolsó reményforráshoz. Úgy tűnik, fontosabbnak tartjuk a kis isteneket, de nem így van. (Csak) többet zavarjuk őket, mert nem merjük urukat zavarni”. A új, idegen istennel viszont nehezen birkózik meg a hagyományait tisztelő közösség: „Egyetlen olyan ember sem volt az áttértek között, akinek szavára a népgyűlés hallgatott volna. Egyetlen rangos ember sem volt közöttük. Jórészt az a fajta népség volt, akiket hitvány, üres embereknek, *efulefu*-nak neveztek... Agbala papnője... a nemzetség ürülékének nevezte az áttérteket, és az új hit veszett kutya volt, amely azért jött, hogy megegye.” [Achebe: 26, 191, 239.]

De hosszú távon, egynémely kompromisszumok árán, mégis a kereszténység győzedelmeskedett.

Azonban még a sok fekete afrikai által több oknál fogva őszintén tisztelt szakrális terek sem jelentenek minden esetben menedéket, vagy legalább valamilyen védelmet az oda bizalommal húzódó hívők és/vagy hitetlen üldözöttek számára. Ugyanis nem egyszer előfordult, hogy az üldözöttek nem csupán a menekülőket gyűlölik, hanem a ’szent helyek’ iránti tisztelet sem él bennük, ellenkezőleg, azokkal szemben is táplál-

hatnak pusztító indulatokat. Gondoljunk csupán a közép-afrikai Nagy Tavak vidékén az 1990-es évek első felében (a legnagyobb mértékben Ruandában) lezajlott genocídiumra, amelynek majd' milliónyi áldozata közül ezreket keresztény templomokban mészároltak le.

A távolról és más kultúrákból Fekete-Afrikába származott vallások szakrális terei tehát, bármekkorák is lettek légyen a templomaik vagy mecsetjeik, bizonytalanul lebegnek a kontinensnyi térség általuk érintett területei fölött. Bármikor képezhetik ellenséges indulatok vagy éppen irigység tárgyát. A helybeliek sokszor a hódítókat, gyarmatosítókat, kizsákmányolókat és elnyomókat is ott látják, vagy talán csak sejtik bennük és mögöttük.

Az idegen hatások malomkövei között őrlődő afrikai ember bizonytalanságát és berzenkedését, kétkedő hozzáállását ragadta meg G.B. Shaw remekművű novellájában:

„... Maguk, fehérek, miért nem tudnak kinőni a gyermekkorból, miért nem tudnak megkomolyodni, mint a feketék? Mikor először láttam üvegyöngyöt, nagyon tetszett és örültem neki, de azután megszoktam. Valahányszor valaki valami ostobaságot mond, mind azt kiabálják: csodálatos! Pedig a legcsodálatosabb holmijuk a puskájuk. Biztosan könnyebb megtalálni az istent, mint kitalálni, hogyan készül egy olyan puska. De maguk nem törődnek az istennel. ...Kitalálták, hogyan kell készíteni az italokat, amiktől elfeledkezünk isteneinkről, amik elaltatják a lelkiismeretet, amik elhítetik velünk, hogy a gyilkolás gyönyörűség. ... Mi lesz ebből, mit gondolnak? Az, hogy majd egymást öldöklük olyan nagy sietséggel, hogy az a kevés fehér ember, aki életben marad, nem bír ellenállni a feketéknek, akik megtöltődtek a maguktól tanult varázsitallal... Azután a mi harcosaink rontanak egymásra, és el is pusztítják egymást, ha isten nem jön segítségükre. Ó, bárcsak tudnám, hol találom! Hát egyikük sem segít a keresésben? Egyikük sem bánja, mi lesz velünk? [Shaw, 45–46].

Az iszlám terjeszkedése a Szaharától délre döntően és jelentős eredménnyel két térségben, több irányból és némiképp eltérő időkben következett be. A kelet-afrikai *szuahéli* partvidék városállamai viszonylag korán iszlamizálódtak az odalátogató és részben megtelepedő muzulmán (főként perzsa és arab) tengeri kereskedők révén. Mivel kis számú és kizárólag férfiakból álló csoportcskák érkeztek a térségbe, hatásuk nem volt és nem is lehetett lehengerlő erejű. A nagy távolságokba elvetődő kereskedők ugyanis elsősorban abban érdekeltek, hogy a megszerzett és haszonnal kecsegtető áruval minél gyorsabban hazatérjenek. Így eleinte csak elenyésző részük marad tartósan vagy telepszik meg végleg a hazájától távoli 'célterületen'.

Akik mégis így cselekedtek, hamar beolvadtak a helyi közösségekbe, mivel megtelepedésüknek egyik fő (nem formális, de az élet által diktált) feltétele volt a benősülés a helyi elit körébe. Szakrális tereik ezért kezdetben csak kicsiny mecsetjeikre és a hozzájuk kapcsolódó, nem ritkán a szabad ég alatt működő korániskoláikra (madarasa) korlátozódtak. Később, de ehhez számos emberöltő és szívós, viszont nem (vagy

csak nagyon ritkán és kis mértékben) erőszakos gazdasági terjeszkedés, térítő munka és a politikai befolyás erősítése volt szükséges. Mindennek eredményeképpen maguk a városállamok, majd végül az általuk uralt, változó nagyságú partszakaszok a (szunnita) iszlám szakrális terrénmává lettek.

