

Część II

A R T Y K U Ł Y

„Etnografia Polska”, t. XVIII: 1974 z. 1

ALEKSANDER POSERN-ZIELIŃSKI

TENDENCJE KONSERWATYWNE I REWOLUCYJNE W RUCHACH SPOŁECZNO-RELIGIJNYCH TRZECIEGO ŚWIATA

Uwagi teoretyczne

WSTĘP

Ostatnie lata rozwoju światowej antropologii społecznej i kulturowej przyniosły dalszy postęp w badaniach nad ruchami społeczno-religijnymi. Z jednej strony wzrosła znacznie liczba publikacji na ten temat, z drugiej zaś — wyraźnie podniósł się poziom rozważań teoretycznych, prowadzonych na kanwie studiów empirycznych. Ogólnej charakterystyki tej ogromnej już dziś literatury oraz podsumowania zawartego w niej dorobku teoretycznego dokonał wybitny specjalista amerykański — Weston La Barre, reprezentujący etnopsychologiczną orientację w antropologii. Zainteresowanych wypada zatem jedynie odesłać do wnikliwego, poświęconego tzw. „kultom kryzysowym” (*crisis cults*), studium tego autora¹. W zamieszczonym tam obszernym przeglądzie literatury nie znajdujemy niestety prac polskich, choć np. odnotowano w nim niektóre opracowania czechosłowackie². Trudno mieć jednak o to pretensje do La Barre’a, skoro swój, opublikowany na początku 1971 r., artykuł na-

¹ Por. W. La Barre, *Materials for a history of studies of crisis cults. A bibliographic essay*, „Current Anthropology”, t. 12: 1971, z. 1, s. 3-44. Kontynuacją rozważań zawartych w tym artykule są niektóre fragmenty słynnej najnowszej pracy tegoż autora pt. *The Ghost Dance. Origins of religion*, New York 1972. Por. szczególnie takie rozdziały, jak: „The culture heroes return” (VI), „The Ghost Dance” (VII) i „Crisis and cults” (VIII).

² Na przykład socjologiczno-politologiczne studium E. Kadlecovǎ, *Sociologický výzkum religiozity severomoravského kraje*, Praha 1967, oraz psychologiczna rozprawa V. Vondráček, *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*, Praha 1968.

pisał już w 1968 r.³ Pierwsze bowiem poważniejsze rezultaty rodzimych studiów nad różnego typu ruchami społeczno-religijnymi ukazały się drukiem dopiero w latach późniejszych. Ich autorami są badacze rekrutujący się z różnych środowisk profesjonalnych.

I tak historycy myśli filozoficznej zajęli się problematyką XIX-wiecznego mesjanizmu polskiego (A. Walicki, A. Sikora)⁴. Socjologowie afrykańscy podjęli temat związany z analizą różnorodnych aspektów narodzin i funkcjonowania „czarnych” sekt separatystycznych (A. Zajączkowski, S. Chodak i inni)⁵. W kręgu socjologów zainteresowano się również przesyconymi mistycyzmem religijnymi ruchami białoruskich chłopów (W. Pawluczuk)⁶ oraz typologią ruchów społeczno-religijnych, którą wypracowano opierając się na badaniach komparatystycznych nad ruchami melanezyjskimi i północnoamerykańskimi (indiańskimi) — (E. Nowicka)⁷. Etnografowie zaś skoncentrowali się na problematyce amerykańskiej. Plonem ich działalności są materiały z konferencji poświęconej problematyce synkretyzmu i ruchów społeczno-religijnych⁸ oraz szczegółowe studia nad peyotyzmem (M. Posern-Zielińska)⁹,

³ Artykuł W. La Barre'a został przekazany redakcji „Current Anthropology” w poł. 1968 r., a następnie, zgodnie z pożytecznym zwyczajem, rozprowadzony został wśród 52 specjalistów. Dopiero po uzyskaniu pisemnych odpowiedzi od zaproszonych do dyskusji fachowców — redakcja zdecydowała się opublikować ten artykuł wraz z przesłanymi uwagami krytycznymi. Procedura taka przedłużyła oczywiście cykl wydawniczy.

⁴ A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970; A. Sikora, *Posłannicy słowa. Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz*, Warszawa 1967.

⁵ S. Chodak, *Kapłani, czarownicy, wiedźmy. Z socjologii świątyń animistycznych*, Warszawa 1967; A. Zajączkowski, *Muntu dzisiaj. Studium afrykanistyczne*, Warszawa 1970; tenże, *Ruchy religijne w Afryce*, [w:] *Procesy przeobrażeń tradycyjnej kultury Afryki*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 23: 1969, s. 284-306; P. Niklewicz, *Religie synkretyczne czarnej Afryki i ich rola w tworzeniu nowej afrykańskiej świadomości ponadplemiennej*, [w:] *Procesy przeobrażeń...*, s. 260-283.

⁶ W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972.

⁷ E. Nowicka, *Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne*, Warszawa 1972.

⁸ Materiały z IV Etnograficznego Seminarium Amerykanistycznego, które odbyło się w Poznaniu w dniach od 23-25 IV 1971 r., opublikowane zostały w „Etnografii Polskiej”, t. 16: 1972, z. 2.

⁹ M. Posern-Zielińska, *Peyotyzm. Religia Indian Ameryki Północnej*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1972; tenże, *Rola czynników społeczno-ekonomicznych w kształtowaniu się religii synkretycznych na przykładzie peyotyzmu*, „Etnografia Polska”, t. 12: 1968, s. 304-321.

kultem *vodu* na Haiti (B. Walendowska)¹⁰ i ruchami Indian Ameryki Południowej (Z. M. Kowalewski, A. Posern-Zieliński)¹¹.

Jest to więc już dorobek niemały, sytuujący polskie dokonania w tej dziedzinie na płaszczyźnie umożliwiającej nawiązanie naukowego dialogu z przedstawicielami głównych ośrodków badawczych znajdujących się w Stanach Zjednoczonych, Brazylii, NRF, Francji, i krajach skandynawskich. Niestety, można z góry przewidzieć, że bariera językowa w znacznym stopniu ograniczy rezonans rodzimych prac na światowych rynkach krytyki naukowej.

Fakt ten nie przeszkadza jednak dalszemu kontynuowaniu w Polsce tego rodzaju badań i dlatego uzasadnione jest rozwijanie teoretycznych refleksji nad omawianymi ruchami. Efekty tych poczyniń, często niewątpliwie kontrowersyjne, mogą bowiem okazać się bardzo owocne, wywołując polemikę, której rezultaty będą z pewnością przydatne do dalszych studiów analitycznych, syntetycznych i komparatystycznych.

Taki właśnie cel, a więc prowokowanie do dalszej dyskusji wyznaczony został niniejszemu artykułowi, który porusza kwestie występowania tendencji rewolucyjnych i konserwatywnych w ruchach społeczno-religijnych prostych społeczności Trzeciego Świata. To terytorialne ograniczenie wynika głównie z osobistych zainteresowań i kompetencji autora, któremu wydaje się wszakże, iż niektóre poruszone w artykule zagadnienia posiadają walory bardziej uniwersalne, tj. wykraczają znacznie poza zasięg problematyki ruchów społeczno-religijnych oraz przeobrażeń tradycyjnych społeczności marginalnych w krajach Azji, Afryki i Ameryki.

Wybór uwidocznionego w tytule tematu podyktowany został potrzebą skonstruowania takich narzędzi badawczych, za pomocą których można by pokusić się o dokonanie analizy konkretnych ruchów społeczno-religijnych pod kątem widzenia zawartych w nich treści radykalnych i zachowawczych. W przeciwnym bowiem wypadku trudno byłoby podjąć się realizacji tego zadania, które uznane zostało przez szereg renomowanych specjalistów za bardzo ważne. O przydatności tych rozważań przekonał się autor osobiście podejmując w innym miejscu próbę

¹⁰ B. Walendowska, *Wspólne elementy w religiach synkretycznych Antyli na przykładzie haitańskiego kultu vodu*, Poznań 1971 (niepublikowana praca doktorska — Katedra Etnografii UAM).

¹¹ A. Posern-Zieliński, *Funkcje millenarystycznego mitu w ruchach społeczno-religijnych Tupi-Guarani*, „Etnografia Polska”, t. 16: 1972, z. 2, s. 93-116; tenże, *Antropologiczna interpretacja ruchów społeczno-religijnych trzeciego świata. Oceny i propozycje*, „Lud”, t. 55: 1971, s. 83-113; Z. M. Kowalewski, *Indiańska mitologia emancypacyjna u progu rewolucji socjalnej w Peru*, Kraków 1972 (MS — referat wygłoszony na Sympozjum Kultury Indian w kwietniu 1972 r.)

interpretacji tendencji rewolucyjnych i konserwatywnych w ruchach społeczno-religijnych Indian Tukuna z Brazylii, Yaruro z Wenezueli i Toba z Argentyny¹². W ten sposób poczynione niżej spostrzeżenia i uwagi zostały już w bardzo skromnym zakresie poddane weryfikacji, co oczywiście nie zmienia jeszcze faktu, iż nadal posiadają one charakter dyskusyjny.

Ponieważ czytelnicy „Etnografii Polskiej” już dość dobrze zaznajomieni są z ogólną problematyką ruchów społeczno-religijnych, jak i z konkretnymi przykładami tych zjawisk, nie uważałem za celowe wyjaśnianie pewnych podstawowych w tej materii, a nie wiążących się bezpośrednio z tematem kwestii, sądząc, iż zainteresowani z łatwością sięgnąć mogą po wcześniejsze roczniki, odnajdując tam poszukiwane informacje i dalsze wskazówki bibliograficzne¹³.

RUCH SPOŁECZNO-RELIGIJNY I JEGO TREŚCI

Przed przystąpieniem do szczegółowszej charakterystyki wyróżnionych tutaj tendencji, jakie występują w ruchach społeczno-religijnych, dokonajmy najpierw ogólnego przeglądu tej problematyki z teoretycznego punktu widzenia. Chodzi mianowicie o to, aby zyskać w miarę możliwości poprawną świadomość odnośnie do istoty wyabstrahowanych zjawisk i sposobu ich rozpatrywania. Wydaje się, iż wyboru takiej drogi heurystycznego postępowania nie ma potrzeby szerzej uzasadniać. Zauważmy jedynie, że bez dążenia do precyzyjnego ustalenia podstawowych kategorii badawczych, nie może być mowy o właściwej analizie treści ruchów społeczno-religijnych. Bez tego zabiegu nie uda się bowiem uniknąć niebezpieczeństwa powstania niezamierzonej interferencji zakresów nowo wprowadzonych pojęć, które obok ugruntowanych już w nauce znaczeń posiadają również konotacje potoczne.

Poniżej zasygnalizowane więc zostaną takie problemy, jak: 1 — charakterystyka zawartości badanych tendencji konserwatywnych i rewolucyjnych w zakresie ich treści oraz pełnionych przez nie funkcji; 2 — miejsce i rola tych tendencji w ruchach społeczno-religijnych społeczności endokolonialnych trzeciego świata; 3 — ich wzajemny związek i jego uwarunkowania; 4 — kategorie ruchów społeczno-religijnych w kontekście ich wymowy „rewolucyjnej” i „konserwatywnej”; 5 — miej-

¹² A. Posern-Zieliński, *Tendencias conservadoras y revolucionarias indígenas. Los movimientos social-religiosos en las comunidades indígenas marginales del siglo XX en Sudamérica*, „Estudios Latinoamericanos”, t. 2 (w druku).

¹³ Por. „Etnografia Polska”, t. 11: 1967; t. 12: 1968; t. 13: 1969; t. 16: 1972, z. 1; t. 16: 1972 z. 2.

sce tradycji i tradycjonalizmu w obu wyróżnionych tu tendencjach; 6 — hipotetyczne zagadnienie niejednorodności rozkładu tendencji konserwatywnych i rewolucyjnych w poszczególnych sferach konstytuowanego przez ruch systemu społeczno-kulturowego.

Zanim omówimy te zagadnienia należy wyjaśnić, że podjęta w niniejszym artykule problematyka nie doczekała się dotychczas istotniejszych rozwiązań — i to zarówno na gruncie studiów teoretycznych, jak i opracowań o charakterze empirycznym. Wprawdzie wielu badaczy zwracało uwagę na rewolucyjny aspekt niektórych ruchów, czy też na rewolucyjną wymowę pewnych ich treści ideologicznych, to jednak sprawy te ujmowane były dość pobieżnie, zwykle pozbawione głębszego wnिकnięcia w ich niejednorodną zawartość. Nie przywiązywano zresztą zbyt wielkiej wagi do terminologii, operując nią z dość dużą dowolnością. Trudności zatem do pokonania było i jest nadal jeszcze немало. Z nich także wynika kontrowersyjny charakter wielu konstatacji wymagających sprawdzenia i uzupełniania w toku badań empirycznych. Ruchy społeczno-religijne w endokolonialnych społecznościach Trzeciego Świata zwykło się rozpatrywać na szerokiej płaszczyźnie zmian społeczno-kulturowych, których istotą jest ciągły proces modyfikacji tubylczych systemów kulturowych pod wpływem akulturacji i sprzężonego z nią zespołu czynników polityczno-ekonomicznych. W ramach tych przeobrażeń owe ruchy są często elementem najbardziej aktywnym, spontanicznym i żywiołowym, sprawiając niejednokrotnie wrażenie, jakby były swoistym katalizatorem, przyspieszającym tempo innowacji kulturowych, wprowadzanych na skutek interakcji pomiędzy wchodzącymi ze sobą w styczność systemami społeczno-kulturowymi¹⁴.

Ruch społeczno-religijny jest zatem rezultatem zmian w systemie społeczno-kulturowym, ale będąc niejako jego produktem — zyskuje poważną w swych rozmiarach autonomię, dzięki której może sam z kolei wpływać na dalszy tok przekształceń. I tak czasami przyczynia się do wzrostu ich dynamiki, to znów hamuje rozwijający się zbyt szybko proces przeobrażeń. Zresztą obie te tendencje nawzajem się jednak nie wykluczają. Zwykle bowiem współegzystują one ze sobą, przyspieszając tempo zmian na jednej płaszczyźnie, na innej znów im się przeciwstawiając. Ten dwoisty charakter ruchów jest zresztą dla tej kategorii zjawisk dość typowy. Stąd trafniejsze wydają się te definicje ruchu społeczno-religijnego, które precyzują go jako kolektywny wysiłek danej grupy społecznej skierowany na transformację pewnych tylko, ustabi-

¹⁴ F. M. Keesing, *Culture change*, [w:] J. Gould, W. L. Kolb (ed.), *A dictionary of the social sciences*, New York—Toronto 1965, s. 170; Posern-Zieliński, *Antropologiczna interpretacja...*, s. 95.

lizowanych i niezadowolających w odczuciu tej społeczności, obszarów systemu społeczno-kulturowego¹⁵. Dążąc bowiem do stworzenia nowego, bardziej satysfakcjonującego systemu kulturowego¹⁶, do konstrukcji odmiennego porządku rzeczy, a nawet do kreacji innego układu wszechświata, nigdy żaden ruch nie mógł totalnie zerwać ani w koncepcjach ideologicznych, ani tym bardziej w praktyce z aktualną sytuacją oraz dorobkiem i doświadczeniem minionych pokoleń. Proponowana przez uczestników ruchu wizja nowego ładu, który pojmowano jako zwartą całość najróżnorodniejszych sfer życia, była często diametralnie odmienna od *status quo*. Jednakże pewne sfery tej projektowanej przyszłości zachowywały zawsze swój poprzedni kształt, opierając się zdecydowanie zmianom lub ulegając tylko nieznacznym modyfikacjom.

Działo się tak przede wszystkim dlatego, że ruchy społeczno-religijne nie są zjawiskami jednorodnymi, a prawa nimi rządzące stanowią wypadkową ścierających się nawzajem, często sprzecznych tendencji. Ta heterogeniczność ujawnia się z dużą siłą zarówno w wewnętrznej strukturze ruchu, jego formach, funkcjach, jak i w dynamice. Do tego należy jeszcze dodać ewolucyjną perspektywę konkretnego ruchu, który przechodząc przez właściwe sobie fazy rozwoju, zaniku czy odradzania się ulega wewnętrznym przekształceniom, zmieniając z czasem swój charakter, proporcje dominujących w nim tendencji i stopień aktywności.

Równocześnie każdy ruch stanowiący próbę kreacji nowego systemu społeczno-kulturowego jawi się niejako w przestrzeni trójwymiarowej. Z jednej bowiem strony preferuje on określony system wzorów, norm i wartości, który odzwierciedla predyspozycje danej grupy do takiego, a nie innego typu reakcji, będąc równocześnie podstawowym tworzywem nowego proponowanego układu. Drugi wymiar wyznaczają stosunki społeczne uwidoczniające wyraźnie dynamikę zmian ekonomicznych i interetnicznych (politycznych). Trzecią wreszcie płaszczyzną uformowaną w oparciu o tradycyjne podłoże tworzy sfera, którą określić tu można mianem — mitologiczno-magicznej, będącą w rzeczywistości nową formą świadomości społecznej. Jej adekwatność wobec nieustannie zmieniających się pod wpływem procesów akulturacyjnych warunków życia społeczno-kulturowego zależy od ilości i jakości docie-

¹⁵ Definicję tego rodzaju podaje np. H. Blumer, który dokonując klasyfikacji ruchów społecznych wydziela kategorię tzw. „ekspresywnych ruchów społecznych” (*expressive social movements*), do których zaliczył również ruchy religijne. Por. H. Blumer, *Collective behavior*, [w:] J. B. Gittler, (ed.), *Review of Sociology*, New York 1957, s. 145.

¹⁶ A. F. C. Wallace, *Revitalization movements*, „*American Anthropologist*”, t. 58: 1956, s. 658.

rających do uczestników ruchu informacji na temat ich aktualnego położenia oraz od rozeznania w realnych perspektywach jego zmiany¹⁷. Fakt ten wpływa bez wątpienia na charakter kształtujących się w tej sferze idei przewodnich, założeń i celów ruchu społeczno-religijnego, decydujących w poważnej mierze o sile i znaczeniu tendencji rewolucyjnych i konserwatywnych. Informacje te kształtowały jednocześnie utopijną ideę wyzwolenia, raz ją umacniając, to znów osłabiając. Każda bowiem doza wyniesionych idei racjonalistycznych i treści realistycznych uzmysławiała zwolennikom ruchu nieskuteczność irracjonalnych środków, a co za tym idzie zmniejszała aktywność ruchu i neutralizowała jego rewolucyjne tendencje¹⁸.

Na bardzo złożony i kompleksowy charakter ruchów społeczno-religijnych zwraca uwagę coraz większa liczba badaczy. Uczynili to m.in. G. Guariglia i I. Kopytoff, proponując dość szczegółowe kwestionariusze, za pomocą których można by różnorodne ruchy opisać w sposób systematyczny, i co ważniejsze, nawzajem porównywalny¹⁹. Jednocześnie specjalista amerykański — Kopytoff zakwestionował dotychczasowe systemy klasyfikacyjne, grupujące poszczególne ruchy w zespoły i bloki na podstawie jednostkowych, dość arbitralnie wybranych cech. Stwierdził on mianowicie, że systemy te nie łączyły w poszczególne zespoły samych ruchów, traktowanych jako strukturalne całości, lecz *de facto* klasyfikowały tylko wybijające się w nich na plan pierwszy pewne elementy i trendy, takie jak np. natywizm, mesjanizm czy witalizm. Idąc dalej tym tropem zauważył Kopytoff, iż słuszniej jest mówić np. o reakcji na dominację interetniczną, o wierzeniach synkretycznych (syntetycznych), o doktrynach millenarystycznych, o przywódcach profetycznych i o procesach rewitalizacyjnych, aniżeli o ruchach natywistycznych, synkretycznych, profetycznych, millenarystycznych czy rewitalizacyjnych²⁰. W ten sposób słusznie przeniesiony został punkt cięż-

¹⁷ Posern-Zieliński, *op. cit.*, s. 102.

¹⁸ S. Markiewicz, *Socjologiczne prawo retrospekcji Kazimierza Kelles-Krauza*, Warszawa 1964, s. 63.

¹⁹ G. Guariglia, *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerrkundliches und religionsgeschichtliches Problem*, „Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik”, t. 13: 1959, Horn-Wien, s. 57-59; I. Kopytoff, *Classifications of religious movements: analytical and synthetic*, [w:] *Symposium on new approaches to the study of religion*, „Proceedings of the 1964 annual spring meeting of the American Ethnological Society”, Seattle 1964, s. 87-89.

²⁰ Kopytoff, *op. cit.*, s. 85-86. Podobne obiekcje wyrażałem niezależnie od Kopytffa w 1967 r., zastanawiając się nad treścią takich określeń, jak: „millenarizm”, „natywizm”, „profetyzm” i „mesjanizm”. Por. A. Posern-Zieliński, *Melanezyjskie ruchy millenarystyczne jako przykład współczesnych przeobrażeń kulturowych*, „Etnografia Polska”, t. 11: 1967, s. 361-363.

kości z problematyki ujmującej ruchy społeczno-religijne w sposób syntetyczno-taksonomiczny na problematykę posługującą się spojrzeniem analityczno-komparatystycznym. Jeśli w pierwszym przypadku śledzono podstawowe tendencje ruchu po dokonaniu jego ogólnej charakterystyki, to w drugim ujęciu postulowano najpierw studia nad konstytutywnymi składnikami ruchu, by dopiero po ich określeniu sprecyzować generalne ustalenia ²¹.

W kwestionariuszach obu wymienionych wyżej badaczy nie znajdujemy jednak *explicite* ujętych i wyodrębnionych tendencji konserwatywnych i rewolucyjnych. Kopytoff zwraca bowiem uwagę przede wszystkim na aspekty strukturalno-funkcjonalne ruchów, uwypuklając głównie wewnętrzną organizację ruchu, stosunek do własnego i obcego systemu społeczno-kulturowego, koncepcje soteryczne i wreszcie akcentuje cele, środki i funkcje ruchu ²². Guariglia natomiast w swym niekonsekwentnym i logicznie nie dopracowanym schemacie zajął się przede wszystkim aspektami morfologicznymi, wydzielając w ruchach trzy podstawowe tendencje, a mianowicie dążenia zorientowane na przeszłość (rewiwizm, natywizm, synkretyzm), na współczesność (witalizm, kulty „cargo”) i na przyszłość (millenaryzm, eschatologizm i mesjanizm) ²³. Pominiecie interesujących nas tu szczególnie tendencji wynika — jak się zdaje — głównie z tego, iż krzyżują się one w najrozmaitszy sposób z zasygnalizowanymi tu treściami manifestując swą obecność lub jej brak w szeregu strukturalno-funkcjonalnych i morfologicznych kontekstów. Tymczasem śledzić je przecież można zarówno w ideologii, organizacji, sposobach osiągania wytyczonych celów, jak i w postawach w stosunku do własnej przeszłości oraz w mistycznych wizjach futurologicznych.

Przytoczone tu w dużym skrócie dwa ujęcia świadczyć mogą o tym, że coraz większa liczba badaczy dostrzega złożoność struktury ruchów

²¹ Taką konstruktywną postawę akceptowała także E. Nowicka, która najpierw ustaliła płaszczyznę porównawczą dla ruchów społecznych (społeczno-religijnych), wyodrębniając podstawowe kategorie badawcze, by następnie za ich pomocą zanalizować w sposób jednolity dwa ruchy północno-amerykańskie i dwa melanezyjskie. Dopiero w świetle tych komparatystycznych ustaleń — sformułowała Nowicka własną typologię „ruchów społecznych stanowiących reakcję na polityczną dominację i kontakt kulturowy”. Por. Nowicka, *op. cit.*, *passim*.

²² Jedynie w dziale VIII — poświęconym funkcjom ruchów religijnych (społeczno-religijnych) zwraca on uwagę na interesujące nas aspekty. Mianowicie proponuje badaczom, wykorzystującym ten kwestionariusz, aby starali się odpowiedzieć na takie pytania, jak: jaki charakter posiadają kulturowe i społeczne funkcje ruchu w subiektywnym odczuciu jego zwolenników, oraz: jakie podstawowe funkcje kulturowe, społeczne i psychologiczne spełnia dany ruch w świetle obiektywnej oceny badacza. Por. Kopytoff, *op. cit.*, s. 89.

²³ Guariglia, *op. cit.*, s. 57-58.

społeczno-religijnych, których powstanie, przebieg i funkcjonowanie nie da się wyjaśnić stwierdzeniami zdroworozsądkowymi. Dlatego też zabiegiem interesującym wydaje się śledzenie różnorodnych, organizujących te ruchy tendencji. Pewnym punktem wyjścia dla naszych dalszych rozważań mogą stać się cenne konstatacje badaczki brazylijskiej Marii Isaura Pereira de Queiroz. Wyodrębniła ona dwie zasadnicze kategorie ruchów społeczno-religijnych, a mianowicie tzw. reformatorskie ruchy mesjanistyczne (*les mouvements messianiques de réforme*) i rewolucyjne ruchy mesjanistyczne (*les mouvements messianiques révolutionnaires*)²⁴, przyporządkowując im dwa odrębne typy dynamiki społecznej, które w rzeczywistości były twórczą transpozycją eliadowskiej koncepcji czasu sakralnego²⁵. I tak ruchy reformatorskie charakteryzować się mają w tym ujęciu dynamiką cykliczną (*dynamisme cyclique*), wynikającą z tzw. prawa „wiecznego powrotu” (*l'éternel retour*).

Zgodnie z jego założeniami periodyczność zmian nie tylko biegnie jakby po kole, ale nadto realizuje się stale w charakterystycznej dla czasu magiczno-religijnego wiecznej teraźniejszości, dla której pojęcie „dawne” i „przyszłe” zdają się być logicznie puste. Rdzeniem tej koncepcji jest jednak idea całkowitej regeneracji ulegającego cyklicznym destrukcjom wszechświata, który po okresie chaosu znów odtworzy się w dawnym kształcie, powodując powrót czasu minionego, będącego w wieczności teraźniejszością²⁶.

Na płaszczyźnie ruchów społeczno-religijnych ta dynamika cykliczna sprawia, że ulegający obiektywnym perturbacjom i dezorganizacji system społeczno-kulturowy dąży w subiektywnym przekonaniu jego nosicieli do usunięcia szkód i zniszczeń, słowem — do ponownego odtworzenia się w takiej postaci, aby zachowane zostały tradycyjne reguły, utrzymujące ten system w stanie „equilibrium”. W ujęciu Pereira de

²⁴ M. I. Pereira de Queiroz, *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Paris 1968, s. 288, 334.

²⁵ Pereira de Queiroz korzystała głównie ze sformułowań Eliade'go zawartych w jego słynnym dziele *Le Myth de l'éternel retour*, Paris 1949. Por. również polski przekład fragmentów tej pracy w: M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970, s. 249-290. Na zapładniający charakter zawartych tam konstatacji i ich przydatność dla badań nad ruchami społeczno-religijnymi oraz nad kształtowaniem się nowej zakulturowanej świadomości mitycznej zwracali już uwagę także inni badacze. Sam natomiast Eliade — również ukazał możliwość wykorzystania tezy o kosmicznej regeneracji w studiach nad „kultami cargo”. Por.: M. Eliade, *Cargo — cults and cosmic regeneration*, [w:] S. L. Thrupp (ed.), *Millennial dreams in action. Essays in comparative study*, „Comparative studies in society and history”, Supplement 2, The Hague 1962, s. 139-143.

²⁶ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 336-400.

Queiroz ta cykliczna dynamika spełnia w stosunku do swego systemu funkcje konserwatywne. Zakłada bowiem, mimo wprowadzonych obiektywnych zmian, jego wieczną repetycję²⁷.

Całkowicie odmiennie przedstawia się sytuacja w przypadku ruchów rewolucyjnych, odróżniających się od poprzedniej kategorii odmiennym typem dynamiki, a mianowicie tzw. dynamiką ewolucyjną (*dynamisme évolutif, linéaire*). Charakteryzuje się ona przede wszystkim tzw. „repetycją twórczą” (*repetition inventive*), tj. dążeniem do odtworzenia zniszczonego systemu, ale wzbogaconego o szereg innowacji i usytuowanego na poziomie jakościowo całkowicie różnym od poprzedniego²⁸. Proces ten ma z jednej strony zapewnić przywrócenie utraconej równowagi, z drugiej zaś umożliwić, przy zachowaniu ciągłości i identyczności kulturowej, wprowadzenie takich zmian, które w sposób diametralny zreorganizowałyby tradycyjne układy poszczególnych dziedzin życia. A zatem w tym wypadku dynamika ewolucyjna spełnia względem swego systemu społeczno-kulturowego funkcje „rewolucyjne”, umożliwiając akceptację jakościowych przeobrażeń własnej kultury i organizacji społecznej oraz postulując korzystny dla lokalnej społeczności, grupy czy etnosu układ „stratyfikacji interesniczej” w ramach gruntownie zreorganizowanego ładu światowego.

Mimo dość jednoznacznego przyporządkowania konserwatywnych i rewolucyjnych tendencji obu wymienionym typom ruchów, co mogłoby sugerować totalną rozłączność owych dwu nurtów, Pereira de Queiroz zauważa jednak, iż obie te tendencje najczęściej współegzystują ze sobą. Nie ma bowiem — jak pisze — ruchów reformacyjnych, które byłyby wyłącznie konserwatywne, podobnie jak nie ma również ruchów rewolucyjnych, w których nie znaleźlibyśmy tendencji zachowawczych²⁹. Słowem, są to tendencje występujące łącznie. Zmienia się natomiast tylko ich układ względem siebie oraz proporcje w poszczególnych sferach systemu społeczno-kulturowego organizowanego przez dany ruch. Przypuszczać zatem należy, iż teza Pereira de Queiroz o przystawianiu funkcji konserwatywnej do ruchu reformy i funkcji rewolucyjnej do ruchu rewolucyjnego może być sugestywną ilustracją, zawierającą dwie idealne sytuacje z wyrażenie uwypuklonymi tendencjami dominującymi, ale nie wyłącznymi.

Na niejednorodny i pełen wewnętrznych sprzeczności charakter ruchów społeczno-religijnych zwracała również uwagę Y. Talmon w swym

²⁷ Pereira de Queiroz, *op. cit.*, s. 334.

²⁸ *Ibidem*, s. 314-333.

²⁹ *Ibidem*, s. 334.

studium na temat ruchów millenarystycznych. Wyodrębniła ona cztery pary dialektycznych sprzężeń, organizujących omawiane tu ruchy i nadające im tzw. „charakter pośredni” (*intermediate nature*), który sprawia, iż zjawiska te należy sytuować na pół drogi między tradycyjnym kompleksem tendencji utopijnych a modernistycznym zespołem idei racjonalistycznych³⁰.

Ten pośredni charakter ruchów społeczno-religijnych pogłębiały również znaczne różnice, zachodzące między ideą przemiany, będącą zmistyfikowaną świadomością rzeczywistego biegu wydarzeń, a podstawą materialną, z której ta świadomość wyrastała. Rozziew ten zmniejszały lub zwiększały tarcia, zachodzące między szeregiem sprzecznych ze sobą tendencji wykrywanych w różnych kombinacjach w każdym prawie ruchu. Jeśli podzielić je na dwa opozycyjne zespoły, to z jednej strony znajdują się trendy preferujące nastawienie mityczne, religijne, zorientowane w przeszłość i przesiąknięte tradycjonalizmem, z drugiej zaś tendencje, wynikające z doświadczeń historycznych, przepełnione treściami politycznymi, zorientowane na przyszłość i niosące ze sobą spory ładunek radykalnego rewolucjonizmu. Zaproponowany przez Talmon podział pokrywa się w pewnej mierze z koncepcją dynamiki cyklicznej i ewolucyjnej Pereira de Queiroz, choć obie autorki posługiwały się odmiennym typem analizy. Jeśli pierwszą badaczkę interesowała bardziej dialektyka procesu funkcjonowania ruchu społeczno-religijnego, nazywanego przez nią ruchem millenarystycznym, to druga — w większej mierze położyła nacisk na odkrycie tendencji dominujących i decydujących o ideologicznym programie „przebudowy świata”. Dla naszych potrzeb najistotniejsze są jednak te stwierdzenia, w których widać zainteresowanie autorek rolą i znaczeniem tendencji konserwatywnych i rewolucyjnych. Tendencje konserwatywne, jako mniej rzucające się w oczy, nie zostały głębiej zanalizowane przez Talmon, która głównie zajęła się problemami wzajemnych związków między ruchami millenarystycznymi a świeckimi i sakralnymi treściami rewolucyjnymi. Należy tu jednak wyjaśnić, iż posługiwała się ona pojęciem „rewolucji” bardziej w politycznym znaczeniu tego terminu, aniżeli w jego sensie antropologicznym.

Widoczny często na wielu obszarach trzeciego świata związek ruchów społeczno-religijnych z walką wyzwolenczą i postępowymi dążeniami społecznymi sprawił, iż szczególnie wzrosło zainteresowanie rewolucyjnym, w węższym rozumieniu tego określenia, charakterem tych ruchów. Przykładem opracowań uwypuklających ten właśnie aspekt ruchów słu-

³⁰ Y. L. Talmon, *Millenarian movements*, „Archives Européennes de Sociologie”, t. 7: 1966, z. 2, s. 200.

żyć mogą studia P. Worsley'a, E. J. Hobsbawma, W. E. Mühlmann'a i wspomnianej już Y. Talmon³¹. Nie umniejsza to oczywiście w niczym wartości poczynionych tam uogólnień, w myśl których widoczny w tych ruchach rewolucjonizm religijny uznano za prototyp świeckiego rewolucjonizmu społeczno-politycznego. Dzięki temu ruchy „millenarystyczne” i im podobne potraktowano jako swoiste ogniwo pośrednie w procesie emancypacji społeczności zdominowanych, doceniając w pełni znaczenie i funkcje zawartych w nich treści buntowniczych. Odwołajmy się tu znów do Yoniny Talmon, która zauważyła, iż „millenaryzm” jest stadium łączącym ruchy prepolityczne z politycznymi, stanowiąc równocześnie formę przejścia od premodernistycznych rewolt religijnych do w pełni ukształtowanego ruchu rewolucyjnego³². Ten wzajemny związek nie miał jednak tak prostego i bezpośredniego charakteru, jakby się to na pierwszy rzut oka wydawało. Nie każda bowiem idea millenarystyczna posiadała charakter rewolucyjny lub protorewolucyjny w sensie polityczno-społecznych konotacji tego terminu. W tej sferze mogła spełniać nawet funkcje kontrrewolucyjne, zachowawcze, konserwatywne³³. Nie musiały one kolidować przy tym z występującymi równocześnie radykalnymi tendencjami w dziedzinie systemu kulturowego czy tradycyjnego światopoglądu uzupełnionego obawami eschatologicznymi. Okazuje się więc, iż precyzyjne oddzielenie ruchu społeczno-religijnego od właściwego ruchu polityczno-rewolucyjnego nie zawsze jest możliwe, bowiem obie te formy ruchów społecznych przenikają często podobne, a niekiedy nawet te same tendencje. I tak motyw rewolucji widoczny jest w „prymitywnym eschatologizmie”, podczas gdy motyw prymitywnego eschatologizmu pojawia się z kolei w ruchach rewolucyjnych³⁴. Tę samą myśl wyraziła w nieco odmienny sposób Talmon, która zauważyła, iż w pewnych przypadkach spotykamy się z procesami upodabniającymi świecki typ rewolucjonizmu do typu sakralnego i *vice versa*. Pierwszy nazwała ona procesem historyzacji i sekularyzacji religijnego rewolucjonizmu

³¹ P. Worsley, *The trumpet shall sound. A study of „cargo” cults in Melanesia*, London 1957; W. E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen*, „Studien zur Soziologie der Revolution”, t. 1: 1961, Berlin; E. J. Hobsbawm, *Sozialrebelln. Archaische Sozialbewegungen im 19 und 20 Jahrhunderts*, „Soziologische Texte”, t. 14: 1962, Neuwied a/R — Berlin; Y. L. Talmon, *Political messianism*, London 1960.

³² Talmon, *Millenarian movements...*, s. 196.

³³ Walicki, *op. cit.*, s. 12.

³⁴ Mühlmann, *op. cit.*, s. 374.

drugi natomiast określiła jako proces mitologizacji i sakralizacji świeckiego rewolucjonizmu ³⁵.

Analizując dotychczasowe koncepcje „rewolucyjności” ruchów społeczno-religijnych, można zauważyć w nich szereg mankamentów wynikających, jak się zdaje, z dość jednostronnego typu dotychczasowych interpretacji. Wymieńmy tu kilka spośród nich: 1 — rozpatrywanie tendencji rewolucyjnych w jednej tylko sferze stosunków społeczno-ekonomicznych; 2 — przenoszenie poczynionych tam uogólnień na całokształt systemu społeczno-kulturowego, co nie zawsze jest zabiegiem słusznym; 3 — mieszanie samych przekonań uczestników ruchu z wynikami intersubiektywnej analizy faktów; 4 — niedostrzeganie antynomicznego związku tendencji konserwatywnych i rewolucyjnych.

Wydaje się natomiast, że w analityczno-porównawczych badaniach tej problematyki należałoby, nie rezygnując oczywiście z całościowego spojrzenia na ruch, zwrócić również dużą uwagę na przewijające się w nim trendy, wśród których na plan pierwszy wysuwa się z pewnością opozycyjna para tendencji konserwatywnych i rewolucyjnych. Być może uda się wówczas stwierdzić, na jakich płaszczyznach tendencje te mogą ze sobą współegzystować i jakie ta koegzystencja przybiera formy. Z drugiej strony interesująca może być również odpowiedź na pytania: dlaczego w niektórych ruchach dominują tendencje rewolucyjne, w innych zaś przeważają inklinacje konserwatywne; jaka jest rola tych tendencji w tzw. ruchach reformacyjnych, postulujących jedynie umiarkowane, częściowe przeobrażenia o charakterze adaptacyjnym. Ten ostatni przypadek jest szczególnie ciekawy, gdyż np. większość ruchów powstałych w ostatnich dwóch stuleciach wśród tradycyjnych, rodowo-plemiennych społeczności indiańskich taki właśnie pozornie posiadała charakter. Być może zbadanie tego problemu pozwoli wysunąć hipotezę, iż skłonności do rozwiązań reformatorskich, rewolucyjnych wynikają z homeostatycznego stanu równowagi, utrzymującego się między przeciwnymi tendencjami rewolucyjnymi i konserwatywnymi.

Wspomniałem już mimochodem w niniejszym artykule o tym, że dotychczas posługiwano się interesującymi nas tu pojęciami przeważnie w dość wąskim ich zakresie znaczeniowym, ograniczonym głównie do sfery aktywności społeczno-politycznej. Tymczasem dla naszych celów poznawczych konieczne jest szersze antropologiczne spojrzenie na ów

³⁵ Talmon, *op. cit.*, s. 199-200. Szczegółowiej koncepcję tę rozpracowała autorka w swych dwóch szeroko znanych pracach politologicznych. Por. Y. L. Talmon, *The origins of totalitarian democracy*, London 1952; tenże, *Political messianism*. W podobnym duchu wypowiadał się również D. E. Apter, *Political religion in the new nations*, [w:] C. Geertz (ed.) *Old societies and new nations*, New York 1963, s. 57-104.

konserwatyzm i rewolucyjność, polegające przede wszystkim na semantycznym rozszerzeniu zakresu tych pojęć, które dzięki temu zwiększą zasięg swej stosowalności. Takie właśnie podejście niezbędne jest w przypadku interpretacji przedklasowych pozaeuropejskich systemów społeczno-kulturowych, tkwiących niejako na styku różnych formacji społeczno-gospodarczych w rezultacie zachodzących globalnie przeobrażeń. Wówczas także terminy te zostaną uwolnione od pochopnych niekiedy, pozanaukowych konotacji aksjologicznych w postaci towarzyszących im często takich orzeczników oceniających, jak „dobry” — „zły”, czy „pożyteczny — szkodliwy”³⁶. Konieczne jest również wyeliminowanie pewnych sądów o charakterze teleologicznym. A zatem w myśl tej dyrektywy nie będzie nas interesowało to, czy dana tendencja zawiera w sobie ładunek treści „wsteczny” czy też „postępowy”, a więc np. zgodnych z kierunkiem rozwoju ludzkości lub też sprzecznych z regułami procesu ewolucyjnego. I wreszcie należy także odrzucić wszystkie te sądy, które prześiąknięte są europocentryzmem i łączą się bezpośrednio z analizą społeczeństwa podzielonego na klasy. Nie mogą one być adekwatne względem tych systemów i sytuacji, w których ani nie występuje zróżnicowanie wewnętrzne i konflikt klasowy, ani też nie ma wykształconych programów politycznych. Nawet pojęcie rewolucji społecznej i walki narodowo-wyzwoleńczej będzie tam posiadało wymiar całkowicie odmienny³⁷. Łączyć się ono bowiem będzie przede wszystkim z ideą odnowy tubylczych wartości kulturowych i dążeniem do zlikwidowania uciążliwego stanu „relatywnej deprywacji” (*relative deprivation*)³⁸, wywołanego przez ekonomiczną, polityczną i kulturową supremację społeczeństwa należącego do kręgu cywilizacji industrialnej.

Zastrzeżenie takie odnosić się będzie przede wszystkim do tych ruchów społeczno-religijnych Trzeciego Świata, czy np. konkretnie Indian Ameryki Południowej, które wyrosły na gruncie społeczności określanych jako marginalne. Mam tu na myśli małe grupy ludności indiańskiej, które zamieszkują głównie refugialne rejony tropikalnych puszczy i sawann, starając się tam prowadzić egzystencję opartą o tradycyjny zestaw wzorców i norm. Materialna kultura tych Indian charakteryzuje się niskim poziomem rozwoju technologicznego, organizacja społeczna reprezentuje typ ustroju rodowo-plemiennego, w wierzeniach natomiast dominują elementy animizmu. Mimo tego, iż grupy te zostały w pewnym stopniu

³⁶ G. Kłoska, *Problem wartościowania w etnografii*, „Lud”, t. 55: 1971, s. 233.

³⁷ Mühlmann, *op. cit.*, s. 331.

³⁸ Definicja tej kategorii badawczej wraz z dokładną interpretacją zakresu jej stosowalności znajduje się u D. F. Aberle’go, *The peyote religion among the Navaho*, „Viking Fund Publications in Anthropology”, t. 42: 1966, s. 322-328.

połączone siecią sprzężeń z systemem kapitalistycznej eksploatacji, to jednak zachowały one swą odosobnioną pozycję etnicznego izolatu. Jako zdominowane, często wymierające grupy mniejszościowe nie tracą one swej tożsamości społeczno-kulturowej, w związku z czym nie przekształcają się w odrębną, wyzyskiwaną klasę społeczną. Sytuacja ludności tubylczej w marginalnej Indoameryce wygląda zatem inaczej aniżeli na Wyżu Andyjskim czy w Meksyku, gdzie ludność indiańska — mimo swej odrębności kulturowej — stanowi w gruncie rzeczy klasę chłopską, całkowicie zintegrowaną pod względem społeczno-ekonomicznym z infrastrukturą klasowego państwa. W tych właśnie rejonach coraz rzadziej pojawiają się ruchy społeczno-religijne, wypierają je bowiem akty protestu o znacznie zrationalizowanym charakterze — np. chłopskie ruchy agrarne, zawierające tylko czasami pewne elementy mesjanizmu czy millenaryzmu³⁹. W takim właśnie przypadku możliwość adaptacji wzorów analizy antropologii i socjologii politycznej, wypracowanych na gruncie współczesnych społeczeństw złożonych, jest uzasadniona i wydaje się poznawczo płodna. Przenosząc się jednak w świat społeczeństw prostych o rodowo-plemiennej strukturze społecznej należy zmodyfikować instrumenty badawcze, wprowadzając odmienne kategorie opisu.

Zachęty do studiów nad poruszoną w tym artykule problematyką dostarczają postulaty formułowane przez szereg specjalistów. Nakłaniając do rozpoczęcia tego rodzaju badań, stwierdzają oni równocześnie wielką wagę tej problematyki dla dalszych rozważań nad mechanizmem zmian systemów społeczno-kulturowych w trzecim świecie. Dyrektywę tę trafnie ujął V. Lanternari, który pisał w 1965 r., iż kluczowym problemem dalszych studiów nad ruchami społeczno-religijnymi winny stać się w przyszłości historyczne związki łączące 1) religię i rewolucję oraz 2) religię i konserwatyzm społeczno-kulturowy. Oba te aspekty — pisał dalej włoski badacz „religii uciśnionych” — winny być rozpatrywane łącznie w ramach analizy historyczno-komparatystycznej⁴⁰. Z postulatem tym nie sposób się dziś nie zgodzić. Na gruncie polskim podobne stanowisko w tym względzie reprezentuje J. Szacki, który w swej ostatniej pracy poświęconej tradycji pisał: „wydaje się, iż tego rodzaju ideologie (ruchów społeczno-religijnych — APZ) należałoby badać z jednej strony

³⁹ A. Quijano Obregon, *Los movimientos campesinos contemporaneos en Latinoamerica*, Santiago de Chile, b.r.w., s. 4-7 (maszynopis powielany).

⁴⁰ V. Lanternari, *Reply*, [w:] *Book review of „The religions of the oppressed. A study of modern messianic cults” by Vittorio Lanternari*, „Current Anthropology”, t. 6: 1965, z. 4, s. 462.

jako szczególny wypadek ideologii tradycjonalistycznych; z drugiej natomiast, jako swoiste ideologie rewolucyjne”⁴¹. Generalny kierunek został już zatem wytyczony, obecnie zaś przyszła kolej na realizację tego programu.

CHARAKTERYSTYKA TENDENCJI KONSERWATYWNYCH

Zagląając do słownika z łatwością stwierdzimy, że termin „konserwatyzm” wywodzi się od łacińskiego czasownika *conservare* tj. „zachować”. Znaczenie to w zasadniczych zarysach przetrwało do czasów współczesnych, gdyż dziś potocznie pod tym pojęciem rozumiemy zwykle postawę cechującą się przywiązaniem do tradycji, nie wykazującą inklinacji w kierunku wprowadzenia szybkich zmian⁴². Te zachowawcze funkcje konserwatyzmu uwypukla się także w definicjach naukowych, w których stwierdza się zwykle, iż polegają one na utrwalaniu zachowanych pozostałości wcześniejszych epok.

Zachowawcza tendencja ujawnia się jednak z dużą mocą tylko wówczas, gdy „istniejący od dawna porządek zostaje totalnie zagrożony, ale istnieje jeszcze, i wydaje się swoim obrońcom zdolny do przetrwania”⁴³. Jest to tzw. defensywny typ konserwatyzmu, którego mechanizm czuwa nad nienaruszalnością aktualnego *status quo*, zabezpieczając go w miarę możliwości przed siłami zmiany w postaci reformy i rewolucji. Ten typ konserwatyzmu określa wybitny znawca tego problemu S. P. Huntington mianem sytuacyjnego⁴⁴, odróżniając go w ten sposób od konserwatyzmu autonomicznego, wynikającego z psychicznych predyspozycji jednostek i konserwatyzmu arystokratycznego, będącego ideologią panujących, lecz zagrożonych w swej egzystencji klas posiadających. Oba ostatnie typy nie będą nas tu jednak interesowały.

Konserwatyzm w znaczeniu antropologicznym będzie zatem czymś całkowicie odmiennym od konserwatyzmu w rozumieniu politycznym. Przypomnijmy, iż to ostatnie określenie rezerwujemy zwykle dla takich sił i ugrupowań politycznych, które przeciwstawiając się rewolucyjnym zmianom akceptują jednak szereg innowacji, dbając jedynie o to, aby zachowana została ciągłość w toku powolnych, stopniowych, niejako ewolucyjnych przeobrażeń danego systemu. Przenosząc się na teren społe-

⁴¹ J. Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa 1971, s. 229.

⁴² Por. np. hasło „Konserwatyzm”, [w:] *Wielka encyklopedia powszechna PWN*, t. 5: 1965, Warszawa, s. 819-820; oraz hasło „konserwatyzm” u W. Kopalińskiego, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1968, s. 401.

⁴³ Szacki, *op. cit.*, s. 223.

⁴⁴ S. P. Huntington, *Conservatism as an ideology*, „American Political Science Review”, t. 1: 1957, s. 453-473.

czeństw prostych, o przedklasowej strukturze społecznej, można stwierdzić, iż tego rodzaju tendencje wypada traktować jako wyraz dążeń reformistycznych, zajmujących w kwestii przeobrażeń społeczno-kulturowych stanowisko pośrednie między postawą konserwatywną i rewolucyjną.

A zatem właściwe tendencje konserwatywne będą się również takim dążeniem przeciwstawiały. Ich mechanizm w momentach zagrożenia czuwa bowiem nad nienaruszalnością aktualnego stanu posiadania, strzegąc równowagi (*delicate balance*) całego systemu społeczno-kulturowego lub jedynie pewnych tylko jego części i zapobiegając w ten sposób konsekwencjom wynikającym z wprowadzenia do wnętrza tego systemu innowacji⁴⁵.

Konserwatyzm w tym ujęciu łączy się jednocześnie z tzw. procesem petryfikacji form społecznej aktywności. W myśl jego zasad „każdy cykl czynności, dzięki którym grupa zaspokaja jakąś potrzebę, utrwała się, petryfikuje, staje się obowiązującym wzorem”⁴⁶. Tendencje konserwatywne umacniają spetryfikowane formy, nie dopuszczając do ich zmiany i z zasady przeciwstawiają się radykalnym przeobrażeniom. W przypadku ruchów społeczno-religijnych zjawisko to może w znacznym stopniu stanowić rezultat procesu sakralizacji pewnych wzorów praktycznego działania, bądź też treści ideologicznych, które przez sam fakt swego uświęcenia stały się jeszcze mniej podatne na wszelkie tendencje transformacyjne.

Spróbujmy tu zatem sformułować operatywną definicję tendencji konserwatywnych, która mogłaby znaleźć zastosowanie w analizie ruchów społeczno-religijnych. Wydaje się, że tendencje konserwatywne to spłot dążeń zmierzających do utrwalenia zastanego porządku i układu wartości w całokształcie systemu społeczno-kulturowego lub jedynie w jego poszczególnych sferach. Postawa taka kształtowana jest przez konserwatywny światopogląd, tj. zbiór idei, uznających za podstawowe dobro — przetrwałe i funkcjonujące nadal dziedzictwo kulturowe, a za podstawowy cel społecznej aktywności ludzi — troskę o zachowanie tej spuścizny w zasadniczo nie zmienionym kształcie. A zatem tendencje konserwatywne zaobserwowane w ruchach społeczno-religijnych będą spełniały funkcję zachowawczą wobec aktualnie istniejącego systemu społeczno-kulturowego. Ta postawa antyprospektywna, będąca afirmacją przeszłości w jej współczesnej mutacji, cechuje się przede wszystkim prze-

⁴⁵ J. C. Rees, *Conservatism*, [w:] J. Gould, W. L. Kolb, *op. cit.*, s. 129.

⁴⁶ W. Bieńkowski, *Problemy teorii rozwoju społecznego*, Warszawa 1966, s. 58.

konaniem, iż najlepszą formą obrony zagrożonego przez obcą dominację systemu są zabiegi, umacniające jego stabilność i dbające o jego poprawność względem ustalonych już wzorców czy norm.

Łatwo zauważyć, iż ten typ konserwatyzmu nie stanowi jakiegoś szczególnego wyznacznika, za pomocą którego można by wyodrębnić interesujące nas tu ruchy od innych form oporu przeciwko nurtowi gwałtownych zmian, mającemu swe źródło na zewnątrz społeczności tubylczej⁴⁷. Każde zbrojne działanie skierowane przeciwko intruzom, naruszającym dopuszczalne normy interetnicznej koegzystencji, jak i każdy eskapistyczny manewr, polegający na zwiększeniu dystansu od ośrodków zagrożenia, przepojony jest tendencjami konserwatywnymi. Istotą tych poczynań jest przecież utrzymanie w niezmiennym kształcie dotychczasowego stanu. Inaczej rzecz się ma na gruncie ruchów społeczno-religijnych i to niezależnie od ich typu, gdyż wszystkie one są przecież katalizatorami zmian. Tutaj pole działalności tendencji konserwatywnych znacznie się już zmniejsza, a ich skuteczność oddziaływania w poważnej mierze zostaje osłabiona. Zwykle dzieje się tak, iż tendencje zachowawcze utrzymują się tylko w wybranych sferach aktywności społeczno-kulturowej. Mimo to, jeśli mają one dość siły i natrafiają na sprzyjające warunki, dążą do rewindykacji traconych przez grupę suwerennych pozycji, starając się równocześnie umocnić dotychczasowy zestaw wzorów i norm. Z tą treścią konserwatyzmu ruchów społeczno-religijnych wiązać się będą takie pojęcia, jak etnocentryzm danej grupy etnicznej, sprzyjający jej izolacji od świata zewnętrznego, który nie jest przecież jej własnym światem, oraz sprzężona z tym zjawiskiem postawa ksenofobiczna⁴⁸. W sumie wszystkie te czynniki sprawiają, że tendencje konserwatywne w ruchach społeczno-religijnych, występujących wśród społeczności plemiennych, nabierają walorów kontrakulturacyjnych, tj. przeciwstawiają się wszelkim zmianom, i stawiają sobie za cel odrzucenie wpływów obcej, politycznie silniejszej kultury⁴⁹. Na ten właśnie aspekt ruchów niejednokrotnie zwracali uwagę G. Balandier, B. Barber, R. Linton, R. H. Lowie

⁴⁷ Zauważyć także należy, iż w ramach tego samego ruchu — zmieniają się w nim proporcje tendencji w miarę upływu czasu. Z reguły obserwuje się proces wzrostu znaczenia konserwatywnych tendencji, wypierających stopniowo dążenia rewolucyjne — charakterystyczne przede wszystkim dla pierwszych faz narodzin i aktywności ruchu. Niektórzy badacze uważają np., iż zjawisko to leży u podłoża przekształcania się ekspansywnego ruchu w ultrakonserwatywne sekty religijne. Por. R. Bastide, *Messianism and social and economic development*, [w:] I. Wallerstein (ed.), *Social change. The colonial situation*, New York—London—Sydney 1966, s. 475.

⁴⁸ Mühlmann, *op. cit.*, s. 377-379.

⁴⁹ Nowicka, *op. cit.*, s. 20.

i M. J. Herskovits⁵⁰. Zastrzec się tu jednak trzeba, iż tendencje kontrakulturacyjne posiadają w istocie ambiwalentny charakter, raz łącząc się z konserwatyzmem, w innym przypadku wspierając dążenia rewolucyjne. Zagadnienie to zostanie jednak omówione nieco dalej.

Wreszcie zadajmy sobie pytanie, czy teoretycznie konserwatyzm może przybrać postać rewolucyjną, czy też stanowi on tendencję antyrewolucyjną. Zgodnie z przyjętymi do analizy ruchów społeczno-religijnych założeniami, pierwsza możliwość jest wykluczona. Zawsze bowiem będziemy mówili o różnych współwystępujących w danym ruchu tendencjach, z których każda dominować może w innej jego warstwie. I tak np. ruch posiadający ogólną wymowę konserwatywną będzie z pewnością zawierał także pewną dozę treści rewolucyjnych i *vice versa*. Na pytanie o drugą ewentualność też nie można odpowiedzieć zupełnie twierdząco. Wprawdzie tendencje konserwatywne przybierają na ogół postać antyrewolucyjną, ale — jak już o tym wyżej pisałem — mogą one również występować w tym samym ruchu równolegle z tendencjami rewolucyjnymi. Każdy z tych trendów oddziałuje jedynie na odrębne sfery ludzkiej egzystencji. Rozkład owych tendencji w ruchu może być zatem bardzo zróżnicowany w zależności od tego, czy rozpatrywany on będzie w systemie ekonomicznym, strukturze społecznej, materialnym wyposażeniu kulturowym, ideologii religijnej, czy wreszcie w relacjach interetnicznej dominacji podporządkowania. Stąd słuszniejsze wydaje się stwierdzenie J. Szackiego, iż „konserwatyzm jest konsekwentnie arewolucyjny”⁵¹.

Jest rzeczą oczywistą, iż w trakcie analizy materiału empirycznego należy również wziąć pod uwagę ewentualne „niekonsekwencje”, uwiadoczniające się w obu zestawianych tu tendencjach. Chodzi mianowicie o rozróżnienie, jaki powstaje między świadomym wyborem zachowawczego czy rewolucyjnego programu, dążącego do utrwalenia lub przekształcenia w całości pewnego zasobu wzorów i norm, a realizowaną w praktyce selekcją poszczególnych elementów tego podlegającego afirmacji, bądź negacji zbioru treści kulturowych. Proces ten posiada bardziej charakter instynktowny aniżeli refleksyjny, gdyż przebiega on zwykle „poniżej poziomu świadomości”⁵².

⁵⁰ Por. np. B. Barber, *Acculturation and messianic movements*, „American Sociological Review”, t. 6: 1941, z. 5; R. Linton, *Nativistic movements*, „American Anthropologist”, t. 45: 1943, z. 2; R. H. Lowie, *Le messianisme primitif: contribution à un probleme d'ethnologie*, „Diogene”, t. 19: 1957; M. J. Herskovits, *Acculturation. The study of culture contact*, New York 1938.

⁵¹ Szacki, *op. cit.*, s. 223.

⁵² *Ibidem*, s. 218.

CHARAKTERYSTYKA TENDENCJI REWOLUCYJNYCH

Na tle charakterystyki konserwatyzmu łatwiej nam będzie dokonać określenia tendencji rewolucyjnych, które w tym układzie są negacją dążeń zachowawczych, zajmując w stosunku do nich opozycyjne stanowisko. Rozpatrując zjawisko przeobrażeń rewolucyjnych w kontekście całokształtu zmian systemu społeczno-kulturowego należy je również traktować jako rezultat zakłócenia mechanizmu równowagi, który spowodowany być może, czy to przez czynniki endogenne, czy egzogenne, a najczęściej przez jedno i drugie równocześnie. Celem tych gwałtownych przekształceń jest więc także przywrócenie podlegającemu perturbacjom systemowi społeczno-kulturowemu pożądanej stabilności. Program ten realizowany jest przez eliminację tych elementów struktury, które rozsądzały dany system od wewnątrz, odgrywając w nim dysfunkcjonalną rolę. Usuwaniu owych negatywnie ocenianych przez społeczność czynników towarzyszy równocześnie proces wprowadzania szeregu doniosłych innowacji w postaci idei, wzorów zachowań lub rzeczy jakościowo całkowicie odmiennych od egzystujących już form⁵³. A zatem tendencje rewolucyjne pojmować należy jako inicjowanie procesów gwałtownych, jakościowych przeobrażeń rzeczywistości, ocenianej jako niezadowolająca, lub też tylko dążenie do takowych zmian. Tak rozumiane pojęcie „rewolucyjności” może dotyczyć zarówno pewnych poszczególnych, wyodrębnionych sfer tej rzeczywistości, np. religii, technik, organizacji społecznej itp., jak i całego systemu społeczno-kulturowego, którego przejście z jednego stadium rozwojowego do następnego odbywa się drogą przewrotu i skoku jakościowego. Tego rodzaju rozwój następujący dzięki „transformacji wszystkich ważniejszych instytucji i wartości” określa celnie P. Sorokin, jako tzw. „rewolucję totalną” (*total revolution*)⁵⁴. Opanowanie bowiem przez tendencje rewolucyjne wszystkich kluczowych dla funkcjonowania danego systemu społeczno-kulturowego sfer musi także wywrzeć swój wpływ na te płaszczyzny rzeczywistości, które np. cechuje inercja i konserwatyzm. W nowym bowiem układzie stosunków nawet te zachowane w dalszym ciągu wzory będą przecież stopniowo nabierały nowego znaczenia i wymowy.

Dla naszych jednak potrzeb bardziej operatywny okaże się wariant pierwszy, zawierający pojęcie rewolucji selektywnej. A zatem za tendencje rewolucyjne uznamy szereg strumieni gwałtownych, jakościowych i doniosłych w swym znaczeniu przeobrażeń, lub też tylko dążenia

⁵³ G. H. Barnett, *Innovation. The basis of culture change*, New York—Toronto—London 1953, s. 7.

⁵⁴ P. Sorokin, *Society, culture and personality*, New York 1947, s. 482.

do takowych właśnie zmian, zachodzących w różnorodnych sferach ludzkiej egzystencji.

Tendencji rewolucyjnych nie można wyłącznie utożsamiać ani z tzw. postawą prospektywno-akulturacyjną, ani też z nastawieniem retrogresywno-kontrakulturacyjnym. Pierwsza charakteryzuje się negacją własnego dziedzictwa kulturowego i akceptacją wzorów obcych. Druga — przeciwnie — dąży do przywrócenia utraconych wartości autochtonicznych, odrzucając równocześnie możliwość wprowadzania innowacji zapożyczonych z obcej kultury. Obie te postawy zawierają w sobie sporą dozę treści rewolucyjnych, obie także, każda na swój sposób, prą do zmiany istniejącego *status quo*. Jednakże nie zmienia to w niczym faktu, iż tworzą one w gruncie rzeczy pewne modele idealne w stosunku wobec obcej i własnej kultury. Stykając się natomiast z bogactwem form konkretnych ruchów społeczno-religijnych zauważymy, iż tendencje rewolucyjne występują w najrozmaitszych układach, których swoistym przebiegiem może być jedynie opozycja zaprezentowanych wyżej stanowisk ⁵⁵.

Zastanówmy się teraz, co łączy na gruncie ruchów społeczno-religijnych tendencje rewolucyjne i konserwatywne. Wydaje się, że mimo opozycyjnego charakteru tych tendencji, pełniących z jednej strony radykalne funkcje transformacyjne, z drugiej zaś funkcje petryfikujące, mogą się one doskonale uzupełniać. Właściwość ta jest w pewnym stopniu specyficzną cechą wszystkich ruchów społeczno-religijnych. Niezależnie bowiem od tego, czy ich programy ideologiczne i działalność praktyczna przesiąknięte są w większej mierze tendencjami konserwatywnymi, czy też rewolucyjnymi, to i tak zmierzają one do tego samego celu. W obu ewentualnościach chodzi przecież o ochronę zagrożonej własnej osobowości i tożsamości kulturowej oraz o likwidację historycznie uwarunkowanych stanów deprywacji, które zaliczane są do podstawowych czynników kształtujących tego rodzaju ruchy ⁵⁶.

⁵⁵ Zagadnienie to w sposób interesujący porusza także E. Nowicka przedstawiając w formie graficznej rozkład podstawowych typów postaw. Por. Nowicka, *op. cit.*, s. 21-22. Wydaje się jednak, że w zastosowaniu do naszych rozważań podział na postawę kontrakulturacyjną z tendencją natywistyczną i postawę auto-negatywistyczną z tendencją witalistyczną — nie jest wystarczający. Należy bowiem zwrócić uwagę na fakt, iż tzw. „natywizm kontrakulturacyjny może występować w dwóch wersjach. Mianowicie — jako obejmujący swym natywistycznym programem całokształt aktualnego zasobu własnej kultury będzie wyrazem tendencji konserwatywnych. Natomiast, gdy natywizm stanie się ideologią rekonstrukcji i nawrotu do utraconego stanu posiadania (tradycji), będziemy mieli do czynienia z tendencją rewolucyjną.

⁵⁶ D. F. Aberle, *A note on relative deprivation theory as applied to millenarian and others movements*, [w:] Thrup (ed.), *op. cit.*, s. 193-214.

NIEKTÓRE KATEGORIE RUCHÓW A TENDENCJE REWOLUCYJNE
I KONSERWATYWNE

Pisałem już o tym, że większość dotychczas wyodrębnionych, na podstawie bardziej lub mniej precyzyjnie ustalonych kryteriów, kategorii ruchów społeczno-religijnych odzwierciedla jedynie specyfikę pewnych najwyraźniej rysujących się treści, uwidocznionych następnie na ogół w nazewnictwie. Mamy zatem ruchy natywistyczne i millenarystyczne, mesjanistyczne i profetyczne, rewitalizacyjne i kryzysowe. Listę tę można by znacznie wydłużyć, ale przecież nie jest to naszym zadaniem. Wydaje się, iż zabiegiem pożyteczniejszym będzie zwrócenie uwagi na wzajemne związki zachodzące między niektórymi tradycyjnie badanymi składnikami ruchów a interesującymi nas tu szczególnie tendencjami rewolucyjnymi i konserwatywnymi.

Przez długie lata, bo co najmniej od r. 1940, za jedną z najistotniejszych cech ruchów społeczno-religijnych uważano natywizm, poddany interpretacji przez R. Lintona, a następnie wykrywany w różnego typu społecznościach i kontekstach historycznych. Zgodnie z intencją autora tej koncepcji (kategorii) natywizm wyrażać miał dążenia członków społeczności do odnowy (*revive*) lub uwiecznienia (*perpetuate*) wybranych aspektów własnej kultury⁵⁷. Nie ma tu niestety miejsca, by przeprowadzać krytykę tej dość już przebrzmiałej definicji. Celne uwagi na ten temat znajdziemy choćby u P. Worsley'a lub też w znanej pracy W. E. Mühlmann'a *Chiliasmus und Nativismus*⁵⁸.

Zwróćmy jednak uwagę tylko na to, iż pierwszy z opozycjonistów Lintona zarzucał mu zbyt wielkie położenie nacisku na ideologiczny aspekt gloryfikacji przeszłości i próbę zachowania jej dziedzictwa w teraźniejszości. Tak sformułowany zarzut dotyczył zatem problemu zbytniego przeceniania tendencji konserwatywnych, które pod płaszczykiem natywizmu miały występować w większości ruchów. Inaczej postępuje Mühlmann, który krytykując lintonowską koncepcję natywizmu za subiektywizm, tkwiący *implicite* w ocenie tego, co należy do własnej, a co do obcej kultury, sam uwypuklał jego aspekty rewolucyjne. Wg niego natywistyczna ideologia była w gruncie rzeczy symbolem oporu przeciwko dominacji obcej kultury, stając się niejako „substrukturą” ruchu społeczno-religijnego, z której wyrastały „impulsy rewolucyjno-nacjonalistyczne”⁵⁹.

Oczywiście impulsy te traktuje autor w znacznie węższym zakresie, aniżeli uczyniliśmy to w naszych rozważaniach, ale i tak w analizowanej

⁵⁷ Linton, *op. cit.*, s. 230-240.

⁵⁸ Mühlmann, *op. cit.*, s. 9-11; Worsley, *op. cit.*, s. 263.

⁵⁹ Mühlmann, *op. cit.*, s. 12.

tu kwestii fakt ten nie posiada większego znaczenia. Istotne jest dla nas tylko to, że w jednym przypadku przypisuje się natywizmowi cechy konserwatywne, w innym znów rewolucyjne. Należałoby zatem wyjaśnić, czy ta dwoistość cech wynika z ambiwalentnego charakteru natywizmu, czy też jest tylko skutkiem błędnych interpretacji. Odpowiedzi na ten dylemat udzielił już w zasadzie sam Linton, odróżniając dwie podstawowe odmiany natywizmu. Pierwszy typ określił on mianem natywizmu rewiwalistycznego, czyli odnowicielskiego, drugi natomiast nazwał natywizmem uwieczniającym (*perpetuative*). Występujące pomiędzy nimi różnice posiadają dla nas podstawowe znaczenie⁶⁰.

Na pozornie lub faktycznie utraconą bezpowrotnie przeszłość zorientowana jest postawa rewiwalistyczna. Stawia sobie ona zatem za cel wydobycie z zapomnienia minionych już treści kulturowych i ożywienie dawnych wzorców społecznej egzystencji. Z tą właśnie postawą typu natywistycznego należy łączyć tendencje rewolucyjne. Utopijna idea powrotu do jakiegoś szczęśliwego czasu utraconego, mitycznego złotego wieku ludzkości lub plemienia sprzyjała nie tylko narodzinom haseł rewolucyjnych w sensie społeczno-politycznym, ale także prowokowała do gwałtownego zerwania z teraźniejszością, obejmującą zarówno aktualny stan kultury, jak i system społeczny. Postawa odnowicielska, nacechowana opozycją teraźniejszości wobec przeszłości, zawierała więc ideę powrotu do wyidealizowanego *status quo ante*⁶¹. Jest przeto po prostu rewolucyjną koncepcją przewrotu zakładającą likwidację negowanej aktualnie rzeczywistości. Powrót do tradycji i gotowość jej kontynuowania nie musi więc być w każdym przypadku wyrazem tendencji zachowawczych, gdyż łączyć się może ściśle z postawą rewolucyjną.

Natywizm uwieczniający posiadał pod tym względem diametralnie odmienny charakter. Jego kwintesencją było pragnienie zachowania i utrwalenia istniejącego dorobku kulturowego danej grupy społecznej, w ramach której rozwijał się ruch społeczno-religijny. Ta obrona nienaruszalności aktualnie funkcjonującego systemu kulturowego miała być najlepszym gwarantem realizacji celów stawianych sobie przez ruch

⁶⁰ Wyrażony tu pogląd przeczy zatem opinii Nowickiej, która pisała, iż „mniejsze znaczenie w tej klasyfikacji ruchów społecznych ma odróżnianie natywizmu odnowy i uwiecznienia, gdyż w konkretnych doktrynach postawy te są ze sobą ściśle związane”. Nowicka, *op. cit.*, s. 248. Wspólne występowanie obu postaw jest takim samym faktem empirycznym, jak jednoczesna obecność tendencji rewolucyjnych i konserwatywnych w jednym ruchu. Stan taki nie może nas jednak upoważniać do rezygnacji z badań nad strukturą doktryny i funkcjami spełnianymi przez jej poszczególne elementy. Wówczas zaś te wspomniane wyżej podziały stają się przydatne.

⁶¹ Szacki, *op. cit.*, s. 229.

owładnięty tą tendencją⁶². W tej postaci natywizmu dostrzegamy silne funkcje konserwatywne. Ich podstawowym celem jest niedopuszczenie do jakichkolwiek gwałtownych zmian, zachowanie cyklicznej ciągłości rozwojowej i czystości wzorów kultury, które, choć wypracowane przez minione pokolenia, są i powinny być nadal obowiązujące. Restauracja jakiejś zniszczonej przeszłości nie wchodzi tu w rachubę, gdyż w idei tej kryłoby się przecież niebezpieczeństwo kolejnych rewolucyjnych przeobrażeń⁶³.

Podsumowując powyższe uwagi na temat dwoistego charakteru natywizmu, stwierdzić można, iż postawa rewiwalistyczna, spełniająca funkcje rewolucyjne, traktuje forsowane przez siebie zmiany jako najskuteczniejszy środek oswobodzenia się od nierównoprawnej sytuacji, będącej rezultatem kontaktów interetnicznych i kulturowych. Tymczasem ideologia natywizmu uwieczniającego o funkcjach konserwatywnych traktuje zachodzące zmiany za przyczynę wszelkich kulturowych perturbacji, których opanowanie możliwe jest pod warunkiem rozwinięcia arsenału środków przeciwakulturacyjnych. Oczywiście każda z tych postaw pojawia się w ściśle określonej sytuacji społecznej i warunkach historycznych, ale jest to już całkowicie odrębne zagadnienie, nie mieszczące się w tym nurcie rozważań.

O rewolucyjnych aspektach millenaryzmu mówiliśmy już w pierwszej części niniejszego artykułu, nie ma więc potrzeby tego zagadnienia znów w tym miejscu szerzej rozwijać. Zwróćmy jednak jeszcze nieco uwagę na pewne nieporuszone dotąd kwestie. Ideologia millenarystyczna pod niektórymi bowiem względami jest pokrewna natywizmowi rewiwalistycznemu, choć w zasadzie są to pojęcia dotyczące odrębnych sfer nadbudowy ruchu społeczno-religijnego. Pierwsze z nich dotyczy bowiem koncepcji zbawienia (soteriologii), drugie natomiast oddaje istotę zawartego w tym ruchu programu przebudowy własnego systemu kulturowego. Mimo to, oba te aspekty łączy wspólnota tendencji rewolucyjnych. Wynikają one z millenarystycznej idealizacji, która akceptując natywistyczny program restauracji utraconej przeszłości, wykorzystuje ją z kolei do konstrukcji swego utopijnego obrazu świata przyszłości⁶⁴. W tych kreacjonistycznych cechach ideologii millenarystycznej, propagującej odmienny od dotychczasowego układ stosunków interetnicznych i kulturowych,

⁶² Zbliżony pogląd do stanowiska Lintona reprezentował F. Voget, który ten typ natywizmu (natywizm uwieczniający) nazywał — „dynamicznym”. Por. F. Voget, *Toward, a classification of cult movements, some futher contributions*, „Man”, t. 59: 1959, z. 2.

⁶³ Szacki, *op. cit.*, s. 229.

⁶⁴ Talmon, *op. cit.*, s. 195, 200.

ujawnia się właśnie jego rewolucyjna natura. To ona przede wszystkim czyni z millenaryzmu — jaki pisze Y. Talmon — „*a very potent agent of change*”⁶⁵. Ideologia ta w swej najradykałniejszej postaci głosi bowiem konieczność fundamentalnej transformacji, a nie ulepszenia czy reformy istniejącego systemu, który — poprzez jego pełną negację — odrzuca. Tego rodzaju hasła sprawić mogą, iż obecna początkowo wyłącznie w płaszczyźnie programu tendencja rewolucyjna przenieść się może również na płaszczyznę praktyki społecznej. W takich przypadkach mamy do czynienia z tzw. aktywistyczną i agresywną formą millenaryzmu, która — dążąc do antycypacji zapowiedzianego zbawienia — nakłania do wzniesienia rewolty, mającej przyspieszyć likwidację czynników uniemożliwiających budowę nowego, harmonijnego ładu⁶⁶.

W podobnym duchu wypowiadał się D. F. Aberle, który w swym interesującym systemie klasyfikacyjnym ruchów społecznych włączył millenaryzm do kategorii tzw. ruchów transformacyjnych, cechujących się wg niego dążeniem do całościowej zmiany tzw. systemu ponadindywidualnego, tj. stosunków społecznych. W tej właśnie klasie umieścił on ruchy rewolucyjne, i to zarówno te, które posługują się środkami racjonalnymi, jak i takie, które swój radykalny program realizują na drodze magiczno-rytualnej. Oryginalność koncepcji Aberlego polega na większym niż dotychczas zwróceniu uwagi na zindywidualizowane, psychologiczne aspekty ruchów społeczno-religijnych. Odpowiednikiem ruchu transformacyjnego na takiej właśnie jednostkowej płaszczyźnie doświadczeń i przeżyć religijnych jest wg niego tzw. ruch kompensacyjny (*redemptive*)⁶⁷, wyrównujący i neutralizujący szkodliwe skutki relatywnej deprywacji, powstałej np. w warunkach politycznego zdominowania oraz interetnicznych i kulturowych konfrontacji. Jego celem jest również dokonanie totalnej zmiany, ale nie w aktualnym systemie społeczno-kul-

⁶⁵ *Ibidem*, s. 194.

⁶⁶ Taką formę ruchów społeczno-religijnych określił Lanternari jako typową dla „rewolucyjnej fazy w życiu religijnym ludów tubylczych”. Wyraża ona dla niego — jak pisze — „pewien „moment” w dziejach, w którym siły innowacji, antykonserwatyzmu i antytradycjonalizmu zbiegają się razem, by ostatecznie zerwać z tradycją”. Jednakże przerwanie tych więzów z przeszłością jest tylko połowiczne, gdyż ruchy te posiadają także „swój moment konserwatywnego przywiązania do oficjalnej tradycji” oraz „swój moment konfrontacji między starożytnością a współczesnością, konserwatyzmem a rewolucją”. V. Lanternari, *The religions of the oppressed. A study of modern messianic cults*, New York 1965, s. 254.

⁶⁷ W pracy Nowickiej, *Bunt i ucieczka*, autorka niezbyt precyzyjnie przełożyła termin wprowadzony przez Aberlego, tłumacząc go jako „ruchy zbawienia”. W istocie rzeczy cały kontekst, w jakim określenie to zostało użyte w oryginale, wskazuje iż chodzi tu o ruch typu „kompensacyjnego”, co zresztą odpowiada również przymiotnikowi — „redemptive”. Por. Nowicka, *op. cit.* s. 250-251; Aberle, *The peyote religio...*, s. 329-333.

turowym, lecz przede wszystkim w samej jednostce, w jej postawach, dążeniach i aspiracjach, po to, aby ją uodpornić przeciwko różnorodnym doczesnym trudnościom, dostarczając jej równocześnie satysfakcji religijnej⁶⁸. Wydaje się, że tendencje rewolucyjne, w sprecyzowanym już wyżej znaczeniu tego określenia, muszą odgrywać poważną rolę w obu wyróżnionych tu typach ruchów. Zresztą — jak zauważył sam Aberle — typy te występują niezmiernie rzadko w postaci „czystej”, przeważnie bowiem wzajemnie się przenikają, tworząc ruchy o transformacyjno-kompensacyjnym charakterze. W takich przypadkach — a są one dość liczne, np. na gruncie amerykańskim — wielce obiecującą byłaby odpowiedź na pytanie: w jakiej mierze tendencje rewolucyjne i konserwatywne mogą mieć wpływ na przebudowę lub zachowanie dotychczasowej osobowości jednostki (wyznawcy). Problematyka ta winna być jednak rozpatrywana i rozwiązywana przy szerokim współudziale psychologów, w przeciwnym wypadku trudno byłoby tym badaniom zapewnić powodzenie.

TRADYCJA I TRADYCJONALIZM A TENDENCJE KONSERWATYWNE I REWOLUCYJNE

Trudno wprost nie zauważyć, iż poruszone w tym artykule problemy występowania tendencji konserwatywnych i rewolucyjnych w ruchach społeczno-religijnych łączą się bezpośrednio z kwestią tradycji. Wypada zatem przy końcu niniejszych rozważań poczynić na temat tych wzajemnych związków kilka generalnych uwag. Jako punkt wyjścia służyła w tym przypadku cytowana już praca Szackiego poświęcona różnorodnym teoretycznym aspektom tradycji⁶⁹.

Ambiwalentny charakter tradycji — raz konserwatywny, to znów rewolucyjny — nie ulega w świetle poczynionych uprzednio spostrzeżeń wątpliwości. W istocie bowiem żaden ruch społeczno-religijny nie może sobie pozwolić na całkowite ignorowanie własnej spuścizny kulturowej; przeważnie zaś właśnie problemy z nią związane wysuwają się w tego typu zjawiskach na plan pierwszy.

Mówiąc o tradycji należałoby spojrzeć na to pojęcie, podobnie jak Szacki, który odróżnił tradycję w jej sensie przedmiotowym od tradycji w znaczeniu podmiotowym. Przypomnijmy, iż w pierwszym przypadku spotykamy się ze zjawiskiem tzw. dziedzictwa kulturowego, w drugim natomiast — ukryty jest „stosunek danego pokolenia do przeszłości, jego zgoda na dziedziczenie lub protest przeciwko niemu”⁷⁰. Konserwatyzm

⁶⁸ Aberle, *op. cit.*, s. 315-322.

⁶⁹ Por. przypis 40.

⁷⁰ Szacki, *op. cit.*, s. 97-98.

i tendencje rewolucyjne łączą się z obu tymi tradycjami, z tym jedynie zastrzeżeniem, że w przypadku dziedzictwa kulturowego silniej ujawniają się tendencje konserwatywne, natomiast przy tradycji *sensu stricto* — tendencje rewolucyjne. Należy jednak wątpić, aby było to regułą. Immanentną cechą tendencji konserwatywnych jest umacnianie i zachowywanie dziedzictwa kulturowego w takim stanie funkcjonalnym, by tę odziedziczoną po przodkach spuściznę móc następnie przekazać kolejnym pokoleniom.

Tymczasem tendencje rewolucyjne, wymierzone przeciwko ustalonym hierarchiom wartości, jeśli nie mają charakteru całkowicie innowatorskiego przybierać mogą formę afirmacji martwych nawet wzorów, których restauracja i selekcja poprzez pryzmat teraźniejszości zapewnić ma bezkonfliktowe, a jednocześnie w pełni satysfakcjonujące zaspokojenie materialnych i duchowych potrzeb w wyidealizowanej, utopijnej przeszłości. Można by tu jeszcze wskazać na różnice między refleksyjnym stosunkiem do tradycji, występującym wówczas, gdy np. pojawia się świadoma chęć przywrócenia do życia zapomnianych już treści, a bezrefleksyjnym i niemal intuicyjnym stosunkiem do dziedzictwa kulturowego, cechującym głównie te społeczności, które w małym stopniu podlegały procesom akulturacji⁷¹. W przypadku ruchów społeczno-religijnych pierwsza postawa towarzyszy zwykle tendencjom rewolucyjnym, podczas gdy druga częściej łączy się z konserwatyzmem. Wszystkie te hipotetyczne zależności można również przedstawić w skrótovej postaci graficznej, mając oczywiście na względzie walory komunikatywne tego typu schematów.

Tradycja	Tendencje rewolucyjne		Tendencje konserwatywne
przedmiotowa	totalne lub selektywne odrzucenie dziedzictwa	przywrócenie utraconego dziedzictwa, jego akceptacja totalna lub selektywna	utrwalenie dziedzictwa
podmiotowa	„tradycja negatywna” czyli negatywny stosunek do przeszłości	„tradycja pozytywna” czyli pozytywny stosunek do przeszłości	„tradycja neutralna” czyli instynktowna

⁷¹ *Ibidem*, s. 70.

Warto również zwrócić uwagę na relację zachodzącą między konserwatyzmem a tradycjonalizmem, choćby tylko z tego względu, iż oba te pojęcia w odczuciu potocznym traktowane są często synonimicznie. Podstawą kształtowania się wszelkiego tradycjonalizmu, jako apologetycznej postawy względem tradycji, jest według szeregu badaczy tzw. tradycjonalizm pierwotny, który Szacki za Dasnoy'em określa jako integralny⁷². W największym skrócie zasygnalizujmy tylko, iż jest to światopogląd społeczeństwa prostego, które w sposób intuicyjny utożsamia się z odziedziczoną po przodkach i obdarzoną sankcją sakralną spuścizną kulturową. Dziedzictwo to jest integralną częścią niezmiennego porządku wszechświata. Sama zaś postawa tradycjonalistyczna jest — jak pisze znów Szacki — „bezalternatywna”, ponieważ dopóki system kulturowy, którego ona dotyczy, nie ulega zmianom, dopóty „nie istnieje w nim problem wyboru takich lub innych zasad postępowania”⁷³. A zatem w tym wypadku nie możemy w ogóle mówić o jakichkolwiek tendencjach konserwatywnych czy rewolucyjnych. Sytuacja ulega jakościowej zmianie dopiero wówczas, gdy system społeczno-kulturowy nie spełnia warunków względnej stabilizacji. Pojawiają się wtedy nowe typy tradycjonalizmu, które wyrastają „z poczucia totalnego rozkładu (braku) jakiegokolwiek porządku oraz z rozpaczliwego poszukiwania punktów oparcia” w celu uchwycenia równowagi⁷⁴. Sytuacja taka odpowiada zatem w pełni warunkom, w jakich zwykle kształtuje się ruch społeczno-religijny, będący przecież taką próbą przywrócenia stanu pożądanego.

Pierwszym z tych dwu typów jest tzw. tradycjonalizm konserwatywny, którego zadaniem jest utrwalanie zachowanych pozostałości wcześniejszych okresów rozwojowych. Drugi typ tradycjonalizmu — jest ideologią skierowaną przeciw zastanemu układowi stosunków, starającą się go zniszczyć, aby na jego miejscu — odwołując się do wyrugowanych już dawno wzorów — odbudować przeszłość na użytek przyszłości. Ten nurt określał Szacki za Toynbee'm jako tradycjonalistyczny archaizm⁷⁵, natomiast ja konsekwentnie nazwałbym go tradycjonalizmem rewolucyjnym.

Nie bez zdziwienia w całej tej dość rozbudowanej konstrukcji Szackiego napotykamy na zbieżności z lintonowską systematyką natywizmu. Tradycjonalizm konserwatywny jest przecież odpowiednikiem natywi-

⁷² A. Dasnoy, *Le prestige du passé*, Paris 1959, s. 116, za Szacki, *op. cit.*, s. 204.

⁷³ Szacki, *op. cit.*, s. 207.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 210.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 223.

zmu uwieczniającego, a tradycjonalistyczny archaizm stanowi analogon natywizmu rewiwalistycznego. Mamy więc tu do czynienia — jak się wydaje — tylko z trafnym przetransponowaniem na grunt analizy myśli europejskiej — idei wypracowanych w oparciu o studia nad społeczeństwami „prymitywnymi”. Zatem dwudzielną klasyfikację tradycjonalizmów uważać można z pewnymi obwarowaniami za prawo ściśle ogólne, podczas gdy typologia natywizmów zdaje się być uszczegółowieniem tego czasoprzestrzennie nieograniczonego prawa ⁷⁶.

Na podkreślenie zasługuje tutaj fakt, iż wyodrębnienie i podziały natywizmu pokrywają się niemal idealnie pod względem struktury i funkcji z w.w. klasyfikacją, dysponującą tak uniwersalnymi walorami. Nadaje to pierwszym ustaleniom szczególną wartość, rozszerzając znacznie w związku z tym zakres ich stosowalności.

Rozważania oraz teoretyczne refleksje nad rolą tendencji konserwatywnych i rewolucyjnych w ruchach społeczno-religijnych są w moim osobistym przekonaniu niezbędnym etapem postępowania, który ułatwić może analizę empirycznego materiału oraz zwiększyć logiczną poprawność wnioskowania. Czy zawarte w niniejszym artykule stwierdzenia są słuszne i uzasadnione pokaże prawdopodobnie dalsza praktyka badawcza, która w myśl słynnych marksowskich sformułowań jest podstawowym kryterium prawdy.

Aleksander Posern-Zieliński

CONSERVATIVE AND REVOLUTIONARY TENDENCIES IN SOCIAL-RELIGIOUS MOVEMENTS OF THE THIRD WORLD

A Summary

Social-religious movements (SRM) in endo-colonial communities of the Third World are a product of acculturation and of unequal economic relationships between ethnic groups. An SRM can be a factor either enhancing or impeding the dynamics of general transformations. They are net products of clashing heterogeneous tendencies that can be traced in the structures, forms and functions of SRMs. There are both revolutionary and conservative tendencies among them. These can be arranged along three dimensions: (1) the system of models for imitation, norms and values preferred by an SRM; (2) the programme and dynamics of economic and interethnic change; (3) the sphere of the myth and magic. The two tendencies usually come together; what is changing is their pattern and proportions in each of the dimensions of a social-cultural system (SCS) integrated by the given SRM.

⁷⁶ J. Such, *O uniwersalności praw nauki. Studium metodologiczne*, Warszawa 1972, s. 208.

As concepts relevant to the study on SRM, the two terms should be construed in the broad anthropological meaning, rather than in the narrower social and political one. This is necessary in the analysis of pre-class, noneuropean SCSs. At the same time, the concepts of the conservative and the revolutionary should be made free of value associations, theology and Europe-mindedness.

Conservative tendencies in SRM are a bundle of strivings aiming at the perpetuation of the actual pattern of values within the whole SCS or in some of its areas. Those tendencies defend the equilibrium of the SCS by opposing innovation and intensifying the processes of petrification and sacralization of the forms of social activity.

Their opposite are revolutionary tendencies; they aim at restoring the required stability to the changing SCS. They strive at the elimination of disfunctional and negatively appreciated factors and they substitute qualitatively novel forms for them. Thus, the revolutionary tendencies spark violent transformations in what is judged as unsatisfactory, or they at least attempt to do so. They may embrace the whole SCS, aiming at the total revolution, or more frequently they operate in limited spheres only, provoking selective radical change.

Thus, within any given SRM the two tendencies coexist in various proportions, with either one or the other predominating in each of its particular spheres. A movement which is in general conservative will contain a certain amount of revolutionary contents, and vice versa. We can also encounter a discrepancy between a conscious choice of an overall conservative or revolutionary programme and the actual selection of the elements of a set cultural contents as subject to acceptance or rejection.

Though the two tendencies are opposed as they serve radical transformation on one hand and petrification on the other, they are also complementary. This is an essential peculiarity of all the SRMs. Their general objectives are the same, irrespective of the more or less revolutionary or conservative tendencies permeating their ideologies and actual endeavours. The objective is the protection of the endangered cultural personality and identity, as well as the abolition of historically conditioned states of deprivation.

Revolutionary and conservative tendencies are variously related to tradition and traditionalism, as well as to nativism and millenarism. Tradition is always ambiguous as it can be used for either conservative or revolutionary purposes. A turn towards tradition and a readiness to continue it need not amount to an acceptance of a conservative programme. An example can be the attitude labelled by Linton as revivalistic nativism, containing the idea of the return to an idealized status quo ante. Thus, it is a revolutionary attitude, aiming at the abolition of the negatively appreciated actual reality. On the other hand, conservatism is more strictly related to perpetuative nativism. Millenarism is apt to go together with revolutionary tendencies. The revolutionary character of millenaristic idealization consists mainly in its acceptance of the programme of a restoration of the last tradition which is used for the construction of the utopian image of the future world.

This paper is an attempt to develop on the theoretical ground the postulate of V. Lanternari, formulated in 1965, who stressed the necessity to study the relationships between religion and revolution, as well as between religion and social-cultural conservatism, in the SRM.

Translated by Piotr Graff