

ALEKSANDER POSERN-ZIELIŃSKI

ANTROPOLOGICZNA INTERPRETACJA RUCHÓW SPOŁECZNO-
RELIGIJNYCH TRZECIEGO ŚWIATA. OCENY I PROPOZYCJE

W ślad za odkrywcami i zdobywcami doby Wielkich Odkryć Geograficznych posuwali się naukowcy, których humanistyczna refleksja nad egzotycznymi cywilizacjami w poważnym stopniu zrodziła nowożytnie zainteresowania ludoznawcze. Niewątpliwie więc rozwój etnografii spleciony został w dużej mierze z kolonialnymi losami krajów określanych dziś mianem Trzeciego Świata¹. Lata późniejszych, wysokozorganizowanych już badań zasadniczo nie wpłynęły na zmianę charakteru tych związków, a współczesna sytuacja w światowej etnografii (antropologii) zdaje się tendencję tę podtrzymywać.

Nie oznacza to jednak, by na każdym etapie rozwoju dyscypliny o człowieku i jego kulturze więzi te określała podobna specyfika. Niemalże przecież znaczenie posiadało niekorzystne zjawisko zbytniego izolacjonizmu i ekskluzywizmu poszczególnych kręgów zainteresowań, które znacznie pogłębiło przedmiotową polaryzację etnografii. W rezultacie tego stanu rzeczy powstały dwie — prawie dotąd niezależne specjalizacje: nurt badań *sensu stricto* ludoznawczych, tj. ograniczony do dociekań nad „tradycyjnym” obliczem wiejskich kultur Europy, oraz drugi — skoncentrowany na studiach nad społecznościami określanymi umownie jako „prymitywne”, „pierwotne”, czy „zapóźnione w rozwoju”. Każda z tych specjalizacji z osobna wносиła swój wkład zarówno w badania empiryczne jak i studia teoretyczne; każda także na swój sposób i w zależności od własnych potrzeb doskonaliła metodykę zbierania i weryfikacji faktów.

Bezsprzecznie jednak stwierdzić można, iż podstawowy zrąb metodo-

¹ Niniejszy artykuł stanowi znacznie rozszerzoną i zmienioną wersję referatu „Rola i znaczenie etnografii w badaniach przemian religijno-społecznych w krajach Trzeciego Świata”, który zaprezentowany został w r. 1969 na Sesji Naukowej zorganizowanej w związku z XLIV Walnym Zgromadzeniem PTL w Toruniu.

logicznych orientacji oraz kierunków ukształtował się i wyrósł na gruncie badań etnografii powszechnej, głównie w oparciu o „egzotyczny” materiał zebrany w odległych rejonach Azji, Oceanii, Afryki i obu Ameryk. Dowodów potwierdzających tę tezę dostarczają zarówno liczne prace XIX-wiecznych klasyków — L. H. Morgana, E. B. Tylora, J. J. Bachofena, jak i luminarzy myśli etnograficznej doby współczesnej — np. C. Lévi-Straussa, M. Mead czy L. A. White’a.

Ta niesprzyjająca wewnętrznej zwartości sytuacja ulega aktualnie radykalnym zmianom. Zakresy poszczególnych specjalizacji coraz bardziej się zacierają; wystarczy wspomnieć choćby o metamorfozie szeregu grup plemiennych w społeczności chłopskie. Równocześnie metody analizy materiału empirycznego, ujmowane dla obu tych nurtów w kategoriach komplementarności, poddawane są procesom względnej unifikacji. Także katalogi kluczowych problemów badawczych, formułowanych w oparciu o obserwację tempa i kierunku współczesnych przemian, zaczynają wykazywać duży stopień podobieństwa, i to niezależnie od terytorialnej czy też „kulturowej” lokalizacji analizowanej społeczności.

I. AKULTURACJA I ETNOHISTORIA

Mimo tych obiektywnych zbieżności problematyka etnograficzna — i nie tylko etnograficzna — społeczeństw Trzeciego Świata zachowała nadal swą specyfikę. Wynika ona przede wszystkim z długoletnich tradycji odrębnie ukierunkowanych badań, z odmienności kulturowego i historycznego rozwoju tych obszarów, oraz z faktu, że dzisiejsza rzeczywistość kulturowa tego rejonu wyłoniła się z amalgamatu najróżnorodniejszych endo- i egzogennych elementów, których pochodzenia niesposób dziś precyzyjnie ustalić. Specyfikę tę kształtuje wreszcie tragiczne miejsce, jakie w aktualnej strukturze ekonomiczno-społecznej przypadło Trzeciemu Światu, który z konieczności zajął wymuszoną pozycję „neokolonialnego pariasa” czy „zewnętrznego proletariatu”², stając się regionem słabo rozwiniętym gospodarczo.

Przezwycięzenie pozornej antynomii — jaka określać miała relację między „klasycznym” przedmiotem badań etnograficznych — tzw. kulturą tradycyjną a zajmującą jej miejsce zmienną i dynamiczną codziennością

² Na temat koncepcji „zewnętrznego proletariatu” (das externe Proletariat) por. np. W. Mühlmann, *Rassen. Ethnien. Kulturen. Moderne Ethnologie*, Neuwied — Berlin 1964, s. 361—367. O specyfice problematyki nauk społecznych badających sytuację społeczno-kulturową i ekonomiczną Trzeciego Świata — por. cykl artykułów z przełomu 1969/1970 na łamach „Współczesności” zatytułowany *Na manowcach europocentryzmu*. Por. w szczególności artykuł podsumowujący W. Giełżyński, *Przećiw symplifikacjom*, „Współczesność”, 15: 1970, nr 2(307).

doby współczesnej, posiadało i nadal posiada podobny charakter zarówno na gruncie europejskich rozważań nad kulturą chłopską, jak i w studiach związanych z zakresem badań etnografii powszechnej³. Przewartościenie dotychczasowych pojęć oraz likwidacja utartych schematów dokonała się jednak znacznie wcześniej w nurcie „egzotycznym”, aniżeli w „europejskim” i związana była z rosnącym wpływem i dorobkiem anglosaskiego funkcjonalizmu.

Mimo to jednak jeszcze do niedawna spora ilość prac etnograficznych posiadała charakter statyczny, gdyż taką wydawała się „tradycyjna”, zatomizowana, tj. rozłożona na elementarne części składowe, pozornie niemal niezmienna kultura wielu społeczeństw. Nie dostrzegano przeobrażeń jakie niosło ze sobą wielkie zderzenie się kultur i kolonializm europejski, a jeśli nawet brano ten fakt pod uwagę, to rozpatrywano go wyjątkowo jednostronnie. Niejednokrotnie tzw. „westernizację” i „modernizację” Trzeciego Świata traktowano na płaszczyźnie kulturowej jako ekspansję wyższej cywilizacji industrialnej, usuwającej bezpowrotnie w cień tradycje i dorobek minionych pokoleń ludności autochtonicznej. Postawa taka daleka była od relatywistycznego spojrzenia i trąciła niestety skrajnym etnocentryzmem (europocentryzmem). W konsekwencji z pola obserwacji wymykało się wiele istotnych zjawisk i procesów, które determinowały powstawanie nowych wartości kulturowych, stanowiących twórczą syntezę lokalnych tradycji oraz wzorów przyniesionych z Europy. Równocześnie publikowano coraz to nowe opracowania monograficzne poświęcone kulturom poszczególnych ludów i regionów. Odtwarzano w nich często wysublimowany świat sprzed okresu kolonialnego, ukazując czytelnikowi wyidealizowany, prawie harmonijny, uporządkowany wg z góry określonych schematów model etnograficznej charakterystyki określonej populacji⁴.

Ulegając złudzeniom starano się w tym właśnie świecie znaleźć właściwy klucz do poznania i zrozumienia zarówno „istoty” każdej, pojedynczej kultury, jak i rozwoju cywilizacyjnego całej ludzkości. Nieskażona sfera rzeczywistości prekolonialnej była w powyższym ujęciu tą substancją, która przede wszystkim kryła w sobie podstawowe mechanizmy kulturowe i społeczne, określające i pozwalające odtworzyć oraz zinterpretować bieg naszej historii, wykryć jej źródła, kierunek rozwoju, rozliczne uwarunkowania i uniwersalne prawa.

Oczywiście nie można umniejszać znaczenia tych bezwzględnie pozy-

³ Por. A. Posern-Zieliński, *Optymistyczna wizja etnografii*, „Współczesność”, 15: 1970, nr 13(318), s. 4.

⁴ Model ten nie odbiegał w sposób zasadniczy od schematycznego ujęcia monografii wsi czy grupy etnicznej, które poddał krytycznej analizie J. Burszta, *Dwa modele etnograficznej monografii wsi*, „Lud” 53: 1969, s. 147-163.

tecznych poczyniń badawczych, gdyż dzisiaj stanowią one często niezmierzenie cenne źródła naukowe, ale to zachwianie właściwych proporcji między „tradycją” a współczesnością i w konsekwencji skupienie zainteresowań niemal wyłącznie na schematycznie interpretowanej przeszłości posiadało dla dalszych badań poważne znaczenie. Można by sądzić, iż gdyby w pewnym momencie nie nastąpiła zdecydowana zmiana w tej jednostronnej postawie, to z chwilą dokładnego opisanie każdej grupy etnicznej i każdej kultury — nastąpiłby kres możliwości poznawczych⁵. Na szczęście nurt modernizmu metodologicznego, jaki objął i etnografię, sytuację tę diametralnie zmienił. Na wielu jednak obszarach zaprzepaszczono raz na zawsze możliwość śledzenia przebiegu i następstw pierwszych kontaktów kultur „tradycyjnych” z techniczną cywilizacją europejską oraz faz ściągania się i przenikania tych dwóch systemów.

Dopiero wówczas, gdy skutki długotrwałego wzajemnego oddziaływania i interferencji obu typów kultur stały się jaskrawo widoczne, zdano sobie sprawę z naglącej konieczności podjęcia badań nad współczesną rzeczywistością kulturową określonych ludów. Ich podstawowym celem stało się teraz uchwycenie zachodzących w tychże społecznościach przemian i ten postulat zepchnął zdecydowanie na plan dalszy dążenie do rekonstrukcji zasadniczego zrębu przemijającej już kultury.

Stara metodyka i metodologia badawcza jednak nie nadawała się już do realizacji tego rodzaju zamierzeń. Należało teraz zastosować o wiele subtelniejszy zestaw instrumentów badawczych, by móc uchwycić i ukazać mechanizm zmian, jakim podlegał i nadal podlega Trzeci Świat od okresu jego odkrycia i podboju aż do współczesnej coraz plastyczniejszej rzeczywistości społeczno-kulturowej tych terenów. Przed etnografią otworzyły się nowe perspektywy, które naukę tę zbliżyły do współczesności, przekształciły ją w instrument analizy przemian kulturowych a nawet doprowadziły do wykształcenia się swoistej i jakże kontrowersyjnie ocenianej — „inżynierii etnicznej”, jaką jest bez wątpienia etnografia stosowana⁶.

W szybkim tempie wzrastała liczba wartościowych studiów terenowych umożliwiających powstanie całej teorii przemian kulturowych, w której

⁵ Zjawisko to nie stanowi *differentia specifica* etnografii, gdyż np. na podobne niebezpieczeństwo zwrócił uwagę W. Markiewicz oceniając stan badań socjologicznych nad przemianami społecznymi na Ziemiach Zachodnich. Por. W. Markiewicz, *Aktualna sytuacja i perspektywy badań socjologicznych na Ziemiach Zachodnich. Kadry, Organizacja, Problematyka*, (w:) *Badania socjologiczne na Ziemiach Zachodnich. Materiały z konferencji w Poznaniu w dniach 1 i 2 marca 1968 r.* „Biblioteka Przeglądu Zachodniego”, Poznań, 11: 1968, s. 15.

⁶ R. Firth, *Spoločności ludzkie. Wstęp do antropologii społecznej*, Warszawa 1965, s. 226—238.

szczególne miejsce zajęła teoria akulturacji⁷. Zdawano sobie jednak sprawę z tego prostego faktu, iż aby badania nad współczesnymi przemianami były dogłębne i efektywne, należy rozpatrywać poszczególne zjawiska zarówno na szerokim tle porównawczym, jak i w aspekcie ich społeczno-historycznych uwarunkowań. Tymczasem otwierała się głęboka przepaść między wiedzą o tradycyjnych strukturach rodowo-plemiennych a znajomością mechanizmów najnowszych przeobrażeń. W rezultacie częstokroć więcej wiedziano o kulturze jakiegoś ludu z okresu przedkolonizacyjnego, aniżeli z lat bezpośredniego kontaktu i konfrontacji z Białymi.

Spowodowało to powstanie znacznych dysproporcji nie tylko w bagażu dostępnych faktów, umożliwiających rekonstrukcję poszczególnych okresów rozwoju kultury, ale i w zakresie możliwości formułowania generalizacji historycznych i wstępnych uogólnień wyższego, antropologicznego rzędu. Na gruncie tradycyjnych badań etnograficznych podstawowym poziomem badawczym był tzw. poziom „zerowy”, tj. hipotetyczny okres równowagi i niczym nie zakłóconej „naturalnej harmonii” w danym systemie kulturowym. Lokalizowano go zwykle pod względem chronologicznym w chwili wielkiego zderzenia się kultur, formacji społeczno-ekonomicznych i ideologii. To właśnie między tym poziomem „zerowym” (poza którym nie było jakoby „historii”) a okresem powszechnego stosowania nowoczesnych technik badawczych doby współczesnej, wprzągniętych świadomie w bezpośrednie badania terenowe akulturowanych społeczności, rozpościera się mroczne przedpole, słabo tylko rozświetlone luźnymi faktami, datami i ogólnikowymi stwierdzeniami.

Sytuacja tego rodzaju, pogłębiona dodatkowo rozwojem badań archeologicznych rekonstruujących dzieje kultur „przedhistorycznych” oraz retrospekcją nauk antropologicznych, skupioną w zbyt wąskim i „płytkim” przedziale czasowym, nie była zresztą typowa jedynie dla historii kultury krajów zamorskich. Na gruncie europejskim stwierdzono podobne białe plamy. Wspomnieć tu można chociażby przykładowo o historii kultury polskiej wsi sprzed okresu uwłaszczeniowego. Na obszary te jeszcze do tej pory bardzo rzadko zapuszczają się etnografowie czy socjologowie; archeologa interesuje w najlepszym przypadku późne średniowiecze, a historyk koncentrując się głównie na podstawowych strukturach ekonomicznych w niewielkim tylko stopniu zajmuje się dziejami kultury materialnej. Stąd też powstała potrzeba powołania nowej specjalizacji — „historii kultury materialnej” — ale przecież i ona nie wyczer-

⁷ Por. K. Małkowska, *Problem akulturacji w etnologii amerykańskiej. Założenia i perspektywy teoretyczne*, „Etnografia Polska” 10: 1966, s. 61—73; Sol Tax (ed.), *Acculturation in the Americas. Proceedings and selected papers of the XXIXth International Congress of Americanists, Chicago 1952*, *passim*.

puje całokształtu problematyki historyczno-etnograficznej dawnej wsi polskiej⁸.

Palącym zadaniem stało się więc odrobienie także tych poważnych zagłębień oraz w miarę sił i środków zapełnienie wyrwy, jaka powstała w naszej wiedzy o przeszłości poszczególnych narodów postkolonialnych. Wychodząc zarówno od rozważań nad kulturą „tradycyjną”, wzgl. homogeniczną, jak i od badań nad współczesnymi zmianami w społecznościach autochtonicznych, rozpoczęto studia, które — jak się wydaje — można by tu określić jako „ethnohistoryczno-akulturacyjny”. Ich celem jest z jednej strony odtworzenie etnicznych dziejów poszczególnych ludów w okresie kolonialnym i postkolonialnym (w tym punkcie zbliżają się one w swym charakterze do badań historycznych); z drugiej zaś — winny uchwycić mechanizm przeobrażeń kulturowych, jakie zachodziły w ostatnich kilku stuleciach pod wpływem nasilania się procesów akulturacyjnych.

Ten aspekt badań wymaga już zastosowania metod socjo-antropologicznych. Specyfika zatem tej kategorii studiów, które określiliśmy tu mianem ethnohistoryczno-akulturacyjnych, polega głównie na konieczności łączenia doświadczeń warsztatowych historyka ze śmiałym spojrzeniem i interpretacją antropologiczną. W takim przypadku punktem wyjścia są zwykle niezbyt przejrzyste, często wyrwykowe zespoły źródeł — „pisanych”, uważanych do niedawna za podstawową kategorię źródeł historycznych⁹. Takie źródła, jak np. relacje podróżnicze, wspomnienia, dokumenty archiwalne z akt administracji kolonialnej, sprawozdania misyjne, dzienniki okrętowe, listy, pamiętniki, a nawet prasa nie były dotychczas zbyt efektywnie eksploatowane przez etnografów. Oczywiście ten szczególny typ źródeł musi zostać poddany bardziej surowym zabiegom weryfikacyjnym, by można było z niego wydobyć i wykorzystać interesujące, a zarazem w miarę „obiektywne” fakty.

Potrzeba tego rodzaju studiów w zastosowaniu do badań nad społecznościami indiańskimi zarysowała się dość wcześnie — bo już na przełomie XIX i XX w. w Stanach Zjednoczonych. Za ojca takiej koncepcji badań na gruncie antropologii amerykańskiej uchodzi Clark Wissler, wybitny znawca historii kolonialnych dziejów Indian Ameryki Północnej¹⁰.

⁸ Por. K. Majewski, *Historia kultury materialnej*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1: 1953, nr 1—2, s. 3—24.

⁹ Por. B. Miśkiewicz, *Wstęp do badań historycznych*, Poznań 1963, s. 49.

¹⁰ C. Wissler (ed.), *The Indians of Greater New York and the Lower Hudson*, „Anthropological Papers of the American Museum of Natural History” 3: 1909. W rzeczywistości jednak badania tego typu — prowadzone wprawdzie na poziomie faktograficznym — rozpoczęły się znacznie wcześniej. Przykładem — choćby kapitalne 6-tomowe dzieło H. R. Schoolcrafta, *The Indians of the United States*, Philadelphia 1851—1857.

W pełni jednak tendencje te ukształtowały się w „autonomiczny” kierunek studiów dopiero w latach 50-tych naszego stulecia, czego wyrazem stał się nowy periodyk naukowy — „Ethnohistory” i skupiona wokół niego grupa autorów¹¹. W innych krajach — szczególnie w Związku Radzieckim, NRD, NRF, Szwecji, a także w lokalnych ośrodkach naukowych państw Ameryki Łacińskiej, głównie jednak w Meksyku¹², uformowały się również zespoły specjalistów propagujące aktywnie ten właśnie kierunek badań, legitymując się już pierwszymi, cennymi osiągnięciami w tym zakresie.

II. SPECYFIKA PRZEOBRAŻEŃ TRADYCYJNEJ ŚWIADOMOŚCI

Do omówionej tu pokrótce kategorii studiów etnohistoryczno-akulturacyjnych należałoby zaliczyć m. in. również badania przeprowadzane w celu wykrycia „osobliwości” oraz prawidłowości zmian zachodzących w wyobrażeniach religijnych autochtonicznych mieszkańców trzech kontynentów w okresie ostatnich kilku stuleci. Program ten dotyczy zresztą także i tych społeczności, które uformowały się tak pod względem kulturowym jak i antropologicznym niejako na „nowo”, na podłożu masowych transoceanicznych migracji mieszkańców Azji do Oceanii, Afryki i Ameryki oraz Murzynów i Europejczyków do Nowego Świata. Badania tego typu winny zasadniczo koncentrować się na problematyce związków, zachodzących między sferą religii a sytuacją społeczno-ekonomiczną, kulturową i polityczną, gdyż ten układ sprzężeń systemu kulturowego wydaje się być w tym przypadku podstawowym¹³.

Bez większego trudu zauważono, iż w wyniku kontaktów ze społeczeństwem kolonizatorów europejskich, niosących za sobą obdarzone sankcją religijną wzory feudalnego i kapitalistycznego ustroju, uległa zmianie nie tylko materialna, czy „behawiorystyczna” strona kultury tubylczej, ale także przekształciły się najgłębsze treści świadomości.

Chrześcijański prozelityzm nie zdołał całkowicie wyeliminować dawnych „pogańskich” praktyk i wierzeń. Nowa religia, zdobywająca neofitów wraz z postępem kolonizacji i wzrostem eksploatacji tubylczych mas,

¹¹ Szczegółową ocenę historycznego kierunku w ramach antropologii amerykańskiej znaleźć można u Å. Hultkrantz, *Historical Approaches in American Ethnology. A research survey*, „Ethnologia Europea” 1: 1967, nr 2, s. 96—116.

¹² Por. M. Frankowska, *Problemy i kierunki etnologii meksykańskiej*, „Etnografia Polska” 14: 1970, z. 2, s. 31; I. F. Chorosazajewa, *Problema akulturacji w meksykańskiej etnografii*, (w:) *Sowriemiennaja amierikanskaja etnografia. Teoreticzeskie napravlenija i tendencii*, Moskwa 1963, s. 223—233.

¹³ Zagadnienie to szerzej omawia R. Bastide, *Messianism and social and economic development*, (w:) J. Wallerstein (ed.), *Social Change. The colonial situation*, New York—London—Sydney, 1966, s. 467—477.

okazała się w rzeczywistości za słaba na to, by przetrwać w nowym środowisku w nieskażonej postaci. W sferze świadomości religijnej — opartej o irracjonalny światopogląd, kształtowany głównie przez tradycję mitologiczną — zachodziły pod wpływem chrystianizmu typu kolonialno-misyjnego zasadnicze zmiany i przeobrażenia. Procesy synkretyzmu religijnego i kontaminacji poszczególnych elementów treści wierzeń, procesy wzajemnego ścierania się i interferencji przeważnie dwóch nawzajem sobie obcych i wrogich systemów religijnych spowodowały zarówno „poganizację” chrystianizmu, np. jego indianizację czy afrykanizację, jak i chrystianizację „poganizmu”, tzn. lokalnych kultów rodowo-plemiennych. W efekcie więc zjawisko to doprowadziło do wykształcenia się nowego typu religijnej świadomości synkretycznej, łączącej w różnym stopniu i natężeniu elementy obu, poddawanych bezpośrednio konfrontacji ideologii. W rezultacie tych procesów akulturacyjnych w łonie społeczności lub wspólnot o ideologii „tubylczej”, dostosowanej do tradycyjnej, tzn. przedakulturacyjnej sytuacji kulturowej, nastąpiły znaczne zróżnicowania, uświadamiane zwykle w kategoriach opozycyjnych. Z punktu widzenia formalnego tworzące się społeczeństwo kolonialne dzieliło się nie tylko na Białych i „kolorowych”, czy przybyszów i tubylców, ale także na tych, którzy nawracali, i tych, którzy byli lub mieli być nawracani. Dychotomii tej z grubsza odpowiadał również stopień ekonomicznej zależności stworzony przez system kolonialnych dzierżaw. Obok tego podziału funkcjonował i drugi; polegał on na tym, że w pozorowanej jednolitej masie chrześcijan: Białych i neofitów, ci ostatni byli nimi tylko nominalnie. W rzeczywistości reprezentowali oni bowiem katolicyzm czy protestantyzm w formie mocno zsynkretyzowanej. Ta grupa tubylczych chrześcijan posiadała również świadomość swej odrębności nie tylko w stosunku do narodu kolonizatorów, ale i w stosunku do tych plemion i grup pobratymców, które — formalnie zachowując swe dawne wierzenia — traktowane były przez władze jako „niecywilizowane”. Ale nawet w tych społecznościach, gdzie uruchomione zostały mechanizmy kontrakulturacyjne w postaci ksenofobii, konserwatyzmu i natywizmu, bliższa analiza wykazuje w końcu mniejsze lub większe wpływy chrystianizmu w doktrynie, w kulcie lub w symbolice.

Na tym ogromnie zróżnicowanym pod względem ideologicznym podłożu, targanym do tego licznymi przeciwnościami innej natury, wyrosły autonomiczne sekty synkretyczne, niejednokrotnie przekształcające się wraz z upływem czasu w niezależne kościoły tubylcze, jak ma to np. często miejsce w czarnej Afryce¹⁴. Obok nich pojawiły się mniej stabil-

¹⁴ Por. np. B. G. M. Sundkler, *Bantu prophets in South Africa*, London—New York—Toronto 1964. W pracy tej na s. 354—374 podana jest lista separatystycznych

ne, lecz za to bardziej dynamiczne ruchy społeczno-religijne¹⁵. Ta kategoria zjawisk określana jest najczęściej w nomenklaturze antropologicznej mianem mesjanizmu czy millenaryzmu i te nazwy będą pojawiały się w poniższych rozważaniach jako umowne, tymczasowe synonimy ruchu społeczno-religijnego.

Ruchy te, jak żadne inne zjawiska religijne, łączą się w sposób ewidentny z aktualną sytuacją społeczną, kulturową, polityczną, ekonomiczną i demograficzną, stanowiąc efekt utraty równowagi w tych poszczególnych systemach razem wziętych, lub w każdym z nich niezależnie. Są one zarazem próbą aktywnego wysiłku na rzecz przywrócenia utraconego „equilibrium”.

Nie wdając się tu w szczegółową charakterystykę tego typu ruchów, gdyż niniejsze uwagi dotyczyć mają w mniejszym stopniu „istoty” samego zjawiska, a raczej określenia skutecznych metod i sposobów jego antropologicznej interpretacji, warto zauważyć, iż ich różnorodność nastęrcza uczonym niemało kłopotu. Trudności te towarzyszą tym wszystkim badaczom, którzy chcieliby w sposób jednoznaczny ustalić zespół cech taksonomicznych, kwalifikujących wszystkie te ruchy do jednego, całkowicie odrębnego zbioru zjawisk. Procedura taka, przy uwzględnieniu aspektu socjologicznego, historycznego i kulturologicznego, tj. antropologicznego, prowadzić może do koniecznych, niezbędnych i ścisłych, lecz oczywiście dyskusyjnych ustaleń definicyjnych. Krok ten umożliwia oddzielenie ruchu społeczno-religijnego od sekty tubylczej, czy kultu synkretycznego. Czyniąc tego rodzaju rozróżnienia należy jednak pamiętać, iż tak zdefiniowane kategorie mogą pod względem historycznym i ewolucyjnym odpowiadać np. na jednych terenach kolejnym chronologicznie transformacjom jednego nurtu analizowanych zdarzeń, a na innych obszarach odnosić się do zjawisk całkowicie względem siebie niezależnych i współwystępujących.

Stwierdzenie faktu, iż wspomniane ruchy były z jednej strony wynikiem kulturowego kontaktu z cywilizacją europejską i ideologią chrześcijaństwa, z drugiej zaś stanowiły swoistą formę protestu przeciwko kolonialnym lub innym nierównoprawnym stosunkom, nie posiada dziś wa-

kościółów tubylczych sporządzona na 1 VIII 1945 r. Zawiera ona przeszło 800 pozycji, a nie wszystkie kościoły zostały w niej uwzględnione. W następnych latach ich ilość nadal gwałtownie wzrastała; jedne umierały śmiercią naturalną, inne rozpadały się na nowe niezależne komórki. W rezultacie oficjalna liczba separatystycznych kościołów ustalona dla terytorium Południowej Afryki na maj 1960 r. zawierała już 2030 pozycji. Świadczy to chyba wymownie o skali tego zjawiska.

¹⁵ Abstrahuję tu świadomie od chronologicznej kolejności pojawiania się tych sekt, kościołów i ruchów. W rzeczywistości ruchy społeczno-religijne poprzedzały zwykle okres rozkwitu formacji sekciarskiej.

lorów odkrywczych, ale uświadamia nam złożoność historyczną i strukturalną tego typu zjawisk¹⁶.

Zakres oddziaływania i ogólna liczba tych ruchów, których znaczenie w przyspieszaniu procesów przeobrażeń tradycyjnej świadomości i kształtowaniu postaw nacjonalistycznych trudno nie przeceniać — jest bardzo duża. I to zarówno pod względem liczby objętych nimi grup etnicznych, jak i wielkości i różnorodności obszarów będących dziejową sceną tych wydarzeń. Ścisłe ustalenie globalnej liczby tych ruchów nie wydaje się zadaniem możliwym do realizacji, gdyż szereg z nich — a szczególnie te o zasięgu lokalnym — najprawdopodobniej nigdy nie odzwierciedliło się w żadnej dokumentacji. Inne zostaną dopiero „odkryte” w przyszłości w wyniku poszukiwań archiwalnych; są wreszcie i takie, których przynależność do grupy ruchów społeczno-religijnych jest, ze względu na ich niejednoznaczny charakter, przez wielu badaczy kwestionowana. Trudności te wszakże nie przeszkadzają uzmysłowieniu sobie wielkości skali tego zjawiska, choć pod względem kwantytatywnym ustępuje ono miejsca niebywalej eksplozji sekt synkretycznych i separatystycznych kościołów tubylczych.

Tytułem ilustracji warto przytoczyć kilka danych statystycznych. Otóż ilość tego rodzaju ruchów społeczno-religijnych, zarejestrowanych przez badaczy wyniosła na obszarze archipelagów Melanezji i na Nowej Gwinei, ponad siedemdziesiąt¹⁷. Na terenie obu Ameryk, uwzględniając wyłącznie ruchy indiańskie, odpowiednie liczby wahają się w granicach od 90 do 100 przypadków, a w Afryce, traktując pewne szczególne epizody ruchów lub też ich genealogiczne odgałęzienia za jeden kompleks, jest ich najmniej od 70 do 80¹⁸.

To ogromne bogactwo ruchów, nawet tylko w skali jednego kontynentu, stworzyło przed badaczami pokusę przeprowadzenia szerokich studiów porównawczych, zmierzających niemal wyłącznie do ustalenia analogii, cech wspólnych i powtarzających się zbieżności w poszczególnych przypadkach. Niestety przejawianie i przecenianie tej dyrektywy po-

¹⁶ A. Posern-Zieliński, *Melanezyjskie ruchy millenarystyczne jako przykład współczesnych przeobrażeń kulturowych*, „Etnografia Polska” 11: 1967, s. 350—351.

¹⁷ J. Guiart, P. Worsley, *La répartition des mouvements millénaristes en Melanesie*, „Archives de Sociologie des Religions” 5: 1958, s. 38—46.

¹⁸ G. Guariglia, *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*, „Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik”, Horn—Wien, 13: 1959, s. 190—194, 234—236. Ewentualne różnice w poszczególnych szacunkach wynikają przede wszystkim z kryteriów wyodrębniania ruchów. Można bowiem w zależności od przyjętych założeń traktować poszczególne fale, czy fazy ruchu — jako oddzielne zjawiska, lub też cały taki strumień zdarzeń rozciągnięty w znacznym przedziale chronologiczno-terytorialnym traktować jako przypadek pojedynczy.

stępowania spowodowało w rezultacie zepchnięcie na plan dalszy tych czynników i relacji, które posiadały walor specyficzny, szczególny, niepowtarzalny, a mimo to stanowiły ważny element konstytutywny ruchu, często niezmiernie istotny dla zrozumienia całokształtu zjawiska.

Chronologiczny rozrzut omawianych tu ruchów nie jest jednolity i regularny, mimo że zdecydowana większość znanych nam przypadków miała miejsce w II poł. XIX w., a więc w okresie szczytowego rozwoju światowego systemu kolonialnego. Postęp kolonialnej ekspansji nie przebiegał jednak na wszystkich kontynentach i w wielu podbijanych krajach synchronicznie. Dlatego też, przy utrzymaniu założenia o korelacyjnym charakterze omawianych tu ruchów w stosunku do sytuacji ekonomiczno-politycznej, jest rzeczą oczywistą, iż ich spora liczba miała również miejsce w okresie poprzedzającym „krytyczny” wiek XIX, jak i w naszym stuleciu.

Z sytuacją tego rodzaju, jeśli weźmiemy pod uwagę wyłącznie autochtoniczną ludność, spotykamy się w Ameryce Południowej. Już wiek XVI, a więc pierwsze lata po konkwisie, przynosi szereg przykładów tego rodzaju wystąpień, zarejestrowanych na terenie dzisiejszej Kolumbii, Paragwaju i Brazylii¹⁹. Na tych samych obszarach oraz dodatkowo jeszcze w rejonie Wyżu Andyjskiego, Montanii i Gujany miały miejsce podobne zjawiska także i w latach późniejszych, tj. od XVII w. aż do końca XIX w.²⁰, obejmując w niektórych przypadkach także i pierwszą połowę wieku dwudziestego²¹.

Tak wielka na pozór chronologiczna nieregularność w pojawianiu się ruchów społeczno-religijnych określa postawę badacza tych problemów

¹⁹ G. Eckert, *Prophetentum und Freiheitsbewegungen im Caucatal*, „Zeitschrift für Ethnologie” 76: 1951, s. 115—125; A. Métraux, *Les Hommes-Dieux chez les Chiriguano et dans l’Amérique du Sud*, „Revista del Instituto de Etnologia de la Universidad Nacional de Tucumán” 2: 1931, s. 61—91; tenże, *Les migrations historiques des Tupi-Guaraní*, „Journal de la Société des Américanistes de Paris” n.s. 19: 1927, s. 1—45.

²⁰ A. Métraux, *A Quechua messiah in eastern Peru*, „American Anthropologist” 44: 1942, s. 721—725; M. Haubert, *La vie quotidienne au Paraguay*, Paris n.d., s. 146—169; R. Ribeiro, *Brazilian messianic movements*, (w:) S. Thrupp (ed.), *Millennial dreams in action. Essays in comparative study*, The Hague 1962, s. 55—69; C. F. Appun, *Unter den Tropen. Wanderungen durch Venezuela, am Orinoco, durch Britisch Guyana und am Amazonenstrome in den Jahren 1849—1868*, Jena 1871, t. 2, s. 257—265.

²¹ C. Nimuendajú-Unkel, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apocúva-Guaraní*, „Zeitschrift für Ethnologie” 46: 1914, s. 284—404; J. A. Butt, *The birth of a religion*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland” 90: 1960, s. 66—106; C. Nimuendajú, *The Tukuna*, „University of California Publications in American Archaeology and Ethnology”, Berkeley — Los Angeles, 45: 1952, s. 138—140.

względem zastanych źródeł. Nieodzowne w realizacji tego programu badawczego jest wykorzystanie warsztatowych i metodologicznych doświadczeń historyka. Tak ustalona droga wieść nas wówczas będzie prosto ku rekonstrukcji przebiegu konkretnego ruchu, co uzależnione będzie od zastosowania prawidłowej interpretacji materiału źródłowego i stopnia ich wyeksploatowania. Jednakże dla etnografa (antropologa) rekonstrukcja ta nie powinna być ukoronowaniem dotychczasowych wysiłków. Stanowi ona tylko jedyny i konieczny w tym przypadku punkt wyjścia do dalszych rozważań, zmierzających w kierunku uogólnień antropologicznych, które dopiero — jak to określił C. Lévi-Strauss — czynią prowadzące ku nim porównania prawomocnymi, a nie odwrotnie²².

Mimo swej „historyczności” ruchy społeczno-religijne niejednokrotnie zaważyły bardzo poważnie na współczesnym kulturowym obliczu wielu społeczności Trzeciego Świata, kształtując ich świadomość polityczną, narodową i religijną. Skutki działania tych ruchów dają o sobie znać także i dziś, gdyż szereg z nich legło u podstaw zarówno wielu współczesnych synkretycznych prądów religijnych (np. peyotyzmu u Indian Ameryki Północnej czy kościoła Ringatu u Maorysów na Nowej Zelandii²³), jak i nacjonalistycznych koncepcji społeczno-politycznych. Wśród tych ostatnich można przykładowo wskazać np. na kompleks „negritude” w czarnej Afryce, a w Ameryce Północnej na murzyńską ideologię „black power” i tzw. panindianizm²⁴.

Na jednych terenach — jak np. w Afryce, Melanezji czy Ameryce Północnej²⁵ — ruchy te przybrały szczególnie duże rozmiary, obejmując swym zasięgiem wielkie, zróżnicowane etnicznie terytoria. Nic więc dziwnego, iż ze względu na ich późniejsze reperkusje stały się one przedmio-

²² C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 77.

²³ Por. M. Posern-Zielińska, *Rola czynników społeczno-ekonomicznych w kształtowaniu się religii synkretycznych na przykładzie peyotyzmu*, „Etnografia Polska” 12: 1968, s. 304—321; W. La Barre, *The Peyote Cult*, „Yale University Publications in Anthropology” London, 19: 1938; J. Metge, *The Maoris of New Zealand*, London 1967, s. 144—146.

²⁴ Por. K. Makulski, „Négritude” w kategoriach antropologii kulturowej „Etnografia Polska” 13: 1969, z. 1, s. 183—196; Z. M. Kowalewski, *Black Power*, „Etnografia Polska” 13: 1969, z. 2, s. 171—196; F. Shusky, *Pan-Indianism in the Eastern United States*, „Anthropology Tomorrow” 6: 1957, s. 116—123.

²⁵ Podaję tu również przykłady z terenów Ameryki Północnej — nie wchodzących pod względem geograficznym w strefę zwaną Trzecim Światem. Jednakże biorąc za kryteria takie czynniki, jak aspekt społeczny, polityczny i ekonomiczny — okaże się, iż do strefy tej *de facto* należałoby zaliczyć również enklawy zajęte przez pewne mniejszościowe grupy etniczne i rasowe (Murzyni i Indianie oraz Meksykanie USA) egzystujące na marginesie głównego nurtu życia kraju i znajdujące się w społecznej sytuacji niewiele odbiegającej od tej, jak typowa jest dla szeregu krajów latynoamerykańskich. Sprawę tę rozwinął szerzej Z. M. Kowalewski, *op. cit.*, s. 172—173.

tem wydatnej uwagi specjalistów. Nie oznacza to wszakże, by zjawiska te, których strefa oddziaływania i znaczenie były o wiele mniejsze — jak np. w Ameryce Łacińskiej — nie zasługiwały na uwagę. Jedne i drugie są świadectwem żywotności tubylczych kultur, ich wielkiej aktywności, która w dobie największego kolonialnego ucisku skierowała się ku irracjonalnym sposobom wyjścia z kulturowego impasu. Szukając ratunku w złudnych koncepcjach „ziemskiego raju”, wiecznej szczęśliwości i powszechnego dobrobytu, starano się przyspieszyć różnymi sposobami nadejście mitycznego „złotego wieku”. Wierzano, iż wówczas już bez udziału Białych będzie można realizować tradycyjne wzory kultury, a także wykorzystywać w pełni, odpowiednio adaptowany do tubylczych potrzeb, cywilizacyjny dorobek technologicznej myśli europejskiej.

Ruchy te stanowią — jak już wspominałem — tylko jeden z wielu niewymienionych tutaj z braku miejsca aspektów przeobrażeń społeczno-religijnych Trzeciego Świata. Są one jednak w ramach tych zmian czynnikiem najbardziej aktywnym, spontanicznym i żywiołowym. Często sprawiają wrażenie, jakby były swoistym katalizatorem, przyspieszającym wydatnie proces przenikania się dwóch światów religijnych wyobrażeń: chrześcijańskiego i „tradycyjnego”, tubylczego. Równocześnie zaś ich częste związki z ruchami narodowo-wyzwoleńczymi i walką antykolonialną nadały tym zjawiskom rangę o swoistej wymowie politycznej i społecznej.

III. RÓŻNORODNOŚĆ UJEĆ BADAWCZYCH A PŁASZCZYZNA ANTROPOLOGICZNA

To znaczenie ruchów społeczno-religijnych dla naukowego poznania przeobrażeń w krajach Trzeciego Świata, jak i uzmysłowienie sobie genezy zorganizowanego antykolonialnego nurtu i ruchu oporu, choćby tylko na płaszczyźnie religijnej lub quasireligijnej, było jednym z głównych motywów zainteresowania się tą problematyką ze strony świata nauki.

Szereg dyscyplin humanistycznych podjęło trud zbadania i zanalizowania tego rodzaju ruchów, minionych, jak i zachodzących aktualnie. W szybkim stosunkowo tempie odrobiono duże zaległości, a w miejsce budzących niegdyś grozę i dreszcz emocji sprawozdań ośrodków misyjnych oraz tendencyjnych raportów urzędników administracji kolonialnej (nie mniej cennych — ze względu na swe źródłowe walory) poczęły się pojawiać rzetelne studia naukowe. Starano się w nich ukazać prawdziwy sens tych kulturowych perturbacji, tj. dotrzeć do ich natury ukrytej pod pozornie bezładną masą faktów. W tym znaczeniu rola etnografa, jak i badaczy z pokrewnych dyscyplin współpracujących nad tą proble-

matyką, polegała na nadaniu opisywanym zjawiskom realnych rozmiarów i ukazaniu we właściwym świetle ich rzeczywistych przyczyn, związanych przecież z naturalną, tj. zgodną z prawami psycho-społecznymi — reakcją na wyniszczającą i nietolerancyjną względem rodzimych kultur politykę kolonialną. Nastąpiła zatem dość istotna zmiana w sposobie widzenia tego rodzaju zjawisk. O ile w fazie początkowej, tej dyletanckiej i skrajnie tendencyjnej starano się przede wszystkim uwypuklić niemal patologiczne objawy, mające uzasadnić antyhumanitarne postawy kolonizatorów, to w fazie drugiej, etapie refleksji czysto naukowej, dążono do zrozumienia poczynąń tubylców, do wnिकnięcia w ich subiektywny i zmitologizowany punkt widzenia rzeczywistości.

Stadia te wprawdzie mniej więcej odpowiadają realnym, kolejno pojawiającym się etapom badań, ale przez długi czas, a nawet i dzisiaj, stanowią one właściwie dwa równoległe nurty zainteresowań zjawiskiem ruchów społeczno-religijnych. Pierwszy z nich reprezentowany w przeszłości przez zaangażowaną w konflikt stronę, zwykle aparat administracji, maskował w swoim własnym interesie obiektywne przyczyny „lokalnych niepokojów” i umiejętnie usprawiedliwiał stosowane przez siebie względem „buntowników” akty represji. Drugi, w imię obiektywizmu naukowego, uczciwości badawczej i postępowych przekonań, odzierał dostępny materiał z fałszywych nawarstwień interpretacyjnych. Dopiero wprowadzenie obserwacji uczestniczącej, wywiadu, ankiety i innych nowoczesnych metod terenowej eksploracji, oczywiście tylko tam, gdzie w ostatnich latach było to możliwe, pozwoliło zebrać dane źródłowe i ustalić fakty zgodnie z wymogami współczesnych badań antropologicznych. Dało to możliwość znacznego pogłębienia analizy ruchów społeczno-religijnych czy sekt synkretycznych.

Rangę badań nad ruchami mesjanistycznymi w krajach Trzeciego Świata określa fakt, iż ich znaczenie wykracza daleko poza krąg problemów związanych z historią kultury zamorskich ludów, i odnosić się może także do lepszego poznania oraz zrozumienia przeszłości i teraźniejszości złożonego społeczeństwa europejskiego. Kolonialny i postkolonialny mesjanizm w społeczeństwach tradycyjnych coraz bardziej upodabnia się do mesjanizmu, jaki był typowy dla wczesnych stadiów politycznej organizacji chłopskich, mieszczańskich i proletariackich mas Europy²⁶.

Obie te „formacje” mesjanistyczne posiadają oczywiście swój specyficzny charakter, wynikający przede wszystkim z odmienności historycz-

²⁶ Doskonałe opracowanie historii tej kategorii ruchów społeczno-religijnych wyszło spod pióra angielskiego historyka kultury Normana Cohna, *Das Ringen um das Tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen, totalitären Bewegungen*, Bern-München 1961, wyd. oryg. ukazało się pod tytułem: *The Pursuit of Millennium*, London 1957.

nych realiów w jakich są one osadzone. Niemniej wzrastająca suma widocznych analogii i zbieżności, zarówno na płaszczyźnie faktu, jak również interpretacji, sprawia wrażenie, że u ich podłoża działają podobne mechanizmy. Dotarcie do nich jest jednym z ważnych zadań badawczych analizy komparatystycznej, która wyposażona w odpowiednie instrumenty i założenia teoretyczne bynajmniej nie musi tracić z pola widzenia specyfiki historycznych uwarunkowań. Odkrywane wówczas na odpowiednio wysokim szczeblu uogólnienia procesy ujednolicające, czy prawa społeczne nie będą zapewne argumentem na rzecz akceptacji tezy o tożsamer w gruncie rzeczy ewolucyjnej drodze mesjanizmu w społeczeństwach Trzeciego Świata i mesjanizmu w kręgu cywilizacji europejskiej, przeciwko której tak ostro występowała badaczka brazylijska M. I. Pereira de Queiroz²⁷.

Ubočnym, lecz nie mniej ważnym produktem takiej komparatystycznej analizy jest zarysowująca się także szansa stopniowej unifikacji warstwatów naukowych — co w konsekwencji da możliwość podobnego ujmowania i rozwiązywania problematyki społeczno-kulturowej tak z kręgu „cywilizacji niecywilizowanych” — jak by to określił M. Bloch²⁸, jak i z kręgu „cywilizacji cywilizowanych”²⁹.

Postawa tego rodzaju wraz z przesłankami, na których jest ona oparta, dałaby nam dobre świadectwo, iż granice między etnografią powszechną (antropologią kulturową i społeczną) skupiającą dotąd głównie swe zainteresowania na społeczeństwach prostych, a etnografią, czy ludoznawstwem traktowanym jako refleksja nad własną kulturową rzeczywistością narodową, nie są takie ostre. Okazało by się również, że obecnie więcej cech te „subdyscypliny” łączy, aniżeli dzieli. Sztuczne bariery nie na wiele się tu zdadzą, gdyż przyszły rozwój naszego kierunku nauki w jeszcze większym stopniu potwierdzi jego jedność i spoistość, która jest przecież najlepszym warunkiem uchwycenia całokształtu ludzkiej kultury.

Główny wkład w badania przemian społeczno-religijnych w Trzecim Świecie, a ruchów mesjanistycznych w szczególności, wniosła — jak dotychczas — etnografia, choć ostatnio coraz bardziej wzrasta w tym zakre-

²⁷ Por. I. M. Pereira de Queiroz, (rec.) V. Lanternari, *Religions of the Oppressed*, „Current Anthropology” 6: 1966, s. 453—454.

²⁸ M. Bloch, *Pochwała historii czyli o zawodzie historyka*, Warszawa 1960, s. 214.

²⁹ Postulat tego rodzaju, odnośnie do religioznawstwa etnograficznego sformułował m. in. Å. Hultkrantz, *The study of North American Religion: Retrospect, Present Trends and Future Task*, „Temenos. Studies in Comparative Religion” 1: 1965, s. 87. Uważał on, iż religia Indian północno-amerykańskich winna być opisywana i poddawana analizie w ten sam sposób, jak czyni się to z tzw. „wyższymi” religiami Starego Świata.

sie udział pokrewnych i pomocniczych dyscyplin. Ta rola etnografii i jej dorobek w tym względzie jest w pewnej mierze wynikiem pozycji jaką dyscyplina ta zajmuje w strukturze nauk humanistycznych (społecznych). Nie jest to jednak miejsce stałe, niezmiennie, gdyż określone dialektyczną zasadą procesy ściierania się wewnętrznych przeciwieństw, a w naszym przypadku wzrastającej roli integracji nauk i postępującej specjalizacji, przesuwają etnografię raz w jednym, raz w drugim kierunku.

Na obszarach stykowych powstają nowe dyscypliny i specjalizacje. Właśnie na tym pograniczu kształtują się często doniosłe, dotąd niezauważalne lub nie będące przedmiotem naukowej analizy, problemy badawcze. Do takich problemów należą również — i to w zasadzie od niedawna — przeobrażenia społeczno-religijne, wszelkiego typu ruchy mesjanistyczne, procesy akulturacyjne i przejawy synkretyzmu religijnego. Tam właśnie pojawiają się zagadnienia, hipotezy i teorie, których sprawdzenie zbliża nieraz warsztat etnografa do warsztatu historyka. Są zaś i takie, w których nieodzowna jest postawa pokrewna socjologowi i psychologowi społecznemu. Tak więc zarówno postulatywne definicje poszczególnych gałęzi wiedzy, jak i konkretna praktyka badawcza różnorodnych szkół i kierunków, reprezentujących odmienne często metody badawcze i teoretyczne założenia, skłaniają do tego, by na obszarach, będących przedmiotem wspólnego zainteresowania wielu dyscyplin, odbywała się swobodna, niczym nie skrepowana wymiana dorobku z pożytkiem dla końcowych efektów badawczych.

Warunkiem jednak tego, iżby rezultaty jednej dyscypliny stały się twórczą podniętą, realną pomocą, czy też podstawą wyjściową do dalszych studiów w innych mniej lub bardziej pokrewnych dziedzinach, jest daleko idące współdziałanie badawcze³⁰. Brak tego współdziałania, lub niedostateczny stopień jego nasilenia, wpływa niejednokrotnie na obniżenie rangi naukowej końcowych rezultatów. Dyletantyzm w wykorzystywaniu efektów badawczych innej dyscypliny, przy nieznajomości, lub nawet — co gorsza — niezrozumieniu metod i ogólnej teorii pomocniczej dziedziny wiedzy, niweczy często korzyści jakie z tego rodzaju wymiany myśli i dorobku winny płynąć.

Tego rodzaju zjawiska, mniej może widoczne w krajach o większych tradycjach interdyscyplinarnej współpracy, są u nas w niektórych przypadkach szczególnie jaskrawe. Przykładem w odniesieniu do problematyki związanej z dziejami kultury i rozwojem społeczeństw w krajach Trzeciego Świata, służyć mogą wzajemne, obustronne stosunki między etnografią a socjologią, oraz między etnografią i religioznawstwem.

³⁰ H. Łowmiański, *Zagadnienie współdziałania w badaniach historycznych*, „Studia Metodologiczne. Zeszyty poświęcone integracji nauki” 4: 1968, s. 3—16.

Przenosząc się znów na bliższy mym zainteresowaniom teren ruchów społeczno-religijnych można stwierdzić, iż pewnego rodzaju subiektywizm dyscyplinarny, wynikający ze specyfiki widzenia przedmiotu badań i jego konsekwencje w postaci polaryzacji zainteresowań, utrudniają w wielu przypadkach prace o charakterze generalizującym, syntetyzującym. Wzrost liczby szczegółowych studiów winien tymczasem wydatnie przyczynić się do jakościowych zmian w ogólnych ujęciach tego problemu. Każda tradycyjnie pojmowana dyscyplina z pięciu podstawowych zajmujących się problematyką ruchów społeczno-religijnych, a mianowicie etnografia, psychologia społeczna, religioznawstwo, historia i socjologia, skupiają oczywiście swe zainteresowania na pewnych, najbliższych określonej gałęzi wiedzy zagadnieniach. Wzbogaca to wydatnie naszą znajomość badanego przedmiotu, który odsłaniając swe różnorodne aspekty, ukazuje się nam z rozmaitych stron.

Powstają zatem studia etnopsychologiczne i etnohistoryczne, typowo akulturacyjne i strukturalistyczne, analizy porównawcze i opracowania monograficzne. Jedne ześrodkowują swą uwagę na zjawiskach aktualnej, bieżącej rzeczywistości, inne sięgają retrospektywnie w przeszłość. Jedne ograniczają swój zasięg terytorialny wyłącznie do określonych obszarów Trzeciego Świata, inne znów, szukając materiału porównawczego, wkraczają również na obszar Europy. Jedne analizują wyłącznie przemiany religijne wśród autochtonicznych społeczeństw przedklasowych o kulturach kopieniackich i zbieracko-łowieckich. Drugie natomiast rozszerzają swe zainteresowania na formujące się w Trzecim Świecie w wyniku procesów dekolonizacji nowe grupy narodowe. W tych ramach śledzi się typowo chłopskie czy wiejskie ruchy społeczno-religijne i sekty, a także podobnego typu zjawiska występujące wśród proletariatu miejskiego. Posługując się przykładem latynoamerykańskim można wymienić np. prace dotyczące m. in. niektórych grup antylskich i brazylijskich Murzynów, czy chłopskich ruchów brazylijskiego „sertao”³¹.

Aby z tej różnorodności spojrzeń dojść do pewnego etapu uogólnienia i posunąć naprzód naszą wiedzę o przemianach społeczno-religijnych w szczególności, a zmianach kulturowych w ogólności, musi istnieć pewna wspólna płaszczyzna integrująca. Wydaje się, że tą płaszczyzną, na której dojść może do konfrontacji, weryfikacji i należytej interpretacji takiego zjawiska z pogranicza, jakim bez wątpienia są przykładowo wybrane tu ruchy, jest antropologia w jej współczesnym anglosaskim czy

³¹ Por. M. I. Pereira de Queiroz, *La guerre sainte au Brésil: le mouvement messianique du Contestado*, Sao Paulo 1957; R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, Paris 1960; I. R. Lawreckij, *Bogi w tropikach. Religioznyje kulty antylskich ostrowow*, Moskwa 1967.

też francuskim rozumieniu³². Nieprzyjęcie tych terminów, mimo możliwości nawiązania do tradycji polskiego ewolucjonizmu i pewnych teoretycznych założeń etnologii przedwojennej, pozbawiło nas w pełni adekwatnego do tej zreformowanej gałęzi wiedzy pojęcia. Konotacje bowiem używanych w to miejsce nadal nazw: etnografia i etnologia posiadają u nas specyficzną i dość określoną wymowę.

IV. HOLIZM METODOLOGICZNY A REDUKCJONIZM

Stały rozwój badań nad ruchami społeczno-religijnymi i wynikająca stąd konieczność coraz większego zespolenia wysiłków oraz nawiązania interdyscyplinarnej współpracy przyczynia się i przyczyniać się nadal winna do likwidacji tych mankamentów i braków, na które wciąż jeszcze napotykałyśmy w toku prac badawczych.

Szereg dotychczas stosowanych metod i postaw interpretacyjnych wydaje się być zawodna. Przykładem służyć mogą takie studia, w których drugorzędne w zasadzie aspekty analizowanych przeobrażeń urastają do rangi głównych czynników, decydujących jakoby o meritum opisywanych zjawisk. Równocześnie istotna treść przemian społeczno-religijnych, jak np. zagadnienie związków mesjanizmu z przekształcającą się ekonomiczną i społeczną strukturą kraju, czy też problematyka genetyczno-ewolucyjna tych ruchów, schodziła często na plan dalszy i nie znajduje zwykle należytego opracowania.

Sytuację taką po części uzasadnia postawa poszczególnych badaczy, realizujących w praktyce mniej lub bardziej konsekwentnie metodologiczne założenia reprezentowanych przez siebie szkół i kierunków. Nie bez znaczenia jest także odczuwalny stale brak czegoś w rodzaju ogólnej czy ogólnych teorii ruchów społeczno-religijnych, choć w tym zakresie zanotować już można pewien postęp. Studia W. Mühlmanna, G. Guariglii, R. Bastida, R. Lintona, V. Lanternariego, Y. Talmon, A. Wallace, W. Wallisa, M. I. Pereira de Queiroz³³, są przykładem takich rzetelnych

³² C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, s. 453—459.

³³ Por. W. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, Paris 1968, wyd. oryg. *Chiliasmus und Nativismus*, Berlin 1961; G. Guariglia, *op. cit.*, R. Bastide, *op. cit.*; R. Linton, *Nativistic Movements*, „American Anthropologist” 45: 1943, s. 230—240; V. Lanternari, *The religions of the Oppressed. A study of modern messianic cults*, New York 1965, wyd. oryg. *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1960; Y. Talmon, *Millenarian Movements*, „Archives Européennes de Sociologie” 7: 1966, nr 2, s. 159—200; W. D. Wallis, *Messiahs: Christian and Pagan*, Boston 1913; M. I. Pereira de Queiroz, *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Paris 1968; A. F. C. Wallace, *Revitalization Movements*, „American Anthropologist” 58: 1956, nr 2, s. 264—281.

opracowań, w których obok uporządkowanych i usystematyzowanych materiałów znajdujemy ożywczą refleksję teoretyczną, prowokującą do dalszych studiów szczegółowych oraz także do szerokich badań porównawczych³⁴.

Nadal paląca jest jednak potrzeba wypracowania nowych metod badawczych i to takich, które umożliwią wszechstronne, krytyczne, ścisłe i poddające się dalszej weryfikacji ujęcie interpretacyjne. Poszukiwania tych nowych „dróg poznania” winny uwzględniać m. in. następujące niżej przytoczone postulaty, wynikające ze współczesnego stanu badań nad przemianami społeczno-religijnymi.

W pierwszym rzędzie należy podkreślić konieczność badania ruchów społeczno-religijnych w integralnym kontekście ich uwarunkowań historycznych, społeczno-kulturowych i ekonomicznych, co implikuje ścisłe współdziałanie korelujących z tymi aspektami dyscyplin: historii, socjologii i etnografii.

Żaden z tych aspektów nie może zostać pominięty, choć wzajemne proporcje między nimi winny być uzależnione od konkretnych zainteresowań poszczególnych badaczy i stawianego sobie każdorazowo celu dociekań. Trzeba jednak zarówno wnikać w mitologiczną tradycję badanej społeczności, w jej specyfikę kulturową, jak i ustalić, zanalizować i połączyć ze sobą konkretne fakty historyczne składające się na obraz narodzin i rozwoju określonego kompleksu religijnego, który należy rozpatrywać tak na szerokim tle zmian społeczno-ekonomicznych wewnątrz danego społeczeństwa, jak i zmian zachodzących w jego bliższym i dalszym dziejowym środowisku. Zastosowanie tego rodzaju dyrektywy badawczej umożliwi także wykrycie i ustalenie pewnych prawidłowości niezbędnych do dalszych uogólnień, stawiania hipotez i budowy teoretycznych schematów.

Przede wszystkim chodzi jednak o to, by tak niejednorodne w swej strukturze wewnętrznej, morfologicznym składzie, w formach przejawiania się i genetycznych więzach — zjawisko, jakim są ruchy społeczno-religijne, ukazać możliwie wszechstronnie; by widoczna była jak na dłoni cała złożoność i wieloaspektowość tej problematyki.

³⁴ Na trudności związane z formułowaniem na gruncie antropologii uogólnień wyższego stopnia — jeśli chodzi o zagadnienia dynamiki zmian kulturowych i społecznych — wskazał przede wszystkim angielski filozof i metodolog J. C. Jarvie. Znamiennym faktem jest to, iż w swych dociekaniach autor ten posłużył się przykładem analizy jednego z typów ruchów społeczno-religijnych, a mianowicie melanezyjskich kultów „cargo”. Por. J. C. Jarvie, *Theories of cargo cults: A critical analysis*, „Oceania” 34: 1963/1964, s. 1—31, 108—136; tenże, *On the explanation of cargo cults*, „Archives Européennes de Sociologie” 7: 1966, nr 2, s. 299—312; tenże, *The revolution in anthropology*, London 1964.

Nie wystarczy wskazać tylko wskazać, iż środowisko społeczne, zmieniające się w sposób dynamiczny w wyniku politycznych i ekonomicznych przeobrażeń, tworzy podatny grunt pod wzrost tego rodzaju form, ale winno się także ukazać kulturowe predyspozycje określonego społeczeństwa czy grupy etnicznej do takiego, a nie innego typu reakcji na powstałe trudności i sprzeczności. Trzeba również wyjaśnić, w jaki sposób i dla czego te zbiorowe typy zachowań przybrały formę religijną, opierając się na irracjonalnym splocie skojarzeń. Właśnie ukazanie wzajemnej współzależności i wzajemnych dialektycznych stosunków przenikania, uzupełniania i nakładania się tych najważniejszych aspektów ruchów społeczno-religijnych, tj. stosunku sfery mitologiczno-magicznej, będącej przecież bez wątpienia formą nowej świadomości — do splotu historycznie zmiennych determinant kulturowo-społecznych, stanowiących rezultat oddziaływania zespołu czynników akulturacyjnych, będzie — w moim przekonaniu — jednym z kluczowych zadań badań antropologicznych, integrujących w tym zakresie rezultaty analiz częściowych.

Wszelkie bowiem formy postaw badawczych zbliżonych do zwulgaryzowanego „redukcjonizmu”, tj. sprowadzania czy nakierowywania badań na jeden stosunkowo prosty, łatwo postrzegalny i dobrze już poznany zespół zjawisk, nie mogą dać w pełni zadawalających rezultatów. Będą one tylko wiodły do czystego, mechanicznego powielania istniejących już wzorów postępowania naukowego na jeszcze jednym tworzywie badawczym, względnie doprowadzą nas do obciążonych jednostronnością wniosków, pozostawiając na uboczu cały szereg nie mniej ważnych i istotnych problemów.

Szereg dotychczasowych prac — pomijając te, które udostępniając, systematyzując i przeprowadzając wstępne zabiegi heurystyczne, posiadają wyłącznie walory faktograficzne — obciążony został w poważnym stopniu piętnem tych właśnie symplifikacji. Nie umniejsza to wprawdzie w niczym ich jednostkowej wartości. Stwarza jedynie konieczność dokonywania stałej weryfikacji poczynionych dotychczas badań i ich wzajemnych konfrontacji.

Takie właśnie realistyczno-konstruktywne stanowisko zajęła amerykańska badaczka Sylvia Thrupp, podsumowując wyniki konferencji naukowej, jaką na temat ruchów millenarystycznych w krajach Trzeciego Świata i społeczeństwach klasowych Euroazji zorganizował w r. 1960 uniwersytet w Chicago ³⁵.

³⁵ S. Thrupp, *Millenial dreams in action: A report on the Conference Discussion*, (w:) S. Thrupp (ed.) *Millenial dreams in action. Essays in comparative study*, „Comparative studies in society and history”, suplement 2, The Hague 1962, s. 11—27.

Spośród najbardziej i najczęściej rzucających się w oczy form tegoż redukcjonizmu, występujących w związku z badaniami ruchów społeczno-religijnych, wskazać można przede wszystkim na dwie z nich.

Pierwsza polega na zbyt jednostronnym ujmowaniu zjawisk ze społeczno-ekonomicznej sfery rzeczywistości, w której wyłącznie tkwić mają źródła i istota pojawiających się ruchów. Ich występowanie związane jest wg tychże koncepcji, głównie z zaistniałą sytuacją dezorganizacji tradycyjnych systemów kulturowych, które poddane różnorodnym formom nacisków politycznych i administracyjnych, rodzą — w postaci reakcji — bunt, rebelię, powstania, bądź sekty o ideologii rewolucyjno-religijnej.

Podobny błąd wynika również z takiej interpretacji, której dyrektywą naczelną jest sprowadzanie przyczyn powstawania tych ruchów do rzędu naturalnych reakcji psychologicznych. Mają one być związane z niezaspokojonym a rozbudzonym dążeniem do stałego polepszania warunków ludzkiej egzystencji. Uczucie frustracji powoduje z kolei ucieczkę przed konkretnymi trudnościami w świat metafizycznej ułudy. Ten zwrot ku mistycyzmowi wynika bowiem z przeświadczenia o niemożności pokonania tych przeciwności losu, nawet przy zastosowaniu całego arsenału wypróbowanych środków racjonalnych.

Te obie formy interpretacyjne nie mogą nas w pełni zadowolić. Nawet zestawione razem w taki sposób, by wzajemnie tworzyły niesprzeczny wewnętrznie system, nie wyzbędą się one swych podstawowych obciążeń redukcjonistycznych. Stosując bowiem taki punkt widzenia nie będzie można odpowiedzieć na pytanie — dlaczego w jednych sytuacjach, przy podobnych warunkach środowiska społeczno-ekonomicznego i tożsamyh cechach ludzkiej natury — pojawiają się wspomniane ruchy, a w innych przypadkach w ogóle nie dochodzi do ich powstania.

Dlatego też każdorazowo musimy zdać sobie sprawę z faktu, iż wszelkiego typu ruchy społeczno-religijne, z którymi zetknijemy się w trakcie badań, będą stanowiły wyłącznie jedno z wielu alternatywnych rodzajów reakcji na zmiany w kulturowym środowisku i przeobrażenia w całokształcie stosunków decydujących o ekonomiczno-społecznej strukturze określonego regionu.

Z tych kilku powyższych uwag wynika całkiem jednoznacznie postulat takiego wypracowania ujęcia metodologicznego, które w procesie naukowego poznania ruchów społeczno-religijnych, a szczególnie ich źródeł oraz całokształtu czynników określających ich ethos — umożliwi, lub co najmniej zbliży nas do odpowiedzi na najbardziej kluczowe problemy. Nie miejsce tu na to, by dalej rozwijać powyższe zagadnienie. Problem ten bowiem postaram się omówić przy innej okazji. Tutaj chciałbym jedynie zwrócić uwagę na to, iż właściwego rozwiązania tego zagadnienia

szukać należy na drodze takiej analizy, która wnikając w naturę ruchu, w jego jądro, zachowa na wszystkich swych szczeblach holistyczne, całościowe spojrzenie.

Realizacja tego programu będzie możliwa dzięki pogodzeniu tego aspektu, w którym poddawać się będzie analizie ideologiczne treści ruchów i związanych z nimi form instytucjonalnych, z tą stroną badań, która skoncentrowana jest na śledzeniu tych wszystkich sytuacji, w jakich te treści świadomości społecznej się artykułują, wchodząc w aktywne sprzężenie z całokształtem realiów konkretnych układów społeczno-ekonomicznych.

Innymi słowy chodzi o to, by obejmując programem badawczym oba te aspekty — a więc czynnik ideologiczny, decydujący o kształcie metafizycznych założeń doktrynalnych określonego ruchu oraz czynnik przeobrażeń społecznego środowiska, w stosunku do którego ideologia ta ma pełnić transformacyjną rolę — ukazać ich wzajemne uwarunkowania i dynamikę obustronnych oddziaływań.

Kompleksowe ujęcie dostrzegające całą głębię i złożoność problemu stanowi pewnego rodzaju wysublimowany ideał, tworzący w istocie jedną z podstawowych dyrektyw badawczych. Będzie ona w ten sposób organizować nasze poczynania, iż każdorazowe dokonywanie świadomego, acz arbitralnego wyboru jednego lub kilku aspektów do dalszych studiów, nie pociągnie za sobą utraty właściwej, szerokiej perspektywy „wszechzwiązku zjawisk”. Tylko ona bowiem umożliwi utrzymanie właściwego wymiaru poczynionych uogólnień, stwarzając równocześnie możliwość podejmowania zagadnień z pogranicza wielu dyscyplin.

Takie integratywne, a zarazem komplementarne podejście wydaje się szczególnie wskazane w odniesieniu do ruchów społeczno-religijnych, które same w sobie są zjawiskiem w najwyższym stopniu niejednorodnym, efemerycznym lecz dynamicznym, przebiegającym ponadto na różnych poziomach egzystencji i zachodzącym w różnych sferach świadomości. Sądzę, że właśnie na tym pograniczu będzie można pokusić się o wstępne określenie istoty mechanizmów, czynników i bodźców wyzwalających ogromne niekiedy potencjały energii społecznej, umożliwiającej pod hasłami mistyczno-religijnymi realizację działań militarno-powstańczych, organizacyjnych, czy też innych przedsięwzięć zmieniających dotychczasowe układy społeczno-kulturowe.

Studia nad tego rodzaju problematyką, jak np. związek ruchów społeczno-religijnych z walką antykolonialną, procesami integracji zróżnicowanego etnicznie i językowo społeczeństwa, konstytutywną rolą mitu, charyzmatyczną osobowością przywódcy itp. — są dość utrudnione choćby tylko ze względów metodologicznych. Nie chodzi jednak o to, by badacz

operował w sposób twórczy metodami kilku zaangażowanych w tę problematykę dyscyplin (w naszym przypadku religioznawstwa, etnografii, historii, socjologii), ale by umiał właściwie wykorzystać dorobek pokrewnych dziedzin wiedzy.

V. SYNTEZA — TERMINOLOGIA — KOMPARATYSTYKA

Przeobrażenia społeczno-religijne w Trzecim Świecie, a więc także wszelkie przypadki tzw. mesjanizmu kolonialnego, można rozpatrywać zarówno w pewnej „mikroskali”, tj. na płaszczyźnie społeczności lokalnej plemienia, grupy religijnej, sekty itp., jak i w „makroskali”, w porównawczym kontekście podobnego typu zjawisk w granicach regionu, prowincji, kraju, kręgu kulturowego czy kontynentu. Połączenie obu tych spojrzeń pozwala równocześnie uchwycić to, co specyficzne dla określonej kultury i formy ruchu, oraz to, co posiada znaczenie bardziej ogólne, wnosząc tym samym swój wkład do rozwoju teorii zmian kulturowych i ogólnej teorii kultury.

Bardzo pozytywne i niezbędne okazują się analizy tych zagadnień dokonywane z punktu widzenia poszczególnych ruchów, gdzie rekonstrukcje ich przebiegu wtopione zostają w kulturowy kontekst konkretnego środowiska społecznego. Będą to zatem studia o niepoślednim znaczeniu dla uzyskania szczegółowego, choć jednostkowego obrazu zachodzących przeobrażeń. Tego typu prace (choć nie wyłącznie) stanowić winny w zasadzie najwłaściwszą płaszczyznę wyjściową dla dociekań na pewnym wyższym poziomie generalizacji.

Na tym bowiem szczeblu zakresy terytorialne i chronologiczne ulegają już znacznym przesunięciom, obejmując powyższą problematykę w ramach większych zespołów czaso-przestrzennych, zbliżając się tym samym do ujęcia typowego dla syntezy globalnej. Będą to niejako studia z kategorii historyczno-porównawczych, czy „cross-culture-studies”, a więc ujmujące całokształt badanych zjawisk w makroskali i w wymiarze synchroniczno-diachronicznym.

Niestety, uważna kwerenda po literaturze przedmiotu wykazała, iż w tej ostatniej kategorii prac dominują zdecydowanie takie publikacje, które stanowią totalną syntezę lub przegląd mesjanizmów całego Trzeciego Świata. Szereg z nich wykracza przy tym nawet daleko poza ten rejon, obejmując także obszar średniowiecznej i nowożytnej Europy oraz starożytnego Śródziemnomorza. Brak natomiast etapów pośrednich, tj. przekrojowych studiów ograniczonych do pewnych konkretnych regionów geograficzno-kulturowych, czy etniczno-historycznych. Fakt ten zdecydowanie odbił się na wartości osiągniętych już rezultatów ³⁶.

³⁶ Tego typu studiów było zaledwie kilka i dotyczyły one jedynie niektórych ob-

Te dwie strony badań nad przemianami społeczno-religijnymi w krajach Trzeciego Świata odpowiadają w myśl niektórych tradycyjnych jeszcze poglądów rozróżnieniu, jakie czyni się między zakresem etnografii z jednej strony, a etnologii czy antropologii — jako dyscyplin nadrzędnych — z drugiej. Pierwszy wariant — studia w „mikroskali” — miałby stanowić wyłączną domenę badań etnograficznych, które poprzez rzetelne, szczegółowe studia monograficzne i przyczynkarskie dostarczyć winny materiału pomocnego komparatystycznym rozważaniom etnologicznym (antropologicznym) umożliwiającym konstruowanie teorii.

Taki podział kompetencji jest jednak zabiegiem sztucznym, czysto formalnym i nieodpowiadającym aktualnemu samookreśleniu się etnografii, której zresztą ramy w szeregu krajów i środowisk naukowych pojmowane są odmiennie. Poza tym wiadomo przecież, iż zakresy tematyczne przedmiotu badań, ani też jego współrzędne czaso-przestrzenne nie określają granic między poszczególnymi poziomami nauki o człowieku i jego kulturze. Szczeble te bowiem wyznacza jedynie stopień wnikliwości i precyzyjności analizy, umożliwiającej przechodzenie od empirii do abstraktu, od faktu do modelu lub struktury, oraz od konkretnego i kontekstu do teorii. Tymczasem poczynania takie, zmierzające do ustalania twierdzeń o charakterze nomologicznym, napotykać niejednokrotnie na mniejsze trudności w badaniach „mikrostruktur”, aniżeli jednostek wyższego rzędu.

Pozytywnych przykładów dostarcza nam m. in. praktyka badawcza i doświadczenia kierunków funkcjonalnego i strukturalnego. Również w środowisku specjalistów zajmujących się ruchami społeczno-religijnymi istnieje nurt preferujący tezę, w myśl której antropologiczna interpretacja mesjanizmu czy millenaryzmu winna wyjść od drobiazgowej analizy pojedynczych przypadków, rozpatrywanych we właściwych im układach odniesienia³⁷. Tylko bowiem tą drogą dojść będzie można do pewnych teoretycznych przemyśleń i stwierdzeń weryfikowalnych w trakcie analizy innych przypadków jednostkowych.

Z postulowaną koniecznością przejścia do dalszego etapu uogólnienia wiąże się kwestia weryfikacji aparatury terminologicznej i jednoznacznego

szarów czarnej Afryki oraz Nowej Gwinei i Melanezji; por. E. Andersson, *Messianic popular movements in the Lower Congo*, „Studia Ethnographica Upsaliensia”, Upsala 14: 1958; K. Schlosser, *Propheten in Afrika*, Braunschweig 1949, P. Worsley, *The trumpet shall sound. A study of cargo cults in Melanesia*, London 1957; B. G. M. Sundkler, *Bantu prophets in South Africa*, London — New York — Toronto 1964; B. Holas, *Le separatisme religieux en Afrique Noire*, Paris 1965.

³⁷ H. Siverts, (rec.) V. Lanternari, *The religions of the Oppressed, A study of modern messianic cults*, „Current Anthropology” 6: 1965, nr 4, s. 456.

ustalenia treści poszczególnych pojęć. Trudności nomenklaturalne są w naukach humanistycznych powszechne. W naszym przypadku pogłębia je systematycznie ilościowy wzrost coraz to nowych określeń wprowadzanych przez bieżącą literaturę przedmiotu, tworzoną w ramach kilku, zajmujących się tym problemem dyscyplin. Ta duża dowolność w formułowaniu nowych terminów i pewnego rodzaju niefrasobliwość w sposobie ich stosowania, utrudnia wydatnie proces poznania naukowego. Szereg nazw, wyrażań i zwrotów używanych jest wymiennie, przybierając charakter synonimiczny, a równocześnie wieloznaczny. Inne znów stosowane są w kilku różnych znaczeniach w zależności od tego, jaką dyscyplinę, a w jej ramach kierunek, czy specjalność, dany badacz reprezentuje. Wszystko to razem doprowadza do wielu nieporozumień, jałowych nieraz dyskusji oraz prawdziwego zamętu terminologicznego i pojęciowego, pogłębianego w dodatku przez niefortunny wpływ języka potocznego.

Używane w artykule dość enigmatyczne, ale o szerokim zakresie, określenie — „ruch społeczno-religijny”, posiada już w literaturze przedmiotu kilkadziesiąt odpowiedników. Ich właściwy sens nie zawsze jest zrozumiały nawet w pełnym kontekście wywodów konkretnej pracy i autora. Do najczęściej spotykanych należą np. ruchy lub kultury zbawienia, natywistyczne, millenaryistyczne, chiliastyczne, mesjanistyczne, profetyczne, rewiwalistyczne, rewitalistyczne, synkretyczne i eschatologiczne. Na podobnego typu zjawiska, występujące wszakże w społeczeństwach złożonych, historycy i socjologowie ukuli dodatkowo takie nazwy jak: formacja sekciarska, kryzysy religijne, społeczne rebelie, ruchy odrodzeniowe, apokaliptyczne i wiele, wiele innych ³⁸.

Nie wdając się tu w szczegółową analizę wymienionych wyżej określeń można stwierdzić, iż ich człony przymiotnikowe odnoszą się tylko do jednej, za każdym razem innej cechy znaczonej przez ten termin klasy zjawisk. W rzeczywistości zaś każdy „ruch” czy „kult” jawi się nam jako pewien zespół najrozmaitszych cech, których wzajemne stosunki ustalić może dopiero drobiazgowa analiza. Natomiast wybór nazwy jednego z elementów tego zbioru i podniesienie jej do rangi uniwersalnego terminu nie wydaje się zabiegiem uzasadnionym ³⁹.

Przykład powyższy ilustruje różnorodność, niedoskonałość i prowizo-

³⁸ Por. hasło o natywiźmie (w:) *Encyclopaedia Britannica*, Chicago — London — Toronto, 1960, t. 16, s. 162; W. La Barre, *Nativism*, (w:) J. Gould, L. Kolb (ed.) *A dictionary of the Social Sciences*, New York 1965, s. 458; tenże, *Revitalization Movements*, (w:) J. Gould, L. Kolb (ed.) *op. cit.*, s. 602.

³⁹ Por. A. Posern-Zieliński, *op. cit.*, s. 361—364.

ryczność aparatury terminologicznej. Wynika stąd pilna potrzeba uściślenia nomenklatury, precyzyjniejszego ustalenia treści poszczególnych określeń. W przeciwnym bowiem razie nie będzie można pozytywnie rozwiązać problemu klasyfikacji i typologii tychże ruchów. Prób tego rodzaju było już kilka ⁴⁰, ale przeważnie polegały one na konstruowaniu hierarchii idealnych typów i modeli ruchów społeczno-religijnych w oparciu o selektywnie i arbitralnie wybrane elementy treści czy formy. Bliższa konfrontacja tych schematów z materiałem empirycznym wykazała braki i niedokładności w doborze kryteriów taksonomicznych. Nie uwzględniał on bowiem całokształtu historycznego i społeczno-kulturowego kontekstu oraz możliwości ewoluowania tychże samych ruchów od jednych a priori wydedukowanych form — ku drugim. Słowem, niefrasobliwość terminologiczna spowodowała tak dalekie zmistyfikowanie badanych zjawisk, iż raz jawiły się one w postaci bardziej jednorodnej niż w rzeczywistości, to znów okazywały się tak wewnętrznie zróżnicowane, jakby w istocie nie należały do tej samej kategorii badawczej. W wielu przypadkach mieliśmy więc do czynienia po prostu z fikcją heurystyczną, której wykrycie nastroczało nierzadko badaczom sporo trudności.

Studia nad społeczno-religijnymi przemianami w krajach Trzeciego Świata nabierają odmiennej specyfiki w zależności od tego, czy prowadzone są przez badaczy miejscowych, czy też przez naukowe ośrodki europejskie. Zdawać by się mogło, iż izolacja, brak bezpośredniego kontaktu ze środowiskiem społeczno-kulturowym będącym przedmiotem zainteresowania, stawia badaczy Starego Świata na z góry straconych pozycjach. Tymczasem poza skromnymi możliwościami prowadzenia własnych badań terenowych w ramach specjalnie organizowanych ekspedycji, rozpościerają się przed nami perspektywy szerokich studiów porównawczych; etnohistorycznych, studiów analitycznych, teoretycznych, reinterpretacyjnych i weryfikacyjnych, w oparciu o zebrane dotychczas przekazy źródłowe ⁴¹. Coraz częściej podkreśla się słusznie zbyt mały stopień wykorzystania opublikowanych już materiałów terenowych, które po to były przecież zbierane, by służyły jako tworzywo do dalszych studiów komparatystycznych ⁴².

⁴⁰ Do najbardziej znanych należą klasyfikacje R. Lintona, A. F. C. Wallace i M. I. Pereira de Queiroz, por. przyp. 33.

⁴¹ Odnosnie do zagadnień „amerykanistycznych” problem ten omawia M. Frankowska, *Zadania i potrzeby polskiej amerykanistyki w zakresie etnografii*, „Etnografia Polska” 10: 1966, s. 238—243; tenże, *Etnografia powszechna i jej miejsce w nauce polskiej po drugiej wojnie światowej*, „Lud” 53: 1969, s. 121—125.

⁴² Å. Hultkrantz, *op. cit.*, s. 98.

Praktyka badawcza uczy, iż studia tego rodzaju wniesić mogą także swój niebagatelny wkład w naukowe poznanie procesów rządzących kulturą. Pewne oddalenie czy swego rodzaju zwiększenie perspektywy spojrzenia sprzyja obiektywizmowi i pozwala często wyrazić się oraz z nietypowej strony ujrzeć przedmiot swych naukowych dociekań. Większość dotychczasowych prac teoretycznych i komparatystycznych posiada taki właśnie charakter. Wspominałem także i o tym, że tubylcze ruchy społeczno-religijne związane były zasadniczo z określoną fazą kolonialnej epoki — i dziś, wraz z upadkiem tego systemu, szereg z nich należy już do przeszłości. Ponieważ jednak w czasach im współczesnych nie wzbudzały one przeważnie większego zainteresowania⁴³, nie tylko trzeba zrekonstruować dzieje tych ruchów, ale poddać je antropologicznej wiwi-sekcji w oparciu o rozproszone informacje zawarte w najrozmaitszego typu źródłach „zastanych”. Zadanie to spełnić mogą doskonale badacze pracujący z dala od terytoriów swej specjalizacji. Wyręczą dzięki temu swych kolegów z Trzeciego Świata, którzy zaabsorbowani śledzeniem dokonywujących się tam współcześnie przemian społeczno-kulturowych, mniej uwagi poświęcić mogą studiom etnohistorycznym.

Tego rodzaju studia, przy umiejętnym adaptowaniu szeregu sposobów postępowania badawczego historii — wnoszą także niemały wkład do rozwoju religioznawstwa. W szczególności zaś wzbogacają historię religii i jej subdyscyplinę z pogranicza, którą zwykło się już w Polsce określać mianem religioznawstwa etnograficznego lub etnografii religioznawczej, a na Zachodzie — antropologią religii (anthropology of religion) czy też odpowiednio etnologią religii (religious ethnology, ethnologia religiosa, ethnologie des religions).

Badając nowożytny ruch społeczno-religijny posiadamy możliwość śledzenia dróg tworzenia się nowych systemów religijnych i poznawania procesów synkretyzacyjnych. Uzyskany materiał porównawczy nie tylko pozwala poddać szerszej analizie podobnego typu ruchy ze średniowiecza

⁴³ Chlubny wyjątek stanowi np. północnoamerykański badacz James Mooney, który w zaledwie sześć lat po upadku ostatniej fali „Tańca Duchów” (1890 r.) opublikował kilkaset stron liczącą monografię tego społeczno-religijnego ruchu Indian USA. Praca ta zawiera materiał zebrany w dużej mierze „na gorąco”, drogą autopsji i bezpośrednich rozmów. Uzupełniona licznymi wypisami źródłowymi — stanowi ona do dzisiaj podstawową publikację dla wszystkich studiujących zagadnienia mesjanizmu Indian Równin i Prerii. Por. J. Mooney *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, „Annual Report of the Bureau of Ethnology, Smithsonian Institution” 14: 1892/1893, p. 2, Washington 1896.

i starożytności, ale okazuje się przydatny nawet w badaniach nad genezą wielkich światowych religii uniwersalistycznych: chrześcijaństwa, islamu i buddyzmu, a z kręgu religii narodowych przede wszystkim — judaizmu. Wymienione tu systemy religijne w swej początkowej fazie były przecież specyficzną formą ruchów mesjanistycznych o postępowym społecznym programie i typowo synkretycznej ideologii.

Trudno nie wskazać także na powiązania między badaniami ruchów społeczno-religijnych a etnografią (antropologią) stosowaną. Ta ostatnia coraz częściej włącza się w szeroki zakres w nurt dyscyplin praktycznych, pomocnych przy właściwym kierowaniu życiem społecznym i kulturalnym. Poprzez swe trafne diagnozy dostarcza ona dyrektyw postępowania, wskazuje i określa sposoby wprowadzania bezkonfliktowych innowacji kulturowych, jest pomocna przy likwidacji trudności adaptacyjnych⁴⁴.

W odniesieniu do współczesnych ruchów społeczno-religijnych i sekt niejednokrotnie jej ekspertyzy umożliwiły porzucenie przez ich zwolenników poczynań podbudowanych irracjonalnymi względami. Naprowadzały one w zamian na konkretną działalność gospodarczą i społeczną, zmierzającą do modernizacji tradycyjnego sposobu życia. Uśmierzały także niebezpieczeństwa związane z pewnymi charakterystycznymi dla okresów przejściowych deformacjami czy dewiacjami kulturowymi, które graniczą często z objawami patologii społecznej.

Oczywiście inne cele przyświecały władzom kolonialnym, dbającym o likwidację w zarodku wszelkich buntowniczych przejawów niesubordynacji, inne stawiali sobie misjonarze zabiegający o neofitów, do innych wreszcie dążyły wyrosłe na gruzach imperiów kolonialnych rządy młodych państw, walczące z uciążliwymi tendencjami separatystycznymi. W każdym jednak z tych przypadków skuteczność i trafność antropologicznych ekspertyz była dowodem tego, iż nauka o człowieku i jego kulturze równie mocno tkwi w czasie minionym, co we współczesności, i w równym stopniu kładzie nacisk na refleksję teoretyczną, co na badania praktyczne — społecznie użyteczne.

Ruchy społeczno-religijne Trzeciego Świata wybrane jako przedmiot antropologicznej analizy dostarczają badaczowi okazji do zgłębienia bardziej uniwersalnych, elementarnych problemów. Znaleźć wśród nich można bez trudu szereg takich kluczowych zagadnień, których właściwe rozwiązanie wydaje się istotne z punktu widzenia ogólnej teorii zmian kulturowych. Na przykładzie przebiegu tych ruchów można mianowicie z powodzeniem doskonalić badania nad regularnością i realnością procesów

⁴⁴ B. Malinowski, *Dynamika przemian kulturowych*, (w:) *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 197.

dyfuzji kulturowej, przenikania idei i tworzenia się w wyniku procesów synkretyzacji — z pozoru eklektycznych, lecz w zasadzie zwartych systemów. Studia porównawcze nad ruchami wyrosłymi niezależnie od siebie, w odmiennych środowiskach kulturowych i geograficznych, dostarczają nam materiału do przemyśleń nad istotą powstawania podobnych, czy wręcz identycznych rozwiązań kulturowych⁴⁵. Ponadto stanowią one dobrą próbkę dla studiów nad szerszym „kulturologicznym” problemem historycznych związków między religią a rewolucją z jednej strony, oraz religią a konserwatyzmem społeczno-kulturowym z drugiej⁴⁶.

Większość tych ruchów jest w skali „wielkiej historii” tylko małym zdarzeniem, niemal marginalnym epizodem, przebiegającym z dala od głównego nurtu wydarzeń politycznych i gospodarczych. Jednakże dla etnografa, socjologa czy religioznawcy zjawiska te stanowią jakby „eksperymentalną próbkę” dynamiki zmian, probierz odsłaniający w szczególnie drastyczny i wyrazisty sposób źródła oraz przebieg kulturowych, społecznych i rasowych konfliktów w łonie tradycyjnych społeczności tubylczych, poddawanych indoktrynacji „zachodniej cywilizacji” i włączonych w sferę kapitalistycznego rynku.

Podsumowując powyższe rozważania warto raz jeszcze podkreślić symptomatyczną tendencję metodologiczną zauważalną również w badaniach nad ruchami społeczno-religijnymi. Tendencja ta polega w głównej mierze na wzajemnym zbliżaniu się postaw i metod badawczych wypracowanych w toku studiów nad społecznościami o niskim stopniu rozwoju technologii, do tych, jakie typowe były dotąd dla badań wysoko zorganizowanych społeczeństw przemysłowych. Zbliżenie to posiada charakter bilateralnej, twórczej wymiany doświadczeń. Z jednej strony szuka się możliwości zastosowania technik sprawdzonych już w trakcie studiów nad np. wielkimi religiami światowymi czy narodowymi, ruchami dysydenckimi i sekciarskimi, do badań tradycyjnych wierzeń i wyrosłych na ich gruncie ruchów społeczno-religijnych. Z drugiej natomiast strony postawy i metody wypróbowane w Trzecim Świecie okazują się przydatne, po niewielkiej adaptacji, do analizy np. nowych rewolucyjnych ideologii powstających w łonie afroamerykańskich społeczności Stanów Zjednoczonych, do mediewistycznych dociekań nad chrystianizacją „barbarzyńskiej” Europy, a nawet do rozważań nad filozofią polskiego mesjanizmu⁴⁷ lub interpretacji świeckiego „kultu” przywódców politycznych.

⁴⁵ R. H. Lowie, *An introduction to cultural anthropology*, New York 1956, s. 377.

⁴⁶ V. Lanternari, *Reply*, „Current Anthropology” 6: 1965, nr 4, s. 462.

⁴⁷ Por. A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970, s. 9—22; S. Piekarczyk, *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo. Konfrontacje społecznych postaw i wzorów u Niemców*, Warszawa 1968, *passim*.

Ten widoczny przejaw jakby wewnętrznej integracji, rozumianej jako zacieranie się różnic, a raczej granic, między nauką o kulturach społeczeństw prostych i kulturach społeczeństw złożonych — jest zarówno wynikiem teoretycznych postaw współczesnej antropologii, jak i konsekwencją postępującej wspólnoty dziejów całej ludzkości.

ALEKSANDER POSERN-ZIELIŃSKI

AN ANTHROPOLOGICAL INTERPRETATION OF SOCIO-RELIGIOUS MOVEMENTS IN THE THIRD WORLD. APPRECIATION AND PROPOSITIONS

(S u m m a r y)

Problems of ethnography in the Third World still retain their specific character, apparent both in works showing „traditional” cultures and in those which portray the dynamics of contemporary transformations. These aspects represent the two extremes on the scale of the socio-cultural development of the Third World, between which there lies a whole area of research, not yet sufficiently examined. The gaps are filled by ethno-historical-acculturation studies, intended to reconstruct the ethnical history of various regions and to analyse the mechanisms of cultural changes taking place under the influence of acculturation processes. To this category belong researches devoted to changes in traditional religious consciousness, concentrating on the problem of syncretism, contamination and interference of different ideological systems. Syncretic sects, autonomous native churches and dynamic socio-religious movements, often called messianic, are the social expression of the birth of a new consciousness.

Research into these movements encounters numerous obstacles resulting from the sparsity of source material, from ambiguous nomenclature, imperfect methods of classification, overestimation of analogies and underestimation of characteristic features in comparative studies, and finally from the small amount of synthetic cross-sectional works restricted to concrete geographico-cultural and ethno-historical regions.

In the first place it is necessary to reconstruct the development of the individual movements, but this historical reconstruction should be for the anthropologist a point of departure towards further reflections, leading to generalizations. This aim may be realized by way of the cooperation of a number of fields, thus eliminating the subjectivism of individual disciplines and the ostensible antinomy between specializations designed to examine simple societies on the one hand, and complex societies on the other. The platform integrating results from the various fields is anthropology, which portrays socio-religious movements holistically, thus counteracting vulgar reductionism. The purpose of this kind of interpretation is to show the phenomenon under examination in connection with all the social, cultural, historical and economic factors which conditioned it.

Therefore, when researching into socio-religious movements, such a programme of investigations should be applied, which embraces on the one hand the factor of ideology determining the form of the doctrinal premises, and on the other hand — the factor of transformation of the social milieu, in relation to which ideology is to fulfil a transformative role. Only then will it be possible to show the dialectic conditioning of these factors and the dynamics of their reciprocal influences.

In conclusion the author discusses the significance of research into socio-religious movements with respect to the theory of cultural changes, and in particular to the theory of acculturation, also mentioning the importance of studies into diffusion and independent analogies, and finally, the connection of this field of study with the religious ethnology and applied ethnography.