Am mindemellett súllyal megmaradtak a hagyományos, az iszlám odaérkezése előtti hitvilág jelentős elemei is.

(Pl.: „A városlakók – férfiak és nők, fiatalok és vének – az új év első napján kora reggel fölkelnek, lemennek a tengerhez, hogy megmártózzanak benne. Pontosan ezért nevezik ezt a napot az 'az éves fürdőzés ünnepének' Az emberek magukkal viszik gyékényeiket, ágyneműiket, és azokat is kimossák. Ezzel tisztulnak meg minden szennytől, mind magukat, mind a tárgyaikat illetően. A vízbe merülve valamennyien így kiáltanak: 'Szabadítson meg engem az Isten [Mungu] a betegségtől, és adjon nekem egészséget, hogy én megmerítkezhessem a tengerben idén és a jövő évben is!' És ezt követően ismét megmerítkezik.” [Zsukov: 141.; ford.: FNG]

Ez az elsődleges konszolidálódás kb. a Kr. u. 10-11. századtól a 16. századig terjedt. E folyamatban a 16. sz. okoztak törést az India felé törekvő portugálok, és vette kezdetét a kb. két évszázadig tartó hatalmi huzakodás a muzulmán és keresztény erők, vallásaik és szakrális terrénumaik között.

Az iszlám csápjai a szárazföld belsejébe csak a 19. században kibontakozó szuahéli karavánkereskedelem idején és segítségével nyomultak be. A karavánutak fontosabb állomáshelyein (pl. Tanganyikában Dodoma, Tabora, Ujji; Kenyában Taveta, Machakos stb.) kisebb-nagyobb muzulmán közösségek jöttek létre az ott megállapodó, letelepedő (benő-sülő) partvidéki teherhordók, karavánvezetők, kereskedők és azok valós vagy másodlagos családjai révén. Ezek a közösségek a helyi lakosság zömével szemben elszigeteltek maradtak, és az európai gyarmatosítás idején jórészt föl is számolódtak. A partvidékihez hasonló, kiterjedt szakrális teret nem hoztak létre: hitéletük szűk körükben zajlott, említésre méltó térítő tevékenységet nem folytattak. Hasonló volt a helyzet gazdasági, kereskedelmi terjeszkedésük legvégső övezetében, a Kongó-medence keleti részében is. A kelet-afrikai muzulmán karavánkereskedők törekedtek arra, hogy jó viszonyt létesítsenek a térségben tevékenykedő keresztény felekezetek képviselőivel is. Jól rávilágít erre az egyik legjelentősebb szuahéli karavánvezető, Tippu Tip önéletírásának néhány szava:

„A kitűzött napon elindultam, és egynapi járóföldet tettem meg, amikor betegségbe estem vagy fél évre. Senki nem gondolta, hogy fölépülök. A francia hit-térítők soha nem mulasztották el, hogy fölkeressenek, és ellássanak gyógyszerekkel. Az Urambo vidékén tartózkodó európaiak is gyakran meglátogattak.” [Whitely: 137].

Gyökeresen más történelmi körülmények alakultak ki a Szudán nyugati részén. Ide a már régen lehanyatlott középkori Ghána, és az éppen fölemelkedő Mali Birodalom területére (részben a mókók Hispániából történt kiűzetésének következtében) a kelet-afrikainál sokkal harciasabb és türelmetlenebb iszlám türemkedett be a 12–14. század között. Ennek a hódító hullámnak a képviselőit emlegeti számos forrás a 'koránnal és karddal' előrenyomuló muzulmánok seregeiként. A térségnek a Szaharán keresztül mozgó észak-afrikai karavánkereskedők által már kissé föllazított és valamennyire befogadóképessé tett, döntően *mande* nyelveken beszélő népessége hamar engedett a nyomásnak, amelynek következtében Nyugat-Szudán jelentős része, néhány emberöltő leforgása alatt, az iszlám (máig) szilárd szakrális terévé változott. Innen, közelebbről Timbuktaból, indult mekkai zarándokutakra (néhány előde nyomdokain haladva) Mansza Musza, Mali uralkodója a 14. sz. első felében. Erről a birodalomról, és annak akkor éppen virágkorát élő fővárosáról (Timbuktu) írt lelkes és elég részletes beszámolót a kor legendás muzulmán világutazója, Ibn Battúta.

A nagy utazó Nyugat-Szudánba való megérkezése a Mali Birodalom éppen csak dekadencia felé hajló fénykorával esett egybe. A birodalommal együtt az iszlám is virágzott a térségben. Sőt, mivel eleve hajlamos volt a külsőségek túlhangsúlyozására, egyenesen pompázott. A királyi hatalom szakralitása mindenek fölött állt, minden része, lakosai és azok lelkei örömeikben lubickoltak törékeny burka alatt. A dekadencia mindenkorai következménye azonban az átfogó hanyatlás, és végül a teljes széthullás. Az elpuhultan dőzsölő Mali könnyűszerrel esett pár nemzedéknyi időre először a marokkói, majd mauritániai, almoravida és más hódítók áldozatául.

Mindezeket a történelem útjának következő kanyarulatában a részben pogány, de a csúcseit illetően mégis nagyobb részt kemény (ma divatos szóval azt is mondhatnánk: 'fundamentalista') muzulmán *szongai* dinasztia és hatalom képviselte. A birodalomnyi szakrális tér ismét megszilárdult, megmerevedett, majd pár emberöltő múltán újból szétkorhadtak a keretei és eresztékei. Csak a 19. sz. *fulbe* emírjeinek hadjáratai, főként az Oszman dan Fodio emír által 1818-ban meghirdetett dzsiháid eseményei tették ismét elvakultan megkövesedetté, kívülálló számára szinte áthatolhatatlanná a nyugat-szudáni teokratikus muzulmán uralkodók hatalma alá tartozó területek határait. Idegen, az iszlám szemszögéből nézve hitetlen, pogány, főként európai fehér ember lényegében csak élete kockáztatása árán hatolhatott be ebbe (az olykor önmaga sírját is ásó) fanatikus világba.

A mecsetek zárt burka lelket, a szellemet és az ember személyes szabadságát is szélsőségesen korlátozza. A néha egyenesen a megsemmisítésig torzuló kirekesztés elve és gyakorlata egyaránt általánosan uralkodó. És mindez többé-kevésbé érvényes az egész spirituális szakrális tér aurájára is.

Pl.: „...az imádságban állhatatosak, tömegesen gyűlnek össze a mecsetben az imára, gyermekeiket meg is ütlegelik az ima miatt. Pénteken máshová sem sietnek, mint a mecsetbe, úgyhogy nem is találunk helyet, ahol imádkozzanak a szörnyű tömeg miatt. Az a szokás, hogy mindenki előre küldi a szolgáját, hogy az terítse le a mecsetben az imaszőnyegét az őt megillető helyre, amíg ő a mecsetbe ér... Nagy gondot fordítanak a Korán kívülről való megtanulására. Gyermekeiket meg is béklyózzák, ha hanyagságot mutatnak a Korán tanulásában, és nem oldozzák ki őket, amíg meg nem tanulják.” [Ibn Battúta, 358].

Csak a hatalmi ill. földrajzi széleken tapasztalható némi tolerancia. Itt már nem csak a vak hit és a nyers erő parancsol. Például a kereszténység szelétől akkor még éppen csak meglegyintett, saját kiforrott, hagyományos vallási rendszerrel rendelkező *yoruba* társadalom és kultúra képviselőinek legészakibb szegmensei (pl. *Ilorin*) valamelyes teret ugyan engedtek az iszlám nyomásának, de mély történelmi gyökereiknek, kultúrájukhoz való erős kötődésüknek és bölcsességüknek köszönhetően soha nem váltak 'törzsökös' muzulmánokká. Amennyiben az érdekeik úgy kívánják, akkor úgy is tesznek, mintha... de emellett következetesen megőrzik nyelvi, kulturális, gazdasági (sőt, látens módon hagyományos vallási) azonosságtudatukat és integritásukat. Allah szelleme valahogyan csak ott lebeg sajátosan következetes, hagyományos, szakrális terük fölött.

A *hinduizmus* Fekete-Afrikának csak két, viszonylag kicsi térségében, és mindössze a 19. sz. második felétől van jelen. Kelet-Afrikába korán, már az európai középkor végén, újkor elején eljutottak az indiai kultúrák bizonyos elemei, de azokat elsősorban arabok és perzsák által közvetített kereskedelmi cikkek (értékes szövetek, fajansz, fémtárgyak, fűszerek stb.) képviselték. A kapcsolatokat az Indiai-óceán medencéjében, ezekben a korai időkben főként perzsa, arab, szuahéli és portugál tengeri kereskedők építették ki és tartották fenn.

Nagyobb számú (részben hindu vallású, ill. muzulmán: *urdu*) indiai csak a 19. század vége felé jelent meg Kelet-Afrikában, főként vasútépítő munkásként, a brit fennhatóság alá tartozó területeken. Egyes képviselőik, sőt jelentős csoportjaik 'dolguk végeztével' nem tértek vissza Indiába, hanem megtelepedtek Kelet-Afrikában. Utánuk oda érkezett (hívott) indiai nőkkel családokat alapítottak, és többnyire kereskedőkké lettek, amely foglalkozást leszármazottaik Afrikában maradt képviselőinek túlnyomó többsége mindmáig sikerrel úzi. Etnikai, nyelvi, vallási, gazdasági és kulturális szempontból nem, vagy csak elenyésző mértékben keveredtek a helyi népcsoportok képviselőivel, vagy bárki mással (arabokkal, európaiakkal). Templomaik ugyanakkor mindenki előtt nyitottak, ám szakrális szempontból szilárdak voltak kezdettől fogva. Bárki látogathatta őket, és a hozzájuk kapcsolódó 'szolgáltatásokat' is szabadon igénybe vehette.

A *szikh* vallás az indiai szubkontinens északi részén alakult ki a 15. század végén, a hinduizmus *vaisnava* ága és az iszlám *szúfi* szektája sajátos keverékeként. A harcias filozófiájuk alapján kiválóan működő, eredetileg önvédelmi célok szolgálatára szervezett katonai rendszert kiépítő szikhek szűkebb-tágabb térségükben régtől fogva keresett harcosok, zsoldosok voltak. Indiai, muzulmán és perzsa uralkodók egyaránt szívesen látták őket testőreik között és elit csapataik soraiban.

Nem volt ez másképpen a brit gyarmatosítás időszakában sem. Többek között ennek köszönhető, hogy a szikhek Kelet-Afrikában, de Afrika más, brit fennhatóság alá tartozó területein, főként Dél-Afrikában is megjelentek. Mindmáig meglehetősen zárt közösséget alkotnak, és ennek megfelelően mind virtuális, mind valóságos (épített) szakrális tereik egyaránt túlnyomórészt hozzáférhetetlenek, de legalábbis nehezen megközelíthetők a vallási és/vagy etnikai csoportjaikon kívül állók számára.

Az iszlám *síta* ágához kapcsolódó *ismáilita*, *nizárita* és a homályos vallási-kulturális háttérű *taalími* asszaszin muzulmán alapokon fölépült, és ezek gyökerei által táplált, a mindenkori *Aga Khan (Hán)* által vezetett, irányított és szervezett vallási közösség szintén viszonylag zárt, de ettől függetlenül, sőt mintegy ennek ellenére világszerte egyre nagyobb léptékben terjeszkedő és erősödő, laza hálózatot hozott létre. Ennek eredete a középkori Perzsiáig (Iránig) nyúlik vissza. Onnan terjeszkedett, létezésének első szakaszában, az Indiai-óceán térségében; később a Közel-kelet, Közép-Ázsia, Kelet-Afrika, majd Európa, és végül Amerika felé. Elzárkózó természetű vallási központjai mellett jelentős, részben a jótékonyásra összpontosító, járulékos, világi intézményhálózatot alakított ki.

Kelet-Afrikában, de Fekete-Afrikában számos más térségben is, éppen ezek az intézmények működtetik a leginkább hozzáférhető, és legjobban felszerelt egészségügyi létesítményeket. A kemény és eléggé elszigetelt vallási mag körül pontosan e világi jellegű intézmények által gerjesztődik valamiféle sajátos, lazább, másodlagos, de más vallásokéval nem elegyedő, és a szekuláris szférában föl nem oldódó szakrális tere.

Néhány szó a tételes vallásokhoz kapcsolódó szakrális terek és a hagyományos fekete-afrikai vallási rendszerek viszonyairól

Könnyűszerrel megfigyelhető, hogy az erőteljesebben terjeszkedő, térítő szándékú tételes vallások (esetünkben a kereszténység és az iszlám) körébe, szakrális tereibe, külsőleges megnyilvánulásaiba, valamint filozófiáik helyi változataiba miként illeszkednek be első fokon az afrikai vallások és kultúrák külsőleges jegyei. Legnagyobb jelentőséggel ezen a téren a zene és az énekes kultúra rendelkezik. Példának okáért nem csupán amiatt játszik meghatározó szerepet a fekete-afrikai templomi zene

terén a dob, mert általában 'szegény az eklézsia', és ezért nem telik orgonára, vagy legalább harmóniumra. És még talán az sem lenne igazán döntő, hogy ezek a (sok alkatrészből álló és kifinomult szerkezetű hangszerek) nem bírnák kellően a trópusi éghajlat megpróbáltatásait, és ezért hamarosan elnémulnának.

Inkább az lehet az igazság, hogy az idők során valamelyest megszelídült (megszelídített) afrikai zene segítségével a helyi hívők könnyebben jutnak el a saját vallási hagyományaikra oly jellemző révület vagy ekstázis helyett a kívánatos keresztény áhítat emelkedett állapotába. Valamelyest hasonló a helyzet az egyházi énekekkel, a zsoltárok éneklésével, vagy éppen bármely más vallás dallamkultúrájával kapcsolatban is.

Az afrikai emberek ősi hiedelmeit és eredeti gondolkodásmódját ezernyi szállal át- meg átszövi a mágia. Hiedelmeik szerint az elhaltak lelkei és más (esetenként emelkedettebb helyzetű) szellemek a közvetlen környezetükben, sőt sok esetben egyenesen közöttük 'tanyáznak'.

(Pl.: „... a korszóknál az a szokás, hogy királyaik földi maradványait egy kunyhó mélyén tartják, míg a tetem mumifikálódik, és csak kilenc év, kilenc hónap és kilenc nap múlva temetik el, amikor a halott fizikai értelemben is elmúlik erről a világról. A korszó hit szerint ugyanis a király egészen a kései temetésig nem hal meg igazából, mindössze nagybetegnek tekintendő, ezért kell őrizni a kunyhóban. ... Mint kiderül, a hitük alapvetően animista: úgy vélekednek, körülöttük minden létező dolog természetfölötti szellemi erővel rendelkezik. Emiatt tisztelik annyira kivételesen bátor főnököknek és harcosoknak faragott, waka néven ismert halotti szobrokat. A wakák mindig a földek szélén vagy utak mentén sorakoznak, hogy figyelmekkel tarthassák a jövő-menő embereket, az élők világát.” [Giansanti: 294, ford.: FNG].

Bármi is történik az evilágiakkal (szerencse, balszerencse, betegség vagy éppen gyógyulás, bármilyen áldás vagy sorscsapás), az mindig és mindenkor ezeknek a lelkeknek/szellemeknek a közreműködésével következik be. Az, hogy végül melyik oldal, a rontó vagy a gyógyító/javító oldal erői győzedelmeskednek-e, attól függ, hogy közülük melyik rendelkezik nagyobb mágikus képességekkel, varázserővel. Más szóval: melyiknek az eszközei, szerepei vagy éppen igéi a hatásosabbak. Kultúráikban, ennek megfelelően, tehát emberöltők sokaságán keresztül meghatározó szerepe van (többek között) a szavak mágiájának is.

A szavak ugyan eleve testetlenek, hacsak a hangalakjukra nem gondolunk. De a fenti állítás mégis igaz, hát még akkor, amikor ezek a szavak valamilyen anyagi formát is öltenek: például írásos formában jelennek meg! Egy fecnire firkantott kurta üzenet többnapos járőföldre is kiválthatja értő címzettjénél a várt vagy kívánatos hatást. Milyen hatalmas erők rejtőzködhetnek akkor a vaskos kötetekbe foglalt, végtelennek tűnő számú szavakban!

Nem csodálkozhatunk tehát azon, ha a Biblia, a Korán, netán más (számos esetben nem is vallási kötődésű, de a közvetlenül érintettek számára eleinte többnyire teljesen érthetetlen) írás bármely részlete vé-

delmező talizmánként, anyagiasabb formában amulettként viselhető. Magától értetődően másolatok formájában, hiszen a 'szent könyvek és írások' eleve sérthetetlennek tekintendők, és ezért sem szellemi, sem anyagi vonatkozásban nem téphetők szét bármilyen darabokra.

Milyen hatása lehet a bonyolult, sokszor ismétlődő, mintegy sulykoló erejű mozdulatokból és hangsúlyosabb gesztusokból építkező, számos további, látványos külsőségekkel megtámogatott szertartásoknak? Természetesen magával ragadó, de alkalmasint ijesztő, sőt taszító is. Hiszen hányféle üzenete, hagyományos vagy rituális jelentése lehet az emberi testnyelv különféle elemeinek! Csupán egyetlen, egyszerű példával élve: vajon mi lehet a közös, és egyszerre durván ellentétes a csókban és/vagy egymás leköpködésében? Gondoljuk meg: mind a két esetben a létezés egyik legfontosabb feltételét alkotó elemet, a vizet, illetve az általa hordozott életerőnk, testünk és lelkünk kódjainak sokaságát osztjuk meg egymással mindenkori partnereinkkel. Mégis, a másik ember leköpése nálunk durva sértés, már-már bántalmazás, míg számos fekete-afrikai (és más) nép kultúrájában a legmélyebb tisztelet és megbecsülés jele.

Mindezekre, és sok más hasonlóságra vagy különbözőségekre gyakran 'rájátszik', támaszkodik a (bármely valláshoz tartozó) hittérítők taktikája és technikája. Közreműködésükkel, és nem csupán a megtért lelkek által hordozott, kitörölhetetlen kulturális elemek révén is beépül Afrika szelleme bármely, területén megjelent és ott terjeszkedni kívánó vallási rendszer testébe. Az egyén véleménye: 'Hogyan is tisztelhetnék tőlem teljesen idegen, sőt esetenként egyenesen ijesztő (pl. Afrikában sokhelyütt a fehér a halál színe), bármennyire is szakrálisnak hirdetett lényeket? A bálványimádást (talán a tőle való félelem miatt is) minden formájában tilalmazó, az ember ábrázolását sem tűrő iszlám számára ez némi könnyebbséget jelent, de az ellentmondás, a vele szemben álló kereszténység esetében könnyen feloldható, és a korábbi kultuszok elve(sz)tett attribútumaiért kárpótló, új kultikus tárgyakkal vigasztalja meg a netán tétovázó hívőt. Így születhet Karácsony éjszakáján a fekete szívekben Fekete Madonnától fekete Kisjézus, vagy őrizhetik a templomok bejáratát negrid arcvonású, fekete bőrű arkangyalok.

A szakrális tér, mint etnokulturális/etnolingvisztikai csoportok 'burka'

A hagyományos fekete-afrikai vallások a legtöbb esetben (kisebb–nagyobb mértékben) etnikumokhoz, vagy tágabb értelemben vett etnokulturális csoportokhoz kapcsolhatók. Megfelelő körülmények között, pl. tartós érintkezés esetében ezek keveredhetnek egymással, de csaknem teljes elszigetelődésük sem ritka jelenség. A keveredés a legtöbb esetben valamiféle külső hatás – kényszerű migrációk, elvándorlás, idegen hatalom térhódítása, vagy eredeti területüktől távolra került, de még vala-

mennyire életképes elemek összeolvadása stb. – által következnek be. Az ilyen etnikai, vagy etnikumok fölötti keretek sajátos burokként működő szakrális tereknek is tekinthetők.

Néhány kiragadott példa:

a.) A kelet-szudáni, nílusi nyelvi-, etnikai- és embertani kötődésű *nuer* népcsoport a *Kwoth* néven ismert égi teremtő erő, és a közte és a földi világ között elhelyezkedő közvetítő szellemek, valamint a velük kapcsolatot tartó emberek (rituális specialisták) köré szerveződő hiedelmvilága megmaradt az alig párszáz ezer lelket számláló etnokulturális csoport keretei között. A szomszédos *dinka* csoportok tagjaival kötött vegyes házasságok révén ugyan szórványos elemei megjelennek a befogadó közösségek szakrális szertartásaiban is, de lényegesen nem befolyásolják, vagy változtatják meg azokat. Viszonzásukra is alig kerül sor, más szóval a rendszer tulajdonképpen érintetlen, ill. változatlan marad.

b.) A kelet-afrikai, zömükben pásztorkodó, nomadizáló *maa* nyelvű népek (pl. *maszai*, *szamburu*, *elmolo* stb.) teremtő istene, *Engái*, hitük szerint egy (szent helyükként is tisztelt), ma is működő tűzhányó, az Ol Doinyo L'Engai (szó szerint 'az Isten Hegye') tetején lakozik. Kultuszának bizonyos elemei a több évszázados, gyakran konfliktusokkal is terhes szomszédság, gazdasági és kulturális érintkezés, ellentmondásokat is hordozó együttélés következményeképpen áttérjedtek és meghonosodtak a bantu nyelvű, *kikujju* nép körében is. A kikujjuk Ngái lakhelyét a Kirinyaga (Kenya-hegy) tetejére képzelik, amelynek legmagasabb csúcsa egyébként az egyik, 19. században élt, legendás hírű *maszai laibon* (vallási vezető), Batian nevét viseli. A kikujju hitvilágban Ngái és közvetítői emellett előszeretettel jelennek meg magányos vadfügefák vagy fügefaligetek környékén, ill. magukban azokban is.

Így teremtődik meg az érintett emberek tudatában és hitében egy hármas tagolású szakrális tér: központja, a 'szentek szentje' maga az istenség lakhelye. Az említett esetekben elsősorban a hegycsúcs, ritkábban a liget. 'Templomai' lehetnek a szent ligetek és fák. Országai (legalábbis ebben a konkrét esetben) a kikujjuk, tágabb értelemben a kikujjuk és a *maa* nyelvű népek lakóterülete.

c.) Nyugat-Afrika világszerte legjobban ismert és feldolgozott vallási rendszere a *kva* nyelvű, Nigéria délnyugati részén élő, kb. 16 milliós *yoruba* nép kultúrájához kötődik. Központi alakja a teremtményeitől (a legendák és mítoszok szerint mintegy sértődöttségből) a végtelen és elérhetetlen messzeségbe távozott világalkotó: Olorún Olodumare. A hozzá kapcsolódó hitvilágot létrehozó *yorubák* igen nagy számú csoportra oszlanak. A Guineai öböl térségének számos országában (pl. Nigéria, Benin, Togo) játszanak meghatározó, vagy legalábbis számottevő szerepet. A nagy etnokulturális terület által előidézett szegmentálódás egyik lényeges oka lehet annak, hogy Olorún és földi teremtményei között igen sok (kb. 1700), a *yoruba* hitvilágban élő 'reszortfelelős', vagyis *Orisa* néven ismert, afféle félistenségnek tekinthető, merész hasonlattal a ke-

resztény szentekhez hasonlítható félistenség játssza a közvetítő szerepet.

A körülöttük kialakult kultuszok rendszere igen bonyolult. Nincs, és nem is létezhet olyan közösség, amely képes lehetne valamennyi Orisa akármilyen fölszínes, egyidejű tiszteletére. Néha éppen ezért hasonlítják őket (lényegüket tekintve helytelenül) egyes európai afrikanisták egynémely keresztény felekezetek szentjeihez. Közülük egyesek általános tiszteletnek örvendenek, mint pl. a harc és a győzelem istensége (Ogun), a vas és a tűz (emberi származású) félistene (Sango), a rontó és gyógyító tréfacsináló (Esu), a szellemvilághoz vezető út tudója (Egungun) és mások. Egyéb istenségek sokasága kisebb–nagyobb, az egyszerű családoktól a törzsi szervezetek nagyságrendjéig terjedő közösségek egymással érintkező, néha el is keveredő kultikus rendszereiben élvez tiszteletet, és fogadja a neki szánt áldozatokat.

d.) A jorubákkal szomszédos, szintén *kva* nyelvű *fon* nép nyelvén a különféle istenségek, rituális közvetítők és tárgyi megnyilvánulásai (bálványok, fétisek) eredeti, összefoglaló elnevezése *vodun*. Ez a szó a névadója a Kolumbusz által Amerikában legelsőként fölfedezett Hispaniola szigetének nyugati felét elfoglaló állam, a Haiti Köztársaság területén keletkezett joruba, számos más afrikai, némi amerikai indián, és jelentős keresztény vallási összetevőkből egybekovácsolódott *vudu* (vodu, voodoo stb.) keverék-jellegű hiedelemvilágnak.

Az etnikai (kisebb mértékben nyelvi és kulturális) 'burkok' fölrepednek, tartalmuk elkeveredik

A *nuer* Kwoth istenség körüli szakrális burok hasadozik. Koherenciáját szétzilálta az évtizedes dél-szudáni polgárháború. Vallási rendszerüknek, amely korábban terjeszkedett a szomszédos *dinka* csoportok felé, valószínűleg már nem lesz módja arra, hogy ráterüljön más etnikai közösségek hiedelemvilágára is. A *maa* nyelvű népek közös istene, Engái, mintegy maga szaggatta szét a burkát, hogy lazábbat és tágasabbat vonhasson a belé vetett hithez más etnokulturális csoportok részéről (pl. *kikujju*) csatlakozók köré.

A vallási szempontból (is) türelmes népességnek otthont adó szuahéli partvidék belső peremén élő népcsoportok rendszerint szintén követik a jó példát. A *bondei* nép szoros nyelvi és etnokulturális egységet alkot, ami tagjainak vallási hovatartozását viszont egyáltalán nem befolyásolja.

Pl.: „Reggelre kelve leborotválják a kiválasztott (főnökjelölt) feje tetejét, azután elkísérik a (saját) szertartása színhelyére. Ha muszlim, a mecsetbe, ha keresztény, a templomába, ha 'pogány', a szentélyükhöz. Odafelé vezető útján vele tartanak a testőrcsapatok és a koronázási (beiktatási) bizottság tagjai. ... miután a kiválaszt-

tott megfordult a maga szent helyén, el kell indulnia a koronázás (beiktatás) színhelyére. (Füssi-Nagy, 1998, 300. old.).

A transzatlanti rabszolga kereskedelem kegyetlen malomkövei jó néhány nyugat-afrikai hagyományos vallási rendszer, odaérkezésük idején már elég szilárd kereteit zúzták össze, vagy zilálták szét. Ez utóbbiak távolba szakadt részei körül és belőlük is lassan újszerű háló szövődött, és végül sajátos, másik, néha keményen záródó szakrális burrok keletkezett az Új Világban. A Vudu mellet ilyen rendszer a kubai *santería*, vagy éppen a braziliai *kandomblé* stb. Ezek sorsának alakulása kiváló példája lehet a dolgok örök körforgásának: a már említett *vudu* burka éppen napjainkban szakadozik föl, hogy szakrális rendszerek bizonyos elemei szétterjedhessenek a világban, illetve egyre nagyobb súllyal jelenhessenek meg, illetve verhessenek új gyökereket nagy részük eredeti származásuk regionálisan is meghatározható forrásainak közelében, Nyugat-Afrikában. A Kubára évtizedek óta ránehezedő vulgárszocialista rendszer pedig éppen a *santería* elemeit repítette szét az egész karibi térségben, sőt juttatta el egészen Mexikó vagy az USA keleti államaiig.

A burkok szertefoszlásának számos egyéb oka is lehet. Például a feledés. Amikor maga a társadalom szövete feslik föl, összetartó ereje meggyengül, vagy egészen megszűnik, a vallási hagyományok is háttérbe szorulnak, sokszor zavaros emlékekké válnak, néha álságos vagy valós, de rendszerint rövid ideig tartó reneszánszukat is megélik, de a régi kötelekek lokális, szervezeti, kulturális szálainak valamely kritikus pontokon túlmenő szétzilálódása esetén, tartósan már nem teremthetők újjá. Lássunk ezzel kapcsolatban egy rövid, ironikus, szépirodalmi leírást a *kikuju* nép jelenkori valóságából:

„... Meghökkenve meredtek a férfira, akit a Pénz Atyjának hívtak. Pesa a rajta lévő prémektől és bőroktól úgy festett, mint egy ritka főemlős. Senki sem tudta, honnan szedhette ezeket, de büszkén feszített bennük, bár fogalma sem volt róla, mit fejeztek ki a régi időkben, amikor még méltósággal és tisztelettel viselték ezeket.

*A vének, akik azt állították magukról, hogy ők még hallották az istent a hófödte csúcsról szónokolni, megismerték a kolobusz majom bőréből készült fejéket, az avatási szertartásokkor viselt majombőr köpenyt, a varázsló hiénairha kötényét, a bivalybőr szandált, a javasember marhabőr köpenyét, a vének tanácsában viselt fekete-fehér tehénbőr kabátot. A legnagyobb megrökönyödést a **muthuru** (kiemelés: FNG), az asszonyok nagy tiszteletben tartott, csak a férj által megérinthető, bőrből való ágyékkötője váltotta ki. Népe összes ékessége Pesán volt, az oda nem illő hordótesten, az oda nem illő alkalomkor...*

Végül a falu igazi varázslója és gyógyító embere, nem a tucatszajmákkal vezető állította helyre a rendet. Megfújta choróját, az ősi kuduszaru kürtöt, amelynek búgásával ítéletnapot lehetne kihirdetni. A tömeg visszahőkölt...

(A varázslót...) Megbabonázva figyelték. Legtöbbjüknek ugyanaz a varázslat volt, különös, rejtelmes szertartás, mint a latin mise, amelyen vasárnaponként részt vettek.” [Mwangi: 103, 107, 108].

A keresztény felekezetek jó része ez idő alatt magában Fekete-Afrikában indult sajátos burjánzásnak, és hozott létre (olykor vad-) hajtásokat. Kongóban pár száz évvel ezelőtt szent Antalnak egy asszonyban megtestesült reinkarnációja körül bontakozott ki a rövidesen vérbe fojtott *antoniánus eretnokség*, míg a 20. század sajátos keresztény kötődésű vallási mellékterméke a máig létező *kimbangizmus*, amely a mártíromságot szenvedett, hívei által prófétának tekintett keresztény szerzetes pap, Simon Kimbangu nevét tűzte szent zászlajára. Mindezek mellett, és nagyrészt belőlük, valamint a Fekete-Afrikában nagy számban létező és egyre jelentősebb mértékben terjeszkedő egyéb (részben új) keresztény felekezetek (pl. baptisták, pünkösdisták, adventisták, különféle újprotestánsok stb.) alapján (is) gomba módra szaporodnak a legváltozatosabb alakokban és szellemi formákban jelentkező szinkretikus kisegyházak. Ezek egy része területi alapon szerveződik, pl. Soweto, a dél-afrikai Johannesburg feketék lakta elővárosának negyedeiben a jó néhány százra tehető, ilyesféle szerveződések keretei néhol csupán egy-egy nagyobb háztömbre terjednek ki. Másutt etnikai keretek között jönnek létre, néhány falut magukba foglaló kisebb közösségektől a több százezres tömegeket megmozgatókig.

E pár sor alapján sem teljesen lehetetlen értelmezhető képet alkotnunk arról, miként bomlanak le, szakadoznak szét hagyományos, illetve alakulnak ki Fekete-Afrikában (részben a régiekből, részben idegen forrásokból táplálkozó) új szakrális terek. Láthatóan sokszor spontán módon, máskor határozott szervező tevékenység eredményeképpen egyaránt. Az ilyen folyamatok eredete a távoli múlt kódéba vész, másrészt a jövője jelenlegi tudásunk alapján beláthatatlan. Ha megpróbálnánk megállítani, hogy – mondjuk – élveboncolást végezzünk rajta, biztosan nyomban végleg halottá dermedne. Szemléljük hát inkább szelíden, és fogadjuk el olyanak, amilyen!

KÖNYVÉSZET:

(Felhasznált és (félkövérrel kiemelt) idézett irodalom).

1970. Achebe, Ch.: Széthulló világ. Bp.

1972. Battúta, Ibn.: Ibn Battúta zarándokútja és vándorlásai. Bp.

1954. Beier, H.: The Talking Drums of the Yoruba. In.: African Music I/1. Roodeport, Transvaal (Dél-Afrika).

1956. Uó.: The Egungun cult, in: *Nigeria*, 51.
1907. Bruggiotti da Vetralla, G.: Infelicita felice o vero mondo alla roversa..., in: *Bolletino della Societa Geografica Italiana*, 4/8. Roma.
2003. Dallaire, R.: Shake hands with the Devil, Toronto.
1947. Danquah, J.: The Akan Doctrine of God. London.
1950. Dieterlen, Germaine:
Essai sur la religion bambara. Paris.
1948. Evans-Pritchard, E.: The divine kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. Cambridge.
1934. Uó.: Nuer Religion. Oxford.
1955. Fouquer, R.: Irakou. (Histoire d'un peuple et d'un mission), Saint-Quentin.
1984. Füssi-Nagy, G.: Ethnic processes in East Africa and the Folklore Figure of Liongo Fumo. In: *Artes Populares 12*. Bp.
- Uó.: A bondei nép ma élő hagyományairól. In: *Africana Hungarica*, 1998/2. 293-302. Budapest.
- Uó.: Allah jatagánjától a 'pax islamica'-ig. In.: *Élet és Tudomány*, 2002/3.
- Uó.: Pálinkólát hoztatok? In.: *Élet és Tudomány*, 2003/52-53.
2004. Giansanti, G.: *Eltűnő Afrika*. Bp.
1948. Griaule, M.: Dieu d'eau. Paris.
1961. Jahn, J.: Muntu. An outline of the new African culture. New York.
1966. Kagame, A.: La philosophie bantu-rwandaise de l'être. Bruxelles.
- 1999. Kéri, A.:** A vudu. Egy vallás titkai. Budapest.
1965. Lambert, H.: Kikuyu. Social and political institutions. L., N.Y., Toronto.
- Miller, J.: Kings and Kinsmen. Early Mbundu States in Angola. Oxford, 1976.
1997. Mwangi, M.: Afrika csendes. Budapest.
1978. Nordbustad, F.: Historia fupi ya uandishi wa Kiiraqw (Az iraku nyelv írásbeliségének rövid története), Mbulu, Tanzania.
1993. Offelen, M. – Beckwith, C.: Nomads of Niger. New York.
2000. Oliver, R.: The African experience. London.
1975. Olderogge, D.: Tipi domasnyej obscsini i matrilinyejnij rod u narodov Ekvatorialnoj Afriki. (In.: Szocialnaja organizacija narodov Azii i Afriki [20-59]), Moszkva.
1591. Pigafetta, F.: Relatione del Regno di Congo e delle circonvice contrade tratta dalli scritti e ragionamenti di Oduarta Lopez Porthogese, Roma.
1992. Pinto, F.: Bolyongás. Bp.
1998. Saitoti, T. – Beckwith, C.: Maasai. New York.
1990. Shaw, G.B.: Fekete leányzó keresi az Istent. Budapest.
1948. Tempels, P.: Bantu Philosophy. London.
1983. Thornton, J.: The Kingdom of Kongo. Madison (wisc.).
1974. Whitely, W.H.: Maisha ya Hamed bin Muhammed el Murjebi yaani Tippu Tip kwa maneno yake mwenyewe (Hamed bin Muhammed

el Murjebi, vagyis Tippu Tip élete, saját szavaival), Dar es Salaam, Nairobi, Kampala.

1973. Wotte, H.: David Livingstone. Ein Forscherleben für Afrika. Leipzig.

1983. Zsukov, A.: Kultura, jazik i lityeratura szuahili. Leningrád.