

Wojciech Kluj OMI<sup>1</sup>  
w.kluj@uksw.edu.pl  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
ORCID: 0000-0002-3888-7669

## **Jakim słowem o Bogu na Madagaskarze? Andriamanitra versus Zanahary.**

What Word Determining God in Madagascar  
*Andriamanitra or Zanahary?*

**Cytacja:** Kluj W., *Jakim słowem o Bogu na Madagaskarze? Andriamanitra versus Zanahary*, Nurt SVD, t. 149, nr 1, 2021, s. 84-96.

### **Streszczenie**

Niniejszy tekst przedstawia ujęte z perspektywy misjologicznej uwarunkowania wyboru słowa na określenie Boga w języku malgaskim. Chodzi o relację pomiędzy pojęciami Andriamanitra oraz Zanahary. Historycznie rzecz ujmując, najpierw stosowano termin Zanahary, później dominowało pojęcie Andriamanitra, które przyjęło się w tekstach liturgicznych. Dziś ponownie stosuje się termin Zanahary, również w tekstach modlitw chrześcijańskich. Zasadnicze pytanie brzmi: czy do tekstów liturgicznych należy wprowadzać pojęcia języków/dialektów poszczególnych grup etnicznych, czy też powszechnie stosować terminologię oficjalnego języka malgaskiego. W prezentowanej analizie na tło historyczne (rywalizacja plemienna, okres kolonialny) nakłada się odniesienie do teologii scholastycznej oraz do współczesnych teorii translatorskich. Analizowany przykład dowodzi, że wybór terminologii nie może być arbitralnie narzucony, zaś dawne pojęcia mogą przyjąć nowe znaczenie.

**Słowa kluczowe:** Madagaskar, misje, inkulturacja, Andriamanitra, Zanahary.

<sup>1</sup> Dr hab., prof. nadzwyczajny UKSW. Ur. 1966 w Gdyni, Misjonarz Oblat Maryi Niepokalanej, wykładowca na UKSW. Zainteresowania naukowe: działalność misyjna, Polonia kanadyjska, Kościół w Azji i Oceanii oraz misyjne tłumaczenia międzykulturowe. Przewodniczący International Association of Catholic Missiologists, członek International Association for Mission Studies oraz Stowarzyszenia Misjologów Polskich.

### Abstract

From the missiological perspective this text shows the determinants of the choice of the word determining God in Malagasy. It is about the relationship between the concepts of *Andriamanitra* and *Zanahary*. Historically, the term *Zanahary* was used first, then the term *Andriamanitra*, which was adopted in liturgical texts, dominated. Today the term *Zanahary* is used again also in the texts of Christian prayers. The main question is whether the notions of languages/dialects of individual ethnic groups should be introduced into liturgical texts or the terminology of the official Malagasy language should be widely used. In the presented analysis, the historical background (tribal rivalry, colonial period) overlaps with a reference to scholastic theology and contemporary translation theories. The analyzed example proves that the choice of terminology cannot be imposed arbitrarily, and old concepts can assume new meanings.

**Keywords:** Madagascar, missions, inculturation, *Andriamanitra*, *Zanahara*.

### Wprowadzenie

Zarówno w praktyce misyjnej, jak i w refleksji misjologicznej, również w Polsce (Halemba i Róžański, 2003; Kluj, 2013, s. 45-48) od dawna pojawiały się liczne kwestie związane z tłumaczeniami terminologii teologicznej na inne języki i kultury. Dobrym przykładem tych problemów jest wypowiedź pewnego malgaskiego misjonarza.

W niedawno obronionej pracy doktorskiej na temat rozumienia tradycyjnych zwyczajów odnoszących się do przodków w grupie etnicznej Tsimihety o. Francky Adele OFM Cap w bardzo osobistej dedykacji napisał: „Dziękuję Bogu nazywanemu Zanahary” (*Je remercie Dieu appelé Zanahary*) (Adele, 2015, s. 2). Zasadniczo Malgasze stosowali słowo *Andriamanitra* na określenie „chrześcijańskiego” Boga, a słowo *Zanahary* odnosili do Boga rozumianego na sposób tradycyjny. Obecnie w tekstach liturgicznych w języku malgaskim na określenie Boga przyjmuje się słowo *Andriamanitra*. Słowo *Zanahary* pojawia się jako synonim słowa „Stworzyciel”, które oczywiście też odnosi się do Boga, ale w różnych kontekstach może być też odniesione do rodziców lub innych osób, które „dały życie”, np. ratując z wielkiego niebezpieczeństwa.

W indeksie wyżej wspomnianej pracy widzimy, że słowo „Zanahary” pojawia się na 87 stronach, a słowo „Andriamanitra” tylko na 7. Na stronie 98 autor przedstawia pokrótce swoją perspektywę prezentowaną w pracy, pisząc: „Termin *Zanahary* jest najbardziej ogólnym, najbardziej rozpowszechnionym i najstarszym określeniem Boga

na Madagaskarze" (*Le terme Zanahary est le plus général, le plus répandu et le plus ancien pour désigner Dieu à Madagascar*). W uzasadnieniu swego stanowiska o. Francky Adele odwołuje się do czterech klasycznych autorów piszący na temat malgaskiej wizji Boga: Lupo P. (2006, s. 23), Rakotomalala M. (2001, s. 4), Jaovelo-Dzao R. (1996, s. 215), Molet L. (1979, s. 411).

Autor analizuje głównie tradycje grupy etnicznej Tsimihety. Grupa ta, jedna z osiemnastu grup etnicznych na Madagaskarze, żyje głównie w głębi wielkiej wyspy, w jej północnej części. Na samej północy żyją Antankarana, obok na wschodnim wybrzeżu – Betsimisaraka, a na zachodnim – Sakalava. Tsimihety szczycą się tym, że z ich grupy etnicznej pochodził pierwszy prezydent Madagaskaru czasów pokolonialnych – Philibert Tsiranana (w latach 1960-1970).

Choć autor zasadniczo pisze o tradycjach Tsimihety, wielokrotnie w pracy odwołuje się do wizji Boga na całym Madagaskarze. Krótki artykuł nie jest odpowiednim miejscem na analizę tak szerokiego zagadnienia, jak malgaska wizja Boga, dlatego zatrzymamy się jedynie nad ukazaniem historii i uwarunkowań wyboru odpowiedniego słowa na określenie Boga w języku mieszkańców Madagaskaru.

## **1. Tłumaczenie pojęcia określającego Boga w języku malgaskim w świetle klasycznej teologii oraz współczesnej translatoryki**

Chcąc ukazać zawilść tego procesu, zacznijmy klasycznie od odniesienia do Pisma świętego i św. Tomasza z Akwinu.

W Liście do Rzymian św. Paweł napisał: „To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1,19-20). W odniesieniu do interesującego nas problemu oznacza to, że rodzimi Malgaszcy już przed przybyciem misjonarzy powinni mieć jakieś wyobrażenie o Bogu, czyli jakieś słowo odnoszące się do Jego tajemnicy powinno w ich języku istnieć.

Św. Tomasz z Akwinu w pierwszym tomie „Sumy Teologicznej”, w zagadnieniu nr 13 (*Pars I<sup>a</sup>, Quaestio XIII*), porusza kwestię „nazwy Boga”, którą rozwija w dwunastu pytaniach (artykułach). Nie wchodząc tu w szczegóły analizy św. Tomasza, przypomnijmy jedynie krótko pytanie pierwsze i dziesiąte: 1. Czy istnieje jakaś nazwa odpowiednia dla Boga (*utrum Deus sit nominabilis a nobis*)? oraz 10. Czy nazwa „Bóg” orzeka jednoznacznie o Bogu prawdziwym, tj. w naturze,

o Bogu według mniemania pogan i o Bogu w udziale (*utrum accipiatur univoce vel aequivoce, secundum quod significat Deum per naturam, et per participationem, et secundum opinionem*)? (Tomasz z Akwinu, 1977, s. 3-4, 14-15; Tomasz z Akwinu, 1888, s. 940-941, 965-967).

W odpowiedzi (*Respondeo*) na pierwsze z tych pytań św. Tomasz wyjaśnia, odwołując się do Arystotelesa: „słowa są znakami pojęć myśli, te zaś są podobieństwami rzeczy [...] słowa mają wprawdzie oznaczać rzeczy, ale za pośrednictwem pojęć myśli. [...] tak możemy tylko komuś nadawać nazwy, jak go myślą poznać zdołamy”. Z kolei w bardziej szczegółowym wyjaśnieniu związanej z tym kwestii drugiej (*Ad secundum*) św. Tomasz podaje: „Ponieważ poznajemy i nadajemy nazwy Bogu ze stworzeń, dlatego nazwy, jakie Mu nadajemy, muszą mieć taki sposób oznaczania, jaki przysługuje stworzeniom materialnym”.

W odpowiedzi (*Respondeo*) na dziesiąte z tych pytań św. Tomasz najpierw wyjaśnia: „Nazwę «Bóg» o ile się ją bierze na oznaczenie Boga prawdziwego, bierze się i na oznaczenie Boga pojmowanego przez pogan i na oznaczenie Boga posiadanego w udziale”. Po czym, w wyjaśnieniu związanej z tym kwestii piątej (*Ad quintum*), Akwinata doprecyzowuje: „Ani katolik, ani poganin nie zna natury Boga takiej, jaką jest sama w sobie. [...] Gdyby zaś ktoś w żaden sposób nie znał Boga, zgoła nie mógłby Go nazwać”.

Podsumowując uwagi św. Tomasza w odniesieniu do znalezienia malgaskiego odpowiednika dla chrześcijańskiego słowa „Bóg”, możemy stwierdzić, że w znajdowaniu słowa na określenie Boga trzeba wziąć pod uwagę już istniejące wyobrażenia tego, kim On jest i jakimi słowami bywa określany, a następnie można próbować doprecyzować, jaką rzeczywistość rozumiemy pod tym pojęciem.

Odnosząc się do współczesnych teorii translatorskich, odwołam się tu jedynie do pozycji Krzysztofa Hejwowskiego *Przekład – mity i rzeczywistość. Kognitywno-komunikacyjna teoria przekładu* (Hejwowski, 2007). W książce tej walczy on z ośmioma „mitami” dotyczącymi przekładów. Niektóre z ustaleń autora mogą nam pomóc odnieść się do interesującego nas zagadnienia. Po pierwsze odrzuca on mit absolutnej nieprzekładalności, a następnie – mit tłumaczenia dosłownego. W trzecim rozdziale dyskutuje z mitem tłumaczenia funkcjonalnego. Czwarty rozdział poświęcony jest mitowi tekstualizmu (tłumaczenie to operacja na tekstach). W piątym dyskutuje z mitem nieprzekładalności kulturowej, a w szóstym z mitem o nieprzekładalności językowej. W dwóch ostatnich traktuje o micie idealizacji (gdy dąży się do idealnego tłumaczenia) oraz o micie tłumaczenia naturalnego (każdy może

tłumaczyć). Objasnienia Hejwowskiego korespondują z doświadczeniem piszącego te słowa, który posłużył się kiedyś metodą omawiania „mitów” w wyjaśnianiu koncepcji misji (Kluj, 2009). Wydaje się ona przydatna w niektórych przypadkach dotyczących tłumaczeń tekstów związanych z wiarą.

W niniejszym tekście chcemy ukazać trzy kwestie związane z interesującym nas procesem. Po pierwsze, w malgaskiej wizji świata nadziemskiego występowało pewne pojęcie Bytu Najwyższego, który jednak nie posiadał cech Boga Osobowego, jakiego znamy z objawienia chrześcijańskiego. Jak więc przetłumaczyć słowo „Bóg”, aby było zrozumiałe dla „duszy malgaskiej” (cz. 2. artykułu)? Aby uzmysłowić sobie problem, warto zastanowić się nad tym, jak przetłumaczyć w znanych nam pojęciach takie terminy, jak hinduska *dharma*, chińskie *tao* czy buddyjska *nirwana*. Po drugie, kultura malgaska to nie monolit, ale kilkanaście światów (18 grup etnicznych) z pewnymi podobieństwami, ale też różnicami. Jak je potraktować z punktu widzenia lingwistyki? Czy uznać, że każdy z tych kilkunastu światów posługuje się modyfikacjami jednego języka czy też wieloma odrębnymi językami (cz. 3.)? Ponadto malgaska wizja rzeczywistości „ponadludzkiej” nie była i nie jest niezmienna. Kulture niepiśmienne wykazują wielką zdolność adaptacyjną między pokoleniami. Wybór odpowiedniego słowa, choć podjęty już kiedyś, nie jest procesem zamkniętym i stale podlega pewnym korektom (cz. 4.).

## 2. „Dusza malgaska”

Zagadnienie „duszy malgaskiej” było już badane w setkach publikacji. Nie będziemy ich tu omawiać. Poza wspomnianym już doktoratem istnieje ciekawa pozycja w języku polskim autorstwa o. Grzegorza Krzyżostaniaka OMI poruszająca zagadnienie Boga w tradycji malgaskiej (Krzyżostaniak, 2011, s. 19-33; Kluj, 2013, s. 114-126).

Zbierając najważniejsze fakty stwierdzić można, że malgaskie słowa, czy to *Zanahary*, czy też *Andriamanitra* opisują pewną rzeczywistość. Święty tetragram też był słowem objaśniającym. Można się zastanawiać, co odczuwał i co rozumiał wierzący Żyd, gdy wymawiał to święte słowo? Czy to samo, co Europejczyk albo Malgasz?

Termin *Andriamanitra* z czasem przyjął się w formułach liturgicznych, jednak termin *Zanahary* nie został zupełnie odrzucony. *Andriamanitra* oznacza władcę-księcia, którego istotę stanowi rozchoďzący się wokół niego zapach. Termin *Zanahary* dosłownie oznacza

tego, który tworzy, stwarza, podtrzymuje przy życiu. W liturgii chrześcijańskiej dominuje pierwszy termin. Słowo *Zanahary* występuje jednak na przykład w słowach hymnu narodowego i w wielu popularnych wyrażeniach.

Przy badaniach dotyczących „duszy malgaskiej” warto podzielić autorów na dwie grupy badaczy, cudzoziemców i rodzimych. Zawsze bowiem pierwszy język i pierwsza kultura pozostaje głównym punktem odniesienia. Jeśli ktoś przybywał z Europy lub Ameryki Północnej, niezależnie od własnych przekonań miał głęboko zakorzenione we własnym języku odniesienia do monoteizmu (chrześcijańskiego bądź islamskiego). Do tych pojęć będzie porównywał pojęcia zastane na Madagaskarze. Badacze malgascy w swoich poszukiwaniach muszą dokonać innej operacji. Próbując zaprezentować na szerszym forum rzeczywistość, którą znają i badają, muszą wyjaśnić ją w obcym języku, najczęściej francuskim, mającym swój własny zespół konotacji znaczeniowych. Które badania są precyzyjniejsze? Jedna i druga perspektywa jest konieczna, a jeśli dojdzie do rozbieżności, to na pewnym etapie ustalania pojęć trzeba podjąć wiążące decyzje.

Aby sprawę skomplikować jeszcze bardziej, wśród badaczy z zewnątrz trzeba dodatkowo wyróżnić dwie grupy. Jedną będą stanowić naukowcy o podejściu laicko-ateizującym, w przeszłości związani z rządami kolonialnymi. Drugą będą naukowcy chrześcijańscy reprezentowani początkowo głównie przez misjonarzy. Nie chodzi tu o kwestionowanie naukowego charakteru badań jednych czy drugich, ale o odniesienie do własnego istniejącego systemu odniesień. Inaczej badane problemy postrzegał antyklerykał, inaczej buddysta, a zgoła inaczej chrześcijanin-misjonarz.

Oczywiście, jeśli bliżej przyjrzymy się temu problemowi, będziemy mogli opisać wyżej prosty schemat znacznie bardziej skomplikować i niuansować. Również wśród świeckich badaczy wielu przyjmowało, że Malgasze wierzą w Boga. Najczęściej twierdzili oni, że Malgasze są monoteistami i wierzą w *Zanahary*. Podobnie badacze o bardziej laicyzującym podejściu twierdzili, że Malgasze wierzą w *Zanahary*, tylko że terminu tego nie interpretowali jako Boga (chrześcijańskiego), ale jako zbiór rodzimych zwyczajów, wtedy często nazywanych „zabobonami”.

Podejście misjonarzy trochę różniło od ujęcia etnologów czy lingwistów. W XIX w., gdy miał miejsce najbardziej intensywny proces kształtowania się malgaskich pojęć religijnych, wśród misjonarzy, zwłaszcza katolickich, dominowała idea „kamieni oczekujących” (*pierres d'attente*). Pod koniec XIX wieku, jako opozycję do teorii ewolucji,



o. Wilhelm Schmidt SVD stworzył w Wiedniu szkołę etnologiczną oraz czasopismo „Anthropos”. Jego wielkie, dwunastotomowe dzieło *Der Ursprung der Gottesidee*, którego pierwszy tom ukazał się po francusku już w 1910, dowodziło, że wszystkie ludy u zarania swych dziejów wierzyły w jednego Boga (Schmidt, 1910; Zimoń, 1984). Jeden z misjonarzy na Madagaskarze, H.M. Dubois, był jednym z piszących do „Anthropos” (Dubois, 1929). Udowadniał tam, że idea Boga jedyne- go, jaką ukazują tradycje, pozostawała w duszach Malgasy, że kult przodków nie był idolatrią, a wiara w Boga jedyne- go, jakby „uśpiona”, obudziła się przez kontakt z chrześcijaństwem. Takie przekonania pozostawały w umysłach misjonarzy. Podobne opinie prezentowali również misjonarze protestancy.

Koncepcja „kamieni oczekujących”, odwołująca się do biblijnej sytuacji kamieni pozostawionych po splugawieniu świątyni, i „czeka- jących” na proroka, który ma się zjawić, aby zdecydować, co z nimi zrobić (1Mch 4,46), bardzo odpowiadała misjonarzom. Czuli się oni powołani do wyjaśnienia tradycji malgaskiej, zawierającej pewne miej- sca, które potrafi wypełnić Objawienie chrześcijańskie. Misjonarze nie musieli więc ani udowadniać, ani usprawiedliwiać istnienia Boga, bo te „chrześcijańskie” prawdy były od dawna obecne w tradycyjnej myśli i kulturze Madagaskaru. Działalność misyjna polegała więc jedynie na zbieraniu „kamieni”, ich oczyszczaniu, polerowaniu i ponownym umieszczaniu w kulturze tradycyjnej. Należało jedynie przejąć już istniejące słowa i świadomie dokonać przesunięcia (doprecyzowania) ich pierwotnych znaczeń.

### **3. Jedna wizja Boga (jeden język) czy różne pojmowanie Boga (różne dialekty)?**

Z perspektywy translatorskiej więcej uwagi trzeba poświęcić kolej- nemu zagadnieniu. Misjonarze protestancy, którzy już w pierwszej połowie XIX w. dotarli na Płaskowyż Centralny, zasadniczo posługi- wali się językiem angielskim. Trudno dziś powiedzieć, czy takie były ich przekonania językowe, czy też chcieli przypochlebić się władcy, w każdym razie w wydany- m pierwszym tłumaczeniu Biblii napisali, że jest to tłumaczenie na „język malgaski” (Kluj, 2013, s. 225-227). Misjo- narze katolicy natomiast byli głównie pochodzenia francuskiego. Nie udało im się dotrzeć na główną wyspę za czasów panowania Radamy I. Gdy władzę przejęła królowa Ranavalona I, do 1861 r. dostęp misjo- narzy z Europy w ogóle na Madagaskar był niemożliwy. Misjonarze

katolicycy, wtedy głównie jezuici, pracowali na wyspach otaczających Madagaskar, między innymi na Nosy Be, Île-Ste-Marie oraz na La Réunion.

Podjęcie lingwistyczne misjonarzy francuskich było inne niż misjonarzy angielskich. Nie decydowały tutaj względy religijne, ale kulturowe. Misjonarze katolicycy uważali, że nie istnieje jeden język malgaski, ale wiele lokalnych dialektów, podobnych do siebie. Tłumacząc katechizmy i modlitewniki, przekładali je na zastane dialekty. Stąd też w ich modlitewnikach znaleźć można zarówno słowo *Zanahary*, jak i *Andriamanitra*. Najczęściej było to *Zanahary*, na przykład dla Betsimisaraka, ale dla Mernów od początku było to *Adriamanitra* (Kluj, 2013, s. 136-148).

Podążając jakby za ideą francuską, autorzy malgascy zajmują się nie tyle kwestią wierzeń na całym Madagaskarze, ile właśnie badają poszczególne grupy. Nie będziemy tutaj omawiać ich prac, bo nie to jest celem niniejszego artykułu, można jednak podkreślić, że wśród badających postrzeganie Najwyższej Rzeczywistości na Madagaskarze klasyczne pozostają ustalenia takich autorów, jak Pascal Lahady czy Eugène Régis Mangalaza dla Betsimisaraka (Lahady, 1979; Mangalaza, 1994), M. Rakotomalala Malanjaona dla Vonizongo (Rakotomalala, 1980), M. Rasoja i P. Baudeu oraz D. Raherisoanjato dla Betsileo (Rasoja i Baudeu, 1974; Raherisoanjato, 1983), Lucien David dla Masioko regionu Tulearu (David, 1988), Eléonore Nerine dla Sakalawów (Nerine, 1982) regionu zachodniego Menabe, a także ekipy katechistów i misjonarzy katolickich dla Antambahoaka regionu Mananjary (*Tonom-bavaka*, 1973). Spośród rodzimych badaczy właściwie jedynie Eugène Régis Mangalaza próbował opisać malgaskie wierzenia dla Madagaskaru jako całości (Mangalaza, 1986).

Z analizy najstarszych katechizmów wydanych w języku malgaskim (Kluj, 2013, s. 190-191) wynika, że w wyznaniu wiary (Skład Apostolski) w katechizmach katolickich wydanych w czasach przedkolonialnych (lata: 1657, 1785, 1841, 1851, 1862, 1866, 1868, 1880) stosowano słowo *Zanahary* (w najdawniejszych pisowniach nie była jeszcze ujednoczona). Dopiero katechizm z roku 1892, a więc wydany już w czasach kolonialnych, zaczął wprowadzać słowo *Andriamanitra*. Był to już katechizm przewidziany dla całej wyspy, dla Madagaskaru, nie dla poszczególnych grup etnicznych.

Sytuacja kolonialna sprzyjała traktowaniu całej wyspy jako jedności. Nie wiadomo, od kogo wyszła ta inicjatywa, czy ze strony administracji kolonialnej, czy ze strony misjonarzy (też głównie Francuzów), ale władzom zależało na ujednoczeniu różnych zwyczajów



regionalnych. Zgodnie ze stosowaną wtedy zasadą rządzenia za pośrednictwem miejscowych struktur, władze kolonialne podtrzymały dominację grupy etnicznej Merinów, która już przed francuskim podbojem miała na większości terytorium wyspy pozycję dominującą. W tym przypadku słowo *Andriamanitra* używane na określenie Boga w tej grupie etnicznej zostało przyjęte jako słowo ogólnomalgaskie. Warto przy tym pamiętać, że katechizm wydany właśnie dla Merinów w 1862 r. używał już wcześniej pojęcia *Andriamanitra*, choć w formule „Wierzę” stale stosowano *Zanahary*.

Wydaje się, że misjonarze katoliccy, którzy wcześniej mogli pracować jedynie na obrzeżach wielkiej wyspy, zauważyli, że większość plemion stosuje słowo *Zanahary*. Jedynie Merinowie używali słowo *Andriamanitra*. Wygląda na to, że ustępstwo w tej kwestii na rzecz terminologii Merinów było w latach dziewięćdziesiątych XIX w. w pewnym sensie ustępstwem misji wobec polityki unifikacyjnej wyspy. Rodzimi Malgaszę, którym głoszone Ewangelię, mogli więc wątpić, czy istotnie wszystkie plemiona mówią o tym samym Bogu.

#### 4. Żywotność i zmienność języka

Czy Najwyższa Istota w tradycyjnym rozumieniu ludów Madagaskaru jest tym samym, co Bóg chrześcijan? Im więcej mówimy o Bogu za pomocą pojęć filozoficznych, tym częściej posługujemy się ideą Boga filozofów, nie odnosząc się tym samym do Kogoś żywego. Ostatecznie jednak, chociaż tradycyjne malgaskie koncepcje Najwyższej Rzeczywistości różniły się od koncepcji chrześcijańskich, trzeba było zastosować już istniejące słowa, będąc świadomym, że nadaje się im nowe znaczenie.

Jak wyżej wspomniano, w grupach etnicznych żyjących na obrzeżach wyspy, gdzie misjonarze katoliccy wcześniej docierali, najpierw na określenie Boga przyjęło się słowo *Zanahary*. Było tak najpierw w XVII, a później w połowie w XIX w. Termin ten, który pierwotnie wyrażał ideę Przodka-założyciela, został „przejęty” przez kulturę chrześcijańską. Otrzymał nowy sens i został jakby na nowo „wprowadzony” do myśli malgaskiej poprzez katechizm i przepowiadanie, wzbogacony oczywiście ideą stworzenia, ale również przez nią przemieniony. Myśl malgaska przyjęła go więc bez większych problemów, posługując się nim, jak gdyby „swoim” od zawsze.

Brytyjscy misjonarze protestancyjny na początku XIX w. dotarli

na Płaskowyż Centralny, na dwór króla Merinów Radamy I, który podbił większość wyspy. Znaleźli oni w słowniku ludności Płaskowyżu Centralnego terminy *Andriamanitra* i *Andriananahary* (połączenie *Andriamanitra* i *Zanahary*), które były im potrzebne, aby przetłumaczyć biblijną ideę Boga i stworzenia.

Być może w tym „ustępstwie” ze strony katolickiej pewną rolę odegrały również względy ekumeniczne, bo chrześcijanie innych wyznań (anglikanie, luteranie) używali słowa *Andriamanitra*. Te konkretne decyzje sprzed ponad stu lat zaowocowały tym, że dziś słowo *Andriamanitra* uważa się za „chrześcijańskie”, a słowo *Zanahary* używane jest raczej w kontekście wierzeń tradycyjnych. Ponieważ jednak słowo *Andriamanitra* zostało wprowadzone w pewnym sensie „siłowo” jako określenie „chrześcijańskiego” Boga, więc z czasem słowo *Zanahary* stało się również synonimem pewnego protestu. Niektórzy specjalnie starają się podkreślać to słowo, jak to być może było w przypadku dedykacji wspomnianej na początku tego tekstu.

Jednak nie zawsze tak było. W klasycznym słowniku Abinala-Malzaca wydanym po raz pierwszy w roku 1888, ale stale uważanym za jeden z najlepszych i dlatego stale drukowanym<sup>2</sup>, przy hasle *Andriamanitra* jest dodane wyjaśnienie, że kiedyś dawano to imię przedmiotom kultu tradycyjnego i innym rzeczom, aby podkreślić najwyższą jakość, czyli jeszcze w XIX w. to właśnie słowo oznaczało Boga tradycyjnie pojmowanego na sposób malgaski (Abinal i Malzac, 2009, s. 41).

Ciekawą uwagę podsunął też w osobistej rozmowie doktor Christian Narcisse Rakotondrazaka z Toamasina. Według niego konkurencja katolicko-protestancka była tak mocna, że gdy protestanci z początku podkreślali nowość Ewangelii, katolicy starali się zbliżyć do tradycji malgaskich. Dziś, pomimo liturgicznego stosowania słowa *Andriamanitra*, wydaje się, że ponieważ katolicy są bliżsi szanowaniu i rozwijaniu dobrych zwyczajów malgaskich (bardziej tolerancyjni w porównaniu z protestantami), słowo *Zanahary* nie tylko nie zanika w modlitewnikach i pieśniach katolickich, ale ma jeszcze przed sobą dobrą perspektywę rozwoju.

---

<sup>2</sup> Ostatnie wydanie: 2009 r.

## Podsumowanie

Na przykładzie jednego – choć w tym przypadku podstawowego – słowa widzimy, jak skomplikowany jest proces kształtowania się chrześcijańskiego słownictwa w języku malgaskim.

Z tradycji biblijnej oraz nauczania św. Tomasza pochodzi wskazówka, że słowo „Bóg”, może być stosowane zarówno przez chrześcijan przyjmujących objawienie w Jezusie Chrystusie, jak i przez ludzi wierzących tradycyjnie. Akceptuje się przy tym, że w każdym z tych przypadków słowo to może mieć nieco inne znaczenie, ponieważ do końca nikt nie jest w stanie pojąć, jaki jest Bóg w swej naturze. Zatem posługujemy się pojęciami funkcjonującymi w danej kulturze.

Ze wskazówek płynących z obalania „mitów” współczesnej translatoryki widać, że również w analizowanym przypadku mają one zastosowanie, choć tylko do pewnego stopnia. Misjonarze byli przekonani, że musi istnieć jakiś sposób mówienia o Bogu, choć pojęcia, jakimi się posługiwali, były dalekie od idealnych (obalenie mitu pierwszego i drugiego). Zdawali też sobie sprawę z nierealności dwóch ostatnich mitów. Nie ma słów idealnych, ale jakieś trzeba przyjąć. Z pozostałymi czterema jakoś się zmagali. Pewnie mieliby problem z naukowym sformułowaniem kwestii tłumaczenia funkcjonalnego, jak i tekstualnego, ale musieli być świadomi tych problemów. Z piątym „mitem” (o nieprzekładalności kulturowej) zмага się każdy (nie tylko misjonarze na Madagaskarze), kto próbuje przekazać innym swoje doświadczenie wiary, a szósty „mit” (o nieprzekładalności językowej) wydaje się szczególnym przypadkiem wcześniejszego, bo przecież język jest jednym z elementów kultury.

Wydaje się jednak, że wśród wspomnianych w wyżej wymienionej pozycji „mitów” zabrakło wskazówki dotyczącej zmienności pojęć na przestrzeni dłuższego okresu i w zmieniających się kulturach. Można więc mieć nadzieję, że również ta analiza zdoła coś wnieść do współczesnych teorii translatorskich i misjologicznych.

### Bibliografia

- Abinal A. et Malzac V., 2009, *Dictionnaire Malgache-Français*, Éditions Ambozontany, Antananarivo.
- Adele F., 2015, *L'Ancestralité Malgache et Biblique. Le Rasahariaña (partage des biens avec les Ancêtres) chez les Tsimihety*, Fribourg, Université de Fribourg, Faculté de Théologie (thèse de doctorat) [on-line], <https://core.ac.uk/download/pdf/43667581.pdf> [accès: 21.09.2020].
- David L., 1988, *Le tampoke Andrevola. Essai d'interprétation de la conception du pouvoir chez les Masikoro du Fiherena*, vol. 2, Université de Tuléar, Tuléar.
- Dubois H.M., 1929, *L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches*, *Anthropos*, no. 24, p. 281-311.
- Halemba A. i Róžański J. (red.), 2003, *Między przekładem biblijnym a teologią afrykańską. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, Komisja Episkopatu Polski ds. Misji, Warszawa.
- Hejwowski K., 2007, *Przekład – mity i rzeczywistość. Kognitywno-komunikacyjna teoria przekładu*, PWN, Warszawa.
- Jaovelo-Dzao R., 1996, *Mythes, rithes et transes à Madagascar, angano, joro et tromba sakalava*, Karthala, Paris.
- Kluj W., 2009, *Mity misyjne – błędne stereotypy stawiające pod znakiem zapytania sens misji*, w: Sokołowski P.A. (red.), „Kontrchrześcijaństwo” jako kontekst misji w XXI wieku, *Misyjne Seminarium Duchowne Księży Werbistów, Pieniężno*, s. 177-184.
- Kluj W., 2013, *Kształtowanie się podstawowych tekstów wiary w języku malgaskim*, *Missio Polonia*, Warszawa.
- Krzyżostaniak G., 2011, *Inkulturacja obrzędów przejścia na Madagaskarze*, *Missio Polonia*, Warszawa.
- Lahady P., 1979, *Le culte betsimisaraka*, Fianarantsoa, Ambozontany.
- Lupo P., 2006, *Dieu dans la tradition malgache: approches comparées avec les religions africaines et le christianisme*, Karthala, Paris.
- Mangalaza E.R., 1986, *Dieu malgache et Dieu biblique*, *Cahier de l'École Normale (Tuléar)*, no. 2-3, p. 71-100.
- Mangalaza E.R., 1994, *La poule de Dieu. Essai d'anthropologie philosophique chez les Betsimisaraka. Madagascar*, Université de Bordeaux (Mémoire des Cahiers Ethnologiques, nr 4331), Bordeaux.
- Molet L., 1979, *La conception malgache du monde, du surnaturel et de l'homme en Imerina*, vol. 1-2, L'Harmattan, Paris.
- Nerine E., 1982, *La littérature orale dans le pays Sakalava Menabe* [thèse de doctorat en ethnologie], 2 vol., Paris.

- Raherisoanjato D., 1983, *Les rites religieux dans le Betsileo, leurs supports matériels et leur contenu historique*, in: *Ancêtres et Société à Madagascar* [numer specjalny Cahiers ethnologiques, Bordeaux II], Bordeaux, p. 45-62.
- Rakotomalala M., 1980, *Les Tsielokana du Vonizongo. Essai de monographie régionale en Imerina (Madagascar)*, vol. 1-2, EHESS, Paris.
- Rakotomalala M., Blanchy S., Raison-Jourde F., 2001, *Madagascar: les ancêtres au quotidien, usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres Malgaches*, L'Harmattan, Paris.
- Rasoja M. et Baudeau P., 1974, *Lovan-tsofina betsileo avy tany Manandriana* [Tradycja ustna regionu Manandriana], *Ami du Clergé Malgache*, no. 9-10, p. 279-288, 300-316.
- Schmidt W., 1910, *L'Origine de L'Idée de Dieu; Étude historico-critique et positive*, Librairie Alphonse Picard & Fils, Paris.
- Tomasz z Akwinu, 1888, *Summa Theologiae, Textum Leoninum Romae 1888 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit* [on-line], <https://www.corpusthomicum.org/sth1003.html> [dostęp: 30.12.2020].
- Tomasz z Akwinu, 1977, *Suma teologiczna, t. 2, O Bogu, cz. II (1,13-26)*, tłum. Bełch P., *Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”*, Londyn [on-line], [www.katedra.uksw.edu.pl/suma/Suma%202.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/Suma%202.pdf) [dostęp 30.12.2020].
- Tonom-bavaka (Prières), 1973, *Recueil de prières ancestrales. Région d'Antsenavolo-Vohilava-Nosy Varika*, Mission Catholique, Mananjary.
- Zimoń H., 1984, *Wilhelma Schmidta teoria monoteizmu pierwotnego i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Verbinum, Warszawa.