

MIROŚLAWA POSERN-ZIELIŃSKA

(IHKM PAN, Poznań)

REFORMY RELIGIJNE DELAWARÓW
JAKO PRÓBA REINTEGRACJI SPOŁECZNO-KULTUROWEJ
(2 poł. XVIII – pocz. XIX w.)

Dzieje ruchów społeczno-religijnych Indian zamieszkujących obszary obecnych Stanów Zjednoczonych można rozpatrywać na wiele sposobów. Jednym z nich byłoby chronologiczne uszeregowanie poszczególnych ruchów. Ujęcie takie nie mogłoby wszakże uwzględnić takich zmieniających się czynników o istotnym znaczeniu nie tylko dla samej genezy ruchów, ale i ich cech charakterystycznych, jak typ zależności kolonialnej i postkolonialnej, fazę stosunków interetnicznych, działalność chrystianizacyjną w jej wyznaniowych odmianach, edukację itp. A przecież rzutowały one bezpośrednio na zaawansowanie procesu akulturacji u poszczególnych grup inicjujących bądź wspierających swym uczestnictwem kolejne ruchy. Jakże inny kontekst kulturowy towarzyszył peyotyzmowi Delawarów (Harrington, 1921, s. 185), którzy przyłączyli się do niego w latach 1890-1892, mając w swych dziejach już blisko 300 lat doświadczeń w zakresie kontaktów z Białymi i euro-amerykańskiej dominacji w porównaniu z sytuacją kulturową Salishów znad Puget Sound, którzy w latach osiemdziesiątych XIX w. zainicjowali shakeryzm (Barnett, 1957, s. 5-6), znajdując się dopiero od kilkudziesięciu lat w orbicie wpływów obcej cywilizacji. Mimo dużej w obu przypadkach zbieżności chronologicznej, stopień akulturacji wspomnianych wyżej grup Indian był ze sobą nieporównywalny. I dlatego dla celów niniejszego studium konieczne jest uwzględnienie problemu tzw. „granicy” (Turner, 1920) przesuwającej się w ciągu wieków od południa, wschodu, północy i zachodu. Fakt ten sprawił bowiem, że w jakimś okresie poszczególne grupy Indian znajdowały się na odmiennym etapie akulturacji, dysponując odmiennym zasobem wiedzy o Białych i ich cywilizacji, co rzutowało na nierównomierny udział obcych elementów w tubylczym bagażu kulturowym. Co ważniejsze zaś – istnienie owej granicy miało znaczący wpływ na los tubylczej ludności, różnicując go w zależności od dystansu, jaki ją dzielił od tej szczególnej linii demarkacyjnej. W czasie dość luźnej traperskiej i handlowej penetracji Wielkich Równin, która w nikłym stopniu była odczuwana przez ich mieszkańców, Indianie Wschodu doświadczyli już presji osadniczej Białych i kolejnych fal

przymusowych przesiedleń na zachód. Ta odmienność sytuacji politycznej i społeczno-kulturowej musiała więc znaleźć swe odbicie choćby w samym natężeniu ruchów społeczno-religijnych na obu tych obszarach.

Równie istotne znaczenie zarówno dla samej ideologii ruchów, jak i ich programów przebudowy świata — nie mówiąc już o towarzyszącej im obrzędowości religijnej — miało dziedzictwo kulturowe Indian. Trudno bowiem przeceniać rolę tubylczej kultury, a zwłaszcza tradycyjnych koncepcji i praktyk religijnych w kształtowaniu określonego typu ruchu. Dopiero rozpatrzenie danego ruchu — z jednej strony — w kontekście tubylczych tradycji kulturowych, a z drugiej — przy uwzględnieniu całej złożoności stosunków interetnicznych zdaje się gwarantować właściwą interpretację interesujących nas faktów. Ponadto uwzględnienie tych czynników pozwala wydzielić wśród ruchów społeczno-religijnych kilka ich zespołów, których specyfikę wyjaśnić można wyłącznie poprzez odwołanie się do konkretnego kontekstu historyczno-kulturowego.

Stosując omówione wyżej kryteria dla wydzielenia poszczególnych zespołów indiańskich ruchów społeczno-religijnych wyraziście zaznacza się grupa tych zjawisk zainicjowanych i funkcjonujących wśród Delawarów należących do wschodniej grupy Algonkinów, którzy w okresie pojawiania się tubylczych ruchów społeczno-religijnych znajdowali się już zasadniczo w orbicie wpływów anglosaskich.

Analiza ruchów religijnych jednej grupy etnicznej ma na celu uchwycenie pewnej ewolucji idei, celów i środków ich realizacji oraz ukazanie dróg ideologicznej inspiracji twórców nowych ruchów, którzy czerpali z doświadczeń swych poprzedników.

Wśród ruchów społeczno-religijnych Delawarów wydzielić można trzy zasadnicze zespoły: 1) ruchy, które charakteryzował natywizm przy równoczesnej tolerancji wobec cywilizacji europejskiej i głoszony otwarcie pacyfizm; 2) ruchy o programie natywistycznym, pacyfistyczne, choć jawnie antyeuropejskie; 3) ruchy o ideologiach natywistycznych, aktywnie antyeuropejskie, które bezpośrednio inspirowały indiańskie powstania. Przedmiotem niniejszej analizy będą dwie pierwsze kategorie ruchów ze względu na wspólną dla nich cechę — pacyfizm.

Wymienione tu grupy ruchów społeczno-religijnych nie stanowią ciągu ewolucyjnego, w którym mielibyśmy do czynienia z chronologicznym następstwem kolejnych zespołów ruchów. Dlatego też rozwój idei czy środków stosowanych do osiągnięcia wyznaczonych celów można zasadniczo śledzić tylko w obrębie jednego zespołu ruchów, tym bardziej że na ogół w ramach takiej grupy ruchów dokonywały się również zapożyczenia ideologiczne. Natomiast rzadko jakiś ruch z jednego zespołu inspirował ideologię ruchu reprezentującego inną grupę.

*

Rekonstrukcja wczesnych dziejów indiańskich ruchów społeczno-religijnych w Ameryce kolonizowanej przez Anglosasów opiera się na bardzo szczupłych

źródłach, które pozostawili po sobie głównie chrześcijańscy misjonarze. Dostarczają one informacji o fali fermentu religijnego u Delawarów w 2 poł. XVIII i na pocz. XIX w. Przypadek ten – jak trafnie zauważył Wallace – służyć może za „laboratorium dla studiów nad tym, co można by nazwać epidemiologią ruchów religijnych” (Wallace, 1956, s. 2). Zgadając się z tym stwierdzeniem należy jednak zadać pytanie, czy fakt szczególnego natężenia ruchów społeczno-religijnych wyłącznie wśród tej grupy Indian był efektem jej wyjątkowej sytuacji politycznej i społeczno-kulturowej, czy też podobne zjawiska mogły również towarzyszyć procesom akulturacji wielu innych społeczności indiańskich, które nie znalazły jednak swych dziejopisarzy. Brak odpowiedzi na to pytanie pozwala uświadomić sobie fragmentaryczność danych, jakimi współcześnie dysponujemy.

