

MIROŚLAWA POSERN-ZIELIŃSKA

KONCEPCJE ZBAWIENIA W DOKTRYNACH RUCHÓW
RELIGIJNO-POLITYCZNYCH INDIAN AMERYKI PÓŁNOCNEJ

Polityczna, ekonomiczna i cywilizacyjna ekspansja europejska doby nowożytnej niosła ze sobą nieuchronność i nieodwracalność zmian w tradycyjnych systemach kulturowych ludów Trzeciego Świata. Aczkolwiek oddziaływanie to najwcześniej zaznaczyło się w świecie przedmiotów materialnych, to jednak wkrótce dało ono o sobie znać również w zakresie struktur społecznych oraz kompleksów wyobrażeń religijnych. Polityka kolonialna państw europejskich w połączeniu z ożywioną działalnością chrystianizacyjną uruchomiła w środowiskach autochtonicznych skomplikowany zespół współdziałających ze sobą mechanizmów psychicznych, społecznych i kulturowych, które dały początek prawdziwej lawinie prądów modernistycznych, przystosowujących tradycyjne systemy religijne do aktualnych potrzeb ludności tubylczej. Efektem tych tendencji był żywiołowy rozwój wieluset ruchów religijnych, które obok koncepcji ściśle metafizycznych posiadały również całkiem niekiedy wyraźnie sprecyzowany program społeczny lub polityczny.

Zjawiska te niestety dość późno stały się przedmiotem systematycznych badań naukowych. Dlatego też, mimo niewątpliwie ogromnych już osiągnięć w zakresie poznania owego fenomenu społeczno-religijnego, szereg jego istotnych aspektów nie został dotychczas wystarczająco zanalizowany. Jednym z takich problemów, cieszących się nader nikłym zainteresowaniem badaczy, jest struktura doktryn religijnych omawianych ruchów. Niniejszy artykuł, którego celem jest zinterpretowanie koncepcji zbawienia, a więc konstytutywnej części ideologicznych założeń ruchów religijno-politycznych Indian Ameryki Północnej, będzie zatem skromnym wkładem wypełniającym ową lukę. Pozwalam sobie jednak zaznaczyć, że zaprezentowane poniżej uwagi stanowią jedynie wstępną, fragmentaryczną i niezbyt jeszcze pogłębioną próbę analizy.

Przystępując do szczegółowych rozważań nad soteriologią, tj. zespołem twierdzeń o typach zbawienia człowieka, warto zauważyć, że odgry-

wała ona dominującą rolę w strukturze doktryn wszystkich ruchów społeczno-religijnych Trzeciego Świata. Analiza treści nowych zespołów wierzeń Indian północnoamerykańskich prawidłowość tę również potwierdza. Duże znaczenie koncepcji soterycznych zwróciło uwagę szeregu badaczy, aczkolwiek nie podjęli oni w tym względzie jakichś poważniejszych studiów, przekładając analizę źródeł i czynników motorycznych, stymulujących żywiołowy rozwój ruchów religijnych, nad morfologiczne zbadanie ich ideologii. Dowodem uznania doniosłości funkcji, jaką pełniła soteriologia w doktrynach interesujących nas ruchów, jest obszernie studium G. Guariglii, w którym zaproponował on określenie wszystkich tego typu zjawisk mianem „ruchów zbawienia”¹.

Powstające z dużą częstotliwością w ciągu ostatnich 200 lat ruchy religijno-polityczne Indian Ameryki Północnej wyrastały z aktualnie istniejącej rzeczywistości, stanowiąc żywą reakcję na określone położenie ludności tubylczej. Inaczej mówiąc, istniała ścisła zależność pomiędzy faktem pojawiania się owych ruchów na arenie dziejów a społeczno-kulturową sytuacją autochtonów, zdeterminowaną przez ekspansję białego osadnictwa. Sytuacja ta zmieniała się w miarę postępującej penetracji i anektowania indiańskich terytoriów, powodując w ciągu wieków nieustanne przekształcanie się społeczno-kulturowego środowiska ludności tubylczej. Przeobrażenia w łonie owego etosu stały się istotnym czynnikiem sprawczym zmienności form interesujących nas ruchów. A zatem zjawiska te, jako forma indiańskiej odpowiedzi na aktualną sytuację, nieustannie przystosowywały się do równie zmiennej rzeczywistości, aby maksymalnie zwiększyć szanse realizacji stawianych im celów. Owa akomodacja wyrażała się w ciągłym rozwoju form ruchów religijno-politycznych, z których każda była zawsze adekwatną repliką na zespół istniejących warunków ekonomicznych, kulturowych i politycznych.

Na zmienność tych form miały również wpływ jakościowe przeobrażenia w ramach koncepcji soterycznych. Zespoły twierdzeń, dotyczących problemu zbawienia człowieka, dają się przyporządkować do dwu opozycyjnych względem siebie grup. Jedną z nich obdarzam terminem „millenaryzm soteryczny”, drugą zaś określam jako „eschatologizm soteryczny”².

¹ G. Guariglia, *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*, „Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik”, t. 13, Horn-Wien 1959, s. 54. Autor zaproponował w języku niemieckim termin „Heilserwartungs-Bewegungen”, w j. angielskim — „salvation movements”, w j. francuskim — „mouvements sauveurs”.

² W badanej klasie zjawisk przeważają ilościowo millenarystyczne koncepcje soteryczne. Stanowią one również wcześniejszą historycznie formę precyzowania przez Indian ich tęsknot do wolności, pojmowanej w kategoriach zbawienia. Na-

W poniższej analizie z konieczności posługiwać się będę określeniami, które już tradycyjnie obciążone są balastem najróżnorodniejszych znaczeń. Bardzo często bowiem w dociekaniach naukowych nad strukturą tubylczych wierzeń punktem odniesienia był zespół pojęć, których desygnaty ustalono na gruncie teologii chrześcijańskiej. Niejednokrotnie jednak tradycyjne wzory terminologiczne wykazywały swą nieadekwatność względem badanej rzeczywistości. Pojawiała się zatem konieczność odpowiedniej modyfikacji zakresów treści poszczególnych pojęć, co w efekcie doprowadziło do dalekich zmian semantycznych i w ostateczności wywołało w rozważaniach naukowych niemały zamęt i szereg nieścisłości. Pragnąc uniknąć wszelkich tego typu nieporozumień, dokonam w niniejszym artykule pewnych ustaleń terminologicznych, zaznaczając, że w całości moich wywodów obowiązywać będzie tylko i wyłącznie takie znaczenie poszczególnych określeń, które zostanie im przeze mnie przyporządkowane.

Tak więc na wstępie postaram się bliżej sprecyzować znaczenie, jakie łączę z pojęciem „millenaryzm soteryczny”. Tradycyjny zakres millenaryzmu, wypracowany w oparciu o tradycje judeo-chrześcijańskie, jest wąski i ściśle określony³. Interpretacja tego terminu przez literaturę apokaliptyczną została oparta na twierdzeniu o drugiej paruzji Chrystusa, kiedy to powoła on do życia tylko tych zmarłych, którzy szczególnie zasłużyli się dla wiary i ustanowi dla nich na ziemi tysiącletnie Królestwo Niebieskie. Dopiero po upływie tego millenium, swoistej złotej ery, nastąpi powszechne zmartwychwstanie ludzi i Sąd Ostateczny⁴. Owo tradycyjne pojmowanie millenarystycznego mitu, spotykane w pracach egzegetów Starego i Nowego Testamentu, okazało się oczywiście niewystarczające z punktu widzenia religioznawstwa, które pospołu z antropologią kulturową znacznie rozszerzyły zakres tego pojęcia, rozumiejąc pod nim szczególnie typ koncepcji zbawienia.

tomiast koncepcje zbawienia, określane tu mianem „eschatologizmu soterycznego”, pojawiły się dopiero w sytuacji bardzo już zaawansowanych procesów akulturacyjnych oraz pełnego politycznego podporządkowania Indian białym mieszkańcom Stanów Zjednoczonych. Liczba doktryn dysponujących tego typu koncepcjami jest niewielka, ale ich ranga, znaczenie i zakres oddziaływania na środowisko indiańskie — ogromne.

³ Uwagę na to zwrócił m. in. Norman Cohn w celnym studium na temat średniowiecznych ruchów ubogich. Por. N. C o h n, *Medieval millenarism: its bearing in the comparative study of millenarian movements*, [w:] S. L. Thrupp (ed.), *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*, „Comparative Studies in Society and History”. Supplement II, The Hague 1962, s. 31. Zob. również — G u a r i g l i a, *op. cit.*, s. 10-11; Y. T a l m o n, *Millenarian Movements*, „Archives Européennes de Sociologie”, t. 7: 1966, z. 2, s. 159.

⁴ *Nowy Testament. Księga objawienia św. Jana Teologa*, XX, 1-15.

Osobiście pod owym szczególnym typem koncepcji zbawienia, które obdarzyłam zbiorczą nazwą „millenaryzm soteryczny”, rozumiem całościowość idei tzw. zmateriałizowanego, zbiorowego zbawienia, oczekiwanego w najbliższej przyszłości. W myśl tych idei zarówno bóstwo czczone przez wiernych, jak i zmarli ich przodkowie powrócą z zaświatów na zregenerowaną ziemię, aby pędzić tu z żywymi żywot szczęśliwy i dostatni⁵.

Zastanówmy się teraz nad zespołem najistotniejszych cech, które uprawniają nas do orzekania o istnieniu w doktrynach północnoamerykańskich ruchów religijnych określonej klasy koncepcji zbawienia. Jak się wydaje — jedną z najważniejszych właściwości millenarystycznego typu założeń soterycznych jest pojmowanie zbawienia jako uwolnienia się od nieszczęść natury materialnej. Położenie nacisku przez nowo powstające ideologie religijne na ów egzystencjalny charakter zbawienia było odzwierciedleniem tęsknot ludności autochtonicznej do ziemskiego szczęścia, wyrażającego się dla niej przede wszystkim w obfitości takich dóbr, jakich dostarczało niegdyś pierwotne środowisko naturalne. Ten istotny rys millenarystycznych rozwiązań soterycznych był efektem reakcji Indian na terytorialną ekspansję Białych, która stanowiła główną przyczynę stopniowego ubożenia tubylców⁶.

⁵ Definicja ta pokrywa się w zasadzie z poglądami Cohna. Nie zajmował się on wprawdzie koncepcjami zbawienia jako takimi, ale właśnie wśród nich starał się znaleźć pewne cechy charakterystyczne ruchów religijnych, które pełniłyby funkcje uniwersalnych wyznaczników, pozwalających wyróżnić z ogromnej masy badanych fenomenów zamknięty zbiór zjawisk, określaných w literaturze przedmiotu jako ruchy millenarystyczne. W wyniku swoich studiów zaproponował on, by za millenarystyczny uważać każdy ruch religijny, inspirowany przez nadzieję na zbawienie. Wg Cohna zbawienie to powinno posiadać szereg wymienionych poniżej właściwości. A zatem zbawienie typu millenarystycznego to takie, które w przekonaniu wierzących będzie: „a) zbiorowe w tym sensie, że cieszyć się nim będą wierni jako grupa; b) ziemskie w tym sensie, że zostanie zrealizowane na tej ziemi, a nie w jakimś pozaziemskim niebie; c) bliskie, tzn. że nastąpi wkrótce i nagle; d) totalne w tym sensie, że całkowicie przekształci życie na ziemi [...]; e) dokonane zostanie przez siły nadprzyrodzone”. C o h n, *op. cit.*, s. 31. Poglądy Cohna w całej rozciągłości zaakceptowała m. in. Talmon, co znalazło pełne odbicie w sformułowanej przez nią definicji ruchów millenarystycznych: “The term “millenarian” (or chiliastic) movements is now used [...] to designate religious movements that expect imminent, total, ultimate, this-worldly collective salvation”. T a l m o n, *op. cit.*, s. 159.

⁶ Ten proces pauperyzacji znalazł swój szczególnie tragiczny epilog po wyniszczeniu zwierzyny łownej i osadzeniu w rezerwatach plemion myśliwskich, gdzie nie mogły one zapewnić sobie godziwych warunków bytowych tradycyjnymi sposobami, nowe zaś techniki zdobywania środków utrzymania poprzez uprawę ziemi były jeszcze zupełnie nie przyswojone. Głód i nędza nieustannie więc towarzyszyły ówczesnej indiańskiej egzystencji.

Już pierwsze symptomy pogarszania się ekonomicznej sytuacji Indian zaczęły wywoływać silne niepokoje i napięcia. Rozładowały je m. in. pojawiające się co pewien czas nowe ideologie religijne, które budziły swymi obietnicami nadzieje wyznawców na nadejście czasów powszechnej obfitości. Wyrażone w koncepcjach soterycznych pragnienie materialnego dobrobytu było wyrazem aż nadto głęboko uświadomianej deprawacji ekonomicznej. Możliwość konfrontowania aktualnych warunków bytowych z całkiem niedawną jeszcze sytuacją równowagi gospodarczej, którą zachwiał w sposób ewidentny napór euro-amerykańskiego osadnictwa, powodował permanentne stany frustracji i niezadowolenia. Indianie, nie widząc racjonalnych sposobów likwidacji ich przyczyn, zaczęli szukać bardziej efektywnych w tym względzie rozwiązań w irracjonalnych programach zbawienia.

Jeden z takich programów pojawił się m. in. na początku XIX w. Jego twórcą był Tenskwatawa, Indianin z plemienia Szaunisów, który w listopadzie 1805 r. ogłosił się prorokiem bóstwa, określanego mianem „Pan Życia”. Owa nadprzyrodzona istota objawiła mu — jak twierdził — nowe, nie znane dotąd prawdy wiary, które miały pomóc Indianom w rozwiązywaniu ich licznych doczesnych trosk i kłopotów.

Ideolog ten szczegółowo precyzował w swych publicznych wystąpieniach rodzaje nagrody, jaką otrzymają wierni w zamian za ścisłe przestrzeganie wszystkich zaleceń bóstwa, uzyskanych przez Tenskwatawę na drodze metafizycznych doświadczeń. I tak głosił on nastąpienie w najbliższej przyszłości nieograniczonego w czasie, a więc pojmowanego w kategoriach wieczności, swoistego „Złotego wieku”, którego istnienie zapoczątkuje zmartwychwstanie nie tylko wszystkich, nawet dawno już zmarłych, Indian, ale również wybitej — głównie przez Białych — zwierzyny. Obfitość jej oraz zregenerowana, odmłodzona ziemia zapewnią — jak dawniej — dobrobyt ludności tubylczej.

Zarówno prorok, jak i rzesze jego zwolenników pojmowali zbawienie od biedy jako równoczesne zbawienie od Białych, którzy zginąć mieli w trakcie kosmicznej katastrofy. Kataklyzm ten oraz paruzja zmartwychwstałych przodków zainicjuje początek rewolucyjnych przeobrażeń współczesnego porządku społecznego i politycznego⁷.

W doktrynalnych założeniach ruchu Tenskwatawy bardzo wyraźnie już zarysowały się koncepcje zmaterializowanego zbawienia, które dokona się na ziemi, i to jeszcze za życia współczesnej generacji wiernych. Miało to być równocześnie zbawienie od Białych i wprowadzonej przez

⁷ E. A. Kendall, *Travels through the northern parts of the United States in the years 1807-1808*, New York 1809, t. 2, s. 290-292; E. H. Spicer, *A Short History of the Indians of the United States*, New York—Cincinnati—Toronto—London—Melbourne 1969, s. 54-56, 266-267.

nich polityki eksterminacji ludności tubylczej, połączone ze zbawieniem do uczestnictwa w nowym, szczęśliwym życiu ziemskim, w którym zrealizują się wreszcie nie ziszczone dotąd marzenia i nie zaspokojone pragnienia prześladowanych Indian.

Millenarystyczne zabarwienie głoszonej przez Tenskwatawę ideologii znalazło swoje naśladownictwo oraz pełniejsze rozwinięcie w licznych, późniejszych doktrynach, wyrosłych na gruncie nieustannie zmieniającego się światopoglądu indiańskich społeczności Ameryki Północnej.

Nie sposób tutaj zaprezentować i zanalizować wszystkie doktryny, w których skład wchodziły koncepcje zmaterializowanego zbawienia. Wystarczy jedynie powiedzieć, że wraz z upływem czasu wyobrażenia o ziemskim szczęściu poczęły przybierać nieco inne niż pierwotnie kształty. Co prawda w dalszym ciągu dobrobyt łączono z przywróceniem dawnych warunków środowiskowych, czego wyrazem był nieustannie powtarzający się w millenarystycznych mitach wątek o zmartwychwstaniu lub powrocie z zaświatów stad bizonów, jeleni i innych zwierząt, odgrywających dużą rolę w tradycyjnej indiańskiej ekonomice. Coraz wyraźniej jednak poczęły ujawniać się również tęsknoty do materialnego wyposażenia, jakim dysponowali ówczesni Biali. Indianom, szczególnie 2 poł. XIX w., nie wystarczała już wyłącznie obfitość dóbr dostarczanych przez naturę bądź wytwarzanych według dawnych wzorów kulturowych. Poznali już bowiem korzyści płynące z faktu posiadania niektórych wytworów cywilizacji industrialnej.

Pogłębiające się w rezultacie politycznej przewagi Białych ubóstwo Indian, połączone ze świadomością niskiej efektywności tradycyjnej gospodarki, oraz nikle możliwości zdobycia atrakcyjnych towarów amerykańskich stały się jedną z przyczyn przewartościowania dotychczasowych koncepcji ziemskiego szczęścia, czego efektem były pewne jakościowe zmiany w twierdzeniach soterycznych. Kształtujące się podówczas mity millenarystyczne wprawdzie nadal jeszcze zakładały zbawienie od dotychczasowej nędzy do materialnego dobrobytu, połączone ze zbawieniem od obecności Białych, ale równocześnie włączyły ideę wiary w możliwość przyszłego, nieograniczonego korzystania z dorobku cywilizacyjnego znie-nawidzonych Amerykanów. Taki właśnie program wysunął m. in. Tavi-bo, twórca tzw. pierwszej fali Tańca Duchów. Począwszy od 1869 r. występował on wśród Indian Nevady, Oregonu i Kalifornii w charakterze proroka i pośrednika pomiędzy światem nadprzyrodzonym a światem ludzi. Głosił on, iż wkrótce nastąpi wielkie trzęsienie ziemi, które pochłonie Białych, zachowując jednak w stanie nienaruszonym ich cały dobytek: a więc domy, narzędzia i sprzęty oraz wszelkie inne zapasy dóbr konsumpcyjnych. Z kataklizmu tego wyjdą obronną ręką tylko Indianie, którzy odtąd cieszyć się będą na ziemi obfitością żywności, odzieży, broni

itp., pozostałych po nadprzyrodzonym wyniszczeniu obcej etnicznie i kulturowo ludności. Tavibo zapowiedział równocześnie, że jego boski mocodawca, najwyższy władca ludzi i świata, oraz wszystkie duchy zmarłych przodków znajdują się już w drodze na ziemię, aby uczynić z niej raj, w którym szczęśliwe życie trwać będzie wiecznie, wolne od chorób i śmierci. Zatem w najbliższej już przyszłości należy spodziewać się realizacji zapowiadanego złotego wieku⁸.

Po raz ostatni koncepcje zmaterializowanego zbawienia weszły w skład doktryny Tańca Duchów drugiej fali. Jego inicjatorem był Wovoka bliski krewny proroka Tavibo, występujący także pod nazwiskiem Jack Wilson.

Nowy zespół wierzeń — podobnie jak wszystkie poprzednie — ofiarowywał Indianom nadzieję na polepszenie ich doli oraz umacniał w nich przeświadczenie, iż obecne trudności mają wyłącznie charakter przejściowy. Dawał przy tym obietnice stworzenia takich warunków egzystencji, w których autochtoni, wolni od kontaktów z Białymi, mogliby swobodnie realizować własne potrzeby kulturowe.

W styczniu 1889 r. Wovoka ogłosił, że w czasie swej ciężkiej choroby doświadczył cudownej wizji, w trakcie której umarł, a przekroczywszy po śmierci bramy nieba, rozmawiał z Bogiem. Istota ta — co warto podkreślić — wykazywała w relacji proroka zdumiewające podobieństwo do biblijnego Boga-Ojca. Również niebo w opisie Wovoki przypominało krainę, jakiej wyobrażenie popularnie funkcjonuje w imaginacji chrześcijan. Różnica polegała wyłącznie na tym, iż zamieszkiwali ją tylko Indianie, i to wszyscy, jacy kiedykolwiek żyli na ziemi. Doznawali oni tam pełni szczęścia, spokoju i dobrobytu, byli również wolni od trosk, chorób i starości. Bóg polecił Wovoce wrócić na ziemię ze specjalnym posłannictwem dla Indian. Odtąd prorok począł głosić jego polecenia, przyrzekając pobratymcom, że w najbliższej już przyszłości narodzi się nowa epoka, w której wszyscy Indianie — zarówno zmarli, jak i żyjący — zostaną zjednoczeni bez względu na swą przynależność plemienną i zamieszkają w owej cudownej, mitycznej krainie szczęścia i dobrobytu, odwiedzanej przez niego w malignie. Skrupulatne wypełnianie boskich poleceń miało zapewnić przeniesienie tegoż raju w warunki ziemskie. Ludność tubylcza żyć będzie w nim wiecznie, realizując wzory wypracowane przez minione pokolenia.

Wovoka głosił ponadto, że wraz z odnową społecznego i kulturowego życia Indian nastąpi również odmłodzenie zbyt już starej i wyniszczonej ziemi. Zasoby gór, rzek, lasów i życiodajne siły gleby z biegiem czasu

⁸ J. Mooney, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, „Bureau of American Ethnology. Annual Report”, t. 14: 1892-1893, cz. 2, Washington 1896, s. 702, 703.

ulegają — jak twierdził prorok — stopniowemu wyczerpaniu. Obecne trudności ekonomiczne Indian są m. in. rezultatem tego właśnie procesu. W wypadku zbyt długiego przedłużania się tego zjawiska starzenia mieszkańcom ziemi grozi nieuchronna śmierć głodowa. Zatem regeneracja wszechświata jest rzeczą konieczną i logicznie uzasadnioną, skoro ma się na nim toczyć życie pozbawione wszelkich trosk, a kłopotów materialnych — w pierwszym rzędzie.

Z ideą regeneracji łączyło się także przekonanie o odnowie całej ludzkości, która poprzez śmierć, a następnie zmartwychwstanie, odrodzi się powtórnie, ale już na dwóch odrębnych światach, jednym — należącym wyłącznie do rasy białej, i drugim — pozostającym tylko do dyspozycji rasy „czerwonej”. Nie był to jednak powszechnie obowiązujący dogmat doktryny Tańca Duchów. Stanowił natomiast jedną z jego wielu, krążących wśród Indian wersji⁹. Wierzono bowiem również, iż kres niedoli Indian przyniesie nie śmierć, lecz wielki kataklizm (potop, trzęsienie ziemi, huragan itp.), który przeżyją tylko wierni dzięki temu, iż na czas katastrofy uniosą się wysoko w powietrze. W czasie tego kataklizmu — głosił np. Wovoka — Biali zostaną odrzuceni daleko za ocean, do krainy swych ojców. Gdy ziemia się uspokoi i wszystko wróci do normy, wówczas Indianie, niby ptaki, sfruną z wysokości na ziemię, na której spotkają już zmaterializowane duchy swych przodków. Odtąd cieszyć się będą wszyscy zasłużoną nieśmiertelnością, nie wiedząc co to ból, choroba i niedostatek. Bezkrzesne prairie zapełnią się znów niezliczonymi stadami jeleni, antylop, a przede wszystkim — bizonów¹⁰.

Przedstawione powyżej nieliczne ilustracje millenarystycznego mitu, zakładającego ziemskie zbawienie człowieka od jego trosk doczesnych, nie wyczerpują oczywiście całego bogactwa tego typu północnoamerykańskich koncepcji soterycznych. Wyobrażenia te, bez względu na wariant mitu, w skład którego wchodziły, zawierały cały wachlarz konkretnych przyrzeczeń, wiążących się ściśle z obietnicami nastąpienia ery (w jej wymiarze czasowym) doskonałej oraz realizacji zbawienia, na przestrzeni której nieodłącznym atrybutem miała być również doskonałość.

⁹ Koncepcje Wovoki stanowiły jedynie podstawę ideową, na której dopiero każde z plemion, niejako indywidualnie, kształtowało nową doktrynę, przystosowując jej formy do własnej mitologii. Niemały wkład w rozwój i różnicowanie się Tańca Duchów wnieśli poszczególni prorocy, pełniący funkcje apostołów i misjonarzy nowej ideologii, którzy samodzielnie — w zależności od własnych uzdolnień, wyobrażeń szczęścia, wizji i przemyśleń — wypracowywali jej detale.

¹⁰ M o o n e y, *op. cit.*, s. 771-772, 777-778, 780-782, 784-788, 795-796; C. D u B o i s, *The 1870 Ghost Dance*, „University of California Anthropological Records”, t. 3, nr 1: 1939, Berkeley, s. 785-786; A. L e s s e r, *The Pawnee Ghost Dance Hand Game. A Study of Cultural Change*, New York 1933, s. 61-64.

Przegląd doktryn interesujących nas ruchów religijnych dostarcza materiałów świadczących o ogromnej żywotności millenarystycznych koncepcji zbawienia. Pojawiały się one nieustannie aż do końca XIX w., dowodząc ich kompensacyjnego znaczenia w sytuacji, gdy warunki bytowe ludności tubylczej stopniowo się pogarszały, względnie też — jak np. już po utworzeniu rezerwatów — zapewniały większości grup indiańskich egzystencję wyłącznie na pograniczu wegetacji i skrajnej nędzy.

Owa witalność millenarystycznego typu twierdzeń soterycznych wynikała również — jak się zdaje — z faktu jego genetycznych i morfologicznych powiązań z pewnymi tradycyjnymi koncepcjami religijnymi, w myśl których erę wiecznego, zmaterializowanego szczęścia na ziemi zapoczątkować miał bohater kulturowy po powrocie z dalekiej wędrówki lub z zaświatów. W szeregu mitologii indiańskich występował on w aureoli zbawcy, który niegdyś uporządkował dość chaotycznie stworzony świat, obdarzył człowieka najrozmaitszymi wynalazkami, zapewniając mu w ten sposób dobrobyt, uwolnił go od wielu czyhających nań niebezpieczeństw, wprowadził na ziemię sprawiedliwość i praworządność. Krótko mówiąc — był istotą, która dała światu ład i porządek, po czym odeszła, pozostawiając ludzkość już własnemu jej losowi.

Niektóre plemiona indiańskie, głównie zaś grupy wschodnich i środkowych Algonkinów, kultywowały wiarę w powrót owego dobroczyńcy, który w czasie swego ponownego pobytu wśród ludzi — przywróci dawne szczęście, zniszczone przez lekkomyślność dalekiego od doskonałości człowieka. Przekonanie o nieuchronności drugiej paruzji bohatera kulturowego i wiązanie z nią nadziei na nastąpienie nie ograniczonego w czasie złotego wieku, na zapanowanie rajskich warunków życia na ziemi, nabrało szczególnej mocy po skonstatowaniu przez Indian niszczycielskiej siły obcej cywilizacji oraz wszechstronnej dominacji jej nosicieli. Niepowodzenia militarne ludności tubylczej skłaniały ją do uznania mitycznego herosa za jedyną istotę, która dysponuje wystarczającą mocą, aby uwolnić Amerykę od obecności Białych i ich destrukcyjnego działania. Mity o bohaterach kulturowych i ich powrocie zostały odtąd wzbogacone o wiarę w możliwość udziału tych istot w dziele wyeliminowania ludności euro-amerykańskiej¹¹.

Niekiedy idea ta wiązała się z koncepcją eschatologizmu kosmologicznego, obejmując twierdzenia o końcu świata i sposobach jego odnowy, co poprzedzać miały gigantyczne kataklizmy. Owo katastroficzne zakończenie dziejów ziemi miało być również dziełem powracającego herosa, który w ten sposób zapoczątkowałby zbawienie Indian od Białych, a poprzez regenerację świata zapewniłby im wieczny dobrobyt, sprawiedliwość i nie-

¹¹ A. Van Deursen, *Der Heilbringer. Eine ethnologische Studie über den Heilbringer bei den nordamerikanischen Indianern*, Groningen 1931, s. 373-376.

śmiertelność. Tego typu wierzenia występowały np. u Delawarów i Pawneesów. Czasami też z drugą paruzją zbawcy łączono powrót zmarłych, w co wierzyli np. Indianie znad Thompson River¹².

To wzbogacenie i uszczegółowienie tradycyjnych mitów o bohaterach kulturowych nastąpiło w okresie wczesnych kontaktów Indian z Białymi. Uwspółcześnione wersje tych mitów stały się pożywką nowo powstających doktryn religijnych. Niektóre elementy mitologiczne, jak np. idea katastroficznego kresu świata, pojęcie zmaterializowanego zbawienia, zrealizowanego w ziemskim raju, koncepcja powrotu przodków jako znaku nowego porządku rzeczy, stały się konstytutywnymi składnikami powstających żywiolowo, począwszy od 2 poł. XVIII w., rozmaitych ideologii religijnych o millenarystycznym typie soteriologii. Pojawiający się wówczas nader często indiańscy prorocy wykorzystywali w szerzeniu swoich koncepcji ową wiarę w powrót bohatera kulturowego, pośrednika między światem sił nadprzyrodzonych a światem ludzi, który zapoczątkować miał zbawienie przede wszystkim poprzez uwolnienie Indian od Białych. Uporczywe eksponowanie tego właśnie motywu przez nowych, charyzmatycznych przywódców religijnych doprowadziło do utożsamienia ich w świadomości wiernych z owymi oczekiwanymi wybawcami. Stąd właśnie pochodzi tak częste identyfikowanie proroków i wizjonerów, inicjatorów poszczególnych ruchów religijnych ze znanymi z tradycyjnej mitologii postaciami herosów, którzy w przekonaniu Indian byli dawcami wszystkiego, co w społecznym odczuciu dobre i wartościowe. Tego typu tendencje były dość powszechne w ruchach pojawiających się jeszcze w pierwszych dziesięcioleciach XIX w. Późniejsze ideologie o millenarystycznym programie zbawienia w dalszym ciągu zachowały wszystkie zasadnicze rysy poprzednich soteriologii. Nie odwoływały się już jednak do przedstawionych tu tradycji mitologicznych. Miejsce herosów kulturowych w wyobraźni wiernych począł stopniowo zajmować Mesjasz o cechach przejętych wprost z chrześcijańskiej koncepcji Zbawiciela. Należy tu jednak podkreślić, że sami twórcy ideologii tylko w kilku sporadycznych wypadkach przypisywali sobie funkcje zbawców. Natomiast na ogół eksponowali się jako charyzmatyczni pośrednicy, którzy z boskiej woli i wyboru przekazują swym współplemioncom nakazy Stwórcy. Faktyczną zaś funkcję mesjasza pełnili w znakomitej większości indiańskich ruchów religijno-politycznych zmarli przodkowie. To właśnie warunki ich minionego życia stały się przedmiotem daleko posuniętej idealizacji. Dzieło ich rąk i umysłów nabrało w świadomości wyznawców nowych ideologii znamion doskonałości. Bezwarunkowy powrót do tradycji, która była udziałem codziennego życia minionych pokoleń, stał się naczelną dyrektywą postępowania wiernych, a zarazem jedną z głównych, postulowanych

¹² *Tamże*, s. 374.

przez proroków technik soterycznych, mających zapewnić zbawienie. To właśnie druga paruzja przodków — przy akompaniamencie kosmicznej katastrofy — miała dać początek nowej erze, oznaczającej powrót przeszłości w jej wyidealizowanym kształcie, uzupełnionym niekiedy o wyselekcjonowane zdobycze obcej cywilizacji.

Po tej prezentacji istotnych cech przedstawionych powyżej indiańskich soteriologii oraz zasygnalizowaniu ich genetycznych związków z pewnymi tradycjami mitologicznymi warto zwrócić wreszcie uwagę na dzieje całych doktryn religijnych, ożywianych owym millenarystycznym mitem w aspekcie permanentnego niematerializowania się propagowanej przez nie idei bliskiego złotego wieku. Reakcje zwolenników poszczególnych doktryn można ująć w kilka stosunkowo prostych typów zachowań. W szeregu przypadków kryzys, wywołany faktem niezrealizowania się najbardziej atrakcyjnej części proroctw, tzn. tej, która traktowała o problemach zbawienia, powodował dezintegrację i upadek ruchu. Występowało to szczególnie w tych przypadkach, gdy z ideologią religijną łączono określony program walki zbrojnej. Niepowodzenia militarne Indian w starciach z Białymi przypieczętowały niejako fiasko owianych nimbem boskości proroctw o rychłym zbawieniu, powodując rozproszenie się grupy wyznawców i zanik ich aktywności religijnej. Tego rodzaju przyczyny zadecydowały m. in. o upadku w roku 1769 ruchu Pontiac¹³, o zaniku w roku 1811 ruchu Tenskwatawy-Tecumseha¹⁴, o definitywnym rozbiściu sjuksańskiego wydania drugiej fali Tańca Duchów po masakrze Indian pod Wounded Knee w roku 1890¹⁵ oraz wielu innych.

Kilkakrotnie powtarzające się fiasko proroctw prowadziło jednak często do czasowego tylko zamierania danego ruchu. Jego doktryna z nie-

¹³ Ten słynny wódz indiański, pochodzący z plemienia Ottawa, dzierżył od 1763 r. jedynie dowództwo militarne, natomiast inspiratorem ruchu oraz jego naczelnym ideologiem był anonimowy prorok z plemienia Delawarów. Szczegółowe dane o doktrynie religijnej i politycznej ruchu oraz o przebiegu wojny Pontiac zob.: J. Heckewelder, *History, manners and customs of the Indian nations who once inhabited Pennsylvania and the neighboring states*, Philadelphia 1876, t. 1, s. 291-293, [za:] Spicer, *op. cit.*, s. 251-253; F. Parkman, *The conspiracy of Pontiac and the indian war after the conquest of Canada*, Boston 1886, 2 t.; Mooney, *op. cit.*, s. 662-669.

¹⁴ Z prorokiem Tenskwatawą ściśle współpracę podjął jego brat Tecumseh, znakomity polityk i strateg, odgrywając rolę podobną do tej, jaka przypadła w udziale Pontiacowi. O związku tych dwóch przywódców oraz wpływie działań militarnych na aktywność religijną — zob.: B. Drake, *Life of Tecumseh and of his brother the Prophet; with a historical sketch of the Shawanoe Indians*, Cincinnati 1852.

¹⁵ Szczegółowe rozważania na ten temat — zob.: R. M. Utey, *The last days of the Sioux nation*, „Yale Western American Series”, t. 3: 1963, New Haven, London; Mooney, *op. cit.*, s. 816-886.

licznymi bardzo zmianami odradzała się wkrótce niczym feniks z popiołów, przechodząc ze stanu utajenia do aktywnej działalności, organizującej nowe ruchy religijne. Wskutek tego na niektórych terenach mamy do czynienia z cyklicznymi niemal wybuchami jakiejś ideologii, które w krótkich odstępach czasu na nowo aktywizowały Indian.

Sytuacja tego typu wystąpiła np. na terenie Kalifornii, Nevady i Oregonu. Pojawiające się tam w ciągu całego XIX w. ruchy wykazywały daleką zbieżność ideologiczną ze znacznie późniejszymi doktrynami pierwszej i drugiej fali Tańca Duchów¹⁶.

Niekiedy brak realizacji przepowiadanych wydarzeń był przyczyną nieco odmiennych reakcji. Po stosunkowo krótkotrwałym rozczarowaniu, wywołanym faktem niespełnienia się nadziei soterycznych, zwolennicy określonej doktryny powtórnie skupiali się wokół swego proroka. Dokonywał on wówczas swoistej egzegezy obowiązującego mitu millenarystycznego, wysuwając szereg najrozmaitszych czynników, które — w jego przekonaniu — przyczyniły się do czasowego odroczenia zbawienia. Klasyczną niejako ilustracją tego sposobu zachowania się w omawianej tu sytuacji niematerializowania się zapowiadanego zbawienia dostarcza druga fala Tańca Duchów.

Wovoka wyznaczał początkowo — podobnie jak wielu innych ideologicznych przywódców indiańskich ruchów religijno-politycznych — dokładne i to stosunkowo bliskie daty nastąpienia przepowiadanego przez niego końca „starego” świata. Gdy kolejno wyznaczone terminy okazały się tylko cczą obietnicą, wówczas dla ratowania swego autorytetu prorok ten wysunął nową koncepcję czasu realizacji „zbawienia”. Warunkiem dostąpienia tej łaski miało być konsekwentne wdrażanie przez wszystkich Indian wskazań i poleceń najwyższego Boga¹⁷.

Taka interpretacja znakomicie usprawiedliwiała przesunięcie terminu realizacji zbawienia na bliżej nie określoną przyszłość, która ciągle jeszcze nie była zbyt odległa¹⁸.

Zjawiska tego rodzaju są jednak wyraźnym symptomem stopniowego oddalania się ostatecznego celu indiańskich dążeń. Idealizowana w koncepcjach soterycznych przyszłość staje się coraz bardziej odległa, aż wreszcie stopniowo poczyna tracić swą realistyczną, zmaturalizowaną perspek-

¹⁶ Bliskie pokrewieństwo wszystkich tych zjawisk w dość przekonujący sposób udowodnił L. Spier, *The Prophet Dance of the Northwest and its Derivatives*, „General Series of Anthropology”, t. 1: 1935, Menasha, s. 5.

¹⁷ M o o n e y, *op. cit.*, s. 777-778.

¹⁸ Talmon, nie powołując się wprawdzie na żadne egzemplifikacje, zauważyła słusznie, że „często stosowanym rozwiązaniem jest powstrzymanie się od wyznaczania jakiejś określonej daty, lecz nadal w pełnej mocy utrzymuje się oczekiwanie szybkiego wyzwolenia”: Talmon, *op. cit.*, s. 171.

tywę, przekształcając się w wartość o znaczeniu wyłącznie duchowym. Tak właśnie działający mechanizm przeobrażeń w łonie koncepcji zbawienia powodował powolne zastępowanie cech istotnych dla twierdzeń millenarystycznych przez rysy charakterystyczne dla tzw. eschatologizmu soterycznego.

Pozwolę sobie tu jednak zaznaczyć, że określony tym mianem całości kształt koncepcji zbawienia pojmuję w kategoriach modelu nominalnego, którego poszczególne elementy konstrukcyjne posiadają zasadniczo sens wartości granicznych, nie mających swoich empirycznych odpowiedników. Biorąc pod uwagę fakt, że proces przekształcania się wyobrażeń o zbawieniu wykazywał wyraźną tendencję rozwojową od millenarizmu ku eschatologizmowi, nic więc dziwnego, że w większości doktryn współwystępowały koncepcje charakterystyczne zarówno dla jednego, jak i drugiego zespołu twierdzeń soterycznych. Tylko przewaga w danej doktrynie cech soteriologii określonego typu upoważnia nas do zakwalifikowania analizowanego zespołu wierzeń do jednej z dwóch, opozycyjnych względem siebie, grup koncepcji zbawienia.

Operując w dalszej części artykułu pojęciem „eschatologizm soteryczny” postaram się teraz — dla jasności i jednoznaczności — sprecyzować dokładny jego zakres. Wprowadzony tu termin oznacza wyłącznie takie twierdzenia, które traktują li tylko o duchowym zbawieniu ludzi, przeniesionym na płaszczyznę rajy pozaziemskiego, gdzie dusze zbawionych obcować będą nieustannie z Bogiem i swymi przodkami. A zatem czas realizacji zbawienia tego typu zostaje przesunięty na życie pozagrobowe. Samo zaś zbawienie polegać ma na enigmatycznym i w sumie dość nie określonym szczęściu, które będzie wynikiem stałego kontaktowania się dobrych, bezgrzesznych ludzi, przemienionych po śmierci w eterycznych świętych, ze Stwórcą i Panem Wszechrzeczy.

Koncepcje eschatologiczne nie zakładają już kolegalności zbawienia — jak w millenaryzmie. Nowy typ soterycznych rozwiązań wyraził się m. in. w stopniowym nabieraniu znamion indywidualizacji procesu zbawienia, dzięki czemu szczęścia tego nie dostąpi już cała, wybrana wg określonych kryteriów grupa, lecz jednostka, dla której zbawienie będzie nagrodą za właściwe stosowanie postulowanych przez daną doktrynę technik soterycznych.

Należy wreszcie zwrócić uwagę na inną, równie istotną — jak się wydaje — różnicę pomiędzy zbawieniem obu typów. W związku z tym przedmiotem naukowego oglądu staną się tym razem odmienne poglądy na istotę „raju” jako ostatecznego celu religijnych dążeń człowieka, a zarazem synonimu zbawienia. Analiza doktryn północnoamerykańskich ruchów religijnych zwraca uwagę na fakt, że w przypadku millenarystycznych koncepcji soterycznych ziemia i człowiek, dwa nierozdzielnie ze

sobą związane elementy, stanowią we wszechświecie wielkość niejako stałą, niezmienną i nieruchomą, podczas gdy „raj”, pojmowany zarówno w kategoriach doskonałego czasu, jak i doskonałej przestrzeni, zmienia swą pozaziemską lokalizację, zbliżając się nieustannie do ziemi i żyjącego na niej człowieka, aby w bardzo bliskiej już przyszłości ostatecznie dotrzeć i całkowicie opanować ten świat. Tak więc — w myśl koncepcji millenarystycznych — realizacja zbawienia nie pociągnie za sobą zmiany kosmicznego położenia zbawionych, lecz wyrazi się wyłącznie w totalnej doskonałości wszystkiego i wszystkich, co zapewni człowiekowi wieczną wolność od śmierci, chorób, głodu, zniszczenia itp. przy równoczesnym zachowaniu jego tradycyjnego środowiska geograficznego. Logicznym następstwem substancjalnie niejako pojmowanego nałożenia się sytuacji „rajskiej” na warunki ziemskie było rozumienie zbawienia wyłącznie jako zbiorowego uwolnienia od wszystkiego, co dla człowieka przykre i budzące jego obawy. W myśl tych koncepcji — ludzie — niejako automatycznie i niezależnie od swej woli — w pewnym momencie stwierdzą swoją obecność w granicach „raju”, który — niby życiodajny deszcz — spadnie wszędzie na spragnioną ziemię, zapewniając wszystkiemu na świecie doskonałe warunki egzystencji. Aby owa harmonia nie została już nigdy zakłócona, konieczne jest całkowite wyeliminowanie z dobrodziejstw tego aktu obcych, białych intruzów, uważanych na ogół za bezpośrednią przyczynę wszelkich indiańskich nieszczęść. Owa eliminacja nastąpić miała tuż przed realizacją zbawienia jako efekt działania jakichś nadprzyrodzonych sił, posługujących się jednak arsenalem środków racjonalnych, np. gigantycznymi kataklizmami. W efekcie tych zajęć na ziemi, a ściśle rzecz biorąc — na kontynencie amerykańskim, pozostać już mieli tylko Indianie jako jedyni pretendenci do przyjęcia niecierpliwie oczekiwanych, soterycznych rozwiązań ich dotychczasowej egzystencji.

Taka interpretacja twierdzeń o zbiorowym dostępie Indian do zbawienia nie była — rzecz oczywista — niezmienna i jedyna. Przedstawione powyżej, wzorcowe niejako i z tego też względu świadomie przerysowane ujęcie owego zagadnienia jest bliskie zasadniczo tylko wczesnym ruchom indiańskim, które funkcjonowały w XVIII i na początku XIX w. Jako ilustrację takiego właśnie stanowiska można przykładowo wymienić ruch Pontiac z lat 60-tych XVIII w. oraz ruch Tenskwatawy-Te-cumseha z pierwszego dziesięciolecia XIX w. Oba te prądy religijne objęły swym fermentem znakomitą większość plemion wschodnich obszarów dzisiejszych Stanów Zjednoczonych. Koncepcje soteryczne, zawarte w ich doktrynach, przesiąknięte były na wskroś ideą mesjanizmu zbiorowego. Wyrażała się ona w przekonaniu, że grupa wyznawców — poprzez skrupulatne wypełnianie przekazywanych przez proroka boskich poleceń — uzyska w nagrodę zbawienie dla wszystkich Indian. Jedynym istotnym

kryterium, według którego miał się dokonać podział na zbawionych i niezabawionych, było kryterium rasowe.

Późniejsze doktryny, dysponujące również millenarystycznym programem soterycznym, poczęły wprowadzać stopniowe ograniczenia w zakresie idei owego kolektywnego dostępu do zbawienia. Tendencje te doprowadziły bardzo szybko do dychotomicznego podziału ludności tubylczej na wierzących, tj. takich, którzy aktywnie włączali się do danego ruchu, i tych, którzy świadomie lub nieświadomie pozostawali obojętni bądź nawet wrogo ustosunkowani do jego doktryny. Dualizm ten spowodował wreszcie uznanie indiańskich przeciwników nowej ideologii religijnych za uosobienie zła. Ich postępowanie było oceniane negatywnie, a często nawet uważano je za przyczynę odroczenia przez siły nadprzyrodzone terminu realizacji rajy na ziemi. Niektóre doktryny, przyrzekając zbawienie li tylko swym wyznawcom, nie zajmowały się już więcej losem „niewiernych”; inne zaś — w sposób bardzo wyraźny precyzowały go, przepowiadając w skrajnych przypadkach fizyczne i duchowe unicestwienie Indian, znajdujących się poza kręgiem „wtajemniczonych”. Przewidywana kosmiczna katastrofa miała przynieść im zagładę, podobnie jak znieawidzonym Białym. Tak więc polaryzacja środowiska tubylczego przybrała w tym względzie niepokojące wprost rozmiary. Nie trzeba chyba szczególnie podkreślać, że stanowisko takie miało swoje poważne reperkusje społeczne i polityczne.

Ideologie religijne, które dokonywały tego typu dychotomicznych podziałów ludności autochtonicznej, przewidywały wprawdzie w dalszym ciągu zbawienie typu kolektywnego, ale wyłącznie dla grupy swoich wyznawców. I tak np. doktryna tzw. ruchu „kultu ziemiarki” wraz z licznymi jego odmianami, który w latach 1871-1874 ogarnął wiele plemion środkowej Kalifornii i Oregonu, groziła niewierzącym zagładą, podczas gdy ortodoksyjni wyznawcy mieli znaleźć fizyczną ochronę przed katastroficznymi wydarzeniami w budowanych w tym celu podziemnych schronach¹⁹. Podobnie ideologia ruchu Kolaskina, która w 2 poł. XIX w. zdobyła sobie wyznawców wśród Indian stanu Washington, nie przewidywała również zbawienia dla obojętnych wobec jej twierdzeń grup ludności tubylczej. Wierni mieli przetrwać zapoczątkowujący nową erę katalizm pod postacią potopu na pokładzie kopii Arki Noego²⁰. Z kolei soteriologia pierwszej fali Tańca Duchów groziła niewierzącym India-

¹⁹ Du Bois, *op. cit.*, s. 1, 44, 53, 76-116, 132; P. Nash, *The Place of Religious Revivalism in the Formation of the Intercultural Community on Klamath Reservation*, [w:] F. Eggan (ed.), *Social Anthropology of North American Tribes*, Chicago 1955, s. 420-426.

²⁰ V. Ray, *The Kolaskin Cult*, „*American Anthropologist*”, t. 38: 1936, s. 67-75.

nom, że zostaną zamienieni w kamienie, podczas gdy ich prawowierni współplemieńcy dostąpią zbawienia²¹. Podobny los przeznaczała niewiernym doktryna drugiej fali Tańca Duchów. W myśl tych koncepcji mieli oni być zamienieni w przełomowym momencie realizowania się zbawienia w małe, skarłate postacie, które po pozbawieniu ich wszelkich oznak życia i zdrewnieniu zostaną spalone²².

Przedstawioną powyżej postawę dzielił już tylko krok od dalszych ograniczeń liczby uprawnionych do zbawienia. Owo uprawnienie poczęto stopniowo łączyć z indywidualizacją i uwewnętrznieniem doświadczeń religijnych. W zespole eschatologicznych koncepcji soterycznych już tylko ten typ przeżyć miał zasadniczo zapewnić zbawienie, i to nie grupie — jak w przypadku twierdzeń millenarystycznych — lecz wyłącznie jednostce. Tym razem tylko indywidualna pobożność była podstawą ubiegania się człowieka o prawo wstępu do raju.

W eschatologicznej wizji zbawienia ów raj jest wartością stałą, nie zmieniającą swego położenia — odmiennie niż w millenaryzmie soterycznym, natomiast elementem ruchomym jest człowiek. To człowiek w chwili śmierci opuszcza na stałe ziemię i dąży jako bezcielesny byt do owej niebiańskiej, równie nierzeczywistej jak on sam, krainy duchowego, a nie materialnego szczęścia.

Zestawiając ze sobą zaprezentowane powyżej dwa typy koncepcji zbawienia, rzecz można, że zespół millenarystyczny przesiąknięty jest głęboko treściami humanistycznymi. Obiektem jego zainteresowań jest człowiek z krwi i kości oraz wszystko, co może mu zapewnić szczęście w jego ziemskiej, rzeczywistej egzystencji. W koncepcjach eschatologicznych zbawieni całkowicie tracą swe doczesne znamiona. Ziemskie bytowanie ludzi traktowane jest w tego typu doktrynach religijnych jako coś przejściowego, przemijającego i z tego względu niegodnego jakiegokolwiek zainteresowania, nie mówiąc już o najmniejszej choćby interwencji ze strony sił nadprzyrodzonych.

Zmiana charakteru zbawienia ze zmaterializowanego na duchowy, odsunięcie terminu jego realizacji z bliskiego, ziemskiego na daleki, pośmiertny, oraz przesunięcie nacisku ze zbawienia zbiorowego na indywidualne stanowią ewidentny wyraz rezygnacji i wyrzeczenia się prób rozwiązania doczesnych spraw ludzkich przy pomocy środków irracjonalnych.

²¹ A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California*, „Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution”, Bull. 78: Washington 1925, s. 63, 269; Nash, *op. cit.*, s. 415-417.

²² Niektóre plemiona, w ślad za pierwszą falą Tańca Duchów, głosiły przekonanie o przekształceniu niewiernych tubylców w nieme, martwe kamienie, w chwili, gdy wybrańcy, którzy poszli za głosem proroka, cieszyć się będą wiecznym, szczęśliwym życiem w raju na ziemi.

Stopniowe nabywanie przez kolejne soteriologie indiańskie cech eschatologicznych pozbawiało je w coraz większym stopniu owej humanistycznej refleksji, tak charakterystycznej dla koncepcji millenarystycznych. Rzecz oczywista, że zmiany w tym zakresie były wypadkową szeregu czynników, których nie sposób w niniejszym artykule zanalizować. Warto jedynie podkreślić, że niemały udział miał tutaj chrystianizm, aczkolwiek pewną rolę w tym procesie odegrały również embrionalne jeszcze w swym rozwoju koncepcje eschatologiczne zawarte w mitologicznych wyobrażeniach niektórych plemion. Bardzo często jednak nowe ideologie przejmowały bez zastrzeżeń całą eschatologię obcego systemu religijnego, poddając ją jedynie nieznacznym modyfikacjom. Tak więc eschatologizm soteryczny w doktrynach indiańskich ruchów religijno-politycznych przypisać należy w pierwszym rzędzie postępowi procesów synkretyzacyjnych. Z tego też względu najbardziej przesiąknięte tym właśnie programem zbawienia są ruchy, które kształtowały się w warunkach ożywionych kontaktów z cywilizacją euro-amerykańską w ogólności, a z chrystianizmem — w szczególności.

Zaawansowana akulturacja przy równoczesnej dezintegracji tradycyjnych systemów kulturowych i społecznych sprzyjała wewnętrznym przeobrażeniom tubylczych ideologii religijnych, które stopniowo poczęły zarzucać millenarystyczne twierdzenia o bliskiej, totalnej transformacji świata na rzecz zainteresowania duchową egzystencją człowieka po śmierci. Tego typu koncepcje rozwinęły się przede wszystkim w ruchu Handsome Lake'a, zainicjowanym w 1799 r. wśród Irokezów oraz w peyotyzmie, najsilniejszym — jeśli chodzi o liczbę wyznawców — klasycznie panindiańskim ruchu religijnym, który — począwszy od ostatniego ćwierćwiecza XIX w. żywiłowo zdobywał sobie wyznawców w większości rezerwatów USA, a nawet w południowej Kanadzie.

Dla zilustrowania eschatologicznych koncepcji, zawartych w doktrynach północnoamerykańskich ruchów religijno-politycznych, przedstawimy tu z konieczności tylko wyobrażenia soteryczne chronologicznie najwcześniejszego, wymienionego już ruchu Handsome Lake'a, znanego powszechnie pod nazwą religii Dobrego Posłannictwa, która od pierwszych chwil swego istnienia znajdowała się pod silnymi wpływami kwaków.

Ten najwcześniejszy na terenie Ameryki Północnej zespół wierzeń o eschatologicznym typie soteriologii ofiarowywał swym wyznawcom zbawienie w życiu pozagrobowym jako nagrodę za bezgrzeszne życie, tj. za ścisłe przestrzeganie obowiązującego kodeksu moralnego. Sama przynależność do wspólnoty wiernych nie była jednak czynnikiem automatycznie uprawniającym do udziału w tym pozaziemskim szczęściu. Każdy człowiek jest bowiem — w myśl tych koncepcji — indywidualnie sądzony po śmierci wedle swoich uczynków. W zależności od przewagi dobra lub

zła, jakie czynił za życia, zostaje skierowany bądź to do nieba, przybytku Wielkiego Ducha, Stwórcy i Pana Wszechświata, bądź też do krainy cierpienia i pośmiertnych wieczystych mąk. W przypadku gdy zasługi i grzechy jednostki równoważą się, wówczas duch zmarłego będzie przejściowo, na pewien tylko czas skierowany do piekła celem pokuty i oczyszczenia się z win, aby później na zawsze już być dopuszczonym przed oblicze Pana. Droga do nieba nie jest — wg słów założyciela religii — Handsome Lake'a — zbyt często uczęszczana. Tylko niewielu wybrańców zasłużyło swym etycznym życiem i autentyczną pobożnością na zamieszkanie po śmierci wraz z Bogiem. Znacznie częściej dusze zmarłych wędrują na wieczne potępienie.

Wysokie wymagania stawiane wiernym rekompensowane były w dużym jeszcze stopniu zmaterializowaną wizją raj. Był on krainą wszelkiej obfitości, do której nie miało dostępu żadne zło. Wszystko co się w nim znajdowało, obdarzone było atrybutem cudowności i niezwykłości. I tak np. rosły w nim najprzeróżniejsze owoce i jagody o takich rozmiarach, że spożycie tylko jednej z nich zaspokajało całkowicie uczucie głodu. Dusze zbawionych przybierały na powrót swoje ziemskie kształty, żyjąc ze sobą w pełnej harmonii i zgodzie, nie spotykanej nigdy w życiu doczesnym²³.

Tak więc koncepcja nieba z doktryny Handsome Lake'a niezbyt jeszcze odbiegła od millenarystycznych wyobrażeń raj. Niemniej jednak soteriologia ta posiada już wszelkie inne cechy, charakterystyczne dla eschatologizmu. Raj znajduje się gdzieś w zaświatach i do niego dążą dusze zmarłych. Zbawienie nie ma charakteru zbiorowego, lecz stanowi indywidualną nagrodę za życie pełne wyrzeczeń i dobrych uczynków, wypełnione medytacjami, głęboką pobożnością i nieustannym daniem dowodów wdzięczności Bogu za wszystko, co ofiarował człowiekowi.

Szczegółowa analiza doktrynalnych treści ruchów religijno-politycznych Indian Ameryki Północnej wskazuje na ewolucję ich koncepcji zbawienia od millenaryzmu ku eschatologizmowi. Przekształcający się stopniowo zespół twierdzeń soterycznych jako najważniejszy bodaj element ideologii interesujących nas ruchów stanowił wyraz aktualnego światopoglądu ludności tubylczej, uwarunkowanego zmieniającą się nieustannie sytuacją polityczną, społeczno-ekonomiczną i kulturową. Należy przy tym pamiętać, że koncepcje zbawienia, w warunkach totalnej dominacji społeczeństwa euro-amerykańskiego, stanowiły w zbiorowej świadomości Indian ostateczną i jedyną nadzieję na pozytywne rozwią-

²³ L. H. Morgan, *League of the Ho-de-No or Iroquois*, Rochester 1854, s. 226-259; V. Lanternari, *The Religions of the Oppressed. A Study of Modern Messianic Cults*, New York 1965, s. 101-107.

zanie wszelkich skomplikowanych i bolesnych problemów, jakie niosła autochtonom postępująca dezorganizacja ich własnej, tradycyjnej kultury. Nic więc dziwnego, że właściwa ocena aktualnej sytuacji była zasadniczym stymulatorem przeobrażeń zmistyfikowanego świata rzeczywistych pragnień i wyrazem najbardziej adekwatnego przystosowania go do obiektywnie istniejącej rzeczywistości. Efektem tych właśnie tendencji było stopniowe pozbawianie koncepcji soterycznych ich zmateriaлизованego charakteru, a wzbogacanie ich o dalece wysublimowane już wartości duchowe.

Na zakończenie warto zastanowić się nad psychologicznymi motywacjami Indian, kształtujących owe jakościowo nowe koncepcje zbawienia. Istotną sprawą był tu na pewno fakt przymusowego wyzwolenia się ludności autochtonicznej z więzów i ograniczeń, jakie nakładały na nią jej dawne instytucje społeczne. W sytuacji tradycyjnej każda jednostka identyfikowała się całkowicie i bez reszty z własnym rodem, klanem, plemieniem, czy też jakąś organizacją religijną, które zapewniały jej psychiczne bezpieczeństwo oraz określoną orientację w otaczającym ją świecie. Wkroczenie cywilizacji industrialnej zburzyło te struktury, powodując brutalne rozerwanie owych więzi. Konsekwencją tego stanu rzeczy była pełna — jak to nazywa Fromm — indywiduacja jednostki²⁴, która w tej nowej dla siebie sytuacji zmuszona była szukać odmiennych niż dotychczas sposobów zabezpieczenia swej psychicznej egzystencji²⁵. To nagłe, zaskakujące wyzwolenie okazało się jednak dla Indian zbyt wielkim ciężarem, do którego przyjęcia nie byli jeszcze przygotowani. Utrata moralnego oparcia w dawnych, tradycją uświęconych instytucjach społecznych, w połączeniu z radykalnie pogarszającymi się warunkami ekonomicznymi i coraz większą zależnością polityczną, wywołała bardzo silne uczucia lęku i zagrożenia. Społeczności indiańskie, pragnąc rozładować owe stany napięcia i frustracji, poczęły szukać ratunku w nowych ideologiach religijnych, które oferowały w swych koncepcjach zbawienia ucieczkę od tej negatywnej w społecznym odczuciu wolności, jaką dała cywilizacja euro-amerykańska, burząc dawną, tubylczą kulturę. Należy jednak podkreślić, że była to równocześnie ucieczka do wolności innej kategorii, która w tym przypadku oznaczała sytuację, w jakiej możliwa byłaby pełna realizacja wszelkich ludzkich potrzeb.

Zaprezentowane w niniejszym artykule, opozycyjne względem siebie typy indiańskich soteriologii proponowały dwa odmienne sposoby osiągnięcia tego szczytnego celu.

²⁴ Termin ten zaproponował E. Fromm w książce *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1970, s. 42.

²⁵ Por. rozważania Fromma odnośnie do wyobcowania się jednostki ludzkiej z otaczającego ją świata przyrody: Fromm, *op. cit.*, s. 42-54.

Mit millenarystyczny, wysuwający na czoło swych technik soterycznych całkowite zerwanie z cywilizacyjnym dorobkiem białego człowieka i powrót do kulturowych tradycji przodków, oferował zbawienie, polegające przede wszystkim na ostatecznym, fizycznym uwolnieniu się Indian od jakichkolwiek kontaktów z obcymi. Efektem takiej interpretacji zapewnień soterycznych była sakralizacja wojny z Białymi i traktowanie jej jako jeden z ważniejszych sposobów zasłużenia na zbawienie, co znalazło swą racjonalizację w postawie skrajnej wrogości autochtonów do ludności napływowej.

Doktryny millenarystyczne, zapatrzone w bliską przyszłość jako proste odbicie przeszłości, oferowały zbawienie od wszystkich kulturowych, społecznych i politycznych konsekwencji, jakie niesły wpływy obcej cywilizacji. Istotą tego typu rozwiązań soterycznych miało być uwolnienie człowieka od jego obecnych cierpień i kłopotów poprzez powrót do dawnych czasów, do „utraconego raju” z całokształtem jego sprawdzonych już, a na dodatek wyidealizowanych jeszcze zabezpieczeń ludzkiej egzystencji. Zatem millenarystyczne koncepcje zbawienia miały charakter typowo eskapistyczny, przy czym jedyną pozytywną stroną tej ucieczki od rzeczywistości był program zbawienia zorientowany na sprawy ziemskie.

Rozwiązanie to zakładało więc przywrócenie dawnych więzów społeczno-kulturowych. Ponownie uwikłana w nie jednostka utraciłaby znów swe indywidualne oblicze, identyfikując się w pełni z funkcjonującymi jak dawniej instytucjami społecznymi. Tak więc millenarystyczne twierdzenia soteryczne, pełne skądinąd istotnych treści humanistycznych, oferowały program ucieczki, skazany z góry na niepowodzenie. Nie było w nim bowiem miejsca na rozwiązania, które zakładałyby konieczność zaktywizowania racjonalnej działalności Indian, starających się poprzez nią świadomie przekształcić swą doczesną egzystencję w wartość o walorach pozytywnych. Do jej osiągnięcia niezbędne były jednak posunięcia adaptacyjne, które przystosowałyby ludność tubylczą do czynnego życia w świecie owładniętym cywilizacją industrialną.

Propozycje tego typu przedstawiły dopiero soteriologie eschatologiczne. One to, poprzez stopniową interioryzację doświadczeń religijnych, doszły do wypracowania modelu zbawienia dla jednostki. To właśnie człowiek o zindywidualizowanych cechach osobniczych drogą własnych uczynków pracował na rzecz swego zbawienia bądź potępienia. Ideologie te charakteryzowały się przede wszystkim dydaktyczno-moralizatorską postawą wobec życia. Kładły one szczególny nacisk na przestrzeganie zasad miłości bliźniego bez względu na jego etniczną przynależność. Podkreślały konieczność uszlachetniania życia poprzez pracę. Propagowały więc aktywny stosunek jednostki do otaczającej ją rzeczywistości.

Przenosząc zbawienie, w jego duchowym wyłącznie wymiarze, na płaszczyznę pozaziemskiego raj, czynnie lub przynajmniej biernie skłaniały ludzi do samodzielnego rozwiązywania problemów ich doczesnej egzystencji, bez oglądania się na jakąkolwiek w tym względzie ingerencję ze strony sił nadprzyrodzonych. Zaakceptowanie przez soteriologię eschatologiczną człowieka jako jednostki wyzwolonej z więzów tradycyjnego społeczeństwa było prostą projekcją procesów, które pozostawiły w zbiorowej świadomości niezatarte już piętno. Tak długo odrzucana psychiczna wolność jednostki została wreszcie uznana za nieodwracalną zdobycz, którą należało odtąd wykorzystać dla dobra człowieka. Jej dotychczasowa negatywna ocena społeczna była rezultatem mimowolnego wyzwolenia przez ową indywidualizację człowieka szeregu bodźców, które w środowisku indiańskim budziły nowe, nie znane dotąd potrzeby. Te zaś były tym dotkliwiej i dokuczliwiej odczuwane, że tradycyjne układy społeczno-kulturowe, mocno zachwiane, a często całkowicie zdeintegrowane, nie mogły już ich zaspokoić, natomiast społeczeństwo euro-amerykańskie nawet pozornie nie starało się przyjść w tym względzie z najmniejszą choćby pomocą.

Ruchy religijno-polityczne o eschatologicznym programie zbawienia, zakładające — bez wyjątku — przynajmniej częściową transformację otaczającego świata w jego kulturowym wymiarze, kładły duży nacisk na zbudowanie społeczeństwa zasadniczo nowoczesnego. Miało ono wprowadzić nadal jeszcze odwoływać się — celem zachowania kulturowej odrębności — do tradycji przodków, ale już tylko najszczytniejszych. Natomiast wszędzie tam, gdzie dla dobra i pełnego rozwoju jednostki oraz społeczeństwa, w skład którego ona wchodzi, ze wszech miar korzystniejsze okaże się czerpanie z dorobku cywilizacyjnego Białych, czynić to winno się bez najmniejszego wahania.

Zatem, mimo szukania rozwiązań soterycznych w metafizycznym kontaktowaniu się wysublimowanych dusz ludzkich z Istotą Najwyższą, ruchy ożywiane tą wiarą zwracały uwagę swych adherentów na konieczność przystosowania doczesnej egzystencji do zwesternizowanego świata cywilizacji technicznej. Przystosowanie to nie miało mieć oczywiście charakteru totalnego; zakładało bowiem kultywowanie, zwłaszcza w sferze życia duchowego, tradycji, która — wyselekcjonowana z poszczególnych kultur plemiennych — stałaby się wspólnym dziedzictwem o charakterze panindiańskim, określającym specyfikę kulturową współczesnej, niekiedy bardzo zamerykanizowanej już ludności autochtonicznej.

Reasumując powyższe rozważania dochodzimy zatem do ustalenia, że eschatologiczne koncepcje zbawienia, poprzez zalecanie przystosowania się ich wyznawców do nowych warunków życia jako szczególnie ważnej

techniki soterycznej, czyniły próby odnalezienia dla Indian godnego miejsca we współczesnym świecie, podczas gdy ideologie, których stymulatorem był mit millenarystyczny, funkcjonowały wyłącznie jako mechanizm ucieczki od trudnej rzeczywistości w zmistyfikowany świat nie spełnionych pragnień i nie zaspokojonych potrzeb. Oceniając w ten sposób oba typy koncepcji soterycznych, inspirowanych na przestrzeni ostatnich 200 lat liczne ruchy religijno-polityczne, należy mieć jednak na względzie ich dziejowe uwarunkowania i pamiętać, że w danym momencie stanowiły one zawsze w miarę możliwości adekwatną replikę na kontekst sytuacyjny.

Mirosława Posern-Zielińska

THE CONCEPTS OF SALVATION IN THE DOCTRINES OF RELIGIOUS-
-POLITICAL MOVEMENTS OF NORTH AMERICAN INDIANS

A Summary

In the structure of the doctrines underlying social-religious movements of the Third World the predominating role is played by soteriology, i.e. the set of beliefs concerning human salvation. Some scholars even label all the social phenomena of this kind as "salvation movements".

An analysis of religious-political movements of Northern American Indians confirms this general rule. The concepts of salvation in their doctrines are arranged into two opposite groups. One of them is described as "soteric millenarism"; its scope includes all the ideas of materialized and collective salvation expected in the near future. According to those ideas, the deity worshipped by the members of a group and their dead forefathers will soon come back to the regenerated earth and everybody will live happily and in abundance ever since.

The set of beliefs called "soteric millenarism" reveals obvious morphological and genetical connections with some of the traditional Indian religious concepts, according to which the epoch of common happiness, sometimes conceived in terms of eternity, will be started on the earth by a coming back of a culture hero. Thus it is clear that soteric millenarism could develop when the traditional beliefs had not yet been completely disintegrated and were still functioning, at least fragmentarily.

The other group of ideas of salvation as typical for a number of Indian religious-political movements is the "soteric eschatologism". This notion comprises the ideas concerning the spiritual salvation only, projected to an unearthly paradise where the fortunate souls will endlessly commune with the deity and with their ancestors. The timing of such salvation is shifted to after the death. The salvation itself is expected to consist in a rather vague kind of bliss resulting from a steady communion of good and sinless people, transformed after their death into ethereal saints, with the Creator and Lord of the Universe.

Soteric eschatologism in North American doctrines of religious-political movements derives primarily from Christianity, though some role in its development was

also played by embryonic eschatological conceptions already present in vernacular myths. Those conceptions, as it seems, developed intensively under the influence of Christian ideas. However, some of the newly emerging ideologies readily assumed the eschatology of the foreign religious system with only minor modifications.

A detailed contents analysis of religious-political doctrines of North American Indians suggests the evolution of their soteriology from millenarism to eschatologism. The set of beliefs concerning salvation was gradually transformed and thereby reflected the actual outlook on life of the Indians as conditioned by their changing political, social, economical and cultural situation. It should be stressed that the ideologies stimulated by the millenarian myth functioned exclusively as mechanisms of escape from the tough reality to the mystified world of unsatisfied desires and needs. On the other hand, the eschatological concepts of salvation advised adjustment to the new conditions of life as an essential technique of attaining salvation and thus they were attempts to find a decent place in the modern world for their Indian confessors.

When we try to appreciate both types of soteriological beliefs which have been inspiring religious-political movements for the last 200 years, we should remember that they were historically conditioned and they were possibly most adequate responses to the actual situation.