

ALEKSANDER POSERN-ZIELIŃSKI

## MELANEZYJSKIE RUCHY MILLENARYSTYCZNE JAKO PRZYKŁAD WSPÓŁCZESNYCH PRZEOBRAZEŃ KULTUROWYCH

Studia nad dawnymi wierzeniami autochtonicznej ludności Australii i Oceanii znajdują się do dziś w centrum zainteresowania szeregu religioznawców i etnografów. Badania tych „pierwotnych”, o ile je tak można nazwać, religii czy systemów wierzeń posiadają duże znaczenie. Ułatwiają one poznanie i zrozumienie różnorodnych form religii oraz rzucić mogą nowe światło na ich rozwój i genezę.

Nie można jednak ograniczać się wyłącznie do badań nad archaicznymi formami wierzeń dzisiejszych ludów kolonialnych lub tych, które jeszcze wczoraj nimi były. Tak jak zmieniają się warunki życia Indian czy Melanezyjczyków, tak też zmieniały się ich wierzenia, zmieniało się miejsce tych wierzeń w całokształcie nowego zespołu kulturowego, zmieniała się także ich funkcja społeczna. Dlatego też ważnym dziś zadaniem dla etnografa i religioznawcy jest śledzenie procesów powstawania nowych zespołów, nowych form wierzeń, nowych religii u ludów, które do niedawna były uważane za typowych wyznawców, być może nawet najstarszych do dziś zachowanych form wierzeń — takich jak np. totemizm, fetysyzm lub animizm.

Charakterystyczną formą nowo powstałych wyobrażeń religijnych na terenie Melanezji są m. in. tzw. kultury cargo. Wokół pojawiających się proroków, głoszących bliski koniec świata lub lokalny wielki kataklizm w rodzaju powodzi albo trzęsienia ziemi, grupują się tubylcy. Wierzą oni, iż po takiej katastrofie zjawi się na ziemi „zbawiciel” bądź to w postaci ich zmartwychwstałych przodków, bądź też w postaci jakiegoś dawniejszego, dziś niemal zapomnianego bóstwa, które przyniesie swoim wyznawcom szereg dóbr typowych dla „białej cywilizacji”. W celu ochrony swego życia od grożącego kataklizmu i przyśpieszenia przybycia mesjasza tubylcy organizują religijne stowarzyszenia. Ideą przewodnią tych religijnych ruchów występujących na terenie Melanezji od połowy

XIX w. do czasów współczesnych jest pragnienie uzyskania wyższego standardu życiowego, pragnienie posiadania i korzystania z tych wszelkich dobrodziejstw europejskiej cywilizacji technicznej XX w., które „dziki człowiek” widział u swego białego pana — plantatora, urzędnika administracji kolonialnej, misjonarza czy żołnierza, a które dla niego praktycznie nie były osiągalne. Ponieważ Melanezyjczycy nigdy nie spotykali się z produkcją takich wytworów, jak np. samochód, radio czy ubranie, dlatego też przypuszczali, że towary te są dziełem rąk jakiejś nieznaney, niematerialnej, cudowney siły, która przekazała je w posiadanie białych ludzi. Zakładając więc cudowne pochodzenie tych dóbr tubylcy uważają, że równie dobrze w niedalekiej przyszłości nastąpi okres, kiedy ta nieznaną siłę, być może w postaci ich przodków, przekaże z kolei im te wszystkie upragnione przedmioty<sup>1</sup>.

Wiara, iż towary te przybyć mają, dzięki przodkom lub zbawicielowi, na wielkim statku, wyraźnie łączy się z codziennym widokiem zawijających z Europy i Ameryki statków załadowanych najróżnorodniejszymi produktami<sup>2</sup>.

Ponieważ w języku hiszpańskim i angielskim ładunek statku określany jest jako *cargo*, dlatego też wspomniane wyżej religijne ruchy nazywano „kultami *cargo*”. Te powszechne na terenie Melanezji „kulty *cargo*” zaliczają niektórzy badacze do kategorii tzw. ruchów millenarystycznych mających w pełni podstawę materialną, będących nierozwiniętą i zaciemnioną przez religijną ideologię formą walki narodowowyzwoleńczej. Słowo „millenaryzm” używany jest na określenie tych ruchów religijnych, które związane są z przywróceniem szczęśliwego okresu „złotego wieku”<sup>3</sup>. Nie należy jednak zbyt dosłownie interpretować tego terminu, gdyż oczywiście nie chodzi tu o okres akurat tysiącletni, lecz o takie czasy, w których nastąpią gwałtowne zmiany w obecnej sytuacji politycznej, ekonomicznej i kulturowej.

Jaki jest jednak cel badań tego typu religijnych, czy też religijno-politycznych ruchów? Czy mają one praktyczne znaczenie? Czy rzucić mogą nowe światło na dzieje wierzeń religijnych?

<sup>1</sup> J. Guiart, P. Worsley, *La Répartition des Mouvements Millénaristes en Mélanésie*, „Archives de Sociologie des Religions” nr 5: 1958; korzystam z przedruku, J. Gijar, P. Uorsli, *Rasprostranienie millenaristkich dwizienij w Melaniezii*, [w:] P. Uorsli, *Kogda wostrubit truba. Issledowanie kultow kargo v Mielaniezii*, Moskwa 1963, s. 352—353.

<sup>2</sup> G. Eckert, *Prophetentum in Melanesien*, „Zeitschrift für Ethnologie”, t. 69: 1937, s. 140.

<sup>3</sup> P. Worsley, *The trumpet shall sound. A study of „Cargo” cult in Melanesia*, London 1957 (za Uorsli, *Kogda...*, s. 16). Za Worsley’em przyjąłem także termin millenaryzm, gdyż jest on wg mnie najbardziej odpowiedni dla określenia współczesnych religijnych ruchów mających miejsce na terenie Oceanii.

W obliczu wielu faktów wskazujących, że ruchy millenarystyczne występowały w różnych okresach historycznych, u różnych ludów, i to stojących na różnym stopniu rozwoju stosunków społecznych, ważnym zadaniem jest ustalenie regularności tych zjawisk, wykrycie ich znaczenia i ich związku z sytuacją społeczno-ekonomiczną, polityczną i kulturową.

Badanie nad ruchami millenarystycznymi występującymi u ludów tzw. kolonialnych w ich najpóźniejszej fazie, tj. w XX w., posiadało w rękach wielu badaczy jak najbardziej praktyczne znaczenie. Dostarczały one kolonialnym władzom niezbędnych wskazówek pomocnych dla regulowania tymi ruchami, ich ograniczania, a nawet likwidowania. Wykrycie źródeł tych millenarystycznych ruchów stanowiących przecież swoistą formę protestu przeciwko kolonialnym stosunkom ma pierwszorzędne znaczenie dla poznania ogólnych procesów kształtowania się walki narodowowyzwoleńczej. Wykrycie, dlaczego protest ten przybrał formę religijną, stanowiłoby poważny wkład do badań nad ustaleniem stosunku ruchów millenarystycznych do innych przejawów ruchów narodowowyzwoleńczych i ruchów czysto religijnych.

Studiując współczesne ruchy millenarystyczne posiadamy możliwość śledzenia procesów powstawania nowych systemów religijnych, posiadamy możliwość badania procesów synkretyzacyjnych, procesów wzajemnego przenikania się dwóch światów wyobrażeń religijnych: chrześcijańskiego i tradycyjnego — tubylczego. Tą drogą uzyskać możemy materiał porównawczy, który pozwoli nam także analizować podobne ruchy, mające miejsce stosunkowo niedawno, np. w XIX w., a o których ze względu na niedostateczną ilość materiału niewiele możemy powiedzieć. Studia nad ruchami millenarystycznymi umożliwiają śledzenie współczesnych procesów kulturowej dyfuzji i powstawania niezależnych od siebie, a podobnych czy nawet identycznych wytworów kultury w wyniku zbliżonych warunków<sup>4</sup>.

Wykrycie ogólnych tendencji i prawidłowości współczesnych ruchów millenarystycznych przyczynić się może do dalszego zrozumienia innych podobnych lub zbliżonych ruchów, nawet takich, które miały miejsce w odległej przeszłości. Badania więc takie rzucić mogą także nowe światło na genezę chrześcijaństwa. Już dziś można wyróżnić pewne wspólne cechy między rodzącym się chrześcijaństwem w I i II w. n.e. a millenarystycznymi ruchami na Nowej Gwinei i Melanezji w wiekach XIX i XX, mimo iż oczywiście warunki historyczne były całko-

<sup>4</sup> R. H. Lowie, *An Introduction to Cultural Anthropology*, New York 1956, s. 577.

wicie inne. Jednak i tu, i tam występowało pod wspólnym hasłem cudownej drogi zbawienia narodu od ciemnościeli<sup>5</sup>.

Badania nad ruchami millenarystycznymi i ruchami o zbliżonym charakterze rozpoczęły się stosunkowo niedawno — na przełomie XIX i XX w., mimo to jednak literatura im poświęcona jest dziś bardzo obszerna, lecz niestety u nas nie zawsze dostępna.

Po okresie zupełnego niezwracania uwagi na takie ruchy, jak „kult cargo”, ukazywano ich charakter w świetle nie zawsze właściwym. Trzeba przecież pamiętać, że były to jednak ruchy skierowane wyraźnie przeciwko ustrojowi kolonialnemu. Dlatego też z jednej strony stosowano w stosunku do nich silne represje, z drugiej zaś zaczęto je analizować — podkreślając te cechy, które wskazywać miały na objawy niemal patologii społecznej i religijnej. Często wykazywano i wysuwano na plan pierwszy specyficzne psychiczne cechy osobowości przywódców poszczególnych ruchów. Starano się także zwiększyć w publikacjach znaczenie momentów ściśle religijnych, maskując lub nie zwracając uwagi na społeczną i polityczną stronę tych ruchów<sup>6</sup>. Współcześnie coraz więcej autorów ukazuje także na niereligijne aspekty millenarystycznych ruchów<sup>7</sup>. Szczególne jednak miejsce wśród nich zajmuje angielski etnograf Worsley, stosujący w swoich naukowych badaniach metodologiczne podejście bardzo zbliżone do marksistowskiego. Dał on dobrą monografię ruchów typu „kult cargo”, ukazując je na tle złożonej sytuacji społecznej, politycznej i ekonomicznej terenów Melanezji i Nowej Gwineji od wieku XIX do czasów obecnych<sup>8</sup>.

Celem uzyskania właściwego obrazu ruchów millenarystycznych należy korzystając bezpośrednio z materiału źródłowego w sposób maksymalny odrzucić tendencyjność opisu lub interpretacji. Źródłami bowiem prócz bezpośrednich badań terenowych czy autopsyjnych spostrzeżeń

<sup>5</sup> A. L. Kroeber, *Anthropology. Race. Language. Culture. Psychology. Prehistory*, New York 1948, s. 439—440; S. A. Tokariew, *Předisłowie redakcii*, [w:] Uorsli, *op. cit.*, s. 8—9; E. M. Bartoszewicz, *Angielscy, siejuszczki śmierci*, Moskwa 1965, s. 31—75.

<sup>6</sup> Por. A. Métraux, *The Guarani*, [w:] *Handbook of South American Indians, The Tropical Forest Tribes*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Washington 1948, s. 93—94; A. Métraux, *The Tupinamba*, [w:] *Handbook of South American Indians...*, s. 131.

<sup>7</sup> Por. F. M. Keesing, *The South Seas in the modern World*, New York 1945, s. 77—79, 174—175; J. J. Honigmann, *The World of Man*, New York 1959, s. 265—266; C. S. Belshaw, *The Significance of modern cults in Melanesian development*, „The Australian Outlook”, t. 4: 1950, s. 116—125 (za *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, Evanston—Elmsford 1962, s. 490—492).

<sup>8</sup> Worsley, *op. cit.*

wyszkolonych etnografów badających te problemy, głównie w latach trzydziestych i czterdziestych XX w., są, jeśli chodzi o okresy wcześniejsze, różnorodne urzędowe raporty urzędników administracji kolonialnej, wyroki sądów miejscowych, relacje i sprawozdania placówek misyjnych, wspomnienia wojskowych biorących udział w działaniach zbrojnych przeciwko uczestnikom tych ruchów, czy też przypadkowe zapisy w dziennikach i pamiętnikach tych Europejczyków, którzy mieli okazję przebywać wówczas na terenie „czarnych wysp” Melanezji.

Ruchy millenarystyczne rozpoczęły się na terenie Oceanii około stu lat temu. Już w 1857 r. protestanci misjonarze pisali o tym, że wśród Papuasów zamieszkujących wybrzeża dzisiejszego Irianu Zachodniego rozprzestrzenił się mit o powrocie jednego z kulturowych bohaterów<sup>9</sup>. W dziesięć lat później na tych samych terenach pojawił się prorok, wysłannik tej mistycznej postaci. Skłaniał on ludzi do porzucania swych pól, gdyż już niedługo — jak głosił — nastąpi okres tysiącletniego państwa szczęśliwości, a kulturowy bohater przywiezie ze sobą wszystkie te rzeczy, których człowiek może pragnąć, a także tyle jedzenia, iż nigdy ludzie nie będą cierpieć głodu<sup>10</sup>.

Od tego też czasu ruchy millenarystyczne zataczają w Melanezji coraz szersze kręgi. Tubylcy wierzą przeważnie, że *cargo* — cudowny wynalazek XX w., jest dziełem ich przodków. Biali tak jak ukradli czarnym ludziom ziemię, tak też ukradli ich przodkom *cargo*. Dziś natomiast ukrywają to i kłamią głosząc, że wszystkie te przedmioty wykonali sami. Jednak przyjdzie czas, kiedy wszystko się zmieni, przodkowie powrócą i *cargo* stanie się własnością tubylców. Biała ludność zginie lub zostanie wypędzona, albo też zmieni kolor skóry na czarny, a Melanezyjczycy staną się biali<sup>11</sup>.

Wiele elementów tej nowej ideologii pochodzi z okresu przedkolonizacyjnego, z okresu, kiedy i kultura, i miejscowe społeczeństwo nie uległy jeszcze zmianom pod wpływem europejskiego osadnictwa. Wszystkie te dawne wierzenia, takie jak np. wiara w bohaterów kulturowych i kult przodków, spłotły się razem z kompleksem chrześcijańskich religijnych wyobrażeń<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Bohater kulturowy — mitologiczna postać o nadnaturalnej sile, mająca często ludzkie kształty. Wielu mieszkańców Australii i Oceanii wierzyło, że bohater kulturowy żył niegdyś jak człowiek na ziemi. Odchodząc przekazał ludziom wszystkie wytwory kultury oraz nauczył ich z nich korzystać.

<sup>10</sup> Worsley, *op. cit.*, s. 62—68, H. Damm, *Kanaka. Menschen der Südsee*, Leipzig 1959, s. 315.

<sup>11</sup> Worsley, *op. cit.*, s. 299—301; J. J. Honigmann, *op. cit.*, s. 265; S. A. Tokariew, *Religija w istorii narodow mira*, Moskwa 1964, s. 73.

<sup>12</sup> F. R. Lehmann, *Prophetentum in der Südsee*, „Zeitschrift für Ethnologie”, t. 66: 1934, s. 262—265.

Ważną rolę w powstawaniu tych synkretycznych kultów, obok nowego układu stosunków społecznych i ekonomicznych, spełnili katolicy i protestancy misjonarze; szerząc nową wiarę i zakładając coraz to więcej placówek misyjnych przygotowywali oni odpowiedni grunt dla administracji kolonialnej, włączającej wkrótce te tereny w sferę eksploatorskiej polityki. Tubylcy porzucając stare wierzenia i stare bóstwa, które skutecznie nie stawiały czoła tajemniczym siłom białych ludzi, przyjmowali stosunkowo chętnie wiarę chrześcijańską uważając, że da im to możliwość uczestniczenia we wszelkich dobrodziejstwach cywilizacji. Gdy jednak to nie następowało, wtedy występowali oni przeciwko misji i misjonarzom zarzucając im kłamstwo<sup>13</sup>. Stare wierzenia przodków zostały zdyskredytowane, nowe nie spełniły pokładanej w nich nadziei, dlatego też tubylcy musieli stworzyć sobie inną postać wierzeń, czerpiąc zarówno z dawnych tradycji mitologicznych, jak i z nowych — chrześcijańskich. W ten sposób zrodziła się koncepcja *cargo*, w ten też sposób powstała nadzieja na przyjscie nowego okresu — okresu „złego wieku”.

Tubylcy przedstawiają historię swojego ludu przeważnie jako trójstopniowy schemat mitologiczny. Pierwszy okres stanowią czasy sprzed europejskiej kolonizacji. W oczach współczesnych tubylców uległ on tak dalekiej idealizacji, iż uważają go oni za utracony „złoty wiek”. Drugi okres to czasy kontaktów świata tubylczego z europejskim, czasy gwałtownych zmian kulturowych i społecznych. Trzeci — to czasy przyszłe, te które przyniosą ze sobą w darze miejscowej ludności wszelkie bogactwa, władzę i przywileje — przeznaczone obecnie wyłącznie dla Europejczyków<sup>14</sup>.

Zwolennicy tych koncepcji, aby należycie przygotować się do przybycia zbawiciela, aby przyspieszyć nadejście wieku szczęśliwości, porzucają swoje codzienne zajęcia, wędrują w ustronne miejsca i tam odbywają swoje obrzędy. Inni budują na brzegu morza duże magazyny, które mają pomieścić przywiezione towary, przygotowują nadbrzeża, aby umożliwić łatwe przybicie statku, konstruuje specjalne obserwacyjne wieże, rozwieszają „anteny”, za pomocą których nawiązują bezpośredni kontakt z przodkami<sup>15</sup>. W czasie zebrań, pieśni i tańców bardzo często mają miejsce zbiorowe ataki hysterii, halucynacji, transu, w który wprowadzają swoich wyznawców prorocy i organizatorzy ruchów. Rekrutują się oni przeważnie z jednostek, które zetknęły się bliżej z cywilizacją

<sup>13</sup> Worsley, *op. cit.*, s. 52—54; Keesing, *op. cit.*, s. 236—238.

<sup>14</sup> C. Valentine, *Uses of Ethnohistory in an Acculturation study*, „Ethnohistory”, t. 7: 1960, s. 1—28.

<sup>15</sup> Honigmann, *op. cit.*, s. 265; Eckert, *op. cit.*, s. 137; Damm, *op. cit.*, s. 315.

Białych. Są to więc często byli żołnierze służący w czasie wojny w armii japońskiej lub amerykańskiej, byli pomocnicy misjonarzy, niżsi urzędnicy organów administracji. Przywódcy ci o wiele lepiej niż inni poznali warunki życia ludności białej, wartość pieniądza i znaczenie europejskich produktów. Oni też głosili jako pierwsi hasła „kataklizmu”, „złego wieku”, „odwrotnej segregacji” i *cargo*. Prorocy oprócz swych wrodzonych zdolności „szamanistycznych” posiadali także często talent organizacyjny i polityczny. Oni też w sposób twórczy wprowadzali do melanezyjskich kultów elementy zaczerpnięte z opowieści biblijnych, a w szczególności wątki apokaliptyczne.

Ruchy millenarystyczne typu *cargo* i przybliżone rozpoczęły pojawiać się w wieku XIX na skutek początkowej działalności kolonizatorów, którzy wprowadzili na tereny Nowej Gwinei i wysp Melanezji epidemie, alkoholizm i spowodowali znaczne zmniejszenie się liczby tubylczej ludności na skutek podsycanych walk międzyplemiennych. Reszty dopełniła akcja werbunku siły roboczej na powstające wielkie plantacje kopry i działalność misyjna<sup>16</sup>.

W tym też czasie do najbardziej znanych ruchów zaliczyć należy tzw. kult Tuka występujący w siedemdziesiątych i osiemdziesiątych latach na wyspach Fidżi<sup>17</sup>. Pod koniec XIX w. na większą skalę ruchy millenarystyczne pojawiać zaczęły się na wybrzeżach Nowej Gwinei. Przykładem służyć nam może ruch proroka z zatoki Milne w południowo-wschodniej części wyspy w roku 1893<sup>18</sup>.

Chociaż ruchy te zapoczątkowane zostały w XIX w., to jednak ich największe nasilenie na terenie Melanezji miało miejsce w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX w. Wtedy też najczęściej pojawiali się zbawiciele i prorocy. Dzisiaj trudno nawet ustalić dokładną liczbę tych ruchów, dane bowiem są bardzo często niepełne i sprzeczne. Trudno też ustalić ścisłą chronologię poszczególnych ruchów, gdyż mogły one powstać o wiele wcześniej, niż mówią nam to zapisy dokonane przez administracyjne władze. Jednak ogólna liczba znanych dziś ruchów millenarystycznych na terenie Oceanii sięga 70. Najliczniej występowały one na Nowej Gwinei, i to w jej części północno-wschodniej, oraz na Nowych Hebrydach, Wyspach Salomona i Wyspach Fidżi<sup>19</sup>.

Do najbardziej powszechnych i daleko rozprzestrzenionych w Melanezji elementów millenarystycznych ruchów należy zaliczyć pojawienie

<sup>16</sup> Worsley, *op. cit.*, s. 41–60.

<sup>17</sup> Belshaw, *op. cit.*, s. 487; Worsley, *op. cit.*, s. 23–40; Keesing, *op. cit.*, s. 237.

<sup>18</sup> Worsley, *op. cit.*, s. 65–68.

<sup>19</sup> Guiart, Worsley, *op. cit.*, s. 351–357 i mapa; Belshaw, *op. cit.*, s. 487–491.

się mitu o zmartwychwstaniu przodków, częściowy powrót od chrześcijaństwa ku dawnym, lecz zmodyfikowanym wierzeniom, wykorzystanie pewnych praktyk i dogmatyki chrześcijańskiej, powstanie mitu o *cargo*, który ma być dostarczony na statku, samolocie lub łodzi podwodnej, pojawienie się mitu o kosmicznej katastrofie, po której powstanie odwrotny do dzisiejszego układ hierarchii między Białymi i Czarnymi, pojawienie się idei zbawiciela-mesjasza, występowanie polityczno-ekonomicznych aspektów w ramach religijnego programu, wrogość do Europejczyków połączona często z aktami siły<sup>20</sup>.

Worsley uważa, że religijno-mistyczna obrzędowość tych kultów występuje w największym stopniu w takich regionach, gdzie nowe socjalno-ekonomiczne warunki jeszcze nie spowodowały całkowitego rozkładu miejscowej kultury. Tam natomiast, gdzie rozkład tradycyjnego społeczeństwa już nastąpił, w ruchach typu *cargo* zmniejsza się rola czynników religijnych. Innymi słowy ruchy millenarystyczne w swej drodze ewolucyjnej posiadają tendencję przechodzenia od ruchów religijnych do religijno-politycznych, by wreszcie stracić całkowicie charakter religijny i stać się świeckim ruchem antykolonialnym<sup>21</sup>. Typowym przykładem takiego ruchu, w którym przywódcy z mistyków-proroków stają się liderami nowych partii politycznych, jest ruch Paliau mający miejsce w latach 1946—1954 na Wyspach Admiralicji<sup>22</sup>. Świadectwem, jak dalece elementy religijne splecione były z politycznymi i społecznymi, jest fakt, iż dość często na Zachodzie określano niektóre ruchy millenarystyczne jako „komunistyczne” lub będące inspiracją „komunistycznych agentów”<sup>23</sup>.

Z drugiej strony zachodzić mogą i procesy odwrotne. Ruch millenarystyczny na skutek zmiany warunków miejscowych, na skutek formowania się świeckich organów — partii politycznych z antykolonialnym programem — tracić może charakter walki narodowyzwoleńczej i powoli przekształcać się w ruch sektancki, separatystyczny, nawet wrogo usposobiony w stosunku do sił postępowych<sup>24</sup>.

W ewolucji więc ruchów millenarystycznych zachodzi odwrotnie proporcjonalny stosunek między sferą ideologii religijnej a walką antykolonialną. W czasach współczesnych spotykamy się najczęściej z fazami

<sup>20</sup> Elementy te nie muszą oczywiście występować wszystkie razem; por. Guiart, Worsley, *op. cit.*, s. 355 i mapa.

<sup>21</sup> Worsley, *op. cit.*, s. 287—288.

<sup>22</sup> Worsley, *op. cit.*, s. 228—241; Damm, *op. cit.*, s. 315; M. Mead, *New lives for old. Cultural transformation. Manus 1928—1953*, New York 1956, s. 166 n., 192—195.

<sup>23</sup> Belshaw, *op. cit.*, s. 491; Keesing, *op. cit.*, s. 175.

<sup>24</sup> B. I. Szariewskaja, *Staryje i nowyje rieligii tropiczeskoj i jużnoj Afriki*, Moskwa 1964, s. 269—270; Worsley, *op. cit.*, s. 287—288.

końcowymi rozwoju ruchów *cargo*. Tracą one jednak szybko swój bojowy charakter i przekształcają się w sekty o ograniczonym zasięgu i oddziaływaniu. Obok nich wyrastają nowe organy — już nie religijne, lecz polityczne, nie mające w zasadzie nic wspólnego z „klasycznym” millenaryzmem prócz tradycji walki.

Ruchy millenarystyczne i im pokrewne podzielić można za Worsley'em na aktywne i bierne. Aktywne są te, które w swym programie posiadają koncepcję gwałtownych zmian obecnie istniejącej rzeczywistości, i to zmian, które nastąpić mają w stosunkowo bliskim czasie. W przeciwieństwie do nich ruchy millenarystyczne określane jako bierne zakładają w swoim programie, iż okres „złotego wieku” nastąpi, ale w dalekiej przyszłości, i to albo na ziemi, albo też w świecie życia pozagrobowego. Społeczna rola tych ruchów jest oczywiście bez porównania mniejsza niż ruchów należących do pierwszej kategorii<sup>25</sup>.

Ruchy millenarystyczne na terenie Nowej Gwinei i Melanezji odegrały dużą rolę w kształtowaniu się nowej świadomości tamtejszych mieszkańców. Należy przecież pamiętać o tym, iż etniczna struktura tych terenów do okresu kolonialnego — to konglomerat setek najróżnorodniejszych plemion, z których niemal każde stanowiło całkowicie odrębny etnos. To oczywiście nie sprzyjało powstaniu nowego zintegrowanego społeczeństwa, takiego społeczeństwa, które odpowiadałoby warunkom społeczno-ekonomicznym narzuconym przez władze kolonialne. Rozkład jednak dawnych stosunków społecznych na skutek zmian kulturowych zachodzących w wyniku zetknięcia się dwóch cywilizacji, z których jedna — ta wyższa — uzurpowała sobie prawo do rządzenia tą niższą, spowodował ożywienie kontaktów międzyplemiennych i masowe migracje. Rozprzestrzenianie się millenarystycznych ruchów i uniwersalnego języka, jakim jest „pidgin English”, w największym chyba stopniu połączyły mieszkańców. Wiara w *cargo* wyszła bowiem poza ramy starej religii plemiennej.

Nowa sytuacja historyczna spowodowała, że po jednej stronie stanęli Czarni, po drugiej zaś Biali. W tych nowych warunkach w obozie Czarnych rodzić zaczęły się procesy integracji, powstawała nowa świadomość. W ten sposób na tle zaistniałych warunków społeczno-ekonomicznych i ruchów religijno-millenarystycznych o charakterze antykolonialnym powstały początki nacjonalizmu, które uzewnętrzniły się w przejawach solidarności narodowej i dążeniach do państwowej samodzielności. Ruchy te wg Lommela<sup>26</sup> są nie tylko świadectwem wzrostu nacjonalizmu, lecz także narzędziem jego utwierdzenia. Oczywiście tylko

<sup>25</sup> Worsley, *op. cit.*, s. 16.

<sup>26</sup> A. Lommel, *Der „Cargo-Kult” in Melanesien. Ein Beitrag zum Problem der „Europäisierung der Primitiven”*, „Zeitschrift für Ethnologie”, t. 78: 1953, nr 1.

do czasu, dopóki odgrywają one wiodącą rolę w opozycji antykolonialnej. W dalszej fazie bowiem muszą przekształcić się w separatystyczne sekty o charakterze pasywnym — w sekty o odmiennej roli i znaczeniu.

Na pozostałym obszarze Oceanii, poza terenami Nowej Gwinei i archipelagami Melanezji ruchy millenarystyczne występowały stosunkowo rzadko. Na Polinezji znamy zasadniczo takie ruchy głównie z Wysp Towarzystwa, Hawajów i Nowej Zelandii. Wszystkie one jednak miały miejsce nie w czasach nam współczesnych, lecz w drugiej połowie XIX w. Do najbardziej znanych należał ruch zwany Hau-Hau lub Pai-Marire występujący w latach 1864—1868 na terenie Nowej Zelandii. Był to ruch zbrojny wymierzony przeciwko Anglikom, którzy w tym okresie przeprowadzali akcję odbierania Maorysom ziemi. Był zorganizowany na wzór wojskowy z naczelnym religijnym przywódcą międzyplemiennym prowadzącym oprócz działań wojennych zakrojoną na szeroką skalę akcję nawracania na nową wiarę. Ideą przewodnią tej religii było przekonanie, iż dzięki magicznej sile otrzymanej za pośrednictwem kapłanów od bóstwa będzie można pokonać i wygnać z Nowej Zelandii białych kolonizatorów<sup>27</sup>.

W XIX w. na Hawajach, w warunkach szybkiego upadku rodzimej kultury i rozkładu tamtejszego społecznego systemu, stara wiara stawała się anachronizmem. Dlatego najbardziej charakterystyczną formą walki narodowowyzwoleńczej było powstawanie szeregu sekt, których dogmatyka stanowiła konglomerat starych hawajskich wierzeń ze specjalnie pojętymi ideami chrześcijańskimi. Ruchy te miały także charakter społeczny, gdyż zwróciły się one przeciwko protestanckim misjom, które sankcjonowały wewnątrzhawajskie rozwarstwienie klasowe, jak i panujące aktualnie stosunki kolonialne. Wszystkie te ruchy, określane często w relacjach misjonarzy jako anarchia lub rozpusta, miały ogólnonarodowy charakter i profil wyraźnie antymisyjny. Wszystkie one zwalczane były zbrojnie przez kolonialne wojska i w zasadzie po wieku XIX już nie występowały; tubylcy bowiem na Hawajach i Nowej Zelandii stali się mniejszością, która nie mogła nawet w sferze religijnej przeciwstawić się naporowi przybyszów. „W ten sposób wyspiarze utracili swój pacyficzny raj, jak nazywano w Europie np. Hawaje, ale za to osiągnęli możliwość dostępu do rajów w niebie”<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> A. I. Blinow, *Maorijskie wojny (1843—1872)*, [w:] *Oceanijskij Etnograficzeskij Sbornik*, Trudy Instituta Etnografii, t. 38, N. S., Moskwa 1957, s. 57—61, 64—65, 84; A. Reischek, *Sterbende Welt. Zwölf Jahre Forschleben auf Neuseeland*, Leipzig 1924, s. 148; K. Sinclair, *A history of New Zealand*, London 1960, s. 137—138, 140—142; *Z Nowej Zelandji*, „Missye Katolickie”, t. 18: 1899, s. 57—61.

<sup>28</sup> D. D. Tumarkin, *Rol amierikanskich missionierow w razruszenii samobytnoj kultury gawajskiego naroda i ego kolonialnom poraboszczenii*, [w:] *Problemy*

W ogólnym zarysie te millenarystyczne ruchy polinezyjskie były bardzo zbliżone do religijnych ruchów, z którymi spotykamy się w wieku XX na terenie Nowej Gwinei i wysp Melanezji.

Jednak nigdzie w tak dużych rozmiarach nie występowały religijno-polityczne ruchy, jak w czarnej Afryce. Tam też sprzęgły się one najsilniej z walką narodowyzwoleńczą. Można powiedzieć, że wszystkie pierwsze masowe ruchy Afrykańczyków mające narodowy charakter — to ruchy religijne. Przyczyną powstania tych ruchów, z których najśłyniejszy był tzw. „kinbangizm” w Kongu<sup>29</sup>, jest kolonializm, który spowodował upadek rodzimej kultury. W tej atmosferze nowa wiara narzucona przez Białych była całkowicie niezrozumiała, można ją za to było świetnie kojarzyć z kolonialnym panowaniem. W tych warunkach miejscowa ludność, pod wpływem pojawiających się masowo proroków i zbawicieli, tworzyła nowe kultury o charakterze antykolonialnym. Była to oczywiście reakcja na panujące stosunki między białym kolonizatorem, urzędnikiem i misjonarzem, a czarnym robotnikiem, służącym i rolnikiem. Ruchy te były wyrazem dążności do polepszenia swej sytuacji w nowych dotychczas nie znanych warunkach<sup>30</sup>. Interesująca w tym względzie jest uwaga Malinowskiego, który twierdził, że „Europejczycy nie powinni wszelkiej edukacji uważać za wielki skarb; lecz zwrócić uwagę na to, że [...] to, co [...] bierze [Murzyn] z kultury europejskiej, może stać się dla niego zawadą i przekleństwem i wyrządzić mu krzywdę, jeśli otwiera przed nim horyzonty i rozwija ambicje, które nie mogą być zaspokojone”<sup>31</sup>.

Niestety, autor tej cytaty nie przewidział odmiennego rozwoju politycznego, jaki zaszedł krótko po II wojnie światowej na czarnym lądzie, zmian, które dziś nie tylko rozwijają horyzonty i ambicje, ale także zmierzają ku ich bliskiej realizacji.

W pierwszym okresie powstawania tych zbliżonych do melanezyjskiego millenaryzmu ruchów, tj. w wieku XIX, związane one były z głosami protestu przeciwko naruszaniu plemiennej niezależności. Od lat 30-tych XX w. tendencje antykolonialne, jak zresztą wszędzie, tracą całkowicie na znaczeniu, tracą bowiem tę funkcję na rzecz innych orga-

---

istorii i etnografii narodów Australii, Nowej Gwinei i Gawajskich Ostrowów, „Trudy Instituta Etnografii”, t. 80, Moskwa 1962, s. 251—255, 264.

<sup>29</sup> E. Andersson, *Messianic popular movements in the Lower Congo*, Upsala 1958.

<sup>30</sup> Szariewskaja, *op. cit.*, s. 17, 236, 239, 269—270, 301—302; E. Greivš - Abaiil, *O moiem odnoszenii k christianstwu*, „Sowietskaja Etnografija”, nr 6: 1960, s. 142.

<sup>31</sup> B. Malinowski, *Dynamika przemian kulturowych*, [w:] *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 196.

nizacji. W ostatnich czasach w związku ze zjawiskiem przechodzenia od aktywnego do biernego etapu rozwoju ruchów millenarystycznych, w Afryce — podobnie jak i w Melanezji — spotykamy się ze zjawiskiem jak najbardziej szkodliwym — ze zjawiskiem tzw. „czarnego rasizmu”, szowinistycznej doktryny dominującej dziś w wielu afrykańskich sekcjach<sup>32</sup>.

W Ameryce ruchy, które można by nazwać także millenarystycznymi, występowały na dużym obszarze, mimo to jednak do dziś są one bardzo mało zbadane. Do najbardziej znanych zaliczyć należy tzw. „tańiec duchów” — ruch, który objął cały szereg północnokaliifornijskich plemion, a później rozprzestrzenił się na tereny niemal wszystkich rezerwatów Stanów Zjednoczonych<sup>33</sup>. Po krwawej masakrze wyznawców „tańca duchów” wszystkie inne ruchy millenarystyczne na terenie Ameryki Północnej przybrały zasadniczo charakter pasywny, a Indianie rozpoczęli organizować się w sekty typowo pacyfistyczne. Przykładem takim może być peyotyzm<sup>34</sup>.

Bardzo zbliżone do kultu typu *cargo* są ruchy millenarystyczne na terenie Ameryki Południowej, zaobserwowane np. wśród plemion Tukuna, Guarani, Tupinamba. Pojawiający się tam prorocy przepowiadają bardzo bliską erę kataklizmów, w czasie której znikną „biali”. Po niej nastąpi okres nowej „złotej ery”. Podobnie jak w Melanezji, tubylcy wierzyli, iż z dalekich stron przybyć mają statki załadowane pożądanymi przez nich towarami. W programie tych ruchów były także hasła typowo antykolonialne. Prorocy Tukuna nawoływali do biernego, a nawet czasami do zbrojnego oporu przeciwko plantatorom karczuczku, wywołując oczywiście z ich strony zacieklą kampanię antyindiańską<sup>35</sup>.

Millenarystyczne ruchy, charakterystyczne w zasadzie dla ludów tzw. „kolonialnych”, występowały również tam, gdzie masy chłopskie znajdowały się we wczesnym stadium organizacji politycznej. Z takim typem millenarystycznych lub bardzo do nich zbliżonych ruchów spoty-

<sup>32</sup> Szariewskaja, *op. cit.*, s. 270.

<sup>33</sup> J. Mooney, *The Ghost-Dance Religion and the Sioux outbreak of 1890*, [w:] *14th Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*, t. 2, Washington 1896, s. 641—1136.

<sup>34</sup> W. La Barre, *The Peyote Cult*, *Yale University Publications in Anthropology*, t. 19, London 1938; M. Gusinde, *Der Peyote-Kult. Entstehung und Verbreitung, Sankt Gabriel Studien, Festschrift zum 50-jährigen Bestandsjubiläum des Missionshauses St. Gabriel*, Wien 1939, s. 401—499; G. Wagner, *Entwicklung und Verbreitung des Peyote-Kultes*, „Baessler Archiv”, t. 15: 1932 z. 2—3, s. 59—144.

<sup>35</sup> Métraux, *The Guarani*, s. 93; Métraux, *The Tupinamba*, s. 131; M. V. de Queiróz, *K woprosu o proroczkich widienijach (miessianstwie) sriedi Tukunow*, „Sowietkaja Etnografija”, nr 1: 1965, s. 72—80; C. Nimuendaju, *The Tucuna*, [w:] *Handbook of South American Indians*, s. 724—725.

kamy się wielokrotnie śledząc historię średniowiecznej Europy<sup>36</sup> lub carskiej Rosji<sup>37</sup>.

Millenaryzm — określenie wprowadzone do literatury przez oceanistów — nie znalazło do dziś jeszcze pełnej aprobaty. Termin ten bowiem, oddający dość dobrze istotę współczesnych religijnych lub religijno-politycznych ruchów na obszarze Oceanii, przetransponowany na inne tereny wywoływać musi pewne zrozumiałe sprzeczności. Mimo bowiem wielu bezsprzecznych cech wspólnych omawianych ruchów szereg z nich wykazuje dość poważne różnice, w zależności od miejsca i czasu ich występowania. Dlatego też adekwatne określenie dla jednej ograniczonej terytorialnie i chronologicznie grupy tych ruchów nie w każdym wypadku może być stosowane do ruchów aczkolwiek wykazujących pewne cechy wspólne, lecz przecież nie tożsame. Być może dalsze badania porównawcze ustalą ogólną istotę tych wszystkich ruchów nazywanych niekiedy millenarystycznymi i umożliwią weryfikację stosowanej dziś terminologii.

Powszechnie używanym terminem przez etnografów amerykańskich jest „natywizm”, rozpowszechniony przez Lintona<sup>38</sup>. „Natywizm” traktuje on jako specyficzną fazę zmian kulturacyjnych. Ruchy „nativistyczne” to takie, które w wyniku zaistnienia nowej sytuacji gloryfikują przeszłość i starają się ją przywrócić do życia — „starają się o odrodzenie pewnych aspektów minionej kultury”, „czynią świadome wysiłki, by ją przywrócić”<sup>39</sup>.

Takie stanowisko kładzie nacisk na reaktywowanie przeszłości, wysuwa na plan pierwszy dawne, dziś nie progresywne, a regresywne ele-

<sup>36</sup> Worsley, *op. cit.*, s. 279, 285; Bartoszewicz, *op. cit.*, s. 78, 86—93. W szczególności odnieść to należy do znanych powstań W. Tylera w 1381 r. w Anglii, T. Münzera w 1525 r. w Niemczech czy Taborytów w Czechach w początkach XV w.

<sup>37</sup> Tokariew, *op. cit.*, s. 157, 177—178; Bartoszewicz, *op. cit.*, s. 100—110; P. Worsley, *Předislovie autora k ruskému vydání*, [w:] Worsley, *op. cit.*, s. 12—13. W szczególności ruchy reformatorskie religijno-polityczne występowały wśród mniejszości narodowych carskiej Rosji. Oprócz bowiem klasowego ucisku związane one były także z dyskryminacją narodowościową i polityką chrystianizacyjną. Najbardziej znane to tzw. „kult Cheri-Mapa” u Nanajców (początek XX w.), burchanizm w górach Altaju (pocz. XX w.), ruch Mordwy w pocz. XIX w. i sekta „Kugu-Sorta” (70 lata XVIII w. do końca XIX w.) na Powołżu.

<sup>38</sup> Wprowadza on także takie terminy, jak — „natywizm odrodzeniowy” (revivalistic nativism), w którym nacisk postawiony jest na powrót ku przeszłości i — „natywizm uwieczniający” (perpetuative nativism), odznaczający takie ruchy, których celem jest zachowanie po wsze czasy obecnego stanu kulturowego. R. Linton, *Nativistic movements*, „American Anthropologist” t. 45: 1943, s. 230—240 (za *Reader in comparative...*, s. 466—468).

<sup>39</sup> R. Linton, *The Distinctive Aspects of Acculturation*, [w:] *Acculturation in Seven American Indian Tribes*, New York—London 1940, s. 502, 517.

menty kultury. Czy w ruchach tych rzeczywiście dominującą rolę odgrywały elementy przeszłości? <sup>40</sup> One istniały, ale były twórczo przekształcone, były dostosowywane do nowych warunków, ciasno spletały się z elementami europejskiej kultury. Doktryną wielu z tych ruchów był powrót do „złotego wieku”, ale nie do takiego, jaki istnieć miał przed okresem kolonizacji. Tubylcy dążyli do „złotego wieku”, w którym mogliby korzystać z dobrodziejstw europejskiej cywilizacji, w którym rządiliby sami sobą i w którym kontynuowaliby swoje tradycje. Czy ten jednak program nazwać można programem reaktywowania przeszłości — programem „natywistycznym”? Wydaje się, że podejście takie byłoby błędne.

Odrzucając termin „natywizm”, należy także odrzucić i inne związane z doktryną Lintona, tak jak np. „ruchy odrodzeniowe”, „ruchy odświeżeniowe” czy „kryzysy religijne” — termin negujący postępowy i społeczny charakter tych ruchów <sup>41</sup>.

Odmienne spojrzenie na ruchy „natywistyczne” ma Firth. Uważa on je za „objaw trudności adaptacyjnych” a nie za „powrót do dzikości i atawistycznego sposobu myślenia”. Traktuje je bowiem jako „próby rozwiązania poważnych trudności powstałych w okresie harmonizowania starych i nowych instytucji, praw i wartości” i uważa je za „pozytywną reakcję, choć w formie protestu”, a nie za przejaw jakiegoś kryzysu czy patologii <sup>42</sup>.

Jeszcze dalej w swych poglądach na ruchy religijno-wolnościowe poszedł włoski badacz Lanternari. Używa on terminu „ruchy prorocze”, słusznego wyłącznie w odniesieniu do takich, w których rzeczywiście spotykamy się z postacią proroka. Lanternari rozpatruje te ruchy jako „wyrażenie kulturowego zderzenia między ludami o różnych stopniach

<sup>40</sup> Odrodzenie przeszłości jest jak najbardziej charakterystyczne dla najwcześniejszych faz rozwoju tych ruchów, później natomiast jego znaczenie maleje, ale nawet na tych wczesnych etapach znajdujemy elementy nowe, np. chęć uzyskania pewnych dóbr — dotychczas całkowicie nie znanych.

<sup>41</sup> Forma „natywizm” wydaje się być także nie do przyjęcia w języku polskim, gdyż w tej postaci nie mówi ona nam dosłownie nic. Termin „kryzys religijny” i „revivalizm” stosuje np. Métraux, *The Guarani*, s. 93. Termin „ruchy odświeżeniowe” stosuje A. F. C. Wallace, *Revitalization Movements*, „*American Anthropologist*”, t. 58: 1956 nr 2.

<sup>42</sup> R. Firth, *Społeczności ludzkie. Wstęp do antropologii społecznej*, Warszawa 1965, s. 222. Podobne stanowisko reprezentuje R. Piddington, który odrzuca także sam termin „natywizm” i wprowadza zamiast niego nowy — „adjustment cult” (R. Piddington, *An Introduction to Social Anthropology*, t. 2, Edinburgh—London 1963, s. 735—743). Inne terminy stosowane w tym duchu to np. — „nativistic endeavors”, por. Kroeber, *op. cit.*, s. 437, lub „movement of enthusiasms”, por. Mead, *op. cit.*, s. 373; M. D. Sahlins, *Culture and Environment. The Study of Cultural Ecology*, [w:] *Horizons of Anthropology*, London 1965, s. 143.

rozwoju i reakcją na to zderzenie”<sup>43</sup>. Traktuje on te ruchy jako próbę przystosowania rodzimej kultury do nowych warunków, przy jednoczesnym zachowaniu kulturowych tradycji. Pomimo, że Lanternari zwraca już uwagę na antykolonialny wydźwięk wielu z tych „proroczy ruchów”, to jednak ich zasadniczą podstawę widzi w religii i sferze tzw. „zderzenia kultur”.

Najczęściej używanym terminem obok takich, jak millenaryzm i „nativizm”, jest „mesjanizm”. Wiara w przyjście mesjasza-zbawiciela ludzkości może objawiać się w dwóch wariantach: 1) jako „mesjanizm indywidualny” (o ile go tak można nazwać), czyli wiara w przyjście zbawiciela lub kilku zbawicieli w postaci przodka, bohatera, boga, który uratuje swych wyznawców od jakichś kataklizmów czy klęsk; 2) jako „mesjanizm narodowy” — wiara w szczególne posłannictwo własnego narodu<sup>44</sup>. Ten z kolei mesjanizm, nazywany także etnocentrycznym, przekształcić się może w mesjanizm społeczny, którego programem jest wyzwolenie wszystkich uciśnionych bez względu na przynależność państwową czy narodową<sup>45</sup>.

Terminu „mesjanizm” używać można zasadniczo tylko w odniesieniu do takich ruchów, w których występowała koncepcja przybycia mesjasza-zbawiciela. Wiele jednak millenarystycznych ruchów znanych z terenów Melanezji i Nowej Gwinei nie posiadało tej koncepcji, mimo że zakładało bliskie nadejście „złotego wieku”. Dlatego też termin „mesjanizm” należy stosować wyłącznie w takich wypadkach, gdzie idea zbawiciela lub idea zbawienia odgrywała dominującą rolę.

W przedkolonizacyjnych wierzeniach wielu ludów Oceanii istniało zjawisko „zmaterializowanej idei zbawienia”<sup>46</sup>, czyli koncepcja wybawienia od konkretnego zła doczesnego, np. choroby lub śmierci. Z takim też pojęciem zmaterializowanego zbawienia spotykamy się i w późniejszej fazie rozwoju tych wierzeń — w ich fazie synkretyzacji z doktryną chrześcijańską. Zbawienie nastąpić ma na ziemi, przyniesie ono z sobą wolność, wszelkie pożądane dobra, obfitość jedzenia i szczęśliwość. Dopiero w późniejszych fazach rozwoju millenarystycznych ruchów ta idea zbawienia przekształca się w ideę zbawienia niematerialnego.

Podobną ewolucję przechodził też tzw. „ekskluzywizm soteryczny” — idea przyznająca tylko ściśle określonej grupie ludzi prawo do uzyskania

<sup>43</sup> V. Lanternari, *Les mouvements religieux de Liberté et de salut des peuples opprimés*, Paris 1962, s. 313, cyt. za Szariewskaja, *op. cit.*, s. 17.

<sup>44</sup> Np. mesjanizm afrykański lub doktryna filozoficzno-polityczna istniejąca w Polsce około połowy XIX w., głosząca m.in. wyjątkową misję narodu polskiego w dziejach świata.

<sup>45</sup> Z. Poniański, *Treść wierzeń religijnych*, Warszawa 1965, s. 275.

<sup>46</sup> Poniański, *op. cit.*, s. 273—274.

zbawienia. Od ekskluzywizmu wioskowego, rodowego czy plemiennego rozwój poszedł wraz z powstaniem świadomości narodowej i nacjonalizmu w kierunku ekskluzywizmu narodowego i wreszcie w kierunku ekskluzywizmu rasowego<sup>47</sup>.

Związana ściśle z millenaryzmem i mesjanizmem koncepcja „złotego wieku” znana jest niemal we wszystkich kulturach. Posiada ona wyraźny aspekt społeczny polegający na tym, iż wraz ze wzrastającym podziałem klasowym, jeśli chodzi o procesy wewnątrz społeczne, lub też wraz z podbijaniem jednych ludów przez drugie musiało w określonym społeczeństwie — a w szczególności w tej jego warstwie, która nie osiągnęła wysokiego standardu życiowego — wzmacniać się zainteresowanie takim okresem, w którym wszystko było lepsze i inne. Okres ten, tzw. „złoty wiek”, umiejscawiano albo w czasach jak najbardziej odległych, albo też w dalekiej przyszłości<sup>48</sup>. Natomiast ruchy millenarystyczne w swym melanezyjskim wydaniu przybliżyły ten okres wiecznej szczęśliwości niemal ku czasom współczesnym. Dalszy jednak ich rozwój — jak wiemy — przyczynił się do przeobrażenia tych millenarystycznych, mesjanistycznych lub proroczych ruchów w separatystyczne sekty, które idee zbawienia i ideę „złotego wieku” odsunęły daleko w przyszłość, tracąc przez to dawny aktywny charakter, w którym widzieć można przejaw walk antykolonialnych i narodowowyzwoleńczych.

Aleksander Posern-Zieliński

MELANESIAN MILLENARIAN MOVEMENTS AS AN ILLUSTRATION  
OF CONTEMPORARY CULTURAL CHANGE

S u m m a r y

Side by side with changes in the living conditions of some colonial peoples or peoples who have been colonial until recently, changes have also been taking place in their beliefs, in the place of these beliefs in the new cultural setting, and in the social function of these beliefs. Thus the ethnographer and expert on religion must face the urgent task of studying the processes whereby some new religions or beliefs are born.

In Melanesia the so-called "cargo cults" are a characteristic form of the newly emerging religious ideas. The guiding idea of these religious movements, which emerged in this area from the middle of the 19th century up to the present day, is the desire to attain a higher standard of living, the desire to possess all those things which the white man uses. The "cargo cults" which are commonly found in

<sup>47</sup> Ten ostatni występował bardzo często wśród mieszkańców środkowej Afryki i wysp Melanezji. Zbawienie i dostęp do „złotego wieku” uzyskać mogą wyłącznie „czarni”.

<sup>48</sup> P o n i a t o w s k i, *op. cit.*, s. 203—204.

Melanesia may be placed in the category of the so-called "millenarian movements" which have a purely material base, and which are an undeveloped form of the struggle for national liberation. The new ideology is a conglomeration of old beliefs and Christian ideas. The old beliefs of the forefathers have been discredited, while the new beliefs have not fulfilled the hopes placed in them, therefore the natives have had to create beliefs of another kind, drawing both on the old mythological traditions and on the new, that is, Christian traditions. Millenarian "cargo" and like movements began to appear in the 19th century as a reaction to the activities of the colonisers. These movements reached their greatest intensity in Melanesia, however, in the forties and fifties of the present century. The most common elements of the millenarian movements in Melanesia are: a myth concerning the resurrection of ancestors, a partial return from Christianity towards old, but modified beliefs, the acceptance of certain Christian practices and dogmas, the myth of „cargo”, that is, the wonderful products of white civilization which are to be brought by ship, aeroplane or submarine, the myth of a cosmic catastrophe which will be followed by a hierarchy between black and white the opposite of that prevailing today, the idea of a Messiah or saviour, the occurrence of political and economic aspects within the framework of the religious programme, and hostility to Europeans, often combined with acts of force.

In the evolution of the millenarian movements, the sphere of religious ideology and the struggle against colonialism are conversely related. In contemporary times it is more usual for us to encounter "cargo" movements in their final phase. They rapidly lose their militant character and change into sects which are limited in extent and influence. Side by side with them grow up new bodies that are not religious, but political. The millenarian movements have played an important part in moulding the new ideas of the inhabitants of Melanesia through integration and the rise of nationalism.

We find similar religious-political movements also in Polynesia, Africa, and on the American continent — wherever colonialism has been.

The question of terminology is still disputable. Until now no term, including millenarianism, has won full approbation. For a term that is applicable to one territorially and chronologically limited group of these movements is by no means applicable to other movements that are similar but not identical. Thus apart from "millenarianism", the literature on the subject contains such terms as "nativistic movements", "revivalism", "revitalization movements", "adjustment cult", "movement of enthusiasm", and many others.

*Translated by Krystyna Kozłowska*