Najwcześniejsza informacja o tubylczym proroku Delawarów pochodzi z 1745 r. od prezbiteriańskiego misjonarza Davida Brainerda, który w latach 1744-1747 zajmował się chrystianizacją tej grupy Indian (Wallace, 1956, s. 4-6). W latach następnych pojawiły się dalsze relacje donoszące o profetycznej działalności innych tubylczych charyzmatyków. Przyjmując rok 1745 za początek kilkadziesiąt lat trwającej fali religijnych niepokojów wśród Delawarów przyjrzyjmy się bliżej środowisku kulturowemu i politycznemu, w jakim ów ferment uzewnętrznił się w postaci ruchów społeczno-religijnych.

Pierwsze, dość luźne kontakty Delawarów z Białymi sięgają pierwszej ćwierci XVI w., ale dopiero założenie w sto lat później stałych osad handlowych nad rzeką Hudson i Zatoką Delaware związało kilkutyśieczną grupę tych Indian ściślejszymi więzami ekonomicznych zależności z Europejczykami, głównie holenderskiego, szwedzkiego, angielskiego i francuskiego pochodzenia. Przedmiotem handlu były skóry wymieniane na szereg europejskich dóbr materialnych, takich jak odzież, ozdoby, broń palna, miedź, siekiery, kilofy, noże, igły, nożyczki, lusterka, kociołki do gotowania itp. W ostatnim ćwierćwieczu XVII w. na skrajach delawaryjskich terytoriów zaczęli osiedlać się na stałe przybysze z Europy. Równocześnie rabunkowa gospodarka myśliwska Indian nastawiona wyłącznie na maksymalne zdobywanie środków wymiany handlowej (skór) spowodowała zdziesiątkowanie zwierzyny łownej na rodzimych terytoriach. Nastąpiło to w okresie, gdy Delawarowie odeszli już w dużym stopniu od swej pierwotnej ekonomiki opartej zarówno na myślistwie, jak i na uprawie ziemi. Zarzucenie w poważnej mierze tego ostatniego sposobu zdobywania żywności uzależniło ich od handlu z Białymi. Rosnące zapotrzebowanie na skóry zmusiło tę grupę Indian do opuszczenia swych terytoriów w Dolinie Delaware¹ i przesunięcia się w latach dwudziestych i trzydziestych XVIII w. na północny zachód (Hunter, 1971, s. 39-40; Wallace, 1956, s. 3; Newcomb, 1956, s. 70-84), co zapoczątkowało wieloetapową, początkowo dobrowolną, a później przymusową ich migrację na zachód, której kres nastąpił dopiero w 2 poł. XIX w. w Oklahomie. Owo porzucenie ziemi przodków podyktowane względami eko-

¹ Pierwsze grupy Delawarów zaczęły opuszczać ten teren już około 1690 r.

onomicznymi musiało niewątpliwie zachwiać poczuciem bezpieczeństwa Delawarów, których nadto trapił już alkoholizm, choroby zakaźne przywleczone przez Białych i krwawe wojny z indiańskimi mieszkańcami terytoriów ościennych.

W ciągu pierwszego stulecia kontaktów z europejskimi kupcami i kolonistami Delawarowie przejęli od przybyszów wiele wytworów ich techniki, które już pod koniec XVII w. stały się niezbędnymi dla nich elementami materialnego wyposażenia, jakie zastąpiło mniej doskonałe produkty tubylczego rękodzieła. W podobnej sytuacji znalazło się również wiele innych sąsiadujących z nimi grup. Oznaczało to permanentne wojny, w których najgroźniejszymi przeciwnikami okazali się Irokezi. Z krwawych walk z nimi Delawarowie wyszli podbici i zdziesiątkowani przez tego liczniejszego rywala. Efektem tych niekorzystnych zjawisk stała się jednak polityczna reorganizacja i konsolidacja Delawarów, w wyniku której luźny zespół autonomicznych społeczności lokalnych zastąpiła około połowy XVIII w. bardziej scentralizowana organizacja plemienna, podejmująca zjednoczone działania zarówno wobec wrogich grup Indian, jak i Białych. Pomogła im ona uniezależnić się od Irokezów, a równocześnie przeciwstawiać się zbrojnie Białym (Newcomb, 1956, s. 84).

W latach pięćdziesiątych XVIII w. Delawarowie zostali wciągnięci w konflikty europejskich potęg kolonialnych, opowiadając się w swojej większości po stronie Francji przeciwko Wielkiej Brytanii, której sojusznikiem byli z kolei Irokezi. Polityczne przetargi i terytorialne ustępstwa świadczone wzajemnie przez oba mocarstwa doprowadziły do krótkotrwałego spokoju na pograniczu (Newcomb, 1956, s. 87-88).

Wkrótce jednak doszło znów do napięć i otwartych aktów wrogości, a ich przyczyną była zarówno osadnicza presja Brytyjczyków na nowe terytoria Delawarów w dolinach Ohio i Alleghenów, jak i znacznie gorsze dla Indian warunki handlu niż za czasów francuskich. Większość Delawarów do końca brytyjskiego panowania na kontynencie amerykańskim uczestniczyła w walkach zbrojnych przeciwko przedstawicielom tej kolonialnej potęgi, prowadzonych ze zmiennym szczęściem. Działając głównie na pograniczu, płądrowali europejskie osady, w których rekwirowali konie, bydło, psy i świnie. Hodowla tych zwierząt wzbogaciła dotychczasową działalność gospodarczą Delawarów. Wskutek wojen i migracji jeszcze bardziej jednak ograniczyli oni zakres uprawy ziemi, poświęcając z konieczności więcej czasu myślistwu nastawionemu głównie na zdobywanie skór (np. bobrów), a nie mięsa (np. jeleni) (Newcomb, 1956, s. 89-91).

W tym okresie (2 poł. XVIII w.) Delawarowie w znacznym zakresie oswoiili się z wytworami europejskiego rzemiosła, których posiadanie odczuwali już jako niezbędną konieczność. Ta akulturacja w sferze wyposażenia materialnego szła więc w parze ze zmianami w ich ekonomice. Z kolei uwikłanie się w krwawe wojny z Białymi i ludami ościennymi osłabiło delawaryjską organizację społeczną m. in. przez rozpad więzi rodzinnych,

zanik kontroli społecznej i niedawnej jeszcze solidarności plemiennej. Uświadamiani przez Delawarów niedowład wszystkich tych instytucji w połączeniu z permanentnymi porażkami militarnymi, gwałtowną depopulacją plemienia oraz skutkami alkoholizmu stał się pożywką, na której zaczęły wyrastać począwszy od poł. XVIII w. natywistyczne ideologie tubylczych proroków (Newcomb, 1956, s. 93).

Kontakty Delawarów z obcą cywilizacją nie ograniczały się wyłącznie do sfery europejskiego handlu i osadnictwa. Pewną rolę w tym zakresie odegrali również chrześcijańscy misjonarze. Działalność prozelityczną zainicjowali u schyłku 1 poł. XVII w. szwedzcy luteranie. Mimo prowadzenia jej w języku Delawarów, ich sukcesy katechetyczne ograniczyły się do zdobycia niewielkiej liczby neofitów wśród Indian mieszkających w najbliższym sąsiedztwie osad Białych (Wallace, 1956, s. 3).

W XVII w. Delawarowie znaleźli się również w kręgu oddziaływania kwaków (Bowden, 1981, s. 151-152). Pracując głównie wśród Irokezów, kilku z nich udało się na teren dzisiejszej Pensylwanii i New Jersey. Ich praca polegała jednak bardziej na zaznajamianiu tamtejszych Indian z cywilizacją europejską, niż na czystej ewangelizacji. Nie oferowano im zorganizowanej, nowej religii w miejsce tubylczych wierzeń i rytuałów. Działalność kwaków, choć o głębokich motywacjach religijnych, przejawiała się głównie w filantropii, handlu i dyplomacji. Nic więc dziwnego, że tylko w odniesieniu do kilku osób wśród Delawarów można mówić o nawróceniu. Niemniej jednak dość znaczny ich krąg zaznajomił się, choćby pobieżnie, z doktryną i etyką kwaków² (Wallace, 1956, s. 4; Mooney, 1907, s. 879, 886).

W 1744 r. pracę misyjną z ramienia Society for the Propagation of the Gospel rozpoczął prezbiterianin David Brainerd (Bowden, 1981, s. 152-157). Próbując walczyć z demoralizacją Delawarów, szerzył on wśród nich nauki chrześcijańskie, kładąc szczególny nacisk na problem grzechu i zbawienia. Misjonarz ten miał zdolność doprowadzania swych tubylczych słuchaczy do stanu zbiorowej hysterii. Grupa nawróconych przez niego Indian znajdowała zapewne w tych przeżyciach dogodny sposób rozładowania nękających ich napięć społecznych i poczucia winy za upadek norm moralnych, a w nowej religii widziała nadzieję na zbawienie od wszelkiego rodzaju zła. Stosunkowo krótka, bo niespełna trzyletnia działalność D. Brainerda, choć uwieńczona pewnym sukcesem misyjnym, z natury rzeczy musiała być ograniczona (Wallace, 1956, s. 4-5; Mooney, 1907, s. 879).

Jego dzieło podjęli wśród Delawarów w 1747 r. Bracia Morawscy (Gray i Robb Gray, 1956), których działalność chrystianizacyjna kontynuowana do końca XVIII w. była w owym czasie najbardziej znacząca³. Wieloletnia ich aktywność prowadzona w kilku ośrodkach misyjnych zdobyła im setki neo-

² Obszerniejsza charakterystyka działalności kwaków wśród Indian – zob. Kelsey, 1917.

³ Informacje na temat działalności Braci Morawskich w Ameryce Północnej – zob. Loskiel, 1794.

fitów. Obok działalności katechetycznej propagowali wśród swych podopiecznych europejski styl życia. W ramach programu „cywilizowania dzikich” nauczali ich uprawy ziemi, hodowli zwierząt oraz wielu rzemiosł. Duży nacisk kładli również na kształtowanie takich postaw wobec pracy, jak solidność, punktualność, obowiązkowość itp., przyczyniając się do ekonomicznego rozkwitu delawaryjskich ośrodków misyjnych (Bowden, 1981, s. 159).

Ciągłe walki na pograniczu między Indianami a nacierającym białym osadnictwem nie ochroniły placówek misyjnych przed wrogością obu zaangażowanych w konflikcie stron. Indianie traktowali osady swych schryścianizowanych pobratymców jako obiekty, w których łatwo można zdobyć pożądane łupy, natomiast w odczuciu Białych – tubylczy neofici stanowili taką samą przeszkodę dla kolonizacji, jak Indianie broniący orężem swych terytoriów (Weaver, 1955, s. 242-252). W efekcie misje Braci Morawskich były wielokrotnie obiektami zbrojnych napaści, a ich mieszkańcy mordowani (Loskiel, 1794, s. 175-182; Clark, 1975, s. 143-148). Pozostali przy życiu tubylczy chrześcijanie uchodzili wraz z misjonarzami na zachód, zakładając tam nowe osady (Beaver, 1966, s. 20-22). Pogromy te sukcesywnie uszczuplały liczebność misyjnych społeczności indiańskich, które ponadto zmniejszały się również wskutek stopniowego opuszczania ich przez dotychczasowych wiernych. W obawie o własne życie powracali oni do swych „pogańskich” społeczności, porzucając równocześnie chrześcijaństwo na rzecz tubylczych wierzeń i praktyk religijnych (Mooney, 1907, s. 880-881; Wallace, 1956, s. 6-7; Bowden, 1981, s. 157-162).

Wśród Delawarów zamieszkujących zachodnią Pensylwanię działali krótko w połowie XVIII w. również jezuita, zaznajamiając ich z katolicką doktryną i obrządkiem (Mooney, 1907, s. 878).

Wszystkie te wysiłki chrystianizacyjne podejmowane w XVII i XVIII w. nie zostały jednak uwieńczone większymi sukcesami. Ich bezsprzeczna zasługa polegała natomiast na zaszczepieniu Indianom zamieszkującym tereny objęte katechizacją pewnej wiedzy z zakresu chrześcijańskich koncepcji ideologicznych. Choć ich przyswojenie (i to powierzchowne) ograniczało się do niewielkich liczebnie grup ludności tubylczej, to jednak ich społeczny rezonans był na tyle szeroki, że korzystano z ich znajomości w sytuacjach kryzysowych, wplatając chrześcijańskie rozwiązania religijne w ideologie indiańskich ruchów społeczno-religijnych. Wyniesiona z terenu misji wiedza o religii Europejczyków rzutowała więc na kształt i kierunek przeobrażeń religijnych wśród Delawarów.

*

Naszkiecowane powyżej kontakty Delawarów z Europejczykami oraz skutki tych powiązań stały się źródłem niepokojów, które od połowy XVIII w. zaczęły wstrząsać tubylczym życiem religijnym. Początkowo zjawisko to miało charakter indywidualny, a natywistyczne hasła głoszone przez poszczególne jednostki nie znajdowały jeszcze szerszego, społecznego oddźwięku. Pojawie-

nie się pierwszych tubylczych mężów opatrznosciowych, którzy – mimo braku poparcia ze strony swych współplemieńców – stworzyli jednak zręby później rozwijanych koncepcji ideologicznych, jest godne odnotowania jako początkowa faza fermentu religijnego, z którego następnie wyrastały ruchy społeczno-religijne.

Bezpośrednim bodźcem mobilizującym aktywność takich jednostek były z jednej strony coraz znaczniejsze rozmiary chrystianizacji Indian, a z drugiej – nasilający się proces rozkładu ich tradycyjnego życia religijnego. W formie reakcji na tę sytuację niektóre jednostki zaczęły formułować apele o jego odrodzenie oraz przywrócenie mu dawnego kształtu. Ludzie ci, podkreślając wartości tubylczych wierzeń i rytuałów, próbowali wzmocnić swój autorytet poprzez powoływanie się na objawiony charakter własnych wizji i przekazywanie swym współplemieńcom woli sił nadprzyrodzonych.

Szczupłość źródeł pisanych nie pozwala wnioskować o skali omawianego tu zjawiska. Najwcześniejsza informacja na ten temat pochodzi z 1745 r. i wspomina o działalności tubylczego charyzmatyka, który nawoływał o powrót Delawarów do ich tradycyjnej religii, będącej – w jego interpretacji – darem ich Boga. Odejście od niej stało się źródłem wszelkich nieszczęść Indian, a zwłaszcza ich demoralizacji. Walcząc z zepsuciem moralnym, człowiek ów ostro potępiał pijaństwo, upatrując w nim przyczynę fizycznej i moralnej degeneracji Indian.

Wyraźnie podkreślana przez niego opozycja zła i dobra znalazła swoje odbicie również w koncepcji pośmiertnego zbawienia. Dusze wszystkich zmarłych wędrowały na południe, przy czym dusze ludzi dobrych docierały do pięknego miasta, w którym doznawały szczęścia, natomiast dusze złych ludzi krążyły wokół jego murów, nie mogąc ich przekroczyć.

Charyzmatyk ten wyjaśniał pochodzenie swej misji objawioną mu wolą Boga, który jakoby udzielił mu zasadniczych informacji o sobie oraz przekazał bezpośrednio wskazówki co do celów i sposobów dalszego działania swego wybrańca. Objawienie to nastąpiło podczas samotnego od wielu miesięcy życia w puszczy podjętego na skutek bliżej nie sprecyzowanych kłopotów osobistych, które skłoniły go do tej dobrowolnej ucieczki od ludzi. Nawiązanie bezpośredniego kontaktu z istotą nadprzyrodzoną przeobraziło – jak twierdził – jego osobowość. Dostrzegając od tej pory nowe cele swego działania, zaczął równocześnie inaczej postrzegać ludzi, do których powrócił ze swego odosobnienia, kierując się wobec nich zasadą miłości i tolerancji.

Jego misja nie spotkała się jednak z należyтым odzewem wśród współplemieńców, wobec czego – zniechęcony daremnością swoich wysiłków – zamierzał porzucić własne środowisko, by poszukać zrozumienia i zaangażowania wśród innych, mniej zdeprawowanych i obojętnych społeczności tubylczych (Wallace, 1956, s. 5-6, 8).

Hasła podobne do omówionych wyżej zaczęły pojawiać się z większą częstotliwością począwszy od lat pięćdziesiątych XVIII w. W tym też okresie po raz pierwszy napotkały one sprzyjający klimat społecznego zainteresowa-

nia i aprobaty, a wielu pojawiających się od tej pory charyzmatyków potrafiło skupić wokół siebie grupę zwolenników, którzy utożsamiali się z głoszoną przez owych świętych mężów ideologią. Społeczne poparcie udzielone takiej indywidualnej, odosobnionej dotychczas działalności zainicjowało zjawiska zwane ruchami społeczno-religijnymi.

I. RUCH PAPOONANA (PAPOUNHANA), 1752-1763

Na miano ruchu w pełni zasługuje już religijna aktywność odnotowana wśród Indian Munki (jednej z podgrup Delawarów), na czele której stał wówczas wódz Papoonan. Dysponując z tego tytułu odpowiednim autorytetem, miał on duże szanse zainteresowania swych współplemieńców własną wizją reformy tubylczego życia religijnego. Należy tu odnotować, że przedstawił ją w postaci objawienia, którego doświadczył – wg swej relacji – w trakcie wizji, stanowiącej tradycyjnie uznany sposób nawiązywania bezpośrednich kontaktów z siłami nadprzyrodzonymi (Harrington, 1921, s. 61-63; 1913, s. 227).

Reformatorska działalność Papoonana przypadła na lata 1752-1763. Był to okres nasilonych migracji jego grupy na skutek brytyjskiego zwycięstwa nad koalicją francusko-indiańską. Wyparcie Francuzów radykalnie zmieniło układ sił na pograniczu, skazując tubylczych mieszkańców tego obszaru na coraz większą zależność od kolonialnej polityki Wielkiej Brytanii. Poczucie zagrożenia wywołane przez utratę własnych terytoriów, wybicie zwierzyny, depopulację i alkoholizm sprzężone z coraz bardziej widocznymi zmianami w obrębie własnej kultury stawało się pożywką dla społecznych niepokojów, którym dał wyraz nowy przywódca religijny. Papoonan podjął tę funkcję w chwili, gdy na jego doświadczenia będące udziałem całej grupy nałożyło się nieszczęście osobiste – śmierć ojca. Głoszone przez niego hasła natywistyczne zostały zaakceptowane przez współplemieńców, w efekcie czego na nowo powrócono do dawnych, zanikających już praktyk religijnych. Społeczną akceptację uzyskał również pacyfistyczny program tego przywódcy, sformułowany niewątpliwie pod wpływem kontaktów z kwakrami. Odrzucenie kłótni, pijaństwa, nieróbstwa i wojny jako alternatywy rozwiązywania konfliktów międzyludzkich przez społeczność wiernych sprawiło, że zaczęto ich określać mianem „kwakerskich Indian”.

Papoonan i jego zwolennicy odcinali się od chrześcijaństwa jako religii niewłaściwej dla Indian, ale nie byli wobec niego wrogo ustosunkowani. Wręcz przeciwnie. Stojąc na stanowisku, że każda religia jest nośnikiem uniwersalnych wartości, z uwagą wysłuchiwali nauk głoszonych przez kwaków i Braci Morawskich. Papoonan odwiedził nawet siedzibę kwaków w Filadelfii. Oddziaływanie misjonarzy chrześcijańskich na tę tolerancyjnie usposobioną grupę Indian o orientacji natywistycznej było tak wielkie, że w 1763 r. opuścili oni swego dotychczasowego przywódcę religijnego i odwrócili się od

jego nauk, zwracając się z prośbą o utworzenie na ich terytorium stałej misji morawskiej, która wkrótce została tam założona (Hunter, 1971, s. 42; Wallace, 1956, s. 8-9).

II. RUCH CEREMONII WIELKIEGO DOMU – 1805 R.

Do pacyfistycznej ideologii Papoonana zorientowanej na moralną i religijną odnowę tubylczych społeczności nawiązała w 1805 r. również przedstawicielka Mungsi, która przyczyniła się do odrodzenia tradycyjnej Ceremonii Wielkiego Domu, nadając temu obrzędowi rangę głównego rytuału religijnego plemienia. W okresie dzielącym reformatorską działalność prorokini od jej poprzednika działali wśród Delawarów przynajmniej dwaj inni charyzmatycy – Wangomen i Neolin. Ich ideologie nie ograniczały się jednak wyłącznie do nawoływania o odrodzenie tubylczych tradycji i rezygnację z obcego dorobku kulturowego, lecz zawierały już hasła jawnie antyeuropejskie. O ile jednak ruch zainicjowany przez Wangomena w 1760 r. podjął wyłącznie werbalną krytykę obcej kulturowej infiltracji tubylczego życia, o tyle Neolin działający w latach 1762-1766 sformułował program aktywnej walki zarówno z cywilizacją europejską, jak i z samymi Europejczykami, inspirując indiańską rebelię, na czele której stanął w 1763 r. Pontiac.

Powrót w 1805 r. do koncepcji pacyfistycznych oraz wyraźna ucieczka w sprawy czysto religijne i moralne mogła być efektem militarnej porażki Indian dowodzonych przez Pontiacę, których do walki z Białymi mobilizowały zapewnienia proroka o nadprzyrodzonych gwarancjach tubylczego zwycięstwa. Zdyskredytowanie Neolina i jego ideologii oraz sytuacja polityczna, w jakiej znaleźli się Delawarowie po wojnie Pontiacę, miały zapewne ogromny wpływ na ukształtowanie negatywnej autooceny własnych szans w konfrontacji z siłami europejskimi. Ona to mogła stać się siłą napędową dla ruchu, który swój cel zogniskował wyłącznie na odrodzeniu tradycji religijnej.

Druga połowa XVIII w., a więc okres, który dzielił wystąpienia Papoonana od ruchu Ceremonii Wielkiego Domu, był bardzo burzliwy w życiu politycznym Delawarów. Na skutek uwikłania się w wojny między Wielką Brytanią a Francją o sprawowanie kontroli w Dolinie Ohio (lata czterdzieste i pięćdziesiąte) odczuli oni boleśnie represyjną politykę zwycięskiej strony brytyjskiej. Równocześnie znacznie pogorszyły się warunki handlu z Białymi, a nadto ujawnił się kryzys w ramach własnej tradycyjnej gospodarki (ograniczenie efektywności uprawy ziemi i myślistwa).

Narastające niezadowolenie z tej sytuacji sprawiło, że Delawarowie czynnie zaangażowali się w wojnę Pontiacę. Po poniesionej klęsce zawarli oni w 1765 r. rozejm, na mocy którego utracili wszystkie swoje tereny leżące na południe i wschód od rzeki Ohio. Obszary te zamieszkiwała większość plemienia. Ludność ta, w związku z postanowieniami traktatu, przesiedliła się na terytoria wchodzące w skład dzisiejszej Indiany.

Podczas Wojny o Niepodległość Delawarowie na ogół poparli Amerykanów, chociaż niektóre ich grupy opowiedziały się po stronie brytyjskiej. Powstanie antyamerykańskiej frakcji plemienia stanowiło przede wszystkim reakcję na wtargnięcie i coraz większe nasilanie się białego osadnictwa na północ od rzeki Ohio (Prucha, 1971, s. 155-156), mimo że obszary te od 1763 r. były prawnie zastrzeżone jako własność tubylcza⁴ (Tyler, 1973, s. 29-30; Prucha, 1971, s. 13-25). Rosnąca na ziemiach Delawarów liczba Amerykanów była źródłem permanentnych konfliktów zbrojnych, którym kres położyło dopiero w 1794 r. zwycięstwo generała A. Wayne'a nad wrogimi plemionami pod Fallen Timbers. Zawarty w 1795 r. traktat w Greenville pozbawił Indian tytułów własności do poważnej części ich dotychczasowego stanu posiadania w granicach ówczesnego Terytorium Północno-Zachodniego (Prucha, 1971, s. 157; 1984, s. 62-67), w związku z czym wiele grup Delawarów udało się nad rzekę White; inni za zgodą władz hiszpańskich przesiedlili się wraz z Indianami Shawnee na terytorium dzisiejszego stanu Missouri, natomiast delawaryjscy chrześcijanie wraz z misjonarzem – morawianinem D. Zeisbergerem przenieśli swą kolonię do Kanady, osiedlając się nad rzeką Thames w pobliżu nieco wcześniej tu przybyłej grupy Munki (Newcomb, 1956, s. 89-90).

Wraz z tymi politycznymi wydarzeniami, które pozbawiły Delawarów ich dotychczasowych terytoriów plemiennych, postępowała akulturacja, coraz bardziej przekształcając ich tradycyjne milieu kulturowe. Handel z Białymi był niewyczerpanym źródłem zdobywania wytworów europejskich. Delawarowie zaakceptowali niektóre elementy odzieży i ozdoby stroju. Zaczęli też powoli naśladować budownictwo mieszkalne białych osadników. Potrafili już prawidłowo posługiwać się wieloma wyrobami przemysłowymi i konserwować je. Równocześnie zubożyli własne, oparte na tradycji, podstawy utrzymania. Na skutek migracji na zachód znad wybrzeży atlantyckich musieli zarzucić przybrzeżne rybołówstwo jako jedno ze źródeł zdobywania środków żywnościowych (Harrington, 1913, s. 222). Zmniejszeniu uległa również produkcja rolna. Złożyła się na to nie tylko preferencja łowiectwa jako tej gałęzi, która miała największe znaczenie ekonomiczne ze względu na handel z Białymi. Rolniczą działalność Delawarów ograniczał siłą rzeczy również ich udział w wojnach oraz kolejne cesje terytorialne i związane z nimi migracje. Być może właśnie ów upadek ekonomicznego znaczenia uprawy ziemi nie sprzyjał zapożyczeniu pługa i związanych z nim technik rolniczych, choć przejęto już europejskie zwierzęta domowe i podstawowe, bardzo jeszcze ograniczone umiejętności ich hodowli (Newcomb, 1956, s. 90-93).

⁴ Chodzi tu o prawne konsekwencje słynnej „proklamacji” z 1763 r. króla Jerzego III, która m. in. wyznaczyła granicę rozdzielającą terytoria indiańskie (leżące na zachód od grzbietu Apalachów) od obszarów uznanych za własność Białych (na wschodzie od tej linii). W dokumencie tym po raz pierwszy zdefiniowano i wyznaczono wschodnią granicę tzw. „kraju Indian” zastrzeżonego dla ludności tubylczej. Znajdujących się już tam brytyjskich poddanych zobowiązano do wycofania się na wschód, poza ową linię demarkacyjną.

Sytuacja polityczna oraz zmiany w ekonomice i materialnym wyposażeniu Delawarów miały duży wpływ na wszystkie ogniwa ich organizacji społecznej, stanowiąc źródło poważnych w tym zakresie perturbacji. Upadek centralnego, silnego wodzostwa spowodował zanik jednolitego stanowiska w stosunkach politycznych z Białymi i rozproszenie działań obronnych. W tej sytuacji poszczególne grupy Delawarów, wciągnięte w polityczne rozgrywki europejskich mocarstw kolonialnych, a później młodych Stanów Zjednoczonych, podzieliły się na stronników i militarnych sprzymierzeńców obu zwaśnionych w kolejnych konfliktach stron. Przestał również działać mechanizm kontroli społecznej. Zarówno same społeczności, jak i ich wodzowie utracili możliwość oddziaływania na zachowanie poszczególnych członków indiańskich zbiorowości, co było szczególnie dokuczliwe w przypadku szerzącego się alkoholizmu. Walkę z nim podjęli dopiero przywódcy ruchów społeczno-religijnych, którzy – dzięki swemu charyzmatycznemu autorytetowi – potrafili z dużym powodzeniem eliminować ten nałóg u swych zwolenników. Dezorganizacja społeczna wyraziła się również w licznych przypadkach rozpadu rodzin, czemu towarzyszył zanik autorytetu ludzi starszych. Z tym zdeprecjonowaniem rozmaitych form organizacji społecznej szedł pospółu upadek tradycyjnych norm moralnych (Newcomb, 1956, s. 93).

W tej atmosferze pojawiła się prorokini z grupy Munki, która we wcześniejszym okresie była chrześcijańską neofitką żyjącą w osadzie Braci Morawskich – Friedenshuetten. Fakt ten tłumaczy obecność wielu elementów chrześcijańskich w naukach owej przywódczyni. I tak np. w wizjach, których doświadczała w pierwszej połowie 1805 r., pojawiali się aniołowie. To oni zobowiązali ją do pouczenia Indian, jak winni dalej postępować. Dyrektywy te dotyczyły zasadniczo spraw czysto religijnych i moralnych, choć ich część odnosiła się również do sfery kultury. Prorokini, pośrednicząc w przekazywaniu swym słuchaczom nadprzyrodzonego posłannictwa, poddała krytyce dotychczasową obrzędowość religijną twierdząc, że opiera się ona na bezwartościowych sztuczkach, a brakuje w niej prawdziwych modłów i ofiar. W sferze moralności zalecała zastąpienie wrogości szczerą miłością bliźniego. Ustosunkowując się do aktualnego stylu życia innych współplemieńców, nakazywała powrót do wzorów obowiązujących w przeszłości. Cały ten program, przedstawiony jako wyraz woli sił nadprzyrodzonych, został wsparty sankcją kary, jeśliby Indianie nie chcieli go realizować. W takim przypadku – jak przepowiadała prorokini – wszyscy tubylcy zginą na skutek straszliwej burzy (Wallace, 1956, s. 10).

W grupie omawianych tu ruchów pacyfistycznych po raz pierwszy dopiero w 1805 r. pojawia się motyw nadprzyrodzonej kary za nieposłuszeństwo wobec świata transcendentnego. Pochodzenie tego motywu należy przede wszystkim przypisać chrześcijańskiej przeszłości prorokini, która miała okazję zapoznać się na terenie misji z koncepcją kary za nieposłuszeństwo wobec boskich przykazań. Niewykluczone jednak, że element ten był również w pewnej mierze reminiscencją profetycznej działalności Neolina, który po-

dobny los przepowiadał Indianom obojętnym lub niechętnym jego ideologii.

W sferze rytualnej prorokini była rzecznikiem odrodzenia Ceremonii Wielkiego Domu, stanowiącej uprzednio jedną z wielu równorzędnych form religijnej obrzędowości Delawarów. Odnosząc w tym zakresie pełny sukces, prorokini wprowadziła do tradycyjnego scenariusza tej ceremonii elementy kilku innych rytuałów. Synteza ta przekształciła Ceremonię Wielkiego Domu w główną uroczystość religijną plemienia⁵. Fakt ten można uznać za ideologiczne usankcjonowanie plemiennej konsolidacji⁶, która wystąpiła kilkadziesiąt lat wcześniej, a raczej za próbę jej ratowania, w 1805 r. bowiem uległa już ona poważnemu rozkładowi.

Owa zreformowana Ceremonia Wielkiego Domu przetrwała do lat dwudziestych XX w., a sporadycznie reaktywowano ją jeszcze w czasie II wojny światowej. Jej miejsce w życiu religijnym Delawarów zajął peyotyzm (Newcomb, 1956, s. 109-112).

III. RUCH STAREGO KAPŁANA – WANGOMENA (OD 1760 R.)

Narastające w 2 poł. XVIII w. konflikty interetniczne znalazły swoje odbicie w ideologiach niektórych nowo powstających ruchów społeczno-religijnych, w których począwszy od lat sześćdziesiątych na czoło zaczęła wybijać się ostra krytyka przybyszów z Europy. Miejsce dawnej tolerancji wobec ich kultury zajęła otwarta wrogość. Antyeuropejskimi hasłami posługiwano się bądź to w celu uświadomienia Indianom konieczności przeciwstawiania się naporowi obcej cywilizacji i obrony własnego dorobku kulturowego, bądź też w celu podjęcia likwidacji przybyszów jako czynnika zagrażającego egzystencji ludności tubylczej. W pierwszym przypadku ruchy zachowały swój pacyfistyczny charakter, w drugim zaś inspirowały indiańskie rebelie, dostarczając ideologii konsolidujących wieloplemienne zbiorowości powstańców.

Wśród najwcześniejszych ideologii pierwszego typu wymienić należy nauki tzw. Starego Kapłana, o którego działalności w 1760 r. donosiły relacje członków poselstwa Pensylwanii przebywającego na terytorium Delawarów w miejscowości Asinsing⁷ (Hays, 1954, s. 76-77). Charyzmatyk ten posługiwał się piktogramem, który nazywał „Indiańską Biblią”. Codziennie rano obchodził z nią wszystkie domy, odczytując zawarte w niej treści. Prorok ten przyczynił się do odrodzenia wielu dawnych religijnych ceremonii Delawarów. Ponadto wprowadził liczne obrzędowe innowacje, m. in. rytuał opowiadania snów podczas wiosennego święta dziękczynienia, całonocne tańce,

⁵ Szczegółowy opis tej ceremonii oraz związanych z nią wierzeń – zob. Speck, 1931; Harrington, 1913, s. 228-231; 1921, s. 81-152.

⁶ Pogląd taki wyraził Newcomb, 1956, s. 127.

⁷ Zob. również F. Post, „*Journal...*” *Manuscript on File with the Historical Society of Pennsylvania, Harrisburg 1760: May 28*, [w:] Hunter, 1971, s. 42-43.

modlitwy do Słońca o brzasku, składanie ofiar z pierwszych płodów rolnych, itp. Podjął również – tak jak i poprzedni prorocy – walkę z piciem alkoholu (Wallace, 1956, s. 9). Późniejsze źródła nie wspominają już nic o owym Starym Kapłanie. Natomiast wiadomo, że w kilka lat później (w 1767 r.) jeden z najaktywniejszych misjonarzy Braci Morawskich, David Zeisberger, spotkał w Goshgoshing – osadzie delawaryjskich uchodźców, swego byłego słuchacza Wangomena, którego aktualna działalność – jak wynika z relacji – była bardzo zbliżona do poczynań Starego Kapłana. Przede wszystkim przebywał również w Asinsing przed jego zburzeniem w 1764 r. oraz posługiwał się *Biblią* tak, jak Stary Kapłan. Zbieżności te pozwoliły Ch. E. Hunterowi wysunąć przekonującą hipotezę, że relacje mówią tu o tej samej osobie (Hunter, 1971, s. 43).

Bliższych informacji o Wangomenie⁸ dostarczył bliski współpracownik Zeisbergera – Johann Heckewelder, który zetknął się z tym prorokiem w 1766 r. Wangomen, należący do grupy Munki, uznał w pewnym momencie, że pobierane przezeń nauki chrześcijańskie są sprzeczne z jego własnymi poglądami i od tej chwili zaczął okazywać otwartą niechęć swemu niedawnemu katechecie. Rozpoczynając wśród indiańskich neofitów działalność religijną odwołał się do objawienia, w którym Wielki Duch polecił mu pogodzić Delawarów z ich prawdziwym, czyli indiańskim Bogiem i zawrócić z drogi wiodącej niechybnie do nieszczęścia. Wangomen, powołując się na otrzymany od Boga mandat pośrednika, starał się go dodatkowo wzmocnić opowieściami o cudownym znalezieniu się w miejscu, z którego rozciągał się widok na trzy nieba. Każde z nich przeznaczone było dla innej grupy rasowej, które współżyły ze sobą na ziemi amerykańskiej. Jedno z nich przeznaczone było dla Indian, drugie dla Murzynów, trzecie – dla Białych. Prawdziwym niebem było oczywiście niebo Indian, gdzie tubylcy są nagradzani za swoje ziemskie życie wiedzione w zgodzie ze wszelkimi kanonami indiańskiej tradycji. Natomiast najgorsze warunki panowały w niebie dla Białych, którzy – niczym w biblijnym piekle – mieli być ukarani za swoje przestępstwa popełnione zarówno wobec Indian, jak i wobec Murzynów. Pierwszych bowiem pozbawiają ojczystej ziemi, a drugich traktują jakby byli zwierzętami, bijąc ich i handlując nimi, choć są to ludzie stworzeni również przez Boga.

Nauki proroka, w których zawarta była ostra krytyka panujących wówczas stosunków interrasowych, okazały się bardzo atrakcyjne, zdobywając propagowanym przez niego ideom sporo gorących zwolenników. Mniejszą natomiast popularnością cieszyła się jego walka z alkoholizmem, choć odpowiedzialnością za alkoholizm Indian obarczał Białych. Obserwując niechętny stosunek słuchaczy do swych antyalkoholowych wystąpień, zarzucił je w obawie zaprzepaszczenia dotychczasowych osiągnięć własnej działalności. Wysunął natomiast inny cel walki, a mianowicie czarownictwo, przeciwko

⁸ Heckewelder (1821, s. 502) nazywa go Wangomendem.

któremu skierował cały swój charyzmatyczny autorytet. Motyw ten spotkał się z zainteresowaniem i poparciem najwyższych władz plemienia. W 1775 r. zleciły one Wangomenowi sporządzenie listy czarowników, których należy postawić przed sądem plemienia i skazać na śmierć pod zarzutem działania na szkodę własnego ludu. Zainicjowane w ten sposób prawdziwe polowanie na czarownice przybrało niebywałe rozmiary. W pewnym momencie Wangomen zaczął obawiać się, że i on może zostać uznany za czarownika, wobec czego wycofał się z tej akcji i powrócił do poprzednio głoszonych idei (Heckewelder, 1821, s. 503-504).

Mimo szczupłości źródeł na temat działalności Wangomena, można z pewnością stwierdzić, że propagowana przez niego ideologia obejmowała już znaczną liczbę obcych, chrześcijańskich elementów. Wynikało to zarówno z doświadczeń życiowych samego charyzmatyka (bezpośrednie jego uczestnictwo w katechizacji prowadzonej przez Braci Morawskich), jak i z faktu podjęcia działalności bądź to wśród indiańskich neofitów, bądź grup, które posiadały już pewną znajomość chrześcijańskiej ideologii. I dlatego walka Wangomena o wyznawanie przez Indian własnej religii i odwrócenie się ich od chrześcijaństwa nie ograniczała się do reaktywowania w czystej formie dawnych delawaryjskich wierzeń i rytuałów. Wprawdzie przyczynił się on w istotny sposób do odrodzenia niektórych zarzuconych już praktyk religijnych, ale równocześnie spopularyzował wiele nowych, dotychczas nie znanych elementów, które z całą pewnością nie miały chrześcijańskiego rodowodu. Obok tych dwóch tendencji przenikających jego nauki, tj. natywistycznej i innowatorskiej, uwypukla się jeszcze inna, która jest nośnikiem krytyki części tubylczego dziedzictwa kulturowego. Ujawniła się ona w antyczarowniczej działalności Wangomena, której celem było wyeliminowanie niektórych tradycyjnych praktyk magicznych i religijnych.

Sama idea walki z czarownictwem jest zapewne obcego pochodzenia, a znalazła aprobatę Wangomena i jego zwolenników w sytuacji dotkliwie odczuwanego przez Delawarów zagrożenia ich egzystencji biologicznej (raptowny wzrost śmiertelności na skutek niepowodzeń wojennych, chorób epidemicznych, alkoholizmu i niedożywienia). Nie znając w pełni wszystkich przyczyn tego stanu rzeczy, przynajmniej częścią niepowodzeń obciążali oni swoich współplemieńców, którzy nadal jeszcze uprawiali praktyki określane przez misjonarzy mianem czarów i zabobonów. Przejęcie tej terminologii przez proroka posłużyło do bezwiednego napiętnowania i bezkompromisowego zwalczania fragmentu indiańskiej tradycji.

Tego typu zachowanie wyrażające się w częściowej negacji własnej kultury przewija się dość często w ruchach społeczno-religijnych, stanowiąc zjawisko współwystępujące z zapożyczeniem obcych elementów kulturowych i wprowadzaniem ich do systemu religijnego o tubylczym rodowodzie. Jest to pierwszy, wstępny etap tzw. procesu synkretyzacji. W przypadku Wangomena takim wyraźnym obcym zapożyczeniem było posługiwanie się przez niego piktogramem, który prorok obdarzył mianem indiańskiej *Biblii*, przez

co nadał mu rangę tubylczego odpowiednika *Pisma św.* chrześcijan. Fakt ten miał wyraźne znaczenie kompensacyjne, stanowiąc niepodważalny argument świadczący o równorzędności religii rodzimej i obcej. Posługując się nim, Wangomen starał się przekonać współplemieńców, że nie istnieje żadna obiektywna potrzeba wyznawania religii przybyszów zza Oceanu, skoro ich własne wierzenia, rytuały i akcesoria liturgiczne w niczym nie ustępują chrześcijaństwu; są tylko inne, dostosowane do indiańskich potrzeb.

*

Umiarkowana, bierna antyeuropejskość, której rzecznikiem był Wangomen, nie doszła już do głosu w następnych ruchach społeczno-religijnych. Jej miejsce zajęły hasła jawnie nawołujące do działań zbrojnych. Tego typu treści znalazły się m. in. w ideologii inspirującej wielką rebelię Pontiacia. Widoczny we wczesnych ruchach społeczno-religijnych pacyfizm odnajdujemy natomiast później w ruchach centralnych plemion algonkińskich. Postawa ta zdaje się przesuwac wraz z „granica” na zachód, stanowiąc typową reakcję środowisk tubylczych na pierwszą, niezbyt krytyczną jeszcze fazę stosunków interetnicznych.

Ta swoista reguła powtarzająca się na poszczególnych obszarach europejskiej kolonizacji Ameryki Północnej polegała na zastępowaniu początkowej tolerancji przez wrogość najpierw bierną, ograniczającą się do sfery ideologiczno-kulturowej, a następnie – aktywną, militarną. Taka kolejność postaw propagowanych przez rodzące się sukcesywnie ideologie religijne koresponduje ze stopniowym pogarszaniem się stosunków interetnicznych. Indianie, kumulując negatywne doświadczenia w tym zakresie, coraz bardziej oddalali się od tolerowania obcych i skłaniali do uznania działań zbrojnych jako jedyne, skutecznego sposobu uwolnienia się od uciążliwej obecności Białych. Była to już wszakże nowa faza fermentu religijnego Delawarów, dająca początek odmiennemu typowi ruchów społeczno-religijnych.

LITERATURA

- Barnett H. G.
1957 *Indian Shakers. A Messianic Cult of the Pacific Northwest*, Carbondale.
- Beaver R. P.
1966 *Church, State and the American Indians. Two and a Half Centuries of Partnership in Missions between Protestant Churches and Government*, Saint Louis.
- Bowden H. W.
1981 *American Indians and Christian Missions. Studies in Cultural Conflict*, Chicago—London.
- Clark T. R. (ed.)
1975 *The Great American Frontier. A Story of Western Pioneering*, Indianapolis.
- Gray E. E., Robb Gray L.
1956 *Wilderness Christians: The Moravian Mission to the Delaware Indians*, Ithaca, N. Y.
- Harrington M. R.
1913 *A Preliminary Sketch of Lenape culture*, „American Anthropologist”, vol. 15, s. 208-235.

- 1921 *Religion and Ceremonies of the Lenape*, "Indian Notes and Monographs. Museum of the American Indian. Heye Foundation", New York.
- Hays J.
1954 *John Hays' Diary and Journal of 1760*, "Pennsylvania Archaeologist", vol. 24, nr 2, s. 63-84.
- Heckewelder J.
1821 *Nachricht von der Geschichte, Sitten und Gebrauchen der Indianischen Völkerschaften welche ehemals Pennsylvanien und die benachbarten Staaten bewohnten*, Göttingen.
- Hunter Ch. E.
1971 *The Delaware Nativist Revival of the Mid-eighteenth Centure*, „Ethnohistory”, vol. 18, nr 1, s. 39-49.
- Kelsey R.
1917 *Friends and the Indians, 1655-1917*, Philadelphia.
- Loskiel G. H.
1794 *History of the Mission of the United Brethren Among the Indians of North America*, London.
- Mooney J.
1907 *Missions*, [w:] *Handbook of American Indians North of Mexico*, "Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology", Bull. 30, cz. 1, s. 874-909, Washington.
- Newcomb W. W., Jr.
1956 *The Culture and Acculturation of the Delaware Indians*, "Museum of Anthropology, University of Michigan, Anthropological Papers", vol. 10, Ann Arbor.
- Prucha F. P.
1971 *American Indian Policy in the Formative Years. The Indian Trade and Intercourse Acts. 1790-1834*, Lincoln.
1984 *The Great Father. The United States Government and the American Indians*, Lincoln—London, vol. 1.
- Speck F. G.
1931 *A Study of the Delaware Indian Big House Ceremony*, "Publications of Pennsylvanian Historical Committee", vol. 2, Harrisburg.
- Turner F. J.
1920 *The Frontier in American History*, New York.
- Tyler S. L.
1973 *A History of Indian Policy*, Washington, D. C.
- Wallace A. F. C.
1956 *New Religions Among the Delaware Indians, 1600-1900*, "Southwestern Journal of Anthropology", vol. 12, nr 1, s. 1-21.
- Weaver G.
1955 *The Moravians during the Frech and Indian War*, "Church History", vol. 24, nr 3, s. 239-256.

Mirosława Posern-Zielińska

RELIGIOUS REFORMS OF THE DELAWARES
AS AN ATTEMPT OF SOCIO-CULTURAL REINTEGRATION
(Second half of the 18 century – beginning of the 19 century)

Summary

The article deals with the study of the religious reforms undertaken by the Delawares in the II half of the 18 century and at the beginning of the 19 century in response to the complex of disintegrating factors: drastically deteriorating interethnic relations with the

Whites, successive territorial cessions economic failures, the danger of biological deterioration of the population and socio-cultural disorganization. The natives' attempts of surmounting all those dangers have been considered on the instance of three pacifistic socio-religious movements: 1) The movement of Papoonan (1752-1763), 2) The Big House ceremony (1805), 3) The Old Priest – Wangomen movement (since 1805). The author studies the mentioned events on the background of political, economic and socio-cultural conditions.

The cyclical character of the religious movements of the Delawares allows to follow the evolution of certain ideas and to ascertain the origins of the inspirations of the prophets. Since the religious movements played an important role in forming the Delawares' attitudes towards white people and their civilization the author analysed how those attitudes have been changing in the context of successively deteriorating interethnic relations and the more and more negative experiences cumulated by the Indians. The attitudes appeared in a series forming logical sequences – from a friendly tolerance to hostility. In the phenomena we consider here the hostility revealed as a verbal one only, in the ideological and cultural sphere. Their following evolution led to the religious reforms of a different type – the militaristic ones.

Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek