

Część I

ALEKSANDER POSERN-ZIELIŃSKI

(IHKM PAN, Poznań)

FORMY, TREŚCI I UWARUNKOWANIA
POLINEZYJSKIEGO SYNKRETYZMU:
ZARYS PROBLEMATYKI

I. UWAGI WSTĘPNE

Przedstawione tu refleksje na temat uwarunkowań i przejawów synkretyzmu w nowożytnych dziejach polinezyjskiej religii są próbą wstępnego usystematyzowania tej problematyki niezbędną do dalszych dociekań nad przekształceniami tradycyjnych (czyli tzw. form przedkontaktowych, a więc pochodzących z okresu poprzedzającego akulturację wysp Pacyfiku) systemów wierzeniowych ludności wschodnich obszarów Oceanu Spokojnego oraz ukazania tych elementów, tendencji i uwarunkowań, których etnohistoryczna i etnoreligioznawcza analiza przynieść może w dalszej kolejności interesujące interpretacje i wyjaśnienia.

Mimo poczynionych tu ograniczeń sędzę, iż warto choćby szkicowo przedstawić problematykę polinezyjskiego synkretyzmu, a to głównie z tej racji, iż nieczęsto gości ona na łamach fachowych czasopism i publikacji, które koncentrują się albo na dawnej, czyli tzw. tradycyjnej, kulturze wschodniej Oceanii, albo też na współczesnym obliczu polinezyjskich wysp. Niezbyt dużo poświęcają natomiast uwagi dynamice zmian religijnych towarzyszących przejściu od fazy tubylczych systemów religijnych doby przedkolonialnej ku okresowi ich upadku, zaniku, spychaniu w obręb przeżytków, związanemu z ekspansją i akceptacją chrześcijańskiego światopoglądu *pakeha* czy *haole*, tj. białych przybyszów – jak ich nazywano odpowiednio na Nowej Zelandii i Hawajach.

Z problematyką polinezyjskiego synkretyzmu zetknąłem się po raz pierwszy jeszcze w trakcie prac nad popularnym zarysem dziejów i kultury Polinezji (Posern-Zieliński, 1972) i już wówczas zafrapowała mnie ona swą tematyczną atrakcyjnością umożliwiającą dociekania zarówno nad etnohisto-

rycznym przebiegiem zmian kulturowych w obrębie wierzeń, jak i nad etno-religioznawczymi zagadnieniami komparatystyki i klasyfikacji zjawisk oraz idei religijnych. Dalsze studia prowadzone już głównie w ramach amerykanistyki i skoncentrowane nad indiańskimi ruchami społeczno-religijnymi w Ameryce Południowej, choć oddalały mnie od spraw etnologii Polinezji, to jednak stale ogniskowały moją uwagę na zbliżonej problematyce, choć rozpatrywanej jedynie w innym kulturowo-historycznym kontekście.

Do studiów nad synkretyzmem w społecznościach Trzeciego Świata jako specyficzną formą akulturacji religijnej (Posern-Zieliński, 1987) zainspirowały mnie badania i prace profesor Marii Frankowskiej, w których na podstawie analiz etnohistorycznych materiałów kronikarskich, etnologicznych danych porównawczych i własnych doświadczeń terenowych ukazywała. Ona główne czynniki procesu zmian religijnych w indiańskich społecznościach Meksyku, starając się zawsze dać kompetentną odpowiedź na takie podstawowe pytania, jak: „jakie czynniki sprzyjały procesom synkretyzmu religijnego, które z dawnych elementów i w jakiej postaci przetrwały do dziś; co było przyczyną tych zjawisk i jaką rolę odgrywają one nadal w życiu?” (Frankowska, 1985, s. 15-16).

Odpowiedzią na te i na inne jeszcze pytania były liczne szkice i studia Marii Frankowskiej ukazujące takie zjawiska, jak formowanie się synkretyzmu, jego uwarunkowania kolonialno-ewangelizacyjne, współistnienie elementów tubylczych i chrześcijańskich, trwałość i funkcjonowanie synkretyzmu we współczesnym życiu, jego rola w ideologiach i ruchach millenarystycznych oraz znaczenie dla utrzymania się reliktyw dawno już wygasłych systemów religijnych (Frankowska, 1978, 1980, 1984, 1985, 1986). Wszystkie te zagadnienia nie tylko są ważne dla badań dotyczących dawnego i współczesnego Meksyku czy szerzej Ameryki Łacińskiej, posiadają one bowiem także istotne znaczenie dla dociekań nad zmianą kulturową w sferze światopoglądowej wszędzie tam, gdzie zachodnia cywilizacja wraz ze swą prozelityczną ideologią religijną ściera się z tradycyjnymi kulturami i ich etnicznymi (lokalnymi) wierzeniami.

Lepsze poznanie tych mechanizmów konfrontacyjnych, ich konkretna analiza w różnych kontekstach, obszarach kulturowych i sytuacjach historycznych jest jedną z podstawowych dróg wzbogacających ogólną refleksję teorio-poznawczą nad synkretyzmem jako istotnym składnikiem akulturacji i zmiany kulturowej. W tym więc znaczeniu niniejsze rozważania i uwagi poświęcone synkretyzmowi na Polinezji traktowane być mogą po części jako użyteczny materiał porównawczy do ogólnych studiów nad synkretyzmem w Trzecim Świecie. Zanim jednak wskażę na specyfikę kształtowania się polinezyjskiego synkretyzmu i jego niektóre formy manifestacji zatrzymam się na kwestiach definicyjnych i klasyfikacyjnych, by uniknąć dwuznaczności terminologicznej, niestety zbyt często występującej w studiach nad religijną akulturacją.

II. FORMY I ISTOTA SYNKRETYZMU

Synkretyzm w ujęciu etnoreligioznawczym – to zjawisko religijnej akulturacji, które traktowane być może jako proces i jako rezultat tego procesu zmiany systemu religijnego (lub jego części) w sytuacji interkulturowych kontaktów typu dyfuzyjnego czy akulturacyjnego oraz interreligijnych oddziaływań; istotą ich jest przenikanie się, a następnie łączenie się elementów pochodzących z różnych religii. W wyniku tych zmian powstaje nowa synkretyczna struktura religijna (mitologiczna, rytualna), która zwykle w pierwszej fazie przypomina amalgamat, tj. twór będący zwykłą fuzją heterogennych elementów, a w dalszych etapach może przekształcić się w nowy pod względem jakościowym, koherentny system będący syntezą uczestniczących w tej konfrontacji religii. Tak więc zjawisko synkretyzmu obejmować może wszystkie sfery religijnego systemu lub ujawniać się tylko w niektórych obszarach. Można więc mówić o synkryzmie rytualnym (kulturowym) czy organizacyjnym – jeśli dotyczy on praktyki życia religijnego i o synkryzmie mitologicznym (teologicznym), jeśli dostrzegamy go w sferze światopoglądowej.

Synkretyzm typowy dla sytuacji spotykanej na obszarach Trzeciego Świata i w rejonach zamieszkałych przez mniejszości etniczne poddane chrystianizacji w dobie nowożytnej (np. w Ameryce Północnej, Australii i Nowej Zelandii, w północno-wschodniej Europie czy w radzieckiej Azji) występuje najczęściej w czterech podstawowych formach, które oczywiście należy traktować jako twory o charakterze modelowym, gdyż w rzeczywistości przejawiają się one często w różnorodnych postaciach mieszanych i przejściowych. Jedną z tych form są ruchy synkretyczne lub ściślej określając ruchy społeczno-religijnego protestu o synkretycznej ideologii, wykorzystującej hasła natywistyczne, mesjanistyczne i millenarystyczne, które wykorzystują elementy chrześcijańskie do konstrukcji rytuałów, symboli i programów przebudowy świata skierowanych przeciwko narzuconej i dominującej religii jako systemowi nadbudowy sankcjonującemu kolonialną opresję i interetniczną nierówność stosunków. Przykładem takich ruchów może być Taniec Duchów występujący u Indian Ameryki Północnej w XIX w. lub Taqui Oncoy – XVI-wieczny ruch protestu na obszarach podbitego przez Hiszpanów Tawantinsuyu.

Kolejną formą synkretyzmu są tzw. kultury synkretyczne, czyli autonomiczne kompleksy rytualno-wierzeniowe związane z czcią oddawaną sakralnym przedmiotom, miejscom czy postaciom mitologicznym, powstałe na gruncie religii tubylczych i nasycone elementami chrystianizmu, czy też istniejące w ramach formalnie zaakceptowanego chrześcijaństwa i będące jakby zakamuflowanym rezerwuarem tradycyjnych przekonań światopoglądowych oraz manifestowane zasadniczo obok podstawowego systemu religijnego, choć nie w opozycji do niego. Kultury te, często celebrowane potajemnie

lub w częściowej izolacji, traktowane są przez wiernych jako najskuteczniejszy środek rozwiązania istotnych dla nich problemów egzystencjalnych, dzięki połączeniu starych i nowych mocy sakralnych. Przykładem może tu być ludowy kult Maria Loanza popularny we współczesnej Wenezueli oraz niektóre kultury *cargo* na Nowej Gwinei.

Kolejną formą są religie synkretyczne, które powstając najczęściej z ruchów lub kultów synkretycznych przybierają postać niezależnego, nierzadko zinstytucjonalizowanego wyznania łączącego w doktrynie, rytuale i organizacji wzory tubylcze i chrześcijańskie. Dobrym przykładem takich religii mogą być panindiańskie wyznania północnoamerykańskie, jak peyotyzm czy shakeryzm, oraz afrochrześcijańskie religie obszaru Antyli i Brazylii w rodzaju *vodu*, *candomblé*, *santeria*.

Ostatnią formą, którą warto tu wymienić, jest synkretyzm religii ludowych widoczny wyraźnie w wierzeniach mieszkańców wiejskich regionów przede wszystkim tych krajów, w których chrześcijaństwo utrwaliło się w dobie kolonialnej nie eliminując tubylczego podłoża światopoglądowego. Z sytuacją taką spotykamy się najczęściej w krajach Ameryki Łacińskiej czy Czarnej Afryki¹. Ten typ synkretyzmu występuje co najmniej w trzech odmianach. Może to być synkretyzm usegmentowany czy też „poprzedzielany” (*compartmentalized*), tj. równoległy lub dualistyczny, polegający na harmonijnym, bezkonfliktowym współistnieniu dwóch komplementarnych, ale jednak nadal oddzielnych sfer religijnej rzeczywistości – jednej o dominacji elementów chrześcijańskich, a drugiej o przewadze treści tubylczych – które funkcjonują w ten sposób, iż każda z nich przejawia się przez odrębne rytuały, święte miejsca, symbole, parafernalia, mity, zaklęcia i nawet odrębnych kapłanów, choć obie wprzęgnięte są w ten sam system sakralnych gwarancji gospodarczego powodzenia, ochrony życia i zdrowia, zapewnienia równowagi kosmicznej i społecznej. Przykładem takiego właśnie synkretyzmu usegmentowanego prowadzącego do swoistego pluralizmu światopoglądowego może być religia ludowa współczesnych Majów lub też Indian andyjskich z Peru i Boliwii.

Drugą odmianą synkretyzmu religii ludowych jest synkretyzm zwany zintegrowanym lub też połączonym (*fusional*), czyli synkretyzm właściwy, będący bardziej zaawansowaną akulturacyjnie formą aniżeli typ poprzedni. Polega on na harmonijnym współwystępowaniu elementów różnego pochodzenia w ramach jednej tylko sfery rzeczywistości religijnej, będącej syntezą tubylczej i chrześcijańskiej wizji świata, rytuałów i sakralnych przekonań (Madsen, 1957, s. 105-180; 1967, s. 369-391).

Procesy synkretyzacji wierzeń nie przebiegają jednakowymi drogami. Zależą one od rodzaju i kondycji wchodzących ze sobą w kontakt religii

¹ Zamieszczone tu ogólne uwagi o synkretyzmie oparte są w części na moim opracowaniu hasła „synkretyzm” zamieszczonym w *Słowniku etnologicznym. Podstawowe pojęcia*, pod red. Z. Staszczak, Poznań, 1988.

oraz od charakteru interkulturowej konfrontacji (Cuttat, 1957). Są to wszystko zewnętrzne czynniki warunkujące synkretyzację, która zachodzi jednak zgodnie z pewnymi wewnętrznymi regułami transformacyjnymi. Najprostszą z nich jest inkorporacja, czyli włączenie wyselekcjonowanych (np. najbardziej atrakcyjnych, najmocniej oddziaływających) elementów obcej religii (np. symboli, kultów, idei, rytuałów) do starego systemu religijnego. Takie włączenie może system ten wydatnie wzbogacić nie zmieniając w sposób istotny jego struktury, może także prowadzić do jego poważnych przekształceń drogą wypierania (eliminacji) pewnych tradycyjnych treści lub też przez odmienną ich hierarchizację. Zjawisku synkretycznej inkorporacji towarzyszy często kontaminacja, czyli nakładanie się na siebie symboli, rytuałów i przede wszystkim czczonych postaci, które ulegają w ten sposób utożsamieniu, syntezie – w przypadku zlewania się kilku postaci w jedno bóstwo, i superpozycji – co ma miejsce, jeśli oddaje się cześć dawnym bogom pod postacią i imionami nowych sakralnych istot (*Syncretism*, 1969).

Bardziej zaawansowane formy synkretyzmu cechują się tzw. reinterpretacją (Herskovits, 1949), do której dochodzi w toku procesu akceptacji nowych idei religijnych przez ich wyjaśnienie, czyli nadanie im sensu w tubylczych kategoriach poznawczych. W sytuacjach znacznie bardziej zaawansowanej akulturacji reinterpretacja synkretyczna dokonuje się często przez zmianę sensu tradycyjnych treści tubylczych drogą ich eksplikacji w kategoriach nowego, a więc obcego systemu religijnego. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z próbą ratowania starego systemu wierzeniowego przez wzmocnienie go przyswojonymi elementami zewnętrznymi. W drugiej sytuacji spotykamy się z próbą zachowania minimum ciągłości tradycji przez wkomponowanie jej elementów do panującego już niepodzielnie nowego systemu religijnego. Reinterpretacja, jeśli ogarnia coraz większą liczbę elementów, prowadzić może do restrukturyzacji dawnego (tubylczego) lub nowego (adaptowanego) systemu religijnego, zmieniając całkowicie jego dotychczasowe oblicze, nie tylko zewnętrznie obserwowalne w postaci rytualnych zachowań, ale również jego kształt wewnętrzny (tj. konfigurację), co uwidocznić się może w powstaniu nowego typu synkretycznych idei (mitów) tworzących ramy nowej synkretycznej wizji świata, odmiennej zasadniczo od tradycyjnego oglądu, jak i od perspektywy chrześcijańskiej.

Biorąc pod uwagę fakt występowania lub braku restrukturyzacji można w synkretyzmie dostrzec dwie jego zasadnicze postaci. Z jednej strony będziemy więc mieli synkretyzm płytki (formalny), charakteryzujący się widocznymi formami zewnętrznymi, łatwo dostrzegalnymi, powstałymi w toku inkorporacji, kontaminacji, nawet tubylczej reinterpretacji, jednakże bez zmienionych zasadniczo struktur ideologicznych (mitów) nadal wypełniających swe tradycyjne funkcje światopoglądowe. Przeciwnieństwem synkretyzmu płytkiego jest synkretyzm głęboki (właściwy lub strukturalny) cechujący się przede wszystkim zasadniczą przebudową wewnętrznej struktury sakralnego światopoglądu i filozofii życia, a co za tym idzie także i odmienną funkcją.

Mając nadzieję, że ta skrótowa prolegomena w problematykę typologii synkretyzmu i podstawowych pojęć ze zjawiskiem tym związanych okaże się pomocnym wstępem ułatwiającym uchwycenie specyfiki konkretnych przejawów religijnej akulturacji, powróćmy teraz do zasadniczego nurtu naszych rozważań, jakimi będą przejawy, formy i uwarunkowania synkretyzmu na terenie Polinezji.

III. EKSPANSJA KOLONIALNA, CHRYSYANIZACJA I SYNKRETYZM

Synkretyzm na Polinezji manifestuje się w kilku różnorodnych postaciach historycznych. Już w odniesieniu do okresu przedkolonialnego można mówić o co najmniej dwóch formach tego zjawiska, a mianowicie o synkryzmie endogennym i egzogennym, czyli międzyarealowym. Ten pierwszy związany był z nakładaniem się na siebie dość odmiennych tradycji religijno-mitologicznych charakterystycznych dla poszczególnych archipelagów na skutek międzyregionalnych kontaktów, migracji czy reformistyczno-unifikacyjnych oddziaływań wędrującego po wyspach wschodniego Pacyfiku bractwa Arioi z Wysp Towarzystwa.

Drugi typ synkretyzmu (egzogeny) był efektem oddziaływań międzykulturowych na obszarach polinezyjskiego pogranicza, a więc na tych wyspach, do których z racji ich położenia docierały religijne idee z pobliskiej Melanezji, jak np. na Samoa, Tonga, czy Mikronezji, jak do Wysp Ellice i Feniks, oraz na wyspach położonych w obrębie Melanezji i Mikronezji (np. Tikopia, Rotuma, Nukuoro), ale zasiedlonych przez Polinezyjczyków.

W okresie kolonialnym pojawił się na Polinezji całkowicie nowy i pod względem jakościowym odmienny typ synkretyzmu. Kształtował się on w warunkach ekspansji ideologicznej i kulturowej, a następnie dominacji polityczno-ekonomicznej Europejczyków i Amerykanów. Chrześcijański prozelityzm dążąc do eliminacji tubylczych wierzeń nie tylko je dyskredytował i niszczył, ale także częściowo adaptował nie mając od razu wystarczającej mocy likwidacji „pogańskich” tradycji. Z drugiej zaś strony opór miejscowych kultur przejawiał się również w postaci częściowego przystosowania obcej religii do lokalnych warunków, dzięki czemu utrzymać można było w ten sposób ciągłość tradycji i wzmocnić własną pozycję:

Elementy o charakterze synkretycznym wkomponowane zostały w tradycyjne schematy mitologiczne i egzystowały w nich nawet wówczas, gdy stały się one jedynie folklorystyczną opowieścią oderwaną od rytuału, sakralnego kontekstu i doświadczenia religijnego. Z tego właśnie względu współczesne zabiegi interpretacyjne badaczy polinezyjskiej tradycji ustnej zmiernie zwykle do tego, by poprzez eliminację tych obcych i późniejszych naleciałości dotrzeć do warstwy oryginalnej i nieskażonej europejskimi wrętami.

Obok tego rodzaju synkretyzmu, który ze względu na swój silny związek z przedkontaktową formą polinezyjskiej kultury można by nazwać

„neotradycyjnym”, ważną społeczną i ideologiczną funkcję pełnił synkretyzm, rzecz można „utopijny”, silnie przepojony hasłami natywistycznymi, mesjaniistycznymi, profetycznymi i millenarystycznymi. Obecny był on przede wszystkim w polinezyjskich ruchach społeczno-religijnego protestu, nowych kultach powstałych na gruncie wierzeń tubylczych lub w ramach formalnie zaakceptowanego chrystianizmu, czy też w nowych wyznaniach łączących w doktrynie, rytuałach i organizacji wzory miejscowe i europejskie. Jeśli synkretyzm „neotradycyjny” modyfikował jedynie dawną mitologię, która w nieco zmienionej wersji wyjaśniała i sakralnie konfirmowała otaczający świat, przedstawiając go w sposób bezalternatywny, to synkretyzm „utopijny” prowadził w większości wypadków do kształtowania się nowej wersji rzeczywistości, będącej jednocześnie zaprzeczeniem i protestem wobec aktualnych form egzystencji, a czasami także i zbiorem dyrektyw wskazujących, jak można upragniony stan przyszły osiągnąć. Na tych właśnie formach synkretyzmu „utopijnego” skupimy tu naszą szczególną uwagę, pozostawiając problem synkretyzmu „neotradycyjnego” na inną okazję.

Z pierwszymi przejawami synkretyzmu spotykamy się już w trakcie odkrywczych wypraw europejskich żeglarzy. Ich pojawienie się na Pacyfiku i zetknięcie się Polinezyjczyków z emisariuszami odmiennej cywilizacji sprawiło, iż tubylcy próbowali wyjaśnić te wydarzenia i ich skutki za pomocą właściwej dla ich kultury siatki pojęciowej, co w konsekwencji prowadziło do międzykulturowych nieporozumień, a w niektórych przypadkach nawet do konfliktów o wymiarze tragicznym. Dobrym przykładem może tu być postać kapitana Jamesa Cooka, którego na Mangaia utożsamiono z bogiem Motaro, a na Hawajach skojarzono z powracającym do swego ludu bogiem Lono (Nevermann, 1947, s. 176).

Właśnie takie przypadki trafnie określił M. Sahlins jako tzw. „historyczne metafory mitycznej rzeczywistości”, czyli innymi słowy historyczno-kontekstualne realizacje lub emanacje struktur długiego trwania (Sahlins, 1981, s. 11; 1985). Ich siła oddziaływania narzuca aktorom historycznych konfrontacji rolę, które mogą być przez nich nawet nieświadomiane. Te zaś wypełniane pod naciskiem określają dalszy przebieg akcji, której scenariusz okazuje się być zbudowany ze stałych struktur mitologicznych wkomponowanych w żywą i jednorazową tkankę historycznych wydarzeń. W takiej właśnie atmosferze przenikania się struktur i historii dochodzą do głosu „urealnione mity” i ich transpozycje w postaci „zmitologizowanej rzeczywistości” będące stałymi elementami różnego rodzaju utopijnych ideologii (Posern-Zieliński, 1974, s. 202).

Żywot takich synkretycznych konstrukcji był z reguły bardzo krótki, bliższe bowiem wzajemne kontakty ułatwiały bezpośrednie poznanie i zrozumienie nowej, nieoczekiwanej sytuacji. Dłuższy pobyt J. Cooka na Hawajach doprowadził do ciągu konfliktowych wydarzeń zakończonych zbrojną potyczką i śmiercią słynnego odkrywcy, traktowanego przez tubylców za wcielenie bóstwa.

Innego typu był obronny synkretyzm intencjonalny stosowany przez zagrożonych w swej pozycji tubylczych kapłanów, którzy próbowali połączyć elementy chrześcijaństwa z polinezyjską mitologią, by w ten sposób uratować tradycyjne kultury. Reformę taką podjęli np. kapłani na Hawajach, starając się przedstawić chrześcijańskie dogmaty za pomocą lokalnych koncepcji religijnych. W ich interpretacji np. Trójca św. to jednia trzech bóstw: Kane – czyli konstruktora świata, Ku – boga wojny i Lono – boga rolnictwa i płodności, której przeciwstawiano bóstwo oceanu – Kanaloa jako demona zła, czyli odpowiednika Szatana (Nevermann, 1947, s. 179).

Eksperymenty tego rodzaju nie powiodły się jednak. Kapłani dawnych kultów zostali niebawem wyeliminowani przez misjonarzy, a polinezyjskie panteony zdyskredytowane. Upadek zinstytucjonalizowanej religii oficjalnej i przyjęcie chrześcijaństwa nie zniszczyło jednak ludowej warstwy wierzeń. Przetrwała ona w życiu domowym czy rodzinno-zawodowym w postaci kultu duchów opiekuńczych, wiary w złośliwe demony, czci przodków, idei mana i tabu oraz innych elementów związanych z zapewnieniem powodzenia gospodarczego i osobistego, które w wielu wypadkach spłotyły się mocno z nowo przyjętą religią ze Starego Świata.

Istotny udział w synkretyzacji wierzeń mieli europejscy i amerykańscy misjonarze, którzy zapoznawali Polinezyjczyków z chrześcijaństwem, przekładali pojęcia swej wiary na lokalne koncepcje i zapoznawali ich z przypowieściami ze Starego i Nowego Testamentu za pomocą sugestywnych kazań, tłumaczeń Biblii na polinezyjskie dialekty itp. Na terenie Polinezji misjonarze pojawili się pod koniec XVIII w. nie licząc tu krótkich i nieudanych eksperymentów hiszpańskich duchownych w okresie wcześniejszym; rozwinęły ożywioną działalność ewangelizacyjną przez cały wiek XIX, wyprzedzając na większości archipelagów europejską kolonizację osadniczą i dominację polityczną połączoną z eksploatacją ekonomiczną.

Zakony katolickie konkurowały o wpływy i terytoria z misyjnymi organizacjami protestanckimi. Z jednej strony główną rolę odgrywali francuscy misjonarze z *Société de Picpus* i *Société de Marie* (Polinezja Centralna, Markizy, Tuamotu, Tubuai, Tonga, Samoa, Rotuma), z drugiej zaś istotny był udział misjonarzy o orientacji presbiteriańskiej, kalwińskiej, anglikańskiej, wesleyańskiej, metodystycznej i mormońskiej. Reprezentowali oni m. in. takie organizacje prozelityczne, jak *London Missionary Society*, *Boston Mission*, *Church Missionary Society* i *Wesleyan Missionary Society*, które działały na Hawajach, Nowej Zelandii, Tonga, Samoa, Wyspach Towarzystwa, Cooka i na innych obszarach.

Pomijając oczywiste różnice doktrynalne między tymi dwoma nurtami chrześcijańskimi, także zastosowane strategie ewangelizacji różniły się zasadniczo bardzo od siebie nawzajem. Jeśli katolicy misjonarze prowadzili bezpośrednią pracę pastoralną nastawiając się na powolne i stopniowe zdobywanie zaufania głównie poprzez edukację religijną młodzieży, to protestanci rozpoczęli od kształcenia tubylczych pastorów i katechumenów, frontalnie

i bezkompromisowo zwalczali wszelkie przejawy pogaństwa i kładli głównie nacisk na poznanie Biblii interpretowanej w duchu rewiwalistycznym (Oliver, 1961, s. 112–176). W rezultacie na terenie kontrolowanym przez protestantów zmniejszały się szanse przetrwania dawnych wierzeń i widocznego synkretyzmu, a zwiększało prawdopodobieństwo religijnego protestu, podczas gdy na obszarach znajdujących się w obrębie wpływów katolickich sytuacja miała się akurat odwrotnie.

Istotnym elementem ułatwiającym ewangelizację, a także i synkretyzację były tubylcze kampanie skierowane przeciwko tradycyjnym kultom i rytuałom. Przybierały one dwojaką postać – jako akcje autentycznie rodzime poprzedzające przybycie misjonarzy albo też jako działania inspirowane przez misjonarzy, ale kierowane przez wodzów i lokalnych władców. W obu przypadkach u ich źródeł tkwiły dwie istotne przesłanki – mianowicie polinezyjski wzór kulturowy pozwalający porzucać jedne bóstwa na rzecz innych, a więc był to przejaw tolerancyjnej elastyczności systemu religijnego, oraz rozbudzone nadzieje cywilizacyjne widzące w religii przybyszów uzasadnienie ich materialnego dobrobytu, społecznego prestiżu i polityczno-militarnej siły. Chęć zrównania się z Białymi stawała się w tym przypadku elementem przyciągającym ku nowym kultom i kapłanom.

W sumie nastroje te doprowadziły na niektórych wyspach do swoistej „rewolucji kulturalnej” (Buck, 1939, s. 78) o dość gwałtownym i destrukcyjnym przebiegu prowadzącym do publicznego łamania tabu dyskredytacji lokalnych kapłanów, burzenia świątych okręgów, niszczenia posągów bóstw i zaniechania dawnych rytuałów. Przykładem takich wydarzeń może być antyreligijna polityka króla Kamehameha II na Hawajach w 1819-1820 r. współtworząca sprzyjającą atmosferę wobec później przybyłych misjonarzy (Tumarkin, 1962, s. 203-206). Podobnie zachował się król Pomare II na Tahiti po przyjęciu przez niego chrześcijaństwa w 1812 r., który działał jednak nie tyle z własnej inicjatywy, co z poduszczenia europejskich duchownych spełniających rolę doradców dworskich (Buck, 1939, s. 68).

Tym antytradycjonalistycznym działaniom towarzyszyło często inne charakterystyczne zjawisko religijne, a mianowicie tzw. masowe konwersje przynoszące pierwszym misjonarzom sukces o wymiarach przekraczających ich wyobrażenia. Nierzadkie były przypadki zapraszania misjonarzy na nigdy nie odwiedzone jeszcze przez nich wyspy, by jak najszybciej zamieszkałą tam ludność zapoznać z nową wiarą i przez akt chrztu włączyć w obręb świata chrześcijańskiego (Koskinen, 1963). Fenomen ten znany także i z innych terenów – np. z dawnej brytyjskiej Gujany – wynikał z millenarystycznej atmosfery, jaka towarzyszyła rozprzestrzenianiu się chrześcijaństwa (Posern-Zieliński, 1978).

Współtworzyły ją trzy główne czynniki, a mianowicie: po pierwsze – deprywacja wywołana negatywnymi doświadczeniami z pierwszych kontaktów z Europejczykami i nasilającymi się tragicznymi w skutkach falami przywleczonych przez żeglarzy epidemii, których nie mogli zwalczyć ani rodzimi

kapłani, ani też moc miejscowych bóstw. Po drugie – reinterpretacja nowej sytuacji interetnicznej zgodna z horyzontem poznawczym ówczesnych Polinezyjczyków, którzy w religii przybyszów widzieli źródło ich siły i dominacji, a także materialnego dobrobytu, co związane było z ówczesnym poziomem życia misjonarzy i praktyką obdarzania konwertytów cenionymi przez nich podarkami. Wreszcie po trzecie – chiliastyczny aspekt popularyzowanych treści religijnych, uwypuklający atrakcyjne idee Królestwa Bożego na ziemi i zmartwychwstania zmarłych, oraz napawające strachem opowieści o mękach piekielnych przeznaczonych dla grzeszników, w tym przede wszystkim dla tkwiących w pogaństwie (Guiart, 1962, s. 122-138).

W sumie rzecz można, iż chrystianizacja Polinezji cechowała się pewnymi szczególnymi rysami, a mianowicie tym, iż akcja ewangelizacyjna wyprzedzała tam chronologicznie rzecz ujmując dominację kolonialną, która objęła już w zasadzie ludność chrześcijańską. Sytuacja ta była więc akurat odwrotna od tej znanej nam choćby z Ameryki Łacińskiej. Inną cechą było ujawnienie się sił i mechanizmów o wyraźnym proakulturacyjnym nastawieniu dążących do innowacji i modernizacji życia politycznego, ekonomicznego i religijnego. Wreszcie ważnym rysem było odczytywanie treści nauk misyjnych na sposób millenarystyczny i akceptowanie ich z nadzieją na rychłą materialną zmianę sytuacji.

IV. SYNKRETYZM A TUBYLCZE FORMY PROTESTU

Nadmiernie rozbudowane nadzieje Polinezyjczyków w konfrontacji z postępującą akcją kolonizacyjną, narastającymi konfliktami międzyetnicznymi, ulegającą deterioracji tradycyjną kulturą musiały ulec stosunkowo szybkiemu załamaniu. Efektem tego stały się częściowo tendencje antymisyjne przejawiające się w hasłach zarzucających duchownym chrześcijańskim głoszenie fałszywej wiary lub ukrywania przed neofitami istotnych elementów nowej religii, w aktach gwałtu wobec placówek misyjnych i samych misjonarzy, a także w próbach reinterpretacji nauk chrześcijańskich prowadzących do powstania różnego typu ruchów społeczno-religijnego protestu. Stare wierzenia zostały zdyskredytowane, nowe zawiodły rozbudzone oczekiwania. W tej sytuacji powstała głęboka potrzeba stworzenia takiej ideologii, która zaspokoić by mogła duchowe wymagania Polinezyjczyków przeżywających wyraźny kryzys wartości.

W takiej właśnie atmosferze pojawiali się tubylczy mesjasze, prorocy, wizjonerzy. Wykorzystując swą elementarną znajomość chrześcijaństwa tworzyli oni synkretyczne konstrukcje millenarystyczne zawierające wizje bliskiego kresu panowania białego człowieka, rychłego nadejścia czasów powszechnej szczęśliwości rozumianej jako wyzwolenie się z cierpień, nieprawości, chorób i przejście kulturowego dobytku Europejczyków. Te nowego typu zjawiska religijne pojawiły się na Polinezji niemal wyłącznie w XIX w. i początkach naszego stulecia, a więc w czasach najsilniejszej w tej części

Pacyfiku kolonizacji, chrystianizacji i akulturacji. Ich liczba, zasięg oddziaływania, jak i czas trwania były znacznie skromniejsze aniżeli podobnego rodzaju ruchy znane z wysp Melanezji czy terenów Nowej Gwinei.

Tłumaczyć to można hipotetycznie takimi czynnikami jak – niewielkim obszarem wysp Polinezji ułatwiającym kontrolę ze strony kolonizatorów oraz misjonarzy i sprzyjającym silniejszym i bardziej bezpośrednim kontaktom z nimi, szybszym i gwałtowniejszym rozpadem tradycyjnej kultury, skuteczną eliminacją oficjalnej religii wraz z jej warstwą kapłańską, a także wsparciem chrześcijaństwa autorytetem wodzów widzących w nowej wierze użyteczny element umocnienia własnej zagrożonej pozycji. Nieprzypadkowo najsilniej ruchy społeczno-religijne zaznaczyły swą obecność na największych wyspach i archipelagach – na Hawajach, Nowej Zelandii, Wyspach Towarzystwa i Samoa, a więc tam, gdzie istniały duże skupiska miejscowej ludności zajmującej ziemię najbardziej atrakcyjne dla europejskiej kolonizacji. Obrona praw własności obok akcji militarnych przybierała także formy społeczno-religijnego protestu wymierzonego przeciwko kolonialnej ekspropriacji, coraz bardziej nierównoprawnej sytuacji interetnicznej i utrwalającym się różnicom w poziomie materialnej egzystencji.

Wśród trzydziestu kilku takich ruchów – jakie odnotowane zostały w źródłach historycznych, tylko nieliczne przybrały najbardziej skrajną formę w postaci militarnego wystąpienia motywowanego przeświadczeniem o konieczności łączenia walki zbrojnej z ciemnocyicielami z wiarą w interwencję sił nadprzyrodzonych. Najbardziej znanym przykładem, jaki należy tu przytoczyć, jest z pewnością maoryjski ruch „Hau-Hau” wraz ze swą religią „Pai-Marire”, o którym Sygurd Wiśniowski, nasz XIX-wieczny podróżnik i naoczny świadek brytyjsko-polinezyjskich zmaganiań, tak pisał – „jest to powrót do poganizmu, nigdy rzetelnie z nich nie wykorzenionego. Pokrywają go pozorem judaizmu i wielką czcią dla Starego Testamentu niż dla Nowego. Wszystko to są pozory, gdyż niektórzy z nich całując Stary Testament powracają już do kanibalizmu” (Wiśniowski, 1956, s. 255).

Ruch ten pojawił się w trakcie tzw. maoryjskich wojen o ziemię toczonych przez tubylców z angielskim korpusem ekspedycyjnym i nowozelandzkimi ochotnikami. Na czele tego ruchu (1862-1872) stanął prorok Te Ua z plemienia Taranaki, który skupiwszy wokół siebie liczne zastępy zdeterminowanych wojowników nawoływał do walki z najeźdźcą w imię utworzenia nowego tubylczego społeczeństwa czerpiącego wzory zarówno z maoryjskiej tradycji, jak i cywilizacji europejskiej (Blinov, 1957, s. 57-84; Babbage, 1937).

Zdecydowana większość polinezyjskich ruchów miała jednak charakter pacyfistyczny. Głosząc eskapistyczny program transformacji świata formułowały one ideologie zawierające zapowiedź rychłej interwencji sił nadprzyrodzonych, na skutek której miejsce Białych zająć mieli tubylcy, przejmując jednocześnie ważniejsze wytwory ich technicznej cywilizacji (Posern-Zieliński, 1979, s. 70-72). Trwały one zwykle dość krótko, od kilku tygodni czy miesięcy do kilku lat w wyjątkowych przypadkach, gdyż niespełnianie się

proroctw oraz interwencja misjonarzy i kolonistów likwidowały zazwyczaj te objawy religijnego fermentu.

Do ważniejszych tego typu wydarzeń na Polinezji zaliczyć należy eksperyment maoryjskiego proroka Te Whiti-o Rongomai, który na zachodnim wybrzeżu Północnej Wyspy Nowej Zelandii założył osadę Parihaka, gdzie do jej likwidacji w 1881 r. próbowano budować namiastkę nowoczesnego społeczeństwa maoryjskiego łącząc w sferze ideologicznej treści rodzimej tradycji z hasłami „Pai-Marire” oraz elementami wesleyańskimi.

Odmienny charakter posiadał powstały na wyspie Hawaï w 1825 r. apokaliptyczny ruch Hapu, którego zwolennicy głosili nadejście kosmicznej katastrofy i konieczność przedsięwzięcia specjalnych kroków rytualnych dla uratowania się od niechybnej śmierci (Jarves, 1843). W latach 1867-1868 również na tej samej wyspie ukształtowała się sekta niejakiego Josepha Kaona, który założywszy własną religijną wspólnotę przepowiadał przybycie Jezusa Chrystusa i bliskie nadejście Królestwa Bożego na ziemi (Kuykendall, 1938, t. II, s. 105-106).

Zdecydowanie antymisyjny i antyeuropejski charakter przybrał na Wyspach Towarzystwa ruch Mamaia (1828-1836), który był w części natywistyczną próbą restytucji niektórych polinezyjskich tradycji religijnych, odwołującą się wyraźnie – jak twierdzi W. E. Mühlmann – do idei ezoterycznego bractwa Arioi (Mühlmann, 1955).

Prawdopodobnie w łączności z kultem Mamaia uformował się w latach 1830-1832 na Samoa ruch Siowili inspirowany wizjami proroka Joe Gimleta, w którym motywy paruzji Chrystusa splotły się z oczekiwaniem na pożądane dobra materialne białej cywilizacji (Freeman, 1959, s. 185-198). Podobny motyw wypatrywania dnia cudownego nadejścia trudno osiągalnych towarów obecny był wyraźnie w profetycznym kulcie „Szatana”, który pojawił się w 1947 r. na Wyspach Cooka (Burrige, 1982, s. 206-208; Crocombe 1961).

Także na wschodnich krańcach Polinezji w Archipelagu Tuamotu w latach osiemdziesiątych XIX w. pojawiły się, częściowo inspirowane naukami Mormonów takie kulty, jak Sanito (Kanito), Mamoe, Hio-Hio i inne będące synkretycznym połączeniem tradycji starotestamentowej, protestanckiej i wschodniopolinezyjskiej z wyraźnymi elementami kultu zmarłych i rytuałami wywoływania duchów (Caillot, 1909, s. 33-40).

Tylko w dwóch przypadkach ruchy religijnego protestu przybrały trwałą kształt stając się stopniowo tubylczymi, a więc separatystycznymi wyznaniem chrześcijańskimi o pewnych, jednakowoż niedominujących cechach synkretyzmu, nierzadko dość głęboko ukrytego. Są to funkcjonujące do dnia dzisiejszego dwie maoryjskie denominacje – Ratana i Ringatu, wywodzące się z XIX-wiecznych tradycji „Pai-Marire” i eksperymentalnych prób proroka Te Whiti z Parihaka.

Kościół Ringatu założony w latach sześćdziesiątych XIX w. przez proroka Te Kooti, legalnie zarejestrowany dopiero w 1938 r., skupia (dane z 1961 r.) ok. 3% Maorysów. Łączy on taumaturgiczne rytuały i tubyl-

cze wzory obrzędowe z biblijną tradycją i starotestamentową interpretacją dziejów maoryjskiej wspólnoty etnicznej.

W 1918 r. powstał na Nowej Zelandii Kościół Ratana założony przez Tahupotiki Wiremu Ratana, który zwalczał pogańskie tradycje i opierając się na wzorach anglikańskich i metodystycznych rozwijał idee chrześcijańskiej religii maoryjskiej. Denominacja ta skupia ok. 13% (1961 r.) Maorysów, jest więc znacznie silniejsza aniżeli tradycyjnie zorientowany Kościół Ringatu. Jego profil jako maoryjskiej wersji chrześcijaństwa jest bardziej dostosowany do współczesnej sytuacji wyznaniowej na Nowej Zelandii, co nie przeszkadza mu wzmocnić etniczność rdzennych mieszkańców, czyli tzw. *maoritanga*, oraz wspierać świeckie inicjatywy tubylczych organizacji (Mol, 1965, s. 140-149; Metge, 1971, s. 149-151; McLeod Henderson, 1963; Wilson, 1973, s. 397-403).

Z tego skrótego i oczywiście niepełnego przeglądu ruchów religijnych wylania się obraz bardzo zróżnicowanych strategii obronnych zastosowanych przez Polinezyjczyków. Obok działań powstańczych i aktów przemocy (Hau-Hau) spotykamy inicjatywy tworzenia pacyfistycznych wspólnot (Parihaka, Kaona, Ringatu). Apokaliptyczne przepowiednie (Hapu) krzyżują się z kultami typu *cargo* i spirytualizmem, a natywistyczne tendencje obrony tradycji (Mamaia) kontrastują silnie z inicjatywami tworzenia tubylczych kościołów chrześcijańskich. Różnorodność ta nie jest jednak wynikiem przypadkowej gry sił, a raczej wyrazem przemian religijnych warunkowanych wieloma zmiennymi, wśród których do najważniejszych należą: kontekst historycznych zmian, ciężenie tradycji, infiltracja nowych idei i sytuacja społeczno-ekonomiczna ludności.

V. SYNKRETYCZNE MITY I UTOPIE

Stałym elementem w tej mozaice ruchów była koncepcja zbawienia, interpretowana raz bardziej na sposób millenarystyczny (tj. zbawienia od ziemskiego zła), to znów eschatologiczny (czyli zadośćuczynienia w życiu pozagrobowym – Posern-Zielińska, 1972). Współtworzyły ją soteryczne tematy mitologiczne o dość uniwersalnym światowym zasięgu. Dopiero ich wzajemna kombinacja i nasycenie konkretną treścią historyczno-kulturową nadawały tym ideologiom specyficznie polinezyjskiego charakteru. Jedne z nich wywodziły się z warstw rodzimych wyobrażeń mitologicznych, inne zapożyczone zostały z tradycji judeo-chrześcijańskiej, jeszcze inne powstały w nowszych czasach jako rezultat deprivacji związanej z konfrontacją polinezyjskiej kultury ze światem europejskich reguł życia, wartości i materialnych osiągnięć (Posern-Zieliński, 1985, s. 66).

Eschatologiczna idea katastrofy tak często obecna w doktrynach wielu ruchów społeczno-religijnego protestu nie była na Polinezji szczególnie wykorzystywana, choć tu i ówdzie pojawiała się dość wyraźnie. Być może słabsze znaczenie przypisywane temu tematowi wynika z kosmologicznej

tradycji mitologicznej, w której motyw cykliczności światów i powtarzających się kataklizmów nie były tak wyraźne, jak np. w wierzeniach indiańskich (Posern-Zieliński, 1974). Mogłoby to tłumaczyć, dlaczego mimo znajomości biblijnego wątku potopu nie został on użyty do budowy tubylczych proroctw. Kwestia ta jednak wymagałaby dogłębnych studiów porównawczych.

Pewne idee katastrofizmu obecne były w samońskim ruchu Siovili i w tahitańskim ruchu Mamaia w postaci wiary w bliskie przybycie Chrystusa jako siły niszczącej i przynoszącej kres istnienia wszystkich dotychczasowych rzeczy, a jednocześnie jako mocy kreatywnej zapoczątkowującej nową erę szczęśliwości. Wyraźniej idea katastrofy kosmicznej widoczna była w naukach proroków ruchu Hapu na wyspie Hawaui. Głosili oni, że bóg Hapu ześle na świat straszną zagładę, niebo bowiem spadnie na ziemię niszcząc wszystko i wszystkich, wyjąwszy jednak wiernych nowej religii, którzy w oczekiwaniu na ten straszny moment skupić się powinni w określonym przez proroków miejscu. Przypuszczać można, iż scenariusz tej apokaliptycznej wizji zapożyczony został z polinezyjskiej mitologii kosmogonicznej operującej ideą oddzielenia nieba od ziemi u początku dziejów.

W wielu ruchach społeczno-religijnych istotną rolę odgrywa idea zbawcy. Oczekuje się zwykle z utęsknieniem na dzień nadejścia mesjasza wierząc, iż jego pojawienie się wśród wiernych zapoczątkuje dzieło gruntownego przeobrażenia świata. Prozelityczne oddziaływanie misjonarzy sprawiło, że najczęściej za oczekiwanego zbawcę uważano Jezusa. Zwolennicy Siovili wypatrywali Sisu Alaisa (Chrystusa) – syna boga Nieba, który przybyć miał na Samoa krocząc po grzbietach fal, by zapoczątkować erę szczęśliwości, zmartwychwstania zmarłych i obfitości jada (Siikala, 1982, s. 196-201). Na przybycie Chrystusa oczekiwali także zwolennicy Kaona na wyspie Hawaui, którzy przygotowując się na tę chwilę założyli utopijną wspólnotę o charakterze komunistycznym. Motyw zbawcy był także obecny w religii „Pai-Marire” w postaci boskich emisariuszy – aniołów wiatru, którzy w trakcie tanecznych ceremonii organizowanych przez wiernych wokół świętych słupów (*niu*) ozdobionych flagami i linami spływali po nich obdarzając tańczących wojowników cudowną odpornością na kule wroga. Ci sami wysłannicy przybyć mieli także na ziemię po wypędzeniu *pakeha*, by nauczyć Maorysów europejskich zawodów, a tubylczych kapłanów języka angielskiego w czasie jednej tylko lekcji.

Oryginalną koncepcję zbawcy zaproponował maoryjski prorok Rua Kenana w 1906 r. – jeden z twórców pokojowych ruchów religijnych powstałych po upadku powstania „Hau-Hau”. Głosił on, iż do Nowej Zelandii przybędzie niebawem angielski król z wielką ilością pieniędzy i/lub drogocennym pierścieniem. Dzięki tym skarbowi wykupi on całą ziemię z rąk Białych i odda ją napowrót prawowitym właścicielom, tj. Maorysom, kolonistów zaś zabierze ze sobą za ocean (Webster, 1979, s. 164). Ta wersja mesjanizmu posiadała już pod względem treściowym, choć nie struktural-

nym, charakter wyraźnie zdesakralizowany, wyrażała bowiem niepodległościowe dążenia Maorysów w metaforycznych kategoriach politycznych i ekonomicznych.

Należy tu także wspomnieć, iż częstokroć za oczekiwanego zbawcę uważano po prostu konkretnego charyzmatycznego przywódcę w osobie proroka, kapłana czy wodza, którego brano za wcielenie Chrystusa, Matki Boskiej, Archanioła Gabriela, różnych świętych czy wysłannika Jehowy. Jest rzeczą charakterystyczną, iż w polinezyjskim mesjanizmie nie znajdujemy zbyt wielu elementów rodzimych, gdyż większość treści, z których komponowano te wizje, czerpano z chrystianizmu i starotestamentowych opowieści.

Motyw mesjasza łączy się zwykle w sposób logiczny z ideą millenaryzmu, a więc z koncepcją złotego wieku, czasów szczęśliwości, epoki spełnienia marzeń czy Królestwa Bożego na ziemi. Wyimaginowaną erę doskonałości sprowadzano zwykle do obfitości pożywienia pożądaných dóbr materialnych, atmosfery wolnej od chorób, epidemii i wojen, a także obecności Białych, których władza polityczno-militarna, religijna kontrola misyjna i zabiorczość terytorialna miały zostać zlikwidowane. Niekiedy wierzono także, iż w owym okresie żywi spotkają się ze swymi zmartwychwstałymi przodkami, co jest efektem tubylczej reinterpretacji idei rezurekcyjnej (Winks, 1953, s. 199-236).

Specyficzną odmianą tej koncepcji była idea, w myśl której nowa era dziejów już zaczęła się wypełniać. Hasła takie głosili np. prorocy ruchu Mamaia na Wyspach Towarzystwa twierdząc, iż nie ma już potrzeby przestrzegania zakazów i nakazów misjonarzy, i tak bowiem wszyscy Polinezyjczycy dostaną się do nieba. Z tej też racji ignorować poczęto nowe purytańskie prawa – w tym zakaz produkcji i picia alkoholu – oraz łamać wszelkie ograniczenia seksualne propagując promiskuitetową wolną miłość, która przyczynić się miała do zwiększenia tubylczej populacji przetrzebionej chorobami i epidemiami (Gunson, 1962, s. 209-244; Gardner White, 1962, s. 244-253; Mühlmann, 1961, s. 191-196).

Nieco odmienny charakter ta idea millenaryzmu przybrała w przepowiedniach prorokini Angaty z Wyspy Wielkanocnej, która w 1914 r. oświadczyła, iż Bóg zawiadomił ją o śmierci właściciela większości ziem i bydła na Rapa Nui, rezydującego w Chile, po czym zwrócił zagrabioną własność prawowitym właścicielom wyspy. W rezultacie tubylcy zaczęli świętować to niezwykle wydarzenie niepodległościowe, systematycznie wybijając krowy i spożywając ich mięso w trakcie uczt, bez obawy, iż spotka ich za to represja. Według prorokini znajdować się oni mieli pod boską opieką zapewniającą ochronę przed skierowaną ku wyspie ekspedycją karną oraz kulami karabinowymi, które – jak wierzono – nie będą w stanie wyrządzić im żadnej krzywdy (Schultze-Maizier, b.r.w., s. 166-169).

Nadzieja na cudowne odwrócenie sytuacji ekonomiczno-prawnej legła także u podstaw fermentu społecznego inspirowanego przez proroka Rua, który namawiał swych zwolenników, by sprzedali posiadane bydło, narzędzia,

dobytek, by porzucili pracę, gdyż wszystko to nie będzie im już więcej potrzebne. Z uzyskanymi w ten sposób pieniędzmi oczekiwać mieli w porcie na przybycie statku z królem Anglii, który wybawić ich miał od panowania *pakeha*. Nagłe fiasko tej idei zrodziło natychmiast nową koncepcję millenarystyczną, którą nazwać można utopią miejsca. Głosi ona, iż by przybliżyć nadejście obiecanych czasów, należy już dziś wznosić zręby obiecanej ziemi. Prorok Rua wskazuje takie miejsce, wybierając okolice posiadającą uprzednio w miejscowej tradycji sakralną potencję i mitologiczną konotację i tam w prowincji Urewera zakłada swe Nowe Jeruzalem (1906-1916) – maoryjską wspólnotę rewiwalistyczną o modernistycznych i niepodległościowych aspiracjach (Webster, 1979, s. 199-236). Inicjatywa taka nie należała do odosobionych. Jej pierwowzorem była osada Parihaka założona po upadku powstania „Hau-Hau” przez Te Whiti, czy też eksperyment założenia braterskiej wspólnoty egalitarnej przez Kaona na wyspie Hawaui.

Millenarystyczna wiara w totalną zmianę rzeczywistości przekształciła się w ideę samodzielnego tworzenia lepszego świata w wymiarze ograniczonym do ram izolowanej wspólnoty spajanej jednością etnicznego pochodzenia, wspólnotą przekonań, losów i nadziei. Warto tu zauważyć charakterystyczną dla Polinezji cechę, a mianowicie, że wizja millenarystyczna w minimalnym stopniu była projekcją czasów mitycznych, czy też wyidealizowanej przeszłości historycznej, bardziej zaś podkreślała proakulturacyjne aspiracje wyspiarzy marzących o modernizacji, ale realizowanej na własny rachunek bez kontroli Białych.

Aspiracje te znajdują swoje dobre uzupełnienie w mitach o *cargo* głoszących rychłe nadejście cudownego daru boskich mocy w postaci dóbr materialnych białego człowieka. Wyobrażenia takie są przejawem rozbudzonych, a niezaspokojonych potrzeb cywilizacyjnych, mogą być także interpretowane jako zmitologizowana konstatacja uświadamianego stanu ubóstwa, w jakim żyją ludy podbite. Traktować je także można jako próbę zrozumienia przyczyn istniejących różnic kulturowych i wyjaśnienia źródeł pochodzenia pożądanых przedmiotów uważanych za atrybuty władzy i panowania Białych.

W postaci rozwiniętych kultów *cargo* ten mitologiczny temat najmocniej ujawnił się na Melanezji i na Nowej Gwinei (Kowalak, 1982; Worsley, 1957). Na Polinezji pojawił się on jednak wcześniej, choć w formie znacznie słabszej, jednakowoż odgrywającej istotną rolę w niektórych ruchach. U podstaw rozumowania Polinezyjczyków na temat tej kwestii znalazły się co najmniej trzy przesłanki. Po pierwsze uważano, że między religią a sytuacją materialną jej wyznawców istnieje ścisły związek, stąd też wyciągano wniosek, iż sakralna moc chrześcijaństwa jest źródłem bogactwa Białych. Po drugie sądzono, że tajemnica tego bogactwa ukryta jest w Biblii będącej rezerwuarem potężnej *mana* (mocy), kluczem do niej zaś jest umiejętność czytania i pisania. Po trzecie wierzono, że między ludźmi a bóstwami zachodzą stosunki równoważnej wymiany świadczeń, tak więc lojalność i cześć

oddawana nowym bogom winna za sprawą tych ostatnich zaowocować materialnymi gratyfikacjami. Pewne elementy tego wątku obecne były w religii „Pai-Marire” (boscy posłańcy nauczający Maorysów) i w nauczaniu proroka Rua (oczekiwanie na statek z pieniędzmi). Najwyraźniej jednak motyw *cargo* ujawnił się w tropikalnej Polinezji i to już w bardzo wczesnej fazie kolonialnej eksploatacji, bo w I poł. XIX w.

Zwolennicy kultu Mamaia wierzyli, iż z niebios spłynie do nich ogromny statek załadowany odzieżą, konserwami i winem, a ponadto bogowie przyślą na tahitańskie wody wielkie ławice ryb (Gunson, 1962, s. 209-244). Podobne nadzieje żywili adherenci Siovili oczekując na statek z Anglii, który dostarczyć im miał broni, narzędzi, kul, paciorków itp. rzeczy. Uważając, iż Jezus ześle im pod dostatkiem żywności oraz innych potrzebnych produktów i przedmiotów, poczęli niszczyć swój dotychczasowy dobytek w przekonaniu, iż nie będzie on im już potrzebny w dalszej egzystencji wśród cudownego dobrobytu (Siikala, 1982, s. 197).

W sto lat później idea oczekiwania na *cargo* zarejestrowana została na Wyspach Cooka. Wypatrywano tam zapowiedzianego przez duchy statku wylądowanego konserwami konstruując w okresie pełnego ekscytacji oczekiwania *marae* (święty okrąg) i poddając się rytualnym zabiegom (Burrige, 1982, s. 206-208).

Innym charakterystycznym rysem nowej synkretycznej mitologii polinezyjskiej była idea ludu wybranego, którego dzieje w interpretacji tubylców miały być oceaniczną repetycją historii biblijnego narodu Izraela. Akceptacja tej idei prowadziła do logicznej konkluzji, w myśl której Polinezyjczyków łączyła więzi braterstwa lub powinowactwa z narodem żydowskim i jego judaistyczną tradycją. U źródeł tej koncepcji tkwiły takie czynniki, jak duży nacisk protestanckich misjonarzy na poznawanie opowieści starotestamentowych, większa zrozumiałość Starego Testamentu, aniżeli Nowego ze względu na jego przesycenie historycznymi treściami zawierającymi opisy walk, przesładowań, migracji, wodzów i królów. W sumie były to motywy dość bliskie ustnej tradycji historyczno-mitologicznej Polinezyjczyków, a więc łatwe do zrozumienia i – idąc dalej – do utożsamienia się z nimi (Siikola, 1982, s. 202). Świadome odwoływanie się do Starego Testamentu i judaizmu było także swoistą próbą odcięcia się od „białego” chrystianizmu utożsamianego z kolonialnym panowaniem i szukania etnicznej specyfiki wyznaniowej oraz autonomii przy jednoczesnym pozostawaniu w kręgu zachodnich tradycji religijnych.

Najsilniej idea pokrewieństwa z Żydami widoczna była w religijnych ruchach Maorysów, poczynając od poprzedników „Pai-Maire” aż do Kościoła Ringatu włącznie. Już w latach trzydziestych XIX w. członkowie sekty Popahuriria odwoływali się do judaistycznej tradycji, stąd też nazywano ich „Hurais”, co w miejscowym dialekcie oznaczało po prostu Żydów (od ang. Hebrews) (Wilson, 1965, s. 473-483).

Głównym bóstwem wojowników Hau-Hau był Jehowa, który swą mocą

zagwarantować miał im zwycięstwo zsyłając z nieba opiekuńcze anioły oraz zapowiadając pomoc zastępów Jozuego (Lanternari 1974, s. 242-247). Żydów traktowali oni jak swych braci i w przypadku dostania się ich do maoryjskiej niewoli obchodzili się z nimi z szacunkiem, bezzwłocznie wypuszczając na wolność². Za dzieci Izraela uważali się także zwolennicy proroka Rua, których dlatego nazywano „Iharaira”. Natomiast kapłani Ringatu wskazywali na liczne analogie między losem Maorysów a Żydów sugerując nawet, iż Nowa Zelandia to po prostu maoryjski Kanaan lub Syjon. Również w tradycji rytualnej nowych maoryjskich religii widoczne były nawiązania do pewnych judaistycznych obrzędów i symboli.

Rozczarowanie europejskim (misyjnym) chrześcijaństwem oraz fiasko milenarystycznych prorocत्व to główne przyczyny organizowania nowych form życia religijnego w ramach własnej grupy etnicznej, ale w subiektywnej łączności z zasadami chrystianizmu, które poddawano jedynie reinterpretacji dostosowując do własnych tradycji, potrzeb i nadziei. W ten sposób kształtowało się przekonanie, iż własna, acz nowa religia będzie jedynym skutecznym sposobem wyjednania łaski i wsparcia w niebiosach dla ulżenia losu rdzennych mieszkańców polinezyjskich wysp. Takie inicjatywy najwyraźniej widoczne były wśród Maorysów po załamaniu się nadziei na szybką zmianę własnej sytuacji kolonialnego podporządkowania. Prorok Rua propagował kult boga Tanakahi władającego niebiosami, do którego trafiają jego wierni, by wieść tam żywot szczęśliwy w materialnym dobrobycie, podczas gdy męki piekielne cierpieć będą misjonarze, ich zwolennicy oraz biali kolonizatorzy. Te Kooti założyciel kościoła Ringatu dokonał reinterpretacji dziejów maoryjskiego ludu w duchu starotestamentowym, tym sposobem sakralizując lokalną przeszłość łącznie z własną osobą. Położył także nacisk na rozbudowę formalnej struktury wyznaniowej przez wprowadzenie hierarchii kapłanów, nowych scenariuszy obrzędów na *marae* i taumatycznych rytuałów polegających na leczeniu wiarą.

Podobnie rzecz się miała z kościołem Ratana, który oddalił się od konwencji synkretycznej religii w stronę etnicznej sekty separatystycznej. Wiara w Tróję św., w Jehowę, w Biblię i w Te-Mangaia, czyli bożego wysłannika w osobie założyciela wyznania, stanowiła podstawę doktrynalną. Główna świątynia traktowana była nie tylko jako dom modlitwy, ale także jako rezerwuuar świętej mocy *whare t'apu*. Dużą rolę odgrywały także taumaturgia i wspólnotowy, kongregacyjny charakter grupy wyznaniowej, kładący duży nacisk na etniczny ekskluzywizm. W sumie wszystkie te poczynania dążyły do stworzenia polinezyjskiej wersji chrześcijaństwa podnoszącej prestiż tubylców, dającej im iluzję osiągnięcia pozycji równorzędnej Białym (element kompensacji) i faktycznie szansę pełnego, aktywnego uczestnictwa w życiu religijnym, którego byli dotąd pozbawieni w protestanckich gminach i katolickich parafiach.

² Wiadomość tę potwierdzają obserwacje S. Wiśniowskiego (1956, s. 343), a także wielu innych autorów.

VI. UWAGI KOŃCOWE

W nowych (postkontaktowych) ideologiach religijno-społecznych Polinezyjczyków natrafiamy na sześć zasadniczych tematów mitologicznych, a mianowicie na ideę kosmicznej katastrofy, ery szczęśliwości, *cargo* zbawcy, ludu wybranego i tubylczej drogi chrześcijańskiego zbawienia. Zasygnalizowana tu kolejność tych wątków odpowiada mniej więcej chronologicznemu porządkowi ich manifestacji. W pierwszych fazach kontaktów atrakcyjne były hasła apokaliptyczno-millenarystyczne, ustępując stopniowo reformistycznym ideom mesjanistycznym, by w końcu przekształcić się w ideologię separatystycznych denominacji wzmacniających etniczność.

Wśród elementów szczególnie charakterystycznych dla idei i praktyki polinezyjskich ruchów społeczno-religijnych wymienić można następujące cechy: W treści mitologicznych konstrukcji wątki chrześcijańskie dominują zdecydowanie nad motywami tubylczymi. Akurat odwrotnie ukształtowała się sytuacja w odniesieniu do rytuałów, które nadal pozostały silnie związane z tradycyjnymi wzorami. Szybka akulturacja w sferze kultury umysłowej osłabiała natywizm, tak silny w wielu ruchach społeczno-religijnych na innych obszarach Trzeciego Świata. Mocno akcentowany był zawsze ich wymiar ekonomiczny czy to przez idee cudownej pomocy w odzyskaniu zrabowanych ziem, czy też w formie wiary w dystrybucję pożądanых dóbr. Wyraźne było także dążenie do restrukturyzacji społecznej jako drogi do budowy nowego tubylczego społeczeństwa wyzwolonego spod kontroli misjonarzy, ale pozostającego formalnie chrześcijańskim i uwolnionego od kontroli i eksploatacji kolonialnej, ale akceptującego zdobycze i udogodnienia zachodniej cywilizacji.

Z czterech sygnalizowanych na wstępie form synkretyzmu zwróciliśmy tu uwagę przede wszystkim na ruchy społeczno-religijne oraz na separatystyczne wyznania tubylcze jako na przejawy zmian światopoglądowych szczególnie charakterystycznych dla Polinezji. Kultury synkretyczne nie odgrywały tam prawie żadnej roli, a synkretyzm wierzeń ludowych, o którym w tym artykule nie było mowy, przybrał postać zintegrowanego kompleksu elementów różnej proveniencji, których wzajemny stosunek wymagałby szczególnych badań, w tym głównie empirycznych. Warta podkreślenia jest tu istotna cecha polinezyjskiego systemu religijnego, a mianowicie jego tolerancyjna elastyczność sprzyjająca od początku kontaktów – działalności ewangelizacyjnej, z drugiej zaś strony jego niestabilność przejawiająca się szybką dyskredytacją starych kultów, upadkiem sakralnych autorytetów i zachwianiem dotychczasowej wizji świata. Nic więc dziwnego, iż w takiej sytuacji ludzie dążąc do odbudowy poczucia stabilności nie restytuowali dawnych kultów, lecz do formowania swych utopii wykorzystywali idee chrześcijańskie. Strategia ta również prowadziła do synkretyzmu, ale w większym stopniu ukrytego, przejawiającego się nie tyle w morfologii mitów, co w tubylczej reinterpretacji i restrukturyzacji chrześcijańskich nauk i zachowaniu wielu tradycyjnych form rytualnych.

LITERATURA

- Babbage S. B.
1937 *Hauhauism. An episode in the Maori Wars. 1863-1866*, Wellington.
- Blinov A. I.
1957 *Maoryjskie wojny. 1843-1872*, Okeanskij Etnograficzieskij Sbornik, „Trudy Instituta Etnografii, N. S. t. 38, Moskwa.
- Buck P. H. (Te Rangi Hiroa)
1939 *Anthropology and religion*, New Haven.
- Burridge K. O. L.
1982 *Movimientos religiosos de aculturación en Oceanía*, [w:] *Movimientos religiosos derivados de aculturación*, Madrid.
- Caillot A. C. E.
1909 *Les Polynésiens orientaux au contact de la civilisation*, Paris.
- Crocombe R. G.
1961 *A modern Polynesian cargo cult*, „Man”, nr 1.
- Cuttat J.
1957 *Le recontre des religions*, Paris.
- Frankowska M.
1978 *Z badań nad ludowym synkretyzmem religijnym w Meksyku. Tradycyjne obchody zaduszkowe*, „Etnografia Polska”, t. 22, z. 1.
1980 *Some aspects of the formation of religious syncretism in Mexico*, „Ethnologia Polona”, vol. 5: 1979.
1984 *Los elementos precortesianos en el catolicismo popular mexicano*, „Ethnologia Polona”, vol. 8: 1982.
1985 *Elementy prehiszpańskie w dawnych wierzeniach Indian Meksyku*, [w:] A. Mrozek-Dumanowska (red.) *W kregu religii krajów pozaeuropejskich*, Warszawa.
1986 *La cruz y su significación en el proceso de formación del sincretismo religioso de los indios mexicanos*, „Ethnologia Polona”, vol. 11: 1985.
- Freeman J. D.
1959 *The Joe Gimlet or Siovili cult. An episode in the religious history of early Samoa*, [w:] *Anthropology in the South Seas*, New Plymouth.
- Gardner White R.
1962 *An Account of the Mamaia: Glossary and texts*, „Journal of the Polynesian Society”, vol. 71.
- Guiart J.
1962 *The millenian aspect of conversion to Christianity in the South Seas*, [w:] S. L. Thrupp (ed.) *Millenial dreams in action. Essays in comparative study*, The Hague.
- Gunson N.
1962 *An account of the Mamaia or visionary heresy of Tahiti. 1826-1841*, „Journal of the Polynesian Society”, vol. 71.
- Herskovits M. J. H.
1949 *Man and his works. The Science of cultural anthropology*, New York.
- Jarves J. J.
1843 *History of the Hawaiian or Sandwich Islands*, Boston.
- Koskinen A.
1963 *Missionary influence as a political factor in the Pacific Islands*, „Annales Academiae Scientiarum Fennicae”, ser. B. vol. 78, Helsinki.
- Kowalak W.
1982 *Kulty cargo na Nowej Gwinei*, Warszawa.
- Kuykendall R. S.
1938 *The Hawaiian Kingdom 1778-1854*, vol. 2, Honolulu.
- Lanternari V.
1974 *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza del popoli oppressi*, Milano.

- Madsen W.
 1957 *Christo-paganism. A study of Mexican religious syncretism*, „Tulane University. Middle American Research Institute. Publications”. vol. 19.
 1967 *Religious syncretism*, [w:] *Handbook of the Middle American Indians*, vol. 6, Austin, Tx.
- McLeod Henderson J.
 1963 *Ratane. The origin and the Glory of the movement*, „Polynesian Society Memoir”, vol. 36, Wellington.
- Metge J.
 1971 *Maorysi z Nowej Zelandii*, Warszawa.
- Mol J. J.
 1965 *Integration versus segregation in New Zealand*, „British Journal of Sociology”, t. 16, nr 2.
- Mühlmann W. E.
 1955 *Arioi und Mamaia. Eine ethnologische und religionssoziologische Studie über Polynesische Kultbünde*, Wiesbaden.
 1961 *Polynesische Beispiele*. [w:] Mühlmann W. E. (red.) *Chiliasmus und Nativismus*, Berlin.
- Nevermann H.
 1947 *Götter der Südsee. Die Religion der Polynesier*, Stuttgart.
- Oliver D. L.
 1961 *The Pacific Islands*. Garden City.
- Posern-Zielińska M.
 1972 *Koncepcje zbawienia w doktrynach ruchów religijno-politycznych Indian Ameryki Północnej*, „Etnografia Polska”, t. 16, z. 2.
- Posern-Zieliński A.
 1972 *Polinezja – świat nieznan*, Warszawa.
 1974 *Ruchy społeczno-religijne Indian hiszpańskiej Ameryki Południowej. XVI-XX w.*, Wrocław.
 1978 *Religious ferment among the Indians of British Guiana at the turn of the 19th Century*, „Estudios Latinoamericanos”, t. 4.
 1979 *Indiańskie utopie, ruchy i religie protestu*, „Człowiek i Światopogląd”, nr 12(173).
 1985 *Mit i utopia w ruchach społeczno-religijnych Indian Ameryki Południowej*, [w:] A. Mrozek-Dumanowska (red.). *W kręgu religii krajów pozaeuropejskich*, Warszawa.
 1987 *Etnologiczna interpretacja procesów akulturacji*, „Folia Praehistorica Posnaniensia”.
- Sahlins M.
 1981 *Historical metaphors and mythical realities. Structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor.
 1985 *The dying god or the history of the Sandwich Islands as a culture*, vol. 1: *The Islands of history*, Chicago.
- Schulze-Maizier F.
 b.r.w. *Die Osterinsel*, Leipzig.
- Siikala J.
 1982 *Cult and conflict in tropical Polynesia. A study of traditional religion, Christianity and nativistic movements*, Helsinki.
- Syncretism*
 1969 *Syncretism. Based on papers read at the symposium on cultural contact held at Åbo*, Stockholm.
- Tumarkin D. D.
 1962 *Rol' amerikanskich missionerov v rozrušenii samobytnoj kul'tury gavajskiego naroda i ego kolonial'nom poraboščenii*, Problemy istorii i etnografii narodov Avstralii, Novoj Gvinei i Gavajskich ostrovov, „Trudy Instituta Etnografii”, N. S., t. 70, Moskwa-Leningrad.

- Webster P.
1979 *Rua and the Maori millenium*, Wellington.
- Wilson B. R.
1973 *Magic and the millenium. A sociological study of religious movements of protest among tribal and third-world peoples*, London.
- Wilson O.
1965 *Papahurhia, first Maori prophet*, "Journal of the Polynesian Society", vol. 74.
- Winks R.
1953 *The doctrine of Hau-Hauism*, "Journal of the Polynesian Society", vol. 62, no. 3.
- Wiśniowski S.
1956 *Dzieci królowej Oceanii. Powieść uzupełniona opisem wędrówek autora po Nowej Zelandii*, Warszawa.
- Worsley P.
1957 *The trumpet shall sound. A study of the cargo cults in Melanesia*, London.

Aleksander Posern-Zieliński

FORMS, CONTENTS AND DETERMINANTS
OF THE POLYNESIAN SYNCRETISM
AN OUTLINE OF PROBLEMATICS

Summary

In the article some reflections have been presented concerning the conditions determining the religious syncretism on Polynesia and its manifestations. The author's aim was to put the problems in a systematic way what he considers to be indispensable for further comparative studies on the form of syncretism in the Third World as well as for discovering their most important elements and trends. Further ethnohistorical and ethnoreligiological analysis of those elements and trends may afford very interesting interpretations.

The discussion of these problems have been introduced with general consideration on the definition of syncretism and its essential forms. As those forms are regarded: syncretic movements, syncretic cults, syncretic religions and folk religion syncretism. It has been emphasized too that the processes and phenomena relevant for the forming of syncretic beliefs are as follows: incorporation of alien elements, elimination of old traits, their new hierarchization, contamination in the form of syntesis and superposition and, at last reinterpretation and restucturisation of a religious system.

The second part of the paper deals with the interrelations of the colonial expansion on Polynesia, christianization of that area and the syncretism, It has been noticed that syncretism had already appeared there in the precontact period but it had a different character than the later colonial one. The latter was revealed in the form of two tendencies – the neo-traditional one (i.e. elements of the new religion in the traditional mythological schemes) and that of the Utopian type with firm features of nativism, messianism, prophetism and millenarism. First manifestations of syncretism was the syncretism displayed in the "historical metaphors of mythical reality" (Sahlins 1985), then the defensive intentional syncretism applied by the priests of the imperilled traditional religion and, at last, the syncretism arising as a result of missionary work. Of essential meaning in those times were the campaigns aimed against traditional beliefs putting on the character of cultural revolutions which were organized either by the Polynesian chieftains or by missionaries. These actions were accompanied by so-called mass conversions of a definite millenaristic character. In that atmosphere of depreciating native traditions, of an enthusiasm for new religion and of deprivation associated with the loss of hope for a prompt change of that situation, charismatic leaders began to appear heading the socio-religious movements of protest.

The next part of the article deals with these movements surveying the most important events of that kind. The movements offered their followers different strategies of gaining their ends. Along with military types (Hau-Hau) mainly pacifistic Utopian communities have been founded (Parihaka, Kaona, Rua), apocalyptic prophecies (Hapu) mingled with cargo cults, spiritualism and the nativistic tendencies of protection of the tradition (Mamaia) strongly contrasted with the initiatives of constituting indigenous Christian churches (Ratana, Ringatu).

The last part involves a survey of leading ideas and myths composing the movements of protest. To the most important of them belong the ideas of cosmic catastrophe, of the era of blessedness, those of cargo, of saviour, of the chosen folk and of the indigenous way of Christian salvation. In the first phases of contact the apocalyptic-millennaristic ideas were more attractive, successively they gave way to the reformistic messianistic ones and finally they transformed into separatistic ideologies oriented towards constituting indigenous denominations reinforcing ethnicity. Another characteristic of the Polynesian syncretism was, that in the new mythology Christian traits prevailed the native motives, while the rituals referred to a greater extent to native tradition. Thus it was rather a hidden syncretism, revealed not so much in the morphology of myths as in the native interpretation of Christian learning. That syncretism was also closely associated with the tendency of social restructuralization as a way of creating new, indigenous society, emancipated from the control of missionaries but remaining formally Christian, the society accepting the achievements of western civilization but free from colonial exploitation.

Